École Pratique des Hautes Études

UNIVERSITÉ PARIS SCIENCES & LETTRES

SÉMINAIRE TRANSVERSAL 2025

*École doctorale 472*



# *Faire corps*

**Actes du séminaire transversal**

**ACTES DU SÉMINAIRE TRANSVERSAL 2025**
ISSN 2823-8516

**Directeur de la publication**
Michel Hochmann

**Responsable scientifique**
Séverine Mathieu
Directrice de l'École Doctorale 472

**Mise en page**
Jean-Baptiste Lasserre

**Crédit image couverture**
Camille Aguilar-Reinat

**Date de publication**
Novembre 2026

**Impression**
PCC International France SAS
40 rue du Colisée
75008 Paris

**Le comité d'organisation de la Journée Transversale des doctorants 2025 se compose de :**
Camille AGUILAR-REINAT, Cindy ASSI,
Effie CHINAUD-ROBERT, Laetitia CONFURON,
Erwan GENTRIC, Sixtine HAYE, Manon JUVIN-SABATIER,
Axel MICHEL, Claire SMYTH.

**École Pratique des Hautes Études – PSL**
Les Patios Saint-Jacques
4-14 rue Ferrus
75014 Paris
www.ephe.psl.eu

# Remerciements

Depuis 2009, les journées transversales de l'ED 472 sont l'occasion de réunir les membres de l'École doctorale autour d'un temps d'échanges interdisciplinaires, permettant aux jeunes chercheurs de présenter leurs travaux et de faire naître des réflexions croisées entre les différents domaines étudiés au sein de l'EPHE – PSL. À ce titre, nous tenons à remercier tous les acteurs qui ont permis l'organisation de cette journée d'étude et la publication de ses actes.

Notre gratitude s'adresse d'abord à Jérôme Billaud, directeur de la Recherche à l'EPHE – PSL et Liset Diaz Martinez, adjointe à la direction de la Recherche, pour leur accompagnement et leur aide précieuse tout au long de ces deux années. Nous remercions chaleureusement Séverine Mathieu, alors directrice de l'École doctorale et responsable de la mention « Religion et Systèmes de Pensée », ainsi que les responsables respectives des mentions « Histoires, Textes, Documents » et « Systèmes Intégrés, Environnement et Biodiversité », Nuria de Castilla et Catherine Paul, pour leur implication et leurs conseils. Nous remercions également le président de l'École, Michel Hochmann, pour la mise à disposition des ressources et des locaux de celle-ci, ainsi que pour sa bienveillante introduction lors de la journée d'étude.

Nous tenons à rappeler que cette journée n'aurait pu avoir lieu sans le concours de nos collègues doctorants contractuels qui ont décidé, de manière collégiale, le thème et l'impulsion à donner à cet événement, qu'a ensuite poursuivi le comité d'organisation dont nous avons eu le plaisir de faire partie. À ce titre, nous saluons Cindy Assi, Laëtitia Confuron, Erwan Gentric, Axel Michel et Claire Smyth. Enfin, nous remercions les intervenants qui ont permis à cette rencontre de voir le jour.

*Le comité éditorial :*

Camille Aguilar-Reinat, Effie Chinaud-Robert, Sixtine Haye et Manon Juvin-Sabatier.




**Affiche de la Journée transversale de l'ED 472 2025**

# Sommaire

**Remerciements** . . . . . 3

**Préface**
*par Séverine Mathieu* . . . . . 6

**Introduction** . . . . . 8

**Faire corps en pays étranger : le cas des comédiens et comédiennes français en Russie de 1789 à 1812**
*par Élisabeth Heid* . . . . . 9

**Laïcité et extrême droite en France depuis 2010**
*par Mathilde Dravet* . . . . . 15

**« Faire monastère » : obéissance et autorité dans une communauté monastique féminine de la Grèce contemporaine**
*par Antigoni Papanikolaou-Theocharatou* . . . . . 22

**Faire corps avec son environnement : étude de cas sur l'adaptation morphologique des oreilles de primates à leur habitat**
*par Myriam Marsot* . . . . . 27

**Corps, rhétorique et perception dans les récits tibétains de retour de l'au-delà (*'das log*)**
*par Federico Benvenuto Alberruche* . . . . . 33

**Obésité, le corps au-delà du poids**
*par Lutzi Castaño* . . . . . 37

# Préface

*par* **Séverine Mathieu**

**« Faire corps » : c'est à ce thème que les doctorantes et doctorants de l'ED 472 ont choisi de consacrer la Journée transversale de 2025.**

Qu'est-ce que « faire corps » ? La formule, apparemment simple, recèle une pluralité de sens qu'il s'agit alors d'explorer non pas en la réduisant à une définition unique, mais en la laissant se déployer à travers la diversité des disciplines et des terrains que représentent les contributions ici réunies.

L'expression, délibérément polysémique, invite à ne pas tenir le corps pour acquis mais à le saisir comme un processus : quelque chose qui se construit, se négocie, se défait et se recompose au fil des interactions sociales, des pressions environnementales et des cadres normatifs. Si le corps désigne d'abord l'organisme biologique, il déborde sans cesse cette définition première pour s'étendre à des réalités collectives, symboliques, perceptives, voire post-mortem.

« Faire corps », c'est former une unité à partir d'une pluralité : il peut s'agir d'une communauté d'acteurs dramatiques établie en terre étrangère, d'une assemblée de citoyens convoquée par un discours politique, ou d'une petite fraternité de moniales vivant sous le même toit. Un corps peut être également celui d'un primate adapté à son environnement sonore, d'un défunt en transit dans l'au-delà ou d'un individu aux prises avec une pathologie chronique. C'est précisément cette pluralité et la richesse des questions qu'elle génère que les six contributions réunies dans ce volume entendent explorer, à travers des disciplines, des terrains et des époques contrastés.

Ce volume ne rend cependant pas compte de l'intégralité des échanges qui ont animé cette journée. D'autres interventions, tout aussi stimulantes, ont enrichi les débats sans faire l'objet d'une publication écrite. Il convient ici de les mentionner. Mary Poquet travaille sur le « corps professoral » de l'EPHE face aux dynamiques de cohésion et de division en égyptologie au XIX$^{e}$ siècle ; Néphélie Skarlatos s'intéresse aux réseaux transnationaux et aux solidarités dans les mouvements polythéistes contemporains ; Elayne Neirynck s'interroge sur l'influence du monoxyde d'azote dans l'interaction des cytokines et ses implications thérapeutiques pour le cancer du sein ; Diane de Morais propose de « faire corps » avec le saint, à propos de la parenté dans le candomblé ; François Chastanet, évoque l'écriture « cholo » à Los Angeles comme vecteur d'identité communautaire ; Ezequiel Burstein se penche sur le sacrifice, l'alimentation et l'amour dans la pensée feuerbachienne de la communauté. Camille Guibert, enfin, présente l'apprentissage de la transe dans le vodun béninois. Que leurs auteures et auteurs soient ici remerciés pour la qualité de leurs contributions orales, qui ont pleinement participé à la richesse de cette journée transversale.

La première contribution, celle d'Élisabeth Heid, nous transporte dans la Russie des tsars entre 1789 et 1812, pour y suivre les comédiens français dont la présence dans l'Empire illustre une double appartenance : celle d'un corps socioprofessionnel soudé par des liens familiaux, des solidarités de métier et une infamie partagée, et celle d'un corps national dont les crises révolutionnaires et napoléoniennes exacerbent la visibilité. En analysant comment ces artistes « font corps » au sein de la diaspora française tout en demeurant un « corps étranger » aux yeux de la société russe, l'auteure montre que l'identité collective se construit toujours dans la tension entre intégration et exclusion.

Cette tension entre appartenance et rejet se retrouve, dans un registre radicalement différent, dans l'analyse que propose Mathilde Dravet du discours de Marine Le Pen sur la laïcité depuis 2010. À travers la notion hobbesienne de *corps politique*, elle déconstruit les glissements sémantiques par lesquels la rhétorique lepéniste transforme un principe républicain universaliste en instrument d'homogénéisation ethnoculturelle. Loin de « réaliser » le corps politique au sens où l'entend Hobbes, c'est-à-dire comme agrégation de la multitude dans sa diversité, ce discours opère ce que l'auteure qualifie de « déréalisation » réflexive de la République, au service d'un projet nationaliste identitaire qui redéfinit la laïcité en frontière d'exclusion.

Si ces deux premières contributions interrogent les corps collectifs dans leur dimension historique et politique, Antigoni Papanikolaou-Theocharatou nous introduit, au travers d'une ethnographie réalisée au sein d'un monastère orthodoxe féminin grec, dans cet espace clos pour y observer comment une communauté « fait corps » au quotidien. L'obéissance y apparaît non comme un mécanisme de contrainte, mais comme le ressort d'une organisation finalement souple et

adaptable, fondée sur la confiance mutuelle et l'autorité spirituelle de la *gérondissa*, la mère supérieure. Dans cet univers ecclésial où la hiérarchie formelle reste masculine, cette figure incarne une autorité féminine autonome, dont la légitimité excède les cadres institutionnels. Dans ce contexte, « faire corps » peut aussi signifier réinventer les rapports entre pouvoir, genre et appartenance dans un cadre apparemment figé.

La contribution de Myriam Marsot déplace le regard vers le monde non humain en examinant, à une échelle macro-évolutive, comment la morphologie de l'oreille des primates reflète les contraintes de leur environnement acoustique. À travers l'analyse de 57 espèces, elle montre que les structures auditives, c'est-à-dire cette interface entre le corps et le monde sonore, sont le produit d'une coévolution entre le signal émis et le système récepteur, telle que la formule la théorie du *Sensory Drive*. « Faire corps avec son environnement » prend ici un sens tout à fait littéral : le corps animal se configure en réponse aux pressions sélectives de son habitat, témoignant de l'indissociabilité entre l'organisme et le milieu qui le façonne. Ainsi, le corps biologique est lui aussi le produit d'une histoire évolutive, écologique et relationnelle.

C'est une tout autre conception du corps, cette fois-ci désincorporé et sensible, qu'explore Federico Benvenuto-Alberruche dans son étude des récits tibétains de *'das log*. Il s'agit de narrations de « retour de l'au-delà », un genre à part dans la littérature religieuse bouddhiste et bönpo. À travers l'analyse d'une rhétorique du corps percevant, l'auteur montre comment ces textes mettent en scène des corps vulnérables, soumis à la dissolution progressive de leurs facultés sensorielles, pour produire une pédagogie de la perception post-mortem. En dégageant ainsi une véritable « rhétorique du corps sensible », l'auteur montre que la littérature populaire tibétaine n'est pas le simple reflet d'une doctrine, mais le lieu d'une pédagogie de la perception, où la transmission du savoir religieux passe par l'épreuve du corps.

La dernière contribution, celle de Lutzi Castaño, nous ramène au corps physiologique, mais pour en déplacer radicalement la compréhension. En effet, au-delà de la seule mesure de l'IMC, dans une perspective qui emprunte aux neurosciences, elle choisit d'aborder l'obésité comme une pathologie à la fois cognitive, émotionnelle et sociale. L'auteure montre ainsi que le corps, même dans ses manifestations les plus apparemment biologiques, n'est jamais réductible à ses seules dimensions physiques. Le corps obèse n'est pas seulement un corps en excès : il est un corps dont les capacités d'auto-régulation sont affectées par des facteurs biologiques, psychologiques et sociaux en interaction. Cette contribution ouvre ainsi sur les enjeux thérapeutiques d'une prise en charge véritablement individualisée, attentive à la singularité de chaque trajectoire.

Ce volume réunit ainsi des textes issus de jeunes chercheurs dont la formation pluridisciplinaire illustre la vitalité et l'exigence intellectuelle propres aux sciences historiques, humaines et sociales ou de la vie et de la terre. Que ces contributions, si diverses dans leurs objets et leurs méthodes, se rejoignent toutes autour de la question du corps n'est pas le fruit du hasard : c'est le signe que le corps demeure un terrain à la fois fondamental et inépuisable. Il apparaît ainsi toujours comme le lieu d'une tension : entre l'individuel et le collectif, entre la contrainte et l'adaptation, entre l'héritage et le mouvement. C'est dans cette tension que « faire corps » trouve tout son sens, non pas comme un état donné, mais comme une pratique, un travail, une fabrication permanente.

Au-delà de la richesse intellectuelle de cette journée, on ne peut que se féliciter du fait qu'en l'organisant, les doctorantes et doctorants font eux-mêmes corps. En effet, dans l'élaboration de ce travail collectif, elles et ils apprennent à se connaître, à échanger et à partager, se nourrissant de leurs approches distinctes et complémentaires. Ce faisant, elles et ils mettent en œuvre la richesse et la singularité de l'ED 472, dans sa dimension pluridisciplinaire.

# Introduction

Issu du latin *corpus*, le mot « corps » désigne à l'origine un organisme ou une structure, évoquant à la fois le corps physique des êtres vivants et une entité collective. Si le corps désigne un ensemble structuré d'éléments, *faire corps* dépasse une simple juxtaposition : il s'agit de fusionner, d'adhérer pleinement à un système, jusqu'à ne former qu'une unité indivisible et cohérente. Cette notion suggère une interdépendance entre les parties, où chaque élément contribue à l'équilibre d'un ensemble. Ce processus de cohésion – ou de décohésion – repose sur des pratiques sociales, des rituels, des discours et des institutions. Ces échanges interdisciplinaires interrogeront les mécanismes tels que les stratégies de communication, de solidarité, les réseaux d'idées ou de croyances qui unissent ces communautés – qu'elles soient organiques, sociales, religieuses, politiques ou économiques.

Lors de cette journée d'étude nous avons interrogé, en premier lieu, les dynamiques d'appartenance et les stratégies politiques dans le corps social. Malgré les logiques propres aux champs disciplinaires de chacun, la notion de *faire corps* fait l'objet d'un traitement commun : celui du rapport à une instance supérieure et de l'importance du sentiment de collectivité. Ainsi, l'article d'Elisabeth Heid illustre ce principe autour des dynamiques d'appartenance propre au corps des comédiens français en Russie et de leur structure. Cette notion résonne également avec l'actualité politique, comme le démontre Mathilde Dravet en abordant le corps politique comme un enjeu idéologique, en décodant la rhétorique républicaine produite par le discours lepéno-frontiste dans le cadre de la laïcité.

Un deuxième temps a été consacré à l'étude de l'interaction du corps avec son environnement. Cette approche, riche de la diversité caractéristique de notre École doctorale, a été l'occasion d'explorer finement les dynamiques d'inscription, d'adaptation et de transformation des corps dans leur milieu en interrogeant les interactions entre les corps et les environnements qu'ils habitent, façonnent ou subissent. L'article d'Antigoni Papanikolaou-Theocharatou interroge ainsi la manière dont un ensemble de religieuses orthodoxes grecques constitue un corps collectif : celui du monastère. Elle souligne le rôle clef de la mère supérieure, chargée de transformer la somme des individualités des religieuses en ensemble homogène. Myriam Marsot, quant à elle, met en avant les interactions entre corps et environnement. Elle nous montre comment les contraintes liées à un milieu entraînent des modifications du corps, dans son cas les oreilles du primate, afin que ce dernier puisse, de nouveau, faire corps avec son environnement.

Un troisième temps nous a rassemblé autour de la question du *faire corps* dans les croyances et systèmes de pensées, à travers des approches anthropologiques, mais aussi philosophiques, historiques et politiques. Cette notion est centrale dans l'étude des religions, elle renvoie à une multitude d'acceptions, révélant autant de notions universelles que des tensions inhérentes. Le *faire corps* nous ramène tant à la communauté des croyants, qu'aux principes d'incarnation ou de désincarnation. Si le corps est une expérience physique individuelle, potentiel témoin d'expérience mystique, il est aussi un processus de construction collective, façonné par le politique, où se jouent des dynamiques de pouvoir, de résistance et d'adaptation sociale. À ce titre, l'article de Federico Benvenuto Alberruche aborde les rites funéraires qui sont associés à l'expérience des *'das log*, « revenants » laïcs tibétains, et à la manière dont les croyances vernaculaires interagissent avec l'orthodoxie bouddhiste.

Enfin, l'ensemble de ces articles nous permet de décentrer notre regard tout en maintenant un dialogue constructif entre les disciplines, comme en témoigne le travail de Lutzi Castaño qui nous présente un exemple de dysfonctionnement du *faire corps*, lorsque des comportements addictifs viennent menacer la santé des individus. Elle nous montre que faire corps avec son environnement implique une synergie physiologique, cognitive et psychologique de l'individu en lien avec des facteurs sociaux et environnementaux. Elle nous montre qu'il est possible de parvenir au rééquilibre du *faire corps* en rétablissant l'équilibre de ces interactions.

Les normes, le genre, l'appartenance, les pratiques symboliques, sociales, sacrificielles, religieuses, le corps physique, mais également la manière dont on peut « dé-faire » corps, ont ainsi été abordés, permettant de souligner la nature kaléidoscopique d'un tel sujet. Toutefois, certaines facettes n'ont pu être traitées faute de temps et de propositions. Nous pensons notamment à la question de la matérialité, dont on connaît l'enjeu dans le domaine de l'histoire, de l'histoire de l'art, et de l'archéologie : questionner l'idée de faire corps par l'iconographie, l'étude du vêtement, l'analyse architecturale. De même que les notions de législation et de contractualisation à l'échelle individuelle ou collective – nous pensons au contrat de travail, de mariage, associatif ou encore à la nature constitutionnaliste des institutions. Les guildes, unités militaires, et autres corporations auraient ainsi pu ouvrir la voie à une réflexion plus générale sur les processus de création des corps. Si les phases de tensions ou de contestation, de maintien et de délitement du corps social ont été esquissées, les processus par lesquels le corps se « dé-fait » demeurent à approfondir. Enfin, si l'actualité politique a été évoquée, celle du changement climatique, de l'effondrement de la biodiversité, de la crise écologique est malheureusement restée muette lors de cette journée d'étude. Cela, nous l'espérons, ouvre la porte à d'autres journées d'échanges autour de ce thème.

**Camille Aguilar-Reinat,**
**Effie Chinaud-Robert,**
**Sixtine Haye,**
**Manon Juvin-Sabatier**

# Faire corps en pays étranger : le cas des comédiens et comédiennes français en Russie de 1789 à 1812[1]

*par* **Elisabeth Heid**


## Élisabeth Heid

Diplômée d'un master d'histoire moderne de l'ENS de Lyon, Élisabeth Heid est doctorante contractuelle à l'École Pratique des Hautes Études (SAPRAT). Elle y prépare sa thèse *Aller et venir au théâtre Michel de Saint-Pétersbourg, la construction d'une carrière théâtrale transnationale de 1833 à 1918* sous la direction de M. Jean-Claude Yon (EPHE – PSL) et le co-encadrement de M. Alexeï Evstratov (Université Grenoble-Alpes). En août 2025, elle a participé à la « CBEES Summer School Transnational Perspectives on Eastern Europe and the Baltic Sea Region: Past and Present » organisée par la Södertörn University de Stockholm. En avril 2026, elle a participé à la 20e édition de la Graduate Conference in European History organisée à l'Université d'Oxford. Ses recherches portent sur le théâtre au XIXe siècle, l'Empire russe et les relations culturelles franco-russes.


L'influence exercée par la culture française sur la Russie des XVIIIe et XIXe siècles constitue un véritable *topos* historique et explique l'ancienneté de la présence théâtrale française dans le pays. C'est Anna Léopoldnova, mère d'Ivan VI, qui en posa les jalons en prenant contact avec l'acteur Duflot afin qu'il constitue une troupe à inviter à Saint-Pétersbourg. De ce naquit l'initiative d'Élisabeth Ire de faire venir en Russie, dès 1743, une troupe dirigée par l'acteur français Charles de Serigny[2]. Cette première troupe permanente, qui devint impériale en 1758, subsista de manière quasiment continue jusqu'à la Révolution bolchévique de 1917. Même la tempête européenne provoquée par la Révolution française de 1789 ne mit pas fin aux pérégrinations théâtrales des comédiens et en 1809, une seconde troupe impériale française, à la longévité moindre, fut établie à Moscou[3].

Cette politique de recrutement de comédiens venus directement de France ou d'autres pays francophones, correspond à une volonté du pouvoir impérial d'élever la Russie, un pays considéré au XVIIIe siècle comme « barbare », au rang des grandes nations européennes qui, pour la plupart, possédaient déjà elles-mêmes une ou plusieurs troupes françaises[4]. De leur côté, les artistes tentant l'aventure russe ne sont pas isolés puisqu'ils rejoignent les rangs des colonies françaises de Moscou et Saint-Pétersbourg alors en plein essor grâce à l'arrivée des émigrés de la Révolution. Dans un contexte européen tendu, c'est finalement la campagne napoléonienne de 1812 qui entraîne le congédiement temporaire des troupes des deux villes[5].

[1] Cet article est issu de mes travaux de master : Élisabeth Heid, *Brûler les planches des théâtres du Nord : les comédiens et comédiennes français en Russie (1789 à 1812)*, mémoire de master en histoire moderne, sous la direction d'Alexeï Evstratov, Lyon, École normale supérieure de Lyon, 2022. La translittération des mots et noms russes suit la norme en vigueur, à l'exception des noms des souverains qui sont donnés dans leur forme francisée.

[2] Lev Guitelman, « La troupe française permanente de Saint-Pétersbourg », dans *Les voyages du théâtre Russie/France, Cahier d'histoire culturelle*, no 10, Tours, université de Tours, 2001, p. 9.

[3] Sophie Hasquenoph, *Les Français de Moscou en 1812*, Monaco, Édition du rocher, 2012, p. 72.

[4] Michel Mervaud et Jean-Claude Roberti, Une infinie brutalité. *L'image de la Russie dans la France des XVIe et XVIIe siècles*, Paris, IMESCO, Institut d'études slaves, 1991, p. 105-115 ; au sujet des troupes françaises en Europe au XVIIIe siècle, voir Rahul Markovits, *Civiliser l'Europe. Politiques du théâtre français au XVIIIe siècle*, Paris, Fayard, 2014.

[5] Pierre de Corvin, *Le Théâtre en Russie depuis ses origines jusqu'à nos jours. Étude historique et littéraire*, Paris, Albert Savine, 1890, p. 304.

Cet article est ainsi consacré à cette période particulière s'étendant du début des évènements révolutionnaires français, en 1789, au renvoi des deux troupes en 1812. Au cours de celle-ci, les comédiens et comédiennes français sont pris dans le climat de suspicion et de surveillance généralisée des ressortissants étrangers que les tensions européennes provoquent en Russie. Dans ce cadre, la double appartenance du corps socioprofessionnel des comédiens se trouve particulièrement marquée. Ces derniers sont, en effet, à la fois membre du « corps » national des Français de Russie, dont ils partagent les sociabilités, les normes et les inquiétudes, et membre du « corps » professionnel des artistes dramatiques, une profession au statut singulier.

## *Un corps socio-professionnel dont les particularités favorisent l'émigration*

En France, les périodes révolutionnaire et impériale sont des moments d'instabilité et de changements profonds auxquels le corps socioprofessionnel des comédiens n'échappe pas. Pour mémoire, pendant l'Ancien Régime, les comédiens étaient frappés d'infamie par l'Église. Cette spécificité française les prive de certains droits religieux fondamentaux comme celui d'être parrain ou marraine, de communier, de se marier et même, d'être enterré en terre consacrée. Dans une société cimentée par la pratique religieuse, de telles restrictions condamnaient à une forme d'isolation au sein du corps social et favorisaient des sociabilités et des solidarités professionnelles accrues. Le droit d'être considérés comme n'importe quel autre Français fut ainsi rapidement réclamé par les hommes et les femmes de théâtre lors de la Révolution et même si leur accès au statut de citoyen fit débat, ils finirent par être intégrés de manière pleine et entière dans la société française en décembre 1789[6].

Le droit évolue, certes, mais ce n'est pas immédiatement le cas des mentalités. Si on ajoute à la vieille opprobre les contraintes des tournées, mettant les acteurs sur la route pendant des semaines, l'instabilité du métier et l'odeur de soufre qui continuait d'entourer les artistes dramatiques, la profession demeure, en grande partie, fermée sur elle-même. Elle est ainsi plutôt réservée aux enfants de la balle et marquée par une endogamie très forte. Une part non négligeable des artistes dramatiques se trouve de ce fait liée par des liens familiaux permettant l'existence de véritables dynasties théâtrales et venant cimenter d'autant plus le « corps » des comédiens français[7]. De même, les comédiens sont amenés, par leur travail, à fréquenter des milieux aristocratiques et bourgeois qui tendent à se reconnaître par-delà les frontières. En plus d'être liés par des liens de solidarité professionnelle et familiale, les comédiens peuvent de ce fait compter sur une forme de carnet d'adresses de personnages plus ou moins influents.

Dans le cas de la Russie, ces différents leviers sont d'une importance capitale pour un comédien français aspirant à une carrière dramatique au pays des tsars. Pour s'y rendre, il était en effet primordial de bénéficier de la recommandation d'un prince russe ou d'un Français y étant déjà établi. Dans ses mémoires intitulés *Souvenirs d'une actrice*, la comédienne Louise Fusil, qui séjourne en Russie de 1807 à 1812 et par ailleurs fille et femme d'acteur, insiste sur l'importance pour les comédiens d'obtenir des lettres de recommandation qui leur permettront d'obtenir logement et travail[8]. Elle-même bénéficie de ce type de solidarité puisqu'elle retrouve, à son arrivée à Saint-Pétersbourg, un certain M. de la Maisonfort, émigré français dont elle fréquentait la femme à Paris. Grâce à la recommandation écrite par cette dernière, M. de la Maisonfort intercède en faveur de la jeune actrice auprès de plusieurs princesses russes, dont l'une va, dans un premier temps, employer Louise Fusil comme lectrice avant qu'elle ne parvienne à se faire engager dans la troupe française de Moscou[9]. Si son carnet d'adresse lui permit de s'établir en Russie, c'est cependant grâce à la solidarité professionnelle que Louise Fusil peut débuter son séjour à Moscou où elle est :

> *descend[ue] chez M. Lekain, Français qui logeait toutes les personnes du théâtre impérial, à leur arrivée [...] [il] avait la prétention de descendre en droite ligne de l'acteur célèbre de ce nom, ce qu'il ne manquait jamais d'apprendre aux nouveaux arrivés*[10].

Bien que n'étant pas lui-même du métier, la parenté professionnelle de M. Lekain fit rapidement de son établissement moscovite l'*Hôtel de Paris* un passage obligé pour les artistes séjournant dans la ville, ce que corrobore Armand Domergue, directeur du Théâtre Impérial Français de Moscou. Dans ses propres mémoires, il précise qu'à son arrivée dans la troisième Rome, il s'est rendu chez son « vieil ami et compatriote Lekain, parent du célèbre tragédien de ce nom »[11]. Cette solidarité professionnelle des artistes dramatiques semble même parfois dépasser les simples limites nationales puisque nous savons qu'Armand Domergue fut par la suite hébergé dans la maison de l'acteur russe Sandunóv à Moscou[12].

L'histoire même de leur profession fait ainsi du groupe des artistes dramatiques français un corps particulier qui se constitue, d'abord, par une discrimination commune et qui continue de se souder par des rapports d'endogamie et de filiation. Cela, ajouté à leur fréquentation de milieux aristocratiques et bourgeois, favorise les liens de solidarités nécessaires à leur installation en Russie où, en plus de rejoindre collègues, amis et famille, ils rejoignent des compatriotes.

[6] Suzanne Rochefort, « La naissance de l'artiste-citoyen ? Mutations politiques et recompositions professionnelles dans le métier de comédien en France (1789-1791) », *Annales historiques de la Révolution française*, no 417 (2024), p. 35-58, URL : La naissance de l'artiste-citoyen ? Mutations politiques et recompositions professionnelles dans le métier de comédien en France (1789-1791) | Cairn.info (consulté le 2 décembre 2025).

[7] Christophe Charle, *Théâtres en capitales, naissance de la société du spectacle à Paris, Berlin, Londres et Vienne*, Paris, Albin Michel, 2008, p. 112.

[8] Louise Fusil, *Souvenirs d'une actrice*, Valérie André (éd.), Paris, Honoré Champion, 2006, p. 280-281.

[9] *Idem.*

[10] *Ibid.*, p. 292.

[11] Armand Domergue, *La Russie pendant les guerres de l'Empire (1805-1815)*, t. I, Paris, Arthus-Bertrand, 1835, p. 142.

[12] Félix Tastevin, *Histoire de la colonie française de Moscou depuis les origines jusqu'à 1812*, Paris, Honoré Champion, 1908, p. 101 et 107.

## *Des comédiens intégrés au sein d'un corps national qui se structure autour d'institutions et d'espaces communs*

À Saint-Pétersbourg de même qu'à Moscou, les comédiens n'arrivent pas en *terra incognita* puisqu'ils rejoignent, dans chacune des deux villes, une communauté composée des nombreux autres Français qui les y ont précédés[13]. Les artistes nouvellement arrivés dans le pays viennent ainsi s'établir auprès de leurs compatriotes et, progressivement, une proximité géographique intégrant le corps socioprofessionnel des comédiens au corps national des Français se développe. Il est à noter que, contrairement aux autres étrangers de Russie, notamment allemands, qui se regroupaient dans des quartiers situés en périphérie, la communauté française était établie plus proche du centre des deux villes. En effet, la présence française s'étant développée plus tardivement, ces derniers ne furent pas limités par les anciennes lois sur l'installation des étrangers. À Moscou, on les retrouve ainsi principalement établis autour du pont des Maréchaux qui devient, dans le même temps, un haut lieu de la vente de produits de luxe et de mode[14]. À Pétersbourg, ce sont plutôt les rues proches du Palais d'Hiver, comme la rue Bolchaïa Millionnaïa et la Perspective Nevski, qui rassemblent les Français, dont une grande part sont des aristocrates en exil. Sur la période étudiée, nous connaissons le lieu de résidence de neuf comédiens et, sans surprise, la plupart d'entre eux s'est installée dans les zones regroupant la diaspora française. Concernant les résidents de Pétersbourg, quatre d'entre eux vécurent dans la rue Millionnaïa. Le *Mercure de Russie* nous apprend ainsi que, dans les années 1780, Edme-Claude Billet, comédien du théâtre impérial, faisait du commerce au 38 de la rue « Bolchaïa Millionnaïa », lieu qui était sans doute également son lieu d'habitation[15]. Il faut noter que les étrangers jouissaient en Russie du privilège « de vendre en détail chez eux ; les nationaux sont obligés de vendre aux boutiques »[16] et beaucoup d'entre eux transformaient donc leur maison en magasins divers et variés. En face du comédien Billet s'installa à la fin du siècle l'acteur, devenu éditeur, Honoré-Joseph Dalmas qui, après avoir fondé sa maison d'édition au 11, quai de la Moïka, l'établi au 43 puis au 37, rue Bolchaïa Millionnaïa[17]. En 1793, la comédienne Jeanne-Marie Michelet vit, elle aussi, rue Millionnaïa à un numéro inconnu[18]. L'acteur Antoine Delpit est recensé, en 1793, comme vivant dans la « maison de Sabloukova [Sablukova] », au n° 46 de la perspective Nevski où l'on retrouve aussi, à partir de 1809, M^lle^ George dans l'hôtel particulier des Kossivsky au n° 15. La Bolchaïa Millionnaïa et la Perspective Nevski ne sont cependant pas les seules à accueillir la résidence d'artistes et on retrouve, dans les années 1780, Charles Turmon au n° 74 de la rue Malaïa Millionnaïa[19]. Dans le cas de Moscou, les trois comédiens dont nous avons l'adresse vivent tous à proximité du pont des Maréchaux près duquel M^lle^ George résida également au cours de sa tournée dans la ville entre 1811 et 1812[20].

Outre la proximité géographique, les liens au sein de la diaspora française, et donc des comédiens, se trouvent aussi renforcés par l'existence d'un certain nombre d'institutions et d'organisations, les principales étant les églises catholiques. La Russie étant un territoire à majorité orthodoxe, les églises catholiques sont quasiment exclusivement fréquentées par les étrangers. À Saint-Pétersbourg, l'église Sainte-Catherine d'Alexandrie, située justement sur la perspective Nevski et consacrée en 1783, est le lieu de rencontre de la colonie française, mais aussi des émigrés catholiques d'autres territoires (Pologne, Allemagne, Lituanie, Italie notamment)[21]. Du côté de Moscou, une paroisse catholique française fut spécialement fondée par eux et pour eux dans cette ville en 1790 : l'église Saint- Louis[22]. Plus qu'un simple lieu de culte, cette dernière, constituait aussi un club, un lieu de rencontre ainsi que le cœur social de la société des expatriés français de la ville. En plus de ces lieux de culte, les Français de Russie pouvaient également se retrouver au sein de clubs plus restreints tels que les loges maçonniques. Si ces dernières sont, par essence, plutôt cosmopolites, dans les faits, elles sont soit essentiellement composées de Russes, soit essentiellement composées d'étrangers[23]. Si ces loges participaient assez activement à tisser des liens entre les Français de Russie, les comédiens ne représentaient pas une part significative de ces dernières même si nous avons tout

[13] Avant 1789, les voyageurs signalent déjà la présence de « colonies » françaises dans les deux villes, ces dernières sont alors surtout composées de marchands. Avec la Révolution cependant, l'afflux d'émigrés vient faire grossir considérablement ces communautés, Paul Gerbod estime ainsi que près de 10 000 émigrés auraient trouvé refuge en Russie entre 1789 et 1792. Voir Paul Gerbod, « Note statistique concernant la présence française en Russie au XIX^e^ siècle », *Cahiers du monde russe et soviétique* [En ligne], vol. 33, no 1 janvier-mars 1992, URL : Note statistique concernant la présence française en Russie au XIX^a^ siècle - Persée (consulté le 6 décembre 2025).

[14] S. Hasquenoph, *Les Français de Moscou en 1812, op. cit.*, p. 46-47.

[15] Anne Mézin, Vladislav Rjéoutski, *Les Français en Russie au siècle des Lumières : dictionnaire des Français, Suisses, Wallons et autres francophones en Russie, de Pierre le Grand à Paul I^er^*, Ferney-Voltaire, Centre international d'étude du XVIII^e^ siècle, 2011, vol. 2, p. 79.

[16] Alphonse Fortia de Pile, *Voyage de deux Français en Allemagne, Danemarck, Suède, Russie et Pologne, fait en 1790-1792*, t. III : Russie, Paris, Desenne, Moscou, Gay, 1796, p. 175-176.

[17] A. Mézin, V. Rjéoutski, *Les Français en Russie au siècle des Lumières*, op. cit., p. 212-213.

[18] *Ibid.*, p. 602.

[19] Concernant Delpit : *Ibid.*, p. 247 ; concernant M^lle^ George : Chrétien Müller, *Tableau de Pétersbourg ou Lettres sur la Russie écrites en 1810, 1811, 1812*, Paris, Chez Treuttel et Wurtz, 1814, p. 277 et P. de Corvin, *Le Théâtre en Russie*, *op. cit.*, p. 284 ; concernant Turmon : A. Mézin, V. Rjéoutski, L*es Français en Russie au siècle des Lumières, op. cit.*, p. 800.

[20] Il s'agit d'Ève Pincemaille, dite La Pontaville (*Ibid.*, p. 663), de M^me^ Daubercourt (*Ibid.*, p. 220) et d'Armand Domergue et son épouse (F. Tastevin, *Histoire de la colonie française de Moscou, op. cit.*, p. 101 et 107). Concernant M^lle^ George : Marie-Christine Autant-Mathieu, « Comédiennes françaises en tournée en Russie au XIX^e^ siècle. Regards croisés des étoiles et de leurs admirateurs. », dans Alexandre Stroev (dir.), *L'image de l'étranger*, Paris, Institut d'études slaves, 2012, p. 264.

[21] Wladimir Berelowitch, Olga Medvedkova, *Histoire de Saint-Pétersbourg*, Paris, Fayard, 1996, p. 232.

[22] Vladislav Rjéoutski, « L'assimilation dans l'histoire de la communauté française en Russie dans la deuxième moitié du XVIII^e^ siècle », dans Jean-Pierre Poussou, Anne Mézin, Yves Perret-Gentil (éd.), *L'influence française en Russie au XVIII^e^ siècle*, Paris, PUPS, 2004.

[23] Vladislav Rjéoutski, « Les Français dans la franc-maçonnerie russe au siècle des Lumières : hypothèses et pistes de recherche », *Slavica Occitania*, 2007, p. 6.

de même deux exemples d'artistes dramatiques intégrés aux réseaux maçonniques. Le premier est Jean-Baptiste-Joseph Bourgeois, ténor de la troupe française recruté en 1798 qui est membre, à Saint-Pétersbourg, de trois loges : *Élisabeth à la Vertu*, *La Palestine* et *Des Amis réunis*. Au sein de la loge *La Palestine*, il côtoyait son ancien collègue devenu libraire Honoré-Joseph Dalmas, qui, sans surprise au vu de sa nouvelle activité de marchand, en fréquentait bien d'autres[24]. Il est à noter que la loge *La Palestine* était composée d'un grand nombre de ressortissants français[25].

À cela s'ajoutent les multiples salons qui se tiennent dans les deux villes, en témoigne la comédienne Louise Fusil qui indique avoir retrouvé en Russie : « la vie des salons les plus brillants de Paris »[26]. Dans ces espaces, les Français peuvent se retrouver et échanger dans leur langue aussi bien entre eux qu'avec les aristocrates locaux. En effet, l'aristocratie russe étant, pour une part importante, francophone, il semble que peu de comédiens aient pris la peine d'apprendre véritablement le russe, d'autant plus que ce statut de français garantissait à beaucoup un emploi auprès de la bonne société. Si cette association nationale fait leurs beaux jours, elle fait aussi des comédiens d'éternels étrangers dans leur société d'accueil.

## *Un « corps étranger » dans une société russe en tension*

La plupart des comédiens et comédiennes français présents en Russie dans les années 1789-1812 étaient attachés au service impérial, ce qui leur permettait d'entretenir une certaine proximité avec la famille régnante et de fréquenter de manière privilégiée l'aristocratie russe. L'acteur Frogère était ainsi connu pour avoir entretenu, selon le témoignage de plusieurs contemporains, un lien d'amitié avec Paul Ier, pourtant réputé pour son caractère orageux. Élisabeth Vigée-Le Brun, lors de son exil à Saint-Pétersbourg, témoigne de cette relation privilégiée, indiquant qu'on « les voyait souvent se promener tous deux, dans les jardins, bras dessus bras dessous, causant de littérature française, que Paul aimait beaucoup, principalement notre théâtre »[27]. De même, Mlle George, relate dans ses *Mémoires* qu'à son arrivée à Pétersbourg elle est conviée chez la grande-duchesse Catherine, sœur de l'empereur Alexandre, et devient rapidement la coqueluche de toutes les fêtes des plus grands aristocrates du pays[28].

Cette proximité apparente avec l'aristocratie n'efface cependant pas le statut d'étranger des comédiens et ils sont sans cesse ramenés à leurs racines nationales lors des périodes de tensions franco-russes, partageant le sort de leurs compatriotes. Par exemple, en 1793, après l'exécution du couple régnant français, Catherine II exige de tous les Français résidants en Russie qu'ils rompent les liens avec leur pays d'origine et qu'ils prêtent, au sein de l'église qu'ils avaient l'habitude de fréquenter, un serment de fidélité à la monarchie française. Elle-même boycotte les représentations françaises pour marquer sa désapprobation[29]. La situation s'empire encore en 1806, après une brève accalmie, lorsqu'Alexandre Ier rompt finalement toute relation avec la France à la suite de l'embargo sur les navires russes imposé par cette dernière. En plus d'exiger un nouveau serment des Français, il encourage vivement ceux qui souhaitent rester à se naturaliser[30]. Certains comédiens franchissent le pas comme Louis Montgautier, le jeune premier arrivé à Saint-Pétersbourg en 1791, qui adopte la nationalité russe de son propre chef dès 1806[31]. Ceux qui ne prennent pas cette initiative font, pour la plupart, profil bas, et des pièces patriotiques russes commencent à être jouées sur les scène françaises en réaction aux tensions grandissantes qu'entraîne l'affrontement avec Napoléon Ier[32]. Les acteurs français se voient ainsi forcés de redéfinir leur identité collective en tentant de se détacher d'une communauté nationale dont la revendication d'appartenance était la raison même de leur emploi en Russie.

Toutes ces crispations ont un autre effet : le rejet du « corps étranger » des français, auquel les comédiens sont rattachés, participe à la définition d'un nouveau corps national : celui de la nation russe et *a fortiori*, de son théâtre. En effet, le théâtre professionnel russe s'est institutionnalisé en parallèle du développement du théâtre français dans le pays et il s'est donc construit en confrontation avec lui. Le rôle qu'ont joué les comédiens français dans le développement de l'art théâtral russe est illustré par un évènement particulier : l'affrontement, au début du XIXe siècle, entre Mlle George, la tragédienne du théâtre français, et Ekaterina Semënova, celle du théâtre russe. En effet, la croissance progressive de la haine napoléonienne en Russie provoque un sursaut de nationalisme que le théâtre cristallise : Ekaterina Semënova devient pour ses contemporains le parangon de la comédienne russe. Sa confrontation avec Mlle George dans les mêmes rôles prend ainsi une allure de guerre métaphorique, de transposition au théâtre des durcissements nationaux. Cette compétition entre les deux actrices déborde rapidement de la salle de spectacle et atteint son paroxysme lors de la tournée de Mlle George à Moscou en 1811. Les spectacles des deux

[24] A. Mézin, V. Rjéoutski, *Les Français en Russie au siècle des Lumières, op. cit.*, p. 105 et V. Rjéoutski, « Les Français dans la franc-maçonnerie russe au siècle des Lumières », *art. cit.*, p. 6.

[25] V. Rjéoutski, « Les Français dans la franc-maçonnerie russe au siècle des Lumières », *art. cit.*, Annexe.

[26] L. Fusil, *Souvenirs d'une actrice, op.cit.*, p. 290-291.

[27] Élisabeth Vigée-Le Brun, *Mémoires d'une portraitiste*, Anne Sefrioui et Catherine Berthoud (éd.), préf. Jean Chalon, Paris, Scala, 1997, p. 9.

[28] Marguerite-Joséphine Weimer, dite Mademoiselle George, *Mémoires inédits de mademoiselle George : publiés d'après le manuscrit original*, éd. P.-A. Cheramy, Paris, Plon Nourrit, 1908, p. 183.

[29] Annie Charon, Bruno Delmas et Armelle Le Goff (dir.), *La France et les Français en Russie. Nouvelles sources et approches (1815-1917)*, Paris, École nationale des chartes, 2011, p. 163.

[30] Vladislav Rjéoutski, « La construction de l'image de l'ennemi : les autorités russes et la communauté française de Moscou en 1812 », dans Marie-Pierre Rey et Thierry Lentz (dir.), *1812, la campagne de Russie*, Paris, Perrin, 2012, p. 239 (p. 237-244).

[31] A. Mézin, V. Rjéoutski, *Les Français en Russie au siècle des Lumières, op. cit.*, p. 610.

[32] Alexeï Evstratov, « Liste chronologique des spectacles joués en Français en Russie (1762-1796) », dans Alexeï Evstratov, *Le théâtre francophone à Saint-Pétersbourg sous le règne de Catherine II (1762-1796) : organisation, circulation et symboliques des spectacles dramatiques*, t. II, thèse de doctorat en littérature française et comparée sous la direction de Pierre Frantz et Wladimir Berelowitch, Paris, Paris IV, 2012, URL : Evstratov Liste chronologique de spectacles en français à la cour de Russie (1762-1796) (consulté le 10 mai 2022).

actrices font salle comble dans le théâtre de l'Arbat où elles jouent l'une après l'autre, habile stratégie de la direction des Théâtres impériaux pour susciter l'excitation du public. Leurs performances font ainsi l'objet d'une bataille revêche entre les « géorgistes » et les « sémenistes »[33]. Le jeu de chacune des tragédiennes est scruté et les observateurs du temps tâchent d'y relever toute différence pouvant caractériser leur appartenance nationale respective. Si on concède à M^lle George sa beauté, sa technique et sa diction caractéristique des artistes français, on lui reproche son jeu froid et Puškin la nomme même la « bezdušnaâ francuzskaâ aktrisa Žorž (l'actrice française sans âme George) »[34]. Face à elle, Semënova, qui a appris en étudiant son jeu, déclame la tragédie à la manière française, mais cette technicité, loin de constituer la seule essence de ses personnages comme pour George, n'est là que pour donner forme aux sentiments qu'elle exprime sur scène, à son « âme »[35]. Et même si le terme est à cette période anachronique, il semble pourtant que, dans ces analyses théâtrales, se trouvent les bases du concept qui deviendra, au cours du XIX^e siècle, la r*usskaâ duša*, l'âme russe, dont le développement coïncide avec le développement de la conscience nationale russe. C'est donc dans l'opposition et la comparaison avec le comédien français que l'idée de ce qu'est le comédien russe se construit à une époque de repli nationaliste. Si les admirateurs sont d'abord partagés et que le conflit s'enlise, en 1812, lorsque l'armée napoléonienne entre sur le territoire de l'empire et que M^lle George quitte la Russie avec le reste de la troupe française, le constat est sans appel : Semënova, la tragédienne russe, a gagné la guerre du théâtre.

Le corps des comédiens français, qui s'est tout d'abord constitué par une discrimination commune permettant la création de liens de sociabilités particuliers, s'est trouvé, en Russie, intégré au sein d'un corps plus vaste, celui de la communauté française du pays dont ils partageaient les lieux de vie et de sociabilité. Mais cette appartenance à un corps national, si elle leur permit dans un premier temps de travailler et de vivre en Russie, finit par entretenir la méfiance à leur égard. Méfiance qui se transforme finalement en rejet de ce corps étranger et pousse Alexandre Ier à émettre, en 1812, l'oukase qui mets fin à la première partie de l'aventure théâtrale française en Russie :

> *Estimant la troupe française inutile dans les circonstances présentes, j'ordonne à tous les acteurs et actrices qui la composent, que ce soit ici [à Saint Pétersbourg] ou à Moscou, de quitter mon service ; les appointements dus en date d'aujourd'hui seront acquittés*[36].

Cette fin demeure toutefois provisoire car, très vite, une nouvelle troupe française est formée et eut même, à partir de 1833, son propre théâtre : le théâtre Michel où elle prospéra jusqu'à la Révolution bolchévique.

[33] Jean-Claude Yon (éd.), *Le théâtre français à l'étranger au XIX^e siècle : histoire d'une suprématie culturelle*, Paris, Nouveau Monde, 2008, p. 367.

[34] Aleksandr Sergeevič Puškin, « Moi zamečaniâ ob russkom teatre », dans *Polnoe sobranie sočinenij v desâti tomah*, t. 7, Moskva, Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 1951, p. 9.

[35] Catherine Schuler, T*heater and Identity in Imperial Russia*, Iowa City, University of Iowa Press, 2010, p. 59.

[36] Cité par Pascale Melani, « La troupe française du théâtre Mikhaïlovski dans la vie théâtrale russe au XIX^e siècle », dans Julie Vatain-Corfdir (dir.), *La scène en version originale*, Paris, Presses universitaires Paris Sorbonne, 2015, p. 102.

# *Bibliographie*


## Sources

DOMERGUE, Armand, *La Russie pendant les guerres de l'Empire (1805-1815)*, t. I, Paris, Arthus-Bertrand, 1835.

FORTIA DE PILE, Alphonse, *Voyage de deux Français en Allemagne, Danemarck, Suède, Russie et Pologne, fait en 1790-1792*, 5 vol., Paris, Desenne, Moscou, Gay, 1796.

FUSIL Louise, *Souvenirs d'une actrice*, éd. Valérie André, Paris, Honoré Champion, 2006.

MÜLLER Chrétien, *Tableau de Pétersbourg ou Lettres sur la Russie écrites en 1810, 1811, 1812*, Paris, Chez Treuttel et Wurtz, 1814.

VIGEE-LE BRUN, Élisabeth, *Mémoires d'une portraitiste, 1755-1842*, Anne Sefrioui et Catherine Berthoud (éd.), préf. Jean Chalon, Paris, Scala, 1997.

WEIMER, Marguerite-Joséphine, dite Mademoiselle George, *Mémoires inédits de mademoiselle George : publiés d'après le manuscrit original*, P.-A. Cheramy (éd.), Paris, Plon Nourrit, 1908.

## Outils

MEZIN, Anne et RJEOUTSKI, Vladislav, *Les Français en Russie au siècle des Lumières : dictionnaire des Français, Suisses, Wallons et autres francophones en Russie, de Pierre le Grand à Paul Ier, Ferney-Voltaire, Centre international d'étude du XVIIIe siècle*, 2 vol., Ferney-Voltaire, Paris, 2011.

## Littérature

PUSKIN, Aleksandr Sergeevič, « Moi zamečaniâ ob russkom teatre », dans Polnoe sobranie sočinenij v desâti tomah, Moskva, Izdatel'stvo Akademii nauk, 1951 (10 volumes).

## Études

AUTANT-MATHIEU, Marie-Christine, « Comédienne françaises en tournée en Russie au XIXe siècle. Regards croisés des étoiles et de leurs admirateurs. », dans Alexandre Stroev (dir.), L'image de l'étranger, Paris, Institut d'études slaves, 2012.

BERELOWITCH, Wladimir, MEDVIEKOVA, Olga, Histoire de Saint-Pétersbourg, Paris, Fayard, 1996.

CHARLE, Christophe, *Théâtres en capitales, naissance de la société du spectacle à Paris*, Berlin, Londres et Vienne, Paris, Albin Michel, 2008.

CHARON, Annie, DELMAS, Bruno et LE GOFF, Armelle (dir.), *La France et les Français en Russie, Nouvelles sources et approches (1815-1917)*, Paris, École nationale des chartes, 2011.

CORVIN, Pierre de, *Le Théâtre en Russie depuis ses origines jusqu'à nos jours, Étude historique et littéraire*, Paris, Albert Savine, 1890.

EVSTRATOV, Alexeï, « Liste chronologique des spectacles joués en Français en Russie (1762-1796), dans Alexeï Evstratov, *Le théâtre francophone à Saint-Pétersbourg sous le règne de Catherine II (1762-1796) : organisation, circulation et symboliques des spectacles dramatiques*, t. II, thèse de doctorat en littérature française et comparée sous la direction de Pierre Frantz et Wladimir Berelowitch, Paris, Paris IV, 2012, URL : Evstratov Liste chronologique de spectacles en français à la cour de Russie (1762-1796) (consulté le 10 mai 2022).

GERBOD, Paul, « Note statistique concernant la présence française en Russie au XIXe siècle », *Cahiers du monde russe et soviétique* [En ligne], vol. 33, no 1 janvier-mars 1992, URL : Note statistique concernant la présence française en Russie au XIXe siècle - Persée (consulté le 6 décembre 2025)

GUITELMAN, Lev, « La troupe française permanente de Saint-Pétersbourg », dans *Les voyages du théâtre Russie-France, Cahier d'histoire culturelle*, n° 10, Tours, Université de Tours, p. 200.

HASQUENOPH, Sophie, *Les Français de Moscou* en 1812, Monaco, éditions du Rocher, 2012.

MARKOVITS, Rahul, *Civiliser l'Europe. Politiques du théâtre français au XVIIIe siècle*, Paris, Fayard, 2014.

MENALI, Pascale, « La troupe française du théâtre Mikhaïlovski dans la vie théâtrale russe au XIXe siècle », dans Julie Vatain-Corfdir (dir.) *La scène en version originale*, Paris, Presses universitaires Paris Sorbonne, 2015.

MERVAUD, Michel et ROBERTI, Jean-Claude, *Une infinie brutalité. L'image de la Russie dans la France des XVIe et XVIIe siècles,* Paris, IMESCO, Institut d'études slaves, 1991.

RJEOUTSKI, Vladislav, « L'assimilation dans l'histoire de la communauté française en Russie dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle », dans Jean-Pierre Poussou, Anne Mézin, Yves Perret-Gentil (éd.), *L'influence française en Russie au XVIIIe siècle*, Paris, PUPS, 2004.

RJEOUTSKI, Vladislav, « La construction de l'image de l'ennemi : les autorités russes et la communauté française de Moscou en 1812 », dans Marie-Pierre Rey et Thierry Lentz (dir.), *1812, la campagne de Russie*, Paris, Perrin, 2012.

RJEOUTSKI, Vladislav, « Les Français dans la franc-maçonnerie russe au siècle des Lumières : hypothèses et pistes de recherche », *Slavica Occitania*, 2007.

ROCHEFORT, Suzanne, « La naissance de l'artiste-citoyen ? Mutations politiques et recompositions professionnelles dans le métier de comédien en France (1789-1791) », *Annales historiques de la Révolution française*, no 417 (2024), URL : La naissance de l'artiste-citoyen ? Mutations politiques et recompositions professionnelles dans le métier de comédien en France (1789-1791) | Cairn.info (consulté le 2 décembre 2025).

SCHULER, Catherine, *Theater and Identity in Imperial Russia*, Iowa City, University of Iowa Press, 2010.

TASTSEVIN, Félix, *Histoire de la colonie française de Moscou depuis les origines jusqu'à 1812*, Paris, Honoré Champion, 1908.

YON, Jean-Claude (éd.), *Le théâtre français à l'étranger au XIXe siècle : histoire d'une suprématie culturelle*, Paris, Nouveau Monde, 2008.

# Laïcité et extrême droite en France depuis 2010

## *Le corps politique comme enjeu idéologique*

*par* **Mathilde Dravet**

**Mathilde Dravet**

Mathilde Dravet est doctorante en Sciences politique et en sciences des religions en cotutelle entre l'École Pratique des Hautes Études à Paris, sous la direction de Valentine Zuber (HISTARA) et l'Université libre de Bruxelles, sous la direction de Jean-Yves Pranchère (CTP). Ses recherches portent sur les conceptions laïques développées par la droite et l'extrême droite en France depuis 2002, l'enjeu de redéfinition de la laïcité auquel elles participent et leur incidence sur le régime de laïcité français. Ses travaux incluent également des réflexions transversales sur la notion de sécurité et le féminisme. Elle codirige le laboratoire doctoral SoLaRe du programme ReligiS.

Le fondement du régime de laïcité français est la loi concernant la séparation des Églises et de l'État du 9 décembre 1905. Il est impératif de comprendre que le législateur espère, avec ce texte, dépasser le « conflit des deux France » divisant, depuis la Révolution française, les défenseurs d'une France fille aînée de l'Église catholique et les partisans d'une France nouvelle, fille de la Révolution (Zuber, 2023, p. 17-18), dont la position anticléricale se radicalise au tournant du XX$^{e}$ siècle. Pour ce faire, un régime de laïcité libéral et séparatiste excluant toute dimension religieuse de l'identité française est instauré. Il est également inclusif puisqu'il reconnaît les dimensions collective et individuelle des libertés octroyées, rejetant tout anticléricalisme. Ce double mouvement de rupture avec le gallicanisme, vestige persistant de l'Ancien Régime, et de dépassement du conflit des deux France inscrit indubitablement le régime de laïcité français dans la continuité de l'héritage révolutionnaire.

Jean-Marie Le Pen, alors président du Front national (FN), avançait que « les races, dans leur diversité, ont été créées par Dieu » (Marcilly, 1984, p. 192). Cette mention de « Dieu» souligne l'importance de la religion dans la définition des identités dans la doctrine du parti. Progressivement, ce discours sur l'existence des races et une hiérarchie entre ces dernières s'est vu remplacé par un discours sur les cultures : l'individu reste conditionné par une culture toute-puissante, construction sociale dont la richesse et la pureté en font « une seconde nature » et qui conditionne son appartenance à un groupe culturel, identitaire dont la religion est un marqueur distinctif (Jamin, 2017, n.p.).

S'agissant de la laïcité, ce n'est qu'en 2007, alors que Marine Le Pen dirige la campagne électorale, qu'elle apparaît dans le programme aux élections présidentielles du FN (Alduy et Wahnich, 2015, p. 52). Dès lors, la laïcité semble s'imposer comme un élément récurrent de la rhétorique frontiste en corrélation avec l'ascension de Marine Le Pen au sein du parti. Son soudain statut de « nouvelle championne de la laïcité » (Baubérot, 2014), alors même qu'elle engage une stratégie de dédiabolisation du parti, renommé Rassemblement national (RN), qui se noue particulièrement autour de la « bataille des mots » (Alduy et Wahnich, 2015, p. 14), justifie l'intérêt singulier que lui porte le présent article.

Laïcité et FN renvoient ainsi à deux héritages antinomiques : révolutionnaire pour la première, contre-révolutionnaire pour le second, par sa conception identitaire et hiérarchisée des religions. De fait, l'introduction de la laïcité dans la rhétorique lepéniste au début des années 2010 interpelle. Pour interroger cette paradoxale conciliation, la notion de *corps politique* apparaît comme un cadre théorique pertinent, construit à partir d'éléments empruntés à la pensée politique du philosophe Thomas Hobbes (1588-1679), dont elle est difficilement séparable.

Le *corps politique* renvoie à l'association de l'ensemble des citoyens d'un État. Dans un État démocratique moderne, il est assimilable à la nation détentrice de la souveraineté. Hobbes établit une analogie entre l'association nécessaire des citoyens, dont l'institution souveraine tient sa légitimité, et le corps humain, modèle naturel permettant de penser

l'« union réelle de la multitude » dont émerge le *corps politique* (Tourneux, 2022, p. 16). Outre son unité biologique, le corps humain étant socialement perçu comme indéfectible, il réalise son unité surtout en tant qu'entité sociale (Tourneux, 2022, p. 15).

À cette unité sociale, Hobbes accole la notion de *personne* définie au chapitre XVI du *Léviathan*[1] comme « celui dont les paroles ou les actions sont considérées, soit comme lui appartenant, soit comme représentant les paroles ou les actions d'un autre, ou quelque autre réalité à laquelle on les attribue par une attribution vraie ou fictive » (Tourneux, 2022, p. 17). Dès lors, représenter c'est assumer la personnalité d'un autre en son nom. Ainsi, la multitude des citoyens *faisant corps politique* se dote d'une personnalité, capacité d'agir qui lui permet d'instituer une représentation souveraine légitime. Ce processus est réflexif :

> *« Le peuple n'est plus un composé : il émerge, il se manifeste comme une unité indivisible à l'occasion de l'institution de la puissance souveraine. Le souverain [...] vient alors incarner la personnalité juridique du peuple réellement unifié. Le souverain représente la République, c'est-à-dire l'unité réelle du peuple » (Tourneux, 2022, p. 18-19).*

Notre réflexion se cristallise dans la réflexivité de ce processus. Le FN-RN a une compréhension identitaire de la *nation* associée à un groupe ethnoculturel homogène, référant à une société nourrie de « logiques d'exclusion xénophobe et raciste » (Dieckhoff, 2017, p. 130). La République française est démocratique, laïque et sociale : ces principes assurent, de facto et de jure, l'existence d'un corps citoyen pluriel ; son indivisibilité consacre l'union dans la diversité.

Quelle incidence la conciliation de ces deux univers a-t-elle sur la réalisation du *corps politique* ? Dans quelle mesure l'extrême droite peut-elle réaliser la République ?

Notre présent propos repose sur une analyse du discours politique délivré par Marine Le Pen autour de la notion de laïcité de 2011 à 2022, comprenant le discours comme un argumentaire développé qui « vise à intervenir sur les opinions, les attitudes ou comportements d'un interlocuteur ou d'un auditoire en rendant crédible ou acceptable un énoncé » (Seignour, 2011, p. 31). Notre corpus, envisagé comme unensemble d'énoncés servant un même discours, justifiant une étude synoptique, comprend les programmes du FN-RN portés par Marine Le Pen aux élections présidentielles de 2012, 2017 et 2022 ainsi que ses discours aux Congrès de Tours en 2011 et de Lille en 2018.

## *Réaliser le corps politique*

*Faire corps politique*, c'est s'unir pour faire, notamment, la République ; Marine Le Pen affirme en 2011 que le FN est un « grand parti politique républicain » (Le Pen, 2011, p. 2) : comment conçoit-elle le *corps politique* ?

### L'uniformisation du corps politique

Nous constatons une omniprésence du champ lexical de l'unité dans les textes étudiés. Nous relevons deux cas explicitant son emploi. D'abord, dans le programme de 2012, le titre « Laïcité – La République une et indivisible »[2] fait écho, en apparence, à l'article premier de la Constitution de 1958. Toutefois, l'ajout de l'adjectif « une » renvoie à la Constitution jacobine du 24 juin 1793 : « La Convention nationale déclare que la République française est une et indivisible » qui l'avait elle-même empruntée à la Constitution du 3 septembre 1791 disposant que « Le Royaume est un et indivisible »[3], antérieure à l'explosion révolutionnaire et l'expérience républicaine. En outre, notons que la pensée jacobine réfère à un État caractérisé par son interventionnisme et son uniformisation (Waechter, 2007, p. 103). Ensuite, au congrès de Tours, Marine Le Pen affirme que « le peuple français est le résultat de quinze siècles, au moins, d'un lent et patient travail d'unification », ajoutant que cette « unité qui nous singularise est un joyau qu'il nous faut sans cesse chérir » (Le Pen, 2011, p. 5). Nous retrouvons cette idée dans le programme de 2017 invoquant la « protection de […] l'unité des Français »[4] et dans son discours à Lille évoquant une aspiration à « l'unité nationale » (Le Pen, 2018, p. 18).

Sa conception de l'unité semble référer à un processus d'uniformisation, d'homogénéisation plutôt que d'agrégation de la multitude. Il y a une résonance avec la pensée contre-révolutionnaire qui comprend la société comme une lente construction naturelle quand la pensée révolutionnaire scelle sa naissance par l'acte artificiel du contrat social ; mais alors, sans volonté d'agrégation explicite sur quoi le *corps politique* fonde-t-il sa cohésion ?

### Au fondement de sa cohésion

Marine Le Pen associe régulièrement les notions d'unité et d'identité nationale, elle-même liée à la culture : défendre l'identité nationale c'est défendre et promouvoir le patrimoine culturel[5]. Cette association résonne avec d'autres propositions électorales, comme celle de « Supprimer l'enseignement des langues et cultures d'origines »[6]. Pensé comme un outil en faveur de l'insertion en permettant aux enfants, notamment issus de l'immigration, de concilier leur double culture dans la République (Chebbah-Malicet, 2018, p. 71), la suppression de cet enseignement symbolise le refus du métissage culturel au sein de la République. Cécile Alduy et Stéphane Wahnich rappellent d'ailleurs que « L'Unité rêvée est au cœur de l'idéologie frontiste, qui est fétichisation de l'identité collective et refus du métissage, du mélange, de la complexité et du changement » (Alduy et Wahnich, 2015, p. 132).

[1] Thomas Hobbes (1971) [1651], Léviathan. *Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, François Tricaud (trad.), Paris, Sirey.

[2] FN (2012), *Mon Projet pour la France et les Français. Marine Le Pen, la voix du peuple, l'esprit de la France*, brochure présentant le programme électoral de la candidate FN aux élections présidentielles de 2012, p. 7.

[3] *Constitution du 24 juin 1793*, consultée le 20 janvier 2026 (https://www.conseil-constitutionnel.fr/les-constitutions-dans-l-histoire/constitution-du-24-juin-1793).

[4] FN (2017), *144 engagements présidentiels. Marine 2017*, brochure présentant le programme électoral de la candidate FN aux élections présidentielles de 2017, p. 2.

[5] FN (2017), *Ibid.*, p. 15.

[6] FN (2017), *Ibid.*, p. 16.

Ainsi la cohésion du *corps politique* reposerait-elle sur son uniformisation, renvoyant au postulat identitaire : une identité ethnique = une culture = une nation. Par glissement sémantique, l'indivisibilité républicaine devient dès lors l'homogénéité ethnoculturelle des citoyens.

Cette lecture est confirmée par le regret que Marine Le Pen exprime quant à une nationalité trop élargie ne relevant plus que d'« une situation administrative » (Le Pen, 2011, p. 5). En réponse, elle propose à chaque élection, de supprimer le droit du sol[7], un mode d'accès à la nationalité qui « n'assure pas l'homogénéité ethnique et culturelle » (Alduy et Wahnich, 2015, p. 139). Elle suggère aussi d'en conditionner l'obtention à des « preuves d'assimilation »[8] : ne pourra devenir français que celui qui le devient culturellement par l'assimilation totale (Alduy et Wahnich, 2015, p. 139), reprenant la corrélation identité-nationalité-culture. Le choix du terme « assimilation » doit être souligné : Laure Chebbah-Malicet rappelle que dans la seconde moitié du XIX$^{e}$ siècle, alors que l'immigration croît en France, « l'assimilation n'a pas été un objectif politique, ni même un problème posé, mais une sorte de mission "naturelle" de la République dans sa dimension universaliste » (Chebbah-Malicet, 2018, p. 70). Elle identifie un basculement à la fin des années trente, avec la proposition de Georges Mauco (membre du Parti populaire français, parti fasciste comprenant des partisans du futur FN) d'une « politique de quota fondée sur le caractère assimilable ou non des étrangers, catalogués en fonction de leur nationalité (Allemands, Luxembourgeois, etc.) ou de critères ethniques (slaves, arabes, etc.) » (Chebbah-Malicet, 2018, p. 70). La question de l'assimilation devient identitaire et ethnocentrique, focalisée sur les Arabes (Chebbah Malicet, 2018, p. 70). Dans les années quatre-vingt, des discours largement relayés, si ce n'est produits, par le FN appuient sur une « "jeunesse issue de l'immigration" porteuse de différences ethnoculturelles érigées comme incompatibles avec la République » (Chebbah-Malicet, 2018, p. 71) : *de facto*, cette assimilation culturelle exigée n'est pas réalisable pour ces individus dès lors exclus du *corps politique*. Cela fait écho à la proposition plusieurs fois formulée de supprimer la double nationalité extra-européenne[9].

Enfin, elle offre de maintenir le droit du sang comme seul accès spontané à la nationalité française. Marine Le Pen défend donc une conception biologique de l'identité nationale ; seuls les individus y appartenant seraient aptes, et autorisés, à composer le *corps politique* de la République, la faisant *une*.

Marine Le Pen défend ainsi une doctrine nationaliste fondée sur l'homogénéité ethnique, propre à l'extrême droite et à l'héritage du FN. D'ores et déjà, il apparaît une confusion autour de la notion de *corps politique* : si Hobbes s'intéresse à l'unité sociale du *corps*, à l'union de la multitude qui permet l'émergence de la personne, le *corps politique* dessiné par Marine Le Pen semble avant tout assimilable à une entité biologique, physique, dont l'union naît de l'homogénéité, de la pureté de l'identité nationale.

### Corps politique(s) et laïcité

Jean Baubérot rappelle que « République et laïcité incluent la diversité sans être divisibles pour autant : l'État laïque est l'État de tous ses citoyens » (Baubérot, 2012, p. 3) ; la République française est indivisible dans sa diversité. La laïcité matérialise d'ailleurs cette prise en compte des spécificités historiques, géographiques, locales des territoires par la République par la pluralité de ses modes d'application – en métropole comme en outre-mer. De plus, la loi de 1905 dispose que la République respecte « toutes les croyances » en assurant la liberté de conscience : elle garantit *de facto* le pluralisme, notamment cultuel, et fait de la laïcité le principe autorisant l'union dans la diversité au sein de la République – soit la garante de la cohésion du *corps politique*.

Alors que le glissement sémantique réalisé par Marine Le Pen place désormais l'homogénéité culturelle des citoyens au fondement de la cohésion du *corps politique*, *quid* de la laïcité ?

### Méconnaissance du principe de laïcité

Marine Le Pen insiste régulièrement sur les « valeurs de civilisation »[10] (Le Pen, 2018, p. 3). Plusieurs mesures de ses programmes tendent à confirmer qu'elle procède à une « culturalisation » des références chrétiennes qui, libérées de leur signification religieuse deviennent des marqueurs culturels patrimoniaux (Raison du Cleuziou, 2020, p. 87) : patrimonialisé comme matrice culturelle, le christianisme permet de construire « un "vrai" peuple identifiable à sa culture » (Raison du Cleuziou, 2020, p. 91).

Le programme de 2012 assume que « La famille doit se fonder sur l'union d'un homme et d'une femme […]. Nous nous opposerons donc à toute demande de création d'un mariage homosexuel »[11], celui de 2017, postérieur à la loi du 17 mai 2013 ouvrant le mariage aux couples de personne du même sexe, de « créer une union civile (PACS amélioré) qui viendra remplacer » les dispositions de ladite loi[12]. La laïcisation de l'état civil a marqué le transfert de l'administration de la société de l'Église catholique à l'État français. S'opposer à la loi de 2013, c'est privilégier à l'application des principes républicains d'autres positions – dont celle adoptée par l'Église catholique au moment du vote de cette loi : elle avait alors « placé tout son effort argumentatif dans la défense […] de la forme exclusive et indépassable de la famille conjugale, constituée d'un père (mâle), d'une mère (femelle) et des enfants qu'ils procréent ensemble » (Hervieu-Léger, 2014, p. 79). Cela fait écho à l'affirmation du programme de 2012, « La famille doit se fonder sur l'union d'un homme et d'une

[7] FN (2012), *Mon projet pour la France et les Français. Marine Le Pen, la voix du peuple, l'esprit de la France*, brochure présentant le programme électoral de la candidate FN aux élections présidentielles de 2012, p. 6 ; FN (2017), *144 engagements présidentiels. Marine 2017*, p. 6 ; RN (2022), *Marine présidente. Femme d'État*, brochure présentant le programme électoral de la candidate RN pour les élections présidentielles de 2022, p. 2.

[8] FN (2012), *Mon projet pour la France et les Français*, p. 6.

[9] *Idem.* ; FN (2017), *144 engagements présidentiels. Marine 2017*, p. 6.

[10] RN (2022), *Marine présidente. Femme d'État*, p. 2 ; FN (2017), 144 engagements présidentiels. Marine 2017, p. 15.

[11] FN (2012), *Mon projet pour la France et les Français*, p. 11.

[12] FN (2017), 1*44 engagements présidentiels*. Marine 2017, p. 13.

femme en vue d'accueillir des enfants nés d'un père et d'une mère »[13], qui défend ce schéma comme « cellule de base de la société »[14].

Dans le même programme, nous lisons :

*le libre choix pour les femmes doit pouvoir être celui de ne pas avorter : une meilleure prévention et information sont indispensables, une responsabilisation des parents est nécessaire, la possibilité d'adoption prénatale doit être proposée, une amélioration des prestations familiales pour les familles nombreuses doit être instaurée (FN 2012, p. 11).*

Le droit à l'avortement, consacré par la loi Veil du 17 janvier 1975, en raison notamment de la clause de conscience qui l'accompagne, s'inscrit dans une « laïcité de reconnaissance d'une pleine liberté de conscience de chaque individu » (Baubérot, 2011, n.p.). La proposition ici citée, bien qu'elle se réclame d'un « libre choix pour les femmes », focalise sur l'avortement comme choix par dépit, proposant des mesures pour l'éviter comme « une amélioration des prestations familiales pour les familles nombreuses »[15]. Inscrite dans une rubrique intitulée « Famille », cette mesure traduit la volonté d'encourager un modèle familial singulier. De nouveau, cette position résonne avec celle traditionnellement adoptée par l'Église catholique et fait du corps des femmes un outil politique au service d'un projet sociétal culturellement situé. Cela confirme également une conception biologique de l'identité nationale : le programme assume qu'« grande politique nataliste sera préférée à une immigration coûteuse et déstabilisante »[16].

Néanmoins, ces positions ne sont pas l'apanage des mœurs chrétiennes seules. C'est en étudiant le discours féministe proposé par Marine Le Pen que nous pouvons confirmer que c'est avec elles qu'elle s'aligne. En 2018, elle affirme qu'« on ne s'habille pas en tenues religieuses dans les villes » (Le Pen, 2018, p. 10) ; elle vise implicitement le port du voile par les femmes musulmanes autour duquel se cristallise la question du vêtement religieux en France depuis la première affaire du voile en 1989, relancé par les polémiques sur le burkini en 2016. En 1905 pourtant, le député Chabert avait déposé un amendement visant à interdire le port de la soutane dans l'espace public : Aristide Briand lui avait répondu qu'au contraire le vêtement religieux « devient, dès le lendemain de la séparation, un vêtement comme un autre, accessible à tous les citoyens, prêtres ou non, c'est la seule option qui nous ait paru conforme au principe même de séparation… » (Prélot, 2012, p. 28). La séparation supplante ainsi un régime d'officialité religieuse par un régime de liberté.

Ainsi, bien qu'elle assure dans ses programmes « défendre les droits des femmes »[17], « le respect de la liberté et de l'intégrité des femmes » (Le Pen, 2018, p. 6) et se trouver « en travers du chemin de quiconque les menacera, elles ou leurs libertés »[18], Marine Le Pen instrumentalise le combat féministe au service d'une division culturelle et identitaire. Cela induit une position restrictive à l'égard de l'islam, en adéquation avec la compréhension identitaire des religions de l'extrême droite, l'excluant de l'identité ethnoculturelle française qu'elle défend – et *de facto* du *corps politique*.

### Au profit d'une laïcité érigée en valeur … ajustable ?

Au congrès de Tours de janvier 2011, Marine Le Pen énumère sans distinction « le Baptême de Clovis », « Paris vaut bien une messe », « les bâtisseurs de nos cathédrales » et les « hussards noirs de la Troisième république » comme ciments de « l'unité nationale » (Le Pen, 2011, p. 5), reprenant l'idée d'une histoire nationale continue, des Mérovingiens à la République, de la France chrétienne à la France laïque, ignorant les guerres de religions, l'Inquisition, la Constitution civile du clergé, le conflit des deux France ou la résistance de l'Église à la loi du 9 décembre 1905 au profit d'un passé dépouillé de toute conflictualité.

Dans cette conception historique téléologique et édulcorée de la violente rupture avec l'Ancien Régime, la République émerge naturellement d'une société française non émancipée des dogmes chrétiens qu'elle tente de rétablir. Elle affirme que les principes liberté, égalité, fraternité « ne sont rien d'autre que les principes chrétiens sécularisés » (Le Pen, 2011, p. 9) – tout en maintenant que « la République n'admettra aucune tentation théocratique » (Le Pen, 2011, p. 8-9), confirmant la « culturalisation » du christianisme.

Valeurs chrétiennes et principes républicains se confondent : la laïcité républicaine devient une valeur naturellement acquise par les tenants de l'unique identité nationale française qu'elle défend : « la laïcité est une valeur qui fait partie de notre pacte social et donc de notre identité» dit-elle en 2018 (Le Pen, 2018, p. 10).

Dans ce récit, la laïcité de 1905, pensée au cœur du conflit des deux France au prix d'un violent conflit avec l'Église catholique ne saurait exister. La laïcité n'est plus un principe politique universaliste, relatif à l'égalité entre citoyens, garant du vivre ensemble :

— elle est une valeur culturelle située et innée, propre à ceux qui appartiennent à l'identité ethnoculturelle nationale chrétienne ;

— elle en devient restrictive à l'égard de tous tenants d'une autre identité ethnoculturelle, en particulier marquée par l'islam, dans l'objectif de gommer, voire d'exclure, de la société française toute diversité ethnoculturelle.

Ainsi dévoyée, la laïcité devient la caution de l'homogénéité permettant l'émergence du *corps politique*.

Ainsi Marine Le Pen produit un discours où la laïcité devient la métonymie de la *nation*, signifiant républicain vidé de son signifié, qui vise désormais à accréditer un projet politico-social nationaliste et identitaire. Le corps politique se réalise autour de cette laïcité ontologiquement compatible avec la doctrine identitaire. Mais un *corps politique* peut-il réellement se réaliser sur ce fondement et faire émerger la République ?

[13] FN (2012), *Mon projet pour la France et les Français*, p. 11.

[14] *Idem.*

[15] FN (2012), *Mon projet pour la France et les Français*, p. 11.

[16] *Ibid.*, p. 4.

[17] FN (2017), *144 engagements présidentiels. Marine 2017*, p. 4.

[18] RN (2022), *Marine présidente. Femme d'État*, p. 2.

## *Corps politique(s) et République*

Le corps politique et la République émergent d'un mouvement réflexif : quelle incidence a la redéfinition du *corps politique* et de la laïcité sur les institutions souveraines ?

### Redéfinir le régime de laïcité

Nous constatons que l'adoption d'une nouvelle conception laïque affecte le régime de laïcité. D'abord, Marine Le Pen s'intéresse à la question du financement des cultes.

En 2012, elle propose d'une part d'instaurer une application stricte du principe de non-subvention – ignorant qu'il n'existe dans la loi de 1905 qu'en tension avec la garantie du libre exercice du culte que l'État est tenu d'assurer (le financement des aumôneries l'illustre parfaitement [*Journal officiel* 1905, p. 7205]) :

> *Tout financement par les collectivités locales des lieux de cultes ou d'activités cultuelles sera interdit. La loi de 1905 sera fermement appliquée. Les fidèles devront construire leurs lieux de culte avec leur propre argent, quelle que soit la religion concernée. Afin de limiter toute infiltration d'une idéologie politico-religieuse, il ne sera pas possible non plus de faire appel à de l'argent provenant de pays étrangers. (FN 2012, p. 7).*

L'évacuation de cette tension n'est pas anodine : elle marque l'absence du devoir de garantie de l'État à l'égard des musulmans, principaux concernés par la construction nécessaire de nouveaux lieux de cultes, autrement dit leur non-appartenance implicite au *corps politique*.

D'autre part, elle affirme en 2012 que « Notre patrimoine et notre culture seront valorisés : la défense du patrimoine sera remise au premier plan, qu'il s'agisse des monuments historiques ou du patrimoine rural (églises ou autres), faisant l'objet d'un plan d'urgence. Le mécénat, comme le marché de l'art, sera encouragé par des mesures fiscales »[19] et propose en 2017 de « Bâtir une loi de programmation du patrimoine pour permettre un meilleur soutien à l'entretien et à la préservation du patrimoine. Augmenter le budget alloué de 25 % »[20] et d'« Inscrire dans la Constitution la défense et la promotion de notre patrimoine historique et culturel »[21]. La plupart des édifices catholiques sont propriétés de l'État français depuis leur nationalisation sous la Révolution française : ils sont dotés, dans le discours identitaire, d'une dimension culturelle mais font aussi partie, de jure, du patrimoine national. Ce double statut leur autorise de recevoir des subventions de l'État mais aussi de l'étranger par le mécénat.

Autrement dit, plus qu'un *statu quo* inégalitaire, il s'agit d'exclure de la réalité matérielle républicaine les cultes non liés à l'identité nationale.

Marine Le Pen cible également le principe de neutralité – « Les signes religieux ostentatoires seront interdits pour les agents comme pour les usagers du service public »[22], « Faire de l'école un "asile inviolable où les querelles des hommes n'entrent pas" (Jean Zay), donc en y imposant non seulement la laïcité, mais également la neutralité et la sécurité », « Imposer le respect strict de la laïcité et de la neutralité dans tous les clubs »[23] – dont nous constatons qu'elle réalise une double extension :

— d'une part, nous passons d'une neutralité principe politique s'appliquant à l'État, qui « implique que l'État se montre impartial, qu'il n'avantage ni ne défavorise aucune conviction qu'elle soit religieuse ou non » (Baubérot et Milot, 2021, p. 9) et ne s'applique aux agents du service public qu'en activité, alors « vitrine » de l'État (Baubérot et Milot, 2021, p. 72), à une neutralité règle sociale visant les usagers de ces services publics ;

— d'autre part, nous passons à une « vision considérablement élargie de "l'espace public" comme « tout ce qui ne relève pas de l'espace privé […] borné à l'espace "intime" et, dans une certaine mesure, les lieux de culte » (Khemilat, 2018, p. 51) qui permet à Marine Le Pen d'instaurer la neutralité comme règle sociale régissant la quasi-totalité des espaces sociétaux (école, lieu de travail, loisirs, voie publique, etc.) : ce faisant, la libre expression religieuse est restreinte à la seule sphère privée (Alduy et Wahnich, 2015, p. 95) qui devient le « seul espace légitime où peut s'exprimer le religieux » (Khemilat, 2018, p. 51).

Cependant, l'application du principe élargi de neutralité se prête à une double application à propos de laquelle alerte Yann Raison du Cleuziou : l'extension de la laïcité par des politiques de neutralisation de l'espace public pour rendre les mœurs musulmanes invisibles permet d'y faire exception pour les formes visibles du christianisme en raison de leur caractère patrimonial (Raison du Cleuziou, 2020, p. 92). Plusieurs propos relatifs de nouveau à la question du port de vêtements religieux dans l'espace public, particulièrement cristallisée autour dudit voile musulman sur les trois dernières décennies, tendent à confirmer cette lecture :

— Marine Le Pen affirme qu'« En France, on ne se baigne pas tout habillé dans les piscines publiques » (Le Pen, 2018, p. 10) : la référence au burkini autour duquel la polémique a grondé tout au long des années 2010, atteignant son apogée à l'été 2016, est évidente. Les tenants d'une compréhension extensive de la neutralité prônent inlassablement son interdiction comme « tenues ostentatoires », bien que le Conseil d'État confirme le 26 août 2016 qu'une telle mesure est « une atteinte grave et manifestement illégale aux libertés fondamentales » dont notamment la « liberté de conscience » (Mauger, 2016, p. 97-98) : en affirmant l'inverse, Marine Le Pen refuse d'octroyer ces libertés aux femmes concernées et maintient leur exclusion du corps citoyen ;

— elle affirme également qu'« En France, sauf les ecclésiastiques, on ne s'habille pas en tenues religieuses dans les villes » (Le Pen, 2018, p. 10) : l'exception prévue pour les « ecclésiastiques » est significative. Un ecclésiastique est par définition le membre d'un clergé, d'une église – c'est un vocable chrétien. Si, dans une compréhension large, le terme peut être utilisé pour désigner différents ministres du culte, Daniel Sibony rappelle néanmoins que « dans l'islam, il n'y a pas de clergé » (Sibony, 2013, p. 123).

[19] FN (2012), *Mon projet pour la France et les Français*, p. 12.

[20] FN (2017), *144 engagements présidentiels. Marine 2017*, p. 16.

[21] *Ibid.*, p. 15.

[22] FN (2012), *Mon projet pour la France et les Français*, p. 7.

[23] FN (2017), *144 engagements présidentiels. Marine 2017*, p. 16-17.

Yann Raison du Cleuziou constate que, patrimonialisé comme matrice culturelle, le christianisme est instrumentalisé comme frontière politique (Raison du Cleuziou, 2020, p. 91) : en incluant la laïcité dans cette matrice culturelle, Marine Le Pen la transforme en instrument juridique visant à instaurer les conditions pratiques et légales de l'exclusion des tenants d'une identité arabo-musulmane du *corps politique*, « en créant au sein de la population une sous-catégorie d'habitants sans droits » (Alduy et Wahnich, 2015, p. 107).

### Pour refonder la République

Alain Michel rappelle que Claude Nicolet définit la mission première attribuée à l'école républicaine ainsi : préparer les jeunes Français à « exercer convenablement leur métier de citoyen » (Michel, 2008, p. 31). Le roman national considérant la République, fille de la Révolution comme le régime le mieux adapté à l'accomplissement du destin providentiel assigné à la France (Amalvi, 2011, p. 126) y a ainsi été largement diffusé sous la Troisième République pour constituer le *commun* national et républicain des futurs citoyens – c'est-à-dire fonder leur appartenance au *corps politique*.

Marine Le Pen promet en 2017 de « Renforcer l'unité de la nation par la promotion du roman national et le refus des repentances d'État qui divisent »[24] – nous comprenons cependant qu'elle réfère à sa vision téléologique de l'histoire de France, caractérisée par un travail d'unification nationale autour d'une culture chrétienne ancestrale, continue de la royauté capétienne à la République. De plus, dans son programme de 2012, la rubrique « École : transmission des savoirs, méritocratie et discipline » est adossée à celle intitulée « Culture : protection du patrimoine et fin du copinage »[25].

Considérer l'institution scolaire comme lieu de transmission de cette histoire, cette culture nationale exclusive, c'est en faire le lieu de reproduction de l'identité nationale ethnoculturelle : de nouveau, il s'agit de détourner les institutions républicaines de leur mission en les plaçant au service d'une vision nationaliste identitaire. Ce détournement s'apparente au glissement sémantique réalisé par Marine Le Pen avec l'adjectif « indivisible » attribué à la République. L'école républicaine participait à l'indivisibilité grâce à sa morale laïque, lui permettant non pas d'effacer les clivages mais de les dépasser pour générer de l'universalisme, du sens *commun*. Dans la rhétorique lepéniste, l'école républicaine participe à l'indivisibilité en effaçant toute diversité culturelle, devenant la fabrique de l'homogénéité ethnoculturelle de la nation – et à l'appartenance à laquelle l'adhésion à la République comme l'insertion dans le *corps politique* est conditionnée.

Marine Le Pen propose dès 2011 de remettre « au cœur de la vie collective […] les hautes valeurs qui fondent notre civilisation » (Le Pen, 2011, p. 3) – c'est-à-dire promouvoir une société fondée sur une éthique chrétienne, concordant avec plusieurs mesures que nous avons soulignées. À cette fin, elle propose de « Restaurer la Nation » (Le Pen, 2011, p. 3), « Rétablir la laïcité partout »[26], soit rétablir un ensemble social où la nationalité, l'identité et la culture, confondues, ne connaissent pas le pluriel. Elle propose ainsi en 2012 de « Stopper l'immigration et instaurer la priorité nationale »[27] et d'interdire « la discrimination positive à l'embauche » dans tous établissement financé « au moins pour partie par l'argent public »[28], en 2017, dans la partie consacrée à la laïcité du programme, de « Rétablir l'égalité réelle et la méritocratie en refusant le principe de "discrimination positive" »[29].

La discrimination positive est un principe : il s'agit d'instituer des inégalités pour promouvoir l'égalité, en accordant à certains un traitement préférentiel, visant à faciliter l'intégration des minorités ethniques dans les sociétés polyethniques ; la « préférence nationale » en est l'exact contraire (Villenave, 2006, p. 39-41). En abandonnant le principe de discrimination positive, Marine Le Pen annihile toute possibilité de s'insérer pleinement dans la société française pour quiconque ne justifie pas de son appartenance à l'identité nationale qu'elle reconnaît – et prône ainsi un modèle sociétal profondément discriminatoire.

L'égalité est une valeur de la République profondément inscrite dans l'héritage révolutionnaire, symboliquement proclamée en France la nuit du 4 août 1789. De nouveau, Marine Le Pen use d'un signifiant républicain galvaudé au service de l'idéologie nationaliste. En réservant l'égalité aux seuls tenants de l'identité nationale, elle s'inscrit pleinement dans l'idéologie de l'extrême droite qui comprend les inégalités comme « une réalité naturelle, normale voire indispensable » où « il ne faut surtout pas modifier l'ordre des choses, un ordre hiérarchique » (Jamin, 2017, n.p.).

Ainsi, la volonté de Marine Le Pen d'effacer l'existence en France de toute identité dont le marqueur serait l'islam se traduit par la création, à grand renfort de dévoiement des institutions et principes républicains, d'un système d'exclusion du tissu socio-économique et de la communauté politique de droit – le *corps politique*.

Nous avons identifié ici ce que nous appellerons moins une réalisation qu'une « déréalisation » réflexive du *corps politique* et de la République, légitimée à grands renforts de glissements sémantiques et autres acrobaties linguistiques, pour les placer au service de la constitution d'un ordre social fondé sur une doctrine nationale identitaire d'extrême droite.

Cela nous rappelle que la réalisation du *corps politique* est un processus éminemment idéologique ; nos façons de penser notre *vivre ensemble*, de constituer notre commun ne sont jamais anodines et, à ce titre, ne doivent jamais être considérés comme acquises mais doivent perpétuellement être questionnées, animées, défendues et, *in fine*, justifiées.

[24] FN (2017), *144 engagements présidentiels. Marine 2017*, p. 15.

[25] FN (2012), *Mon projet pour la France et les Français*, p. 12.

[26] FN (2017), *144 engagements présidentiels. Marine 2017*, p. 15.

[27] FN (2012), *Mon projet pour la France et les Français*, p. 16.

[28] *Ibid.*, p. 7.

[29] FN (2017), *144 engagements présidentiels. Marine 2017*, p. 15.

# *Bibliographie*

## Sources primaires


*Constitution du 3 septembre 1791*, consultée le 20 janvier 2026 (https://www.conseil-constitutionnel.fr/les-constitutions-dans-l-histoire/constitution-de-1791).

*Constitution du 24 juin 1793*, consultée le 20 janvier 2026 (https://www.conseil-constitutionnel.fr/les-constitutions-dans-l-histoire/constitution-du-24-juin-1793).

*Constitution du 4 octobre 1958*, Journal officiel, 5 octobre 1958.

FN (2007), *Programme politique du FN pour les élections présidentielles de 2007*, consulté en ligne le 20 janvier 2026 (https://www.vie-publique.fr/discours/166209-programme-electoral-de-jean-marie-le-pen-president-du-front-national-et).


**Documents du corpus**


FN (2012), *Mon projet pour la France et les Français. Marine Le Pen, la voix du peuple, l'esprit de la France*, brochure présentant le programme électoral de la candidate FN aux élections présidentielles de 2012.

FN (2017), *144 engagements présidentiels. Marine 2017*, brochure présentant le programme électoral de la candidate FN aux élections présidentielles de 2017.

LE PEN, Marine (2011), *Discours d'investiture à la présidence du Front national*, XIVe congrès du Front national, Tours, 16 janvier 2011.

LE PEN, Marine (2018), *Discours de clôture*, XVIe congrès du Front national, Lille, 11 mars 2018.

RN (2022), *Marine présidente. Femme d'État*, brochure présentant le programme électoral de la candidate RN pour les élections présidentielles de 2022.


## Sources secondaires


ALDUY, Cécile, WAHNICH, Stéphane (2015), *Marine Le Pen prise aux mots : décryptage du nouveau discours frontiste*, Paris, Éditions Seuil (Sciences humaines).

AMALVI, Christian (2011), « Le Roman national, ou comment la République a, par le culte des grands hommes, à l'école en place publique, rendu familière à tous les Français l'histoire de la France », dans Robert Belot, *Tous républicains ! Origine et modernité des valeurs républicaines*, Paris, Armand Colin (Recherches), p. 125-132.

BAUBEROT, Jean (2011), Tribune « En finir avec la "laïcité ouverte" », *Libération*, 13 mai 2011.

BAUBEROT, Jean (2012), « La laïcité française : républicaine, indivisible, démocratique et sociale », *Cités*, 52(4).

BAUBEROT, Jean (2014), *La laïcité falsifiée*, Paris, La Découverte (Poche).

BAUBEROT, Jean (2016), « Les sept laïcités françaises », A*dministration & Éducation*, 151(3).

BAUBEROT, Jean, MILOT, Micheline (2021), *La laïcité en 30 questions*, Paris, La Documentation française (Doc' en poche – Entrez dans l'actu), 2e édition.

CHEBBAH-MALICET, Laure (2018), « La laïcité, nouvel étendard de l'intégration ? », *Confluences Méditerranée*, 106(3).

DELPHY, Christine (2010), *Un universalisme si particulier*, Paris, Syllepse (Nouvelles questions féministes).

DIECKHOFF, Alain (2017), « Qu'est-ce que le nationalisme ? », dans Héloïse Lhérété, *Les grandes idées politiques*, Auxerre, Éditions Sciences humaines (Petite bibliothèque).

HERVIEU-LEGER, Danièle (2014), « L'Église catholique contre le "mariage pour tous" : une offensive normative à haut risque », *Grief*, 1(1).

HOBBES, Thomas (1971) [1651], *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, trad. François Tricaud, Paris, Sirey.

JAMIN, Jérôme (2017), « Qu'est-ce que l'extrême-droite ? », *Espace de libertés*, 457, consulté le 20 janvier 2026 (https://www.laicite.be/magazine-article/quest-ce-que-lextreme-droite/).

JOHNEN, Thomas (2019), « Les religions abrahamites dans le discours du Front national dans le contexte d'extrêmes droites populistes européennes », dans François Sullet-Nylander, Maria Bernal, Christophe Premat et Malin Rotiman (éd.), *Political Discourses at the Extremes: Expressions of Populism in Romance Speaking Countries*, Stockholm, Stockholm University Press (Stockholm Studies in Romance languages, 4), p. 53-81.

KHEMILAT, Fatima (2018), « La redéfinition des frontières de l'espace public à l'aune des controverses sur le voile : émergence d'une ségrégation "respectable" ? », *Questions de communication*, 33(1).

MARCILLY, Jean (1984), *Le Pen sans bandeau*, Paris, Grancher.

MAUGER, Gérard (2018), « Islamophobie (3) Burkini et laïcité », *Savoir/Agir*, 38(4).

MICHEL, Alain (2008), « École républicaine et école démocratique », *Humanisme*, 283(4).

POULAT, Émile (2010), Scruter la loi de 1905. *La République française et la religion*, Paris, Fayard (Les Quarante Piliers).

PRELOT, Pierre-Henri (2012), « Les signes religieux et la loi de 1905. Essai d'interprétation de la loi portant interdiction de la dissimulation du visage dans l'espace public à la lumière du droit français des activités religieuses », *Société, droit et religion*, 2(1).

RAISON DU CLEUZIOU, Yann (2020), « National-populisme et christianismes. Les ressorts d'un ralliement paradoxal », *Esprits*, 4.

SIBONY, Daniel (2013), « 4. Islam, Europe et laïcité. Éléments de réalité », dans Sibony Daniel, *Islam, phobie, culpabilité*, Paris, Odile Jacob, p. 123-147.

SEIGNOUR, Amélie (2011), « Méthode d'analyse des discours. L'exemple de l'allocution d'un dirigeant d'entreprise publique », *Revue française de gestion*, 211(2).

TOURNEUX, Odile (2022), « Les pouvoirs du corps : corps physique et corps politique selon Hobbes », dans Guerpillon Louis, Eychenié Mathieu, *Le corps*, Limoges, Éditions Lambert Lucas, p. 133-155.

VILLENAVE, Baptiste (2006), « La discrimination positive : une présentation », *Vie sociale*, 3(3).

WAECHTER, Matthias (2007), « Le jacobinisme : la fin d'une tradition politique ? », *L'Europe en formation*, 48 (3-4).

ZUBER, Valentine (2023), « La laïcité française au regard des droits de l'homme : entre garantie de la liberté de conscience et contrôle du religieux », *La Revue Tocqueville*, 44(2).

# « Faire monastère » : obéissance et autorité dans une communauté monastique féminine de la Grèce contemporaine

*par* **Antigoni Papanikolaou-Theocharatou**


## Antigoni Papanikolaou-Theocharatou

Antigoni Papanikolaou-Theocharatou est doctorante en anthropologie des religions à l'EPHE – PSL (mention RSP) depuis 2022, sous la direction d'Alfonsina Bellio et rattachée au laboratoire GSRL. Ses recherches portent sur les communautés monastiques féminines, en interrogeant les dynamiques de pouvoir, les formes d'autorité spirituelle, la place des femmes dans les pratiques religieuses, la vocation et les processus de construction identitaire. Son travail explore également les frontières entre religieux et séculier, ainsi que le rôle du numérique dans les pratiques et discours religieux. Sa thèse propose une étude ethnographique des monastères orthodoxes féminins en Grèce, fondée sur des enquêtes de terrain en cours depuis 2023.


Derrière les murs d'un monastère orthodoxe en Grèce, le silence n'est jamais absolu : il est rythmé par le tintement des cloches, les voix des moniales en prière et les conversations des visiteurs accueillis. Tout semble immuable : les murs épais, les gestes rituels, la clôture qui sépare le dedans du dehors. Pourtant, à l'intérieur, la vie est faite d'ajustements constants, de souplesses discrètes, de décisions négociées au jour le jour sous l'autorité de la *gérondissa*[1]. C'est cette tension entre l'apparente immuabilité et le travail continu d'ajustement (dimension rarement perceptible de l'extérieur) qui a constitué l'un des moteurs de cette recherche et qui nous invite à nuancer la perception du monachisme comme un espace de pure rigidité normative.

Dans cet espace à la fois rigide et mouvant, l'obéissance devient un mode d'organisation collectif et un instrument d'autonomie. C'est précisément cette tension entre la rigueur et la fluidité de la pratique qui invite à s'interroger : comment une telle communauté fait-elle corps ? Comment une communauté fondée sur le renoncement à la volonté propre et au monde extérieur se maintient-elle, s'adapte-t-elle et se réinvente-t-elle ? Comment se construit un ordre social où l'effacement individuel devient paradoxalement source de cohésion, de créativité et d'autorité féminine ?

Cet article propose d'explorer ces questions à partir d'une enquête ethnographique menée dans un monastère féminin orthodoxe contemporain en Grèce[2]. Il s'attache à comprendre comment l'obéissance, l'un des trois vœux fondamentaux de la vie monastique, fonctionne comme le principal opérateur de ce « faire corps », comme principe d'organisation et de cohésion. Le matériau ethnographique mobilisé dans cet article a été constitué dans le cadre d'une démarche d'observation participante menée entre 2023 et 2025. Il repose sur une fréquentation régulière du monastère, combinant des visites répétées de courte durée et quatre séjours immersifs d'environ cinq jours chacun, répartis dans le temps. Plus précisément, ces séjours ont eu lieu à différentes saisons : automne 2023, été 2024, hiver 2025 et printemps 2025. Entre ces séjours, j'ai également fréquenté la communauté, principalement à l'occasion des messes. Cette présence récurrente a rendu possible l'observation des rythmes ordinaires de la vie communautaire et le partage du quotidien des religieuses, tant lors des temps liturgiques que dans les activités de travail et les moments de sociabilité.

Plus largement, la possibilité d'effectuer un séjour au sein d'un monastère et d'y observer la vie dépend des conditions d'accès, lesquelles varient selon la décision de la

[1] La mère supérieure de la communauté est souvent appelée higoumène ou *gérondissa*, qui signifie « l'ancienne », « l'ainée », sans référence à l'âge, mais à la maturité spirituelle.

[2] Pour d'autres études ethnographiques en monastère grec-orthodoxe voir Irène Sgambaro, *Façonner le sujet monastique par la matérialité du quotidien : une ethnographie du monastère orthodoxe féminin de Solan*, thèse de doctorat non publiée, université de Strasbourg, 2022. Anna Marina Iossifides, *Earthly lives and life everlasting: Secular and religious values in two convents and a village in western Greece*, thèse de doctorat, London School of Economics and Political Science, 1990, et Laurent Denizeau, *Petite ethnographie d'une tradition monastique. À propos de la foi et de la pratique religieuse*, Paris, Téraèdre, 2010.

*gérondissa*, la vocation de la communauté et son ouverture au public. Certains monastères accueillent des pèlerins sans les intégrer à la vie quotidienne, d'autres n'acceptent aucun visiteur, et certains ne reçoivent que des personnes déjà connues de la communauté. Il existe également des monastères qui acceptent des bénévoles, par exemple pour des tâches manuelles, ce qui implique une participation plus active à la vie du monastère. La présence d'une chercheuse peut compliquer davantage l'accès, suscitant parfois méfiance et volonté de protéger la vie de la communauté.

Dans ce cadre, le recueil des données a été complété par des échanges informels, ainsi que par la réalisation d'un entretien. Dans le contexte monastique, ce type de dispositif demeure limité : la mise en discours de soi et la formalisation de l'expérience personnelle s'accordent difficilement avec l'idéal d'humilité propre à la vie monastique. Pour cette raison, un seul entretien formel a été conduit, sous la forme d'un entretien semi-directif avec la *gérondissa*.

La communauté ainsi observée est de petite taille, configuration aujourd'hui courante dans le paysage monastique grec, et se compose de moins de dix religieuses, dont une novice. Les âges s'échelonnent approximativement de la trentaine à la soixantaine et la majorité des religieuses a suivi une formation supérieure avant son entrée en vie monastique.

Ce dispositif d'enquête a permis d'observer de l'intérieur la manière dont s'articule concrètement l'obéissance à la *gérondissa*, révélant comment celle-ci façonne à la fois la vie spirituelle, l'organisation collective et les rapports d'autorité au sein du monastère.

## *Cadre monastique et principes de la vie orthodoxe*

Avant d'aborder l'analyse ethnographique, il est nécessaire de présenter brièvement le cadre qui structure la vie communautaire dans les monastères orthodoxes. Le monachisme oriental occupe une place singulière dans la tradition chrétienne par la continuité de ses formes et la profondeur de son enracinement spirituel[3]. À la différence du catholicisme, il ne se divise pas en ordres distincts, mais repose sur un modèle unique inspiré des Pères du désert. Chaque monastère, tout en suivant les mêmes principes ascétiques, conserve une forte autonomie : son mode de vie dépend de son histoire, de sa géographie et de la personnalité de son higoumène, qui contribuent à façonner le profil de la communauté.

La vie monastique orthodoxe est cénobitique : les moniales vivent en communauté, partageant prière, travail et vie fraternelle sous l'autorité d'une supérieure. Lors de leur entrée, elles renoncent à leur vie antérieure et prononcent les trois vœux : pauvreté, chasteté et obéissance. Ces engagements ne constituent pas seulement des prescriptions morales : ils opèrent une transformation profonde de l'être. L'entrée au monastère marque une forme de mort symbolique au monde et à la volonté individuelle, mais aussi la naissance d'une personne nouvelle, consacrée à Dieu. Les moniales rejoignent ainsi ce que les acteurs religieux appellent souvent la « société angélique » ou « la vie angélique », un espace spirituel situé entre terre et ciel, où la prière constitue un mouvement ininterrompu, et où l'église, placée au cœur du monastère comme au centre de la vie, ordonne les rythmes quotidiens, et où le travail s'accomplit dans un esprit de service divin.

C'est dans ce cadre que l'obéissance prend tout son sens, non comme mécanisme disciplinaire, mais comme pratique fondatrice de la vie monastique. L'obéissance ne renvoie pas à la simple exécution d'ordres ; elle correspond à une démarche spirituelle visant à remettre sa volonté propre entre les mains de l'higoumène[4]. Cette posture ne doit pas être assimilée à une discipline militaire. Elle constitue une ascèse de la volonté : l'acte conscient de s'en remettre au discernement d'un guide spirituel et, à travers lui, aux valeurs transcendantes qui ordonnent la vie communautaire[5].

Cette conception spirituelle ne reste pas théorique : elle façonne très concrètement l'organisation quotidienne. La vie monastique s'articule autour des offices, les *acolouthies*, et des *diakonimata*, les services communautaires (entretien, cuisine, accueil, ou encore travail agricole ou artisanal). Chaque tâche est accomplie dans un esprit de prière et d'obéissance. Bien que ce cadre soit commun, chaque communauté l'interprète selon sa taille, son orientation spirituelle ou son rapport au monde extérieur[6]. Par exemple, certains monastères privilégient une clôture stricte, tandis que d'autres entretiennent des liens réguliers avec les pèlerins et les visiteurs. La vie communautaire est organisée par un *Typicon*, un règlement interne propre à chaque monastère, qui encadre à la fois les rythmes liturgiques et l'ensemble du quotidien.

Dans ce dispositif, la figure de l'higoumène occupe une place centrale. Elle incarne l'autorité spirituelle et la responsabilité pratique du monastère. Elle veille à l'équilibre entre prière, travail et repos, distribue les services, règle les conflits et maintient la cohésion du groupe. Elle fixe également le degré d'ouverture ou de clôture du monastère, modulant le rapport au monde extérieur selon les besoins spirituels et matériels de la communauté. Si le monastère relève institutionnellement d'un évêque ou d'un père spirituel, la supérieure exerce, dans la pratique quotidienne, une autorité largement autonome fondée sur la reconnaissance des sœurs. Son rôle dépasse la simple administration : elle devient médiatrice entre le divin et la communauté, garante du rythme spirituel et du lien fraternel.

Cette configuration fait du monachisme orthodoxe un terrain particulièrement fécond pour une réflexion anthropologique sur l'autorité, la dépendance et l'obéissance. L'obéissance n'y est pas seulement un rapport hiérarchique : elle constitue une modalité relationnelle, un langage à la fois spirituel

[3] John Binns, « Monasticism—Then and Now », *Religions*, 12, 2021.

[4] Pour une analyse de la figure du supérieure dans le monachisme orthodoxe voir Maria Hämmerli, « Spiritual Direction in Orthodox Monasticism: The Elder Beyond Weber's Theory of Charisma », *Annual Review of the Sociology of Religion*. Volume 5, Isabelle Jonveaux, Stefania Palmisano, Enzo Pace (éd.), Leyde, Brill, 2014, p. 150-168.

[5] Alexis Fontbonne, « Le moine : un nouvel idéal-type parmi les spécialistes du religieux ? », *Archives de sciences sociales des religions*, 204-4, 2023, p. 31-44, p. 37-38.

[6] Milica Hayden, « Doubly Neglected: Histories of Women Monastics in the Serbian Orthodox Church », *Women and Religiosity in Orthodox Christianity*, Ina Merdjanova (éd.), New York, Fordham University Press, 2021, p. 176-205.

et social. Dans les monastères féminins, elle s'articule à des enjeux de genre essentiels, puisqu'elle participe à la construction d'une autorité féminine dans un cadre ecclésial majoritairement masculin[7]. Comprendre la vie quotidienne d'un monastère orthodoxe revient ainsi à interroger la manière dont une communauté de femmes réinvente les rapports entre obéissance, autonomie et pouvoir spirituel[8].

Ces éléments permettent de situer les fondations du monachisme orthodoxe. Mais pour en saisir la portée réelle, il faut descendre au niveau du vécu quotidien, des interactions, des micro-gestes et des ajustements discrets qui donnent forme à la vie communautaire. C'est à ce niveau, au ras des pratiques, que l'obéissance apparaît comme un principe structurant. Avant d'examiner comment elle produit de la souplesse ou de l'autonomie, il convient de comprendre comment elle se déploie concrètement autour de la figure de la *gérondissa*.

## *Autorité, obéissance et régulation du quotidien : une analyse ethnographique*

Avant d'entrer dans l'analyse, rappelons que, dans le monastère, les règles ne prennent sens que dans leur mise en œuvre quotidienne. La vie communautaire se joue dans les micro-ajustements, les déplacements discrets et les consultations rapides avec la mère supérieure : c'est dans ces pratiques concrètes et incarnées que se déploie la dynamique de l'obéissance.

### L'obéissance à la *gérondissa* : principe spirituel et dispositif pragmatique

Sur le terrain, l'obéissance apparaît immédiatement comme le cœur de l'organisation communautaire. Les moniales l'affirment d'elles-mêmes : l'obéissance n'est ni un effacement mécanique, ni une discipline punitive. Une novice me confie un soir, alors que nous partageons un service : « Ce n'est pas de la soumission militaire. On abandonne sa volonté propre parce que cela nous rend plus libres »[9], insistant sur le caractère volontaire (et donc librement consenti) de cette démarche.

Cette liberté paradoxale se manifeste dans une multitude de gestes et de routines. Chaque décision, même la plus infime, nécessite une bénédiction (*eulogia*) qui, dans la pratique, équivaut à une autorisation. Avant de commencer un service, de sortir brièvement de l'enceinte, de changer de tâche ou de prendre un moment de repos, les sœurs se rendent auprès de la *gérondissa* pour demander sa bénédiction. Souvent, la scène ne dure que quelques secondes : une légère inclinaison du corps, quelques mots murmurés, un signe de croix, un « qu'il soit béni », puis elles repartent.

L'higoumène organise également le déroulement de chaque journée. Le soir, après l'office, elle annonce les tâches du lendemain, tenant compte de l'état de santé ou de la fatigue de certaines, des impératifs liturgiques, de la météo ou encore d'un imprévu. Lorsqu'elle doit s'absenter, elle délègue ses consignes avec une précision remarquable, assurant la continuité du fonctionnement communautaire.

Cette dynamique dépasse les frontières du monastère. Quiconque franchit la porte (laïc, bénévole, ami, parent, fidèle ou ouvrier) se trouve placé sous son autorité. Un exemple particulièrement révélateur provient d'un de mes séjours[10] : l'higoumène d'un autre monastère, venue passer quelques jours dans la communauté, s'était-elle aussi soumise au discernement de l'hôtesse. Elle adoptait le même rythme que les sœurs, demandait des autorisations, et se pliait aux ajustements quotidiens fixés par la *gérondissa*.

Une scène, en particulier, condense cette dynamique : habituée à un mode de vie plus soutenu, la visiteuse avait tendance à prolonger son travail. Mais dès que la *gérondissa* lui indiquait qu'il fallait interrompre ce qu'elle faisait et aller se reposer, elle obéissait sans discuter, déposait ses outils et regagnait sa chambre.

Cette scène montre avec force que l'autorité de la mère supérieure n'est pas seulement administrative : elle est reconnue comme légitime et spirituellement fondée, même par d'autres autorités féminines. Or, c'est précisément cette autorité pleinement assumée et reconnue qui rend possible un fonctionnement étonnamment flexible. Loin de rigidifier la vie commune, l'obéissance en devient l'articulation centrale, permettant au monastère d'ajuster en permanence ses rythmes et ses priorités.

### Souplesse et autonomie : l'obéissance comme moteur d'ajustement

L'obéissance, paradoxalement, produit une remarquable souplesse organisationnelle. Le quotidien n'est jamais figé. Les offices eux-mêmes, pourtant perçus comme des repères intangibles, peuvent être retardés, écourtés ou déplacés selon les besoins du moment.

Il n'est pas rare, par exemple, que certaines moniales soient absentes d'un office parce qu'elles doivent accueillir un visiteur, sortir du monastère pour une obligation ou accomplir une tâche imprévue. Ces absences ne sont jamais perçues comme des manquements à la vie monastique : elles résultent d'un discernement partagé et d'une bénédiction explicite de la *gérondissa*, qui autorise et légitime ces ajustements.

Dans le même esprit, les offices peuvent être reportés ou légèrement modifiés pour tenir compte d'un travail important, d'une visite de dernière minute ou d'une fatigue générale. Ces ajustements reposent sur une forme d'organisation profondément pragmatique, mais aussi sur une autorité attentive, constamment en prise avec les réalités du quotidien.

La gestion du sommeil offre un autre exemple particulièrement révélateur. Les sœurs n'ont pas toutes les mêmes capacités physiques ni les mêmes rythmes.

[7] Pour des questions de genre dans orthodoxie voir Helena Kupari, Elina Vuola (dir.), *Orthodox Christianity and Gender: Dynamics of Tradition, Culture and Lived Practice*, London, Routledge & CRC Press, 2020 et Ina Merdjanova (dir.), *Women and Religiosity in Orthodox Christianity*, New York, Fordham University Press, 2021.

[8] Pour une réflexion anthropologique sur les liens entre autorité religieuse, obéissance et subjectivation, voir Saba Mahmood, *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press, 2005 et Asad Talal, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

[9] Discussion informelle avec une novice du monastère, mars 2025.

[10] Observation ethnographique réalisée au cours d'un séjour de terrain effectué en 2025, dans le cadre des visites mentionnées dans l'introduction.

L'higoumène le sait et redistribue les charges en conséquence. Concrètement, certaines se lèvent plus tôt, tandis que d'autres bénéficient ponctuellement d'un repos allongé. Une religieuse m'a confié :

> *Au début de ma vie monastique, j'étais souvent de mauvaise humeur. Finalement, la gérondissa a compris que j'avais besoin de plus de sommeil. Elle voyait tout de suite ce qui n'allait pas ; elle m'envoyait directement à ma chambre en me disant que je devais dormir*[11].

Ce type d'intervention, loin d'être exceptionnel, illustre la manière dont la mère supérieure porte une attention fine aux dispositions physiques et émotionnelles des sœurs. Cette souplesse du quotidien s'explique par l'autorité centrale dont dispose l'higoumène. Son autorité ne relève pas seulement du fonctionnement interne du monastère, mais dépasse parfois les cadres hiérarchiques formels de l'Église.

Lors d'une liturgie à laquelle j'ai assisté, un évêque était présent. Pour l'occasion, on avait installé dans l'église un siège particulièrement imposant, distinct des autres places et visible de tous, afin de souligner son rang ecclésial. À la fin de l'office, il a pris la parole pour prononcer une courte homélie, puis les fidèles sont venus tour à tour lui baiser la main et recevoir sa bénédiction. Toutefois, une fois ce moment terminé, un déplacement subtil mais très significatif s'est opéré : les fidèles se sont spontanément tournés vers la *gérondissa* pour lui parler, demander un conseil spirituel ou solliciter sa bénédiction.

Cette scène révèle que l'autorité de la mère supérieure ne se confond pas avec la seule autorité canonique. Elle s'appuie sur un registre relationnel, spirituel et pratique qui, dans les faits, lui confère une primauté reconnue par tous, y compris face à des figures ecclésiales plus haut placées dans la hiérarchie. Loin d'être un simple relais local de l'évêque, la *gérondissa* apparaît comme une autorité pleinement légitime, dont la reconnaissance excède le cadre formel des rangs ecclésiaux. C'est de cette reconnaissance (et non d'un statut institutionnel) que découle sa capacité d'ajustement et l'autonomie effective dont elle dispose au sein de la communauté. Cette dynamique souligne la force d'une autorité féminine autonome, qui, dans ce contexte monastique, devient le véritable pivot de l'organisation et du lien social, même en présence d'une hiérarchie ecclésiastique masculine.

Ainsi, loin de contraindre la communauté, l'obéissance devient le moteur même de son adaptabilité. C'est parce que l'autorité de la *gérondissa* est respectée, intériorisée et continuellement sollicitée que les ajustements permanents sont possibles. Plutôt que figer la vie monastique, l'obéissance en assure au contraire la fluidité, lui permettant de se recomposer quotidiennement sans jamais perdre sa cohérence spirituelle.

### La cohésion communautaire : un tissu de micro-interactions

Cette souplesse ne mène jamais au désordre. Au contraire, elle nourrit une cohésion profonde, faite de confiance, de régularité, et d'attention mutuelle. C'est dans cette capacité d'ajustement permanent, loin de fragiliser l'ordre communautaire, que se construit et se maintient au quotidien ce que l'on peut qualifier de « faire corps » monastique.

Comme nous l'avons déjà montré, chaque réglage passe par l'higoumène ; chaque décision individuelle est filtrée par son discernement. Cette circulation constante vers elle assure un centre stable. Lorsque les horaires changent, les moniales se conforment immédiatement à ses indications ; lorsqu'une sœur doit s'absenter, une autre prend sa place, si l'higoumène l'a demandé ; lorsqu'un office est reporté, aucune ne manifeste d'agacement : la décision de la *gérondissa* suffit à emporter l'adhésion.

Au fil des jours, ces micro-interactions tissent un réseau relationnel particulièrement dense. Le geste du soir, au terme de l'office, en offre une condensation exemplaire : chaque moniale baise la main de la *gérondissa*, tandis que celle-ci dépose un baiser sur leur front. Souvent, ce moment s'étire en un temps d'échanges informels : on parle ensemble, on revient sur la journée, c'est un moment de partage. Ces conversations rendent visible la cohésion du groupe : autorité, affection, reconnaissance et sentiment d'appartenance y sont intimement noués.

Ce n'est donc pas la règle écrite qui fait tenir la communauté, mais cet ensemble de petites formes d'organisation, toujours réajustées et incarnées, centrées sur l'autorité de la *gérondissa*. La cohésion apparaît alors comme un produit de cette dynamique : elle se fabrique jour après jour, dans la relation d'obéissance, dans la souplesse qu'elle rend possible et dans les liens affectifs qu'elle entretient.

L'enquête ethnographique menée dans un monastère orthodoxe en Grèce montre que l'obéissance, loin de se réduire à un principe ascétique ou à un vœu institutionnel, constitue le dispositif central à travers lequel la communauté se construit et se maintient. Dans le monastère étudié, l'obéissance à la *gérondissa* articule un idéal spirituel (le renoncement à sa propre volonté) et une série de pratiques concrètes qui orientent les gestes, les rythmes et les interactions du quotidien. Cette obéissance n'a cependant rien d'une mécanique disciplinaire. Elle s'incarne dans une relation de confiance, d'écoute et de guidance, où l'autorité de la mère supérieure se révèle moins dans la contrainte que dans sa capacité à discerner, ajuster et maintenir l'équilibre du groupe. La bénédiction, qui en pratique est l'autorisation, apparaît ainsi comme un opérateur d'ajustement permanent, permettant de concilier les exigences spirituelles et les réalités pratiques.

C'est ce fonctionnement qui rend possible la souplesse remarquable du quotidien monastique : horaires réorganisés, charges redistribuées, absences intégrées, rythmes individuels pris en compte. L'autorité de la *gérondissa*, loin de figer l'ordre, devient le moteur d'une organisation adaptable, attentive aux personnes autant qu'aux exigences communautaires. De cette dynamique naît une cohésion forte, nourrie par une multitude de micro-interactions : consultations quotidiennes, petites formes de guidance, gestes de bénédiction, circulation constante vers la figure centrale de la *gérondissa*. Dans un univers ecclésial où la hiérarchie formelle reste masculine, elle incarne une autorité féminine autonome, fondée sur la proximité relationnelle et la connaissance intime de chaque sœur.

[11] Discussion informelle avec une religieuse du monastère, octobre 2023.

En montrant que l'obéissance est le ressort principal du « faire corps », à la fois principe d'organisation, vecteur de souplesse et source de cohésion, cette enquête révise l'idée selon laquelle le monachisme orthodoxe serait un espace de rigidité normative. Elle invite au contraire à l'examiner en tant que laboratoire relationnel, où la communauté se réinvente continuellement à travers les pratiques quotidiennes et la figure incarnée de la *gérondissa*.

# *Bibliographie*


BINNS, John, « Monasticism—Then and Now », *Religions*, 12, 2021.

DENIZEAU, Laurent, *Petite ethnographie d'une tradition monastique. À propos de la foi et de la pratique religieuse*, Paris, Téraèdre, 2010.

FONTBONNE, Antoine, « Le moine : un nouvel idéal-type parmi les spécialistes du religieux ? », *Archives de sciences sociales des religions*, 204-4, 2023, p. 31-44.

HAMMERLI, Maria, « Spiritual Direction in Orthodox Monasticism: The Elder Beyond Weber's Theory of Charisma », *Annual Review of the Sociology of Religion*. Volume 5, Isabelle Jonveaux, Stefania Palmisano, Enzo Pace (éd.), Leyde, Brill, 2014, p. 150-168.

HANN, Chris, GOLTZ, Hermann (dir.), *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, Berkeley, University of California Press, 2010.

HAYDEN, Milica, « Doubly Neglected: Histories of Women Monastics in the Serbian Orthodox Church », *Women and Religiosity in Orthodox Christianity*, Ina Merdjanova (éd.), New York, Fordham University Press, 2021, p. 176-205.

IOSSIFIDES, Anna Marina, *Earthly lives and life everlasting: Secular and religious values in two convents and a village in western Greece*, thèse de doctorat, London School of Economics and Political Science, 1990.

KUPARI, Helena, VUOLA, Elina (dir.), *Orthodox Christianity and Gender: Dynamics of Tradition, Culture and Lived Practice*, London, Routledge & CRC Press, 2020.

MAHMOOD, Saba, *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

MERDJANOVA, Ina (dir.), *Women and Religiosity in Orthodox Christianity*, New York, Fordham University Press, 2021.

SGAMBARO, Irène, *Façonner le sujet monastique par la matérialité du quotidien : une ethnographie du monastère orthodoxe féminin de Solan*, thèse de doctorat [non publiée], Université de Strasbourg, 2022.

TALAL, Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

# Faire corps avec son environnement : étude de cas sur l'adaptation morphologique des oreilles de primates à leur habitat

*par* **Myriam Marsot**


## Myriam Marsot

Myriam Marsot a soutenu sa thèse doctorale à l'EPHE – PSL au sein de l'UMR 6282 uBe, CNRS, EPHE – PSL Biogéosciences à Dijon. Dans le cadre de son projet doctoral supervisé par Sébastien Couette (EPHE – PSL) et Patricia Balaresque (CRBE, université de Toulouse), elle étudie la variation de la morphologie et de la sensibilité cochléaire de l'oreille moyenne et interne des primates à l'aide d'outils de modélisation 3D des structures auditives et de mesures des capacités auditives. Les données de sa communication furent obtenues en collaboration avec Rémi Laffont, Émilie Steimetz, Patricia Balaresque et Sébastien Couette.


Dans le contexte de la bioacoustique, faire corps dans un environnement revient à étendre le concept de la niche écologique à l'acoustique des espèces. La niche inclut également une dimension acoustique, non prise en compte dans la définition originale de la niche écologique de Hutchinson (Hutchinson, 1957), mais tout aussi déterminante pour comprendre la diversification et la répartition des espèces dans un environnement. Sous ces conditions, un environnement acoustique peut donc se définir par ses propriétés physiques, qui contraignent une espèce à cet habitat, mais également par les interactions acoustiques entre espèces du même environnement. Ces différents déterminants de l'acoustique d'une espèce ont été pris en compte dans différentes théories bioacoustiques apparues dans les années 1970.

L'allométrie est un concept central en biologie qui décrit la relation de proportionnalité entre la taille d'un organisme et les dimensions ou fonction de ses organes et systèmes sensoriels. Ce principe, qui relie la forme, la fonction, le comportement et l'évolution des organismes, s'applique également au domaine de l'acoustique. En effet, les caractéristiques des sons produits par un animal, telles que la fréquence fondamentale, l'amplitude ou la durée, sont fortement influencées par la morphologie de l'organisme qui les émet. Plus précisément, la taille du corps et, par extension, celle des organes impliqués dans la production sonore (comme le larynx, les cordes vocales ou les cavités résonantes) jouent un rôle déterminant dans les propriétés acoustiques des vocalisations. Par exemple, les individus de plus grande taille tendent à produire des sons de fréquence plus basse, en raison de la masse et de la longueur accrue de leurs structures vocales, qui vibrent plus lentement (Bowling *et al.*, 2017). Ce phénomène, connu sous le nom d'allométrie acoustique, a été observé chez de nombreuses espèces, des mammifères aux oiseaux en passant par les amphibiens (fig. 1.A). Chez les oiseaux, la fréquence des chants est souvent corrélée négativement avec la taille corporelle (Ryan et Brenowitz, 1985). De même chez les primates, les espèces de plus grande taille comme les gorilles, produisent des vocalisations plus graves que les espèces plus petites, comme les tamarins (Hauser, 1993). L'allométrie acoustique ne se limite pas à la fréquence des sons, mais peut également affecter d'autres aspects des vocalisations, tels que l'amplitude (l'intensité du son) ou la durée des appels. Les animaux de plus grande taille, dotés de poumons et de muscles respiratoires plus puissants, sont souvent capables de produire des sons plus intenses et plus longs (Fitch, 1997). Ces variations acoustiques ne sont pas seulement le résultat de contraintes physiques, mais peuvent également avoir des implications écologiques et comportementales. Les sons graves, qui se propagent plus loin dans les environnements denses comme les forêts tropicales, sont souvent utilisés par les grands primates pour communiquer sur de longues distances (Waser et Brown, 1986).

Une hypothèse proposée par Morton en 1975, appelée « Acoustic Adaptation Hypothesis » (AAH), tend à identifier les effets de l'environnement sur la sélection des signaux acoustiques émis (fig. 1.B). La structure du signal est influencée par les propriétés de transmission du son de l'environnement de manière à maximiser la transmission à travers l'habitat et à minimiser la dégradation du signal (Michelsen, 1978 ; Morton, 1975). Un environnement fermé, tel qu'une forêt dense riche en végétation, peut limiter la transmission des signaux à longue distance en raison de l'atténuation précoce des ondes sonores par la strate arborée. Comme vu précédemment dans les propriétés physiques d'un signal sonore, les hautes fréquences sont les premières fréquences à être atténuées. L'environnement agit donc comme un filtre qui laisse passer préférentiellement les basses fréquences tout en atténuant les hautes. C'est ce qu'on appelle un filtre passe-bas dans les circuits électriques. Par analogie, la végétation serait le filtre naturel qui réduit la transmission des sons aigus, mais permet une meilleure propagation des sons graves.

Par conséquent, les organismes qui émettent et entendent à basses fréquences seraient sélectionnés dans ce type d'environnement, car ils seraient en mesure de produire des signaux les moins dégradés encore audibles. Ce concept a initialement été théorisé et appliqué aux oiseaux puisque ce groupe présente des espèces aux habitats variables en termes de densité de végétation (Boncoraglio et Saino, 2007). Les espèces vivant dans ces conditions particulières peuvent également présenter des traits comportementaux spécifiques pour exploiter les conditions de transmission imposées par le « filtre passe-bas » environnemental (Schwartz *et al.*, 2016 ; Arak et Eiriksson, 1992). La structure du signal, mais aussi son amplitude, et même sa vitesse peuvent ainsi être modulées de manière à maximiser la transmission (Löschner *et al.*, 2023 ; Ey *et al.*, 2009 ; Brown *et al.*, 1995). Ey et Fisher ont étudié en 2009 les données concernant cette hypothèse évolutive pour un certain nombre de taxons y compris les oiseaux, les anoures et les mammifères. En raison du nombre limité d'articles sur les primates, il n'est pas possible de tirer des conclusions générales, même si la tendance montre qu'il existe un ajustement aux conditions environnementales en fonction de l'espèce et de l'environnement considéré. Douze ans plus tard, une autre revue de Hardt et Benedict (2021) sur l'AAH a révélé quelques études supplémentaires sur les primates. Tout en soutenant la théorie, ils ont également conclu que d'autres facteurs pouvaient façonner la structure du signal acoustique, y compris les limitations morphologiques (Ryan et Brenowitz, 1985), la stabilité de l'habitat (Brown *et al.*, 1995), ou la sélection culturelle (De la Torre et Snowdon, 2002 ; Briseño-Jaramillo *et al.*, 2015).

L'AAH implique qu'il existe une convergence des caractéristiques acoustiques chez les espèces d'un même habitat (Sobroza *et al.*, 2021). Un autre concept appelé Acoustic Niche Hypothesis (ANH) (Krause, 1992) propose une partition des signaux acoustiques au sein d'un habitat (fig. 1.C). Les espèces éviteraient la compétition pour les ressources et le chevauchement acoustique en choisissant de produire des cris spécifiques à certaines fréquences et à certains moments de la journée. Cette théorie place la communication acoustique dans le contexte de l'interaction entre les espèces d'une même communauté, et serait particulièrement vraie pour un environnement stable et ancien où les communautés d'espèces sont en place depuis très longtemps (Hardt et Benedict, 2021 ; Brown *et al.*, 1995). Dans ce type d'habitat, on observe généralement une partition nette des niches acoustiques, chaque espèce occupant un espace fréquentiel et/ou temporel spécifique. À l'inverse, dans un environnement jeune et non stabilisé, les cris des espèces se chevaucheraient davantage et seraient moins discriminés. Ce serait encore plus vraisemblablement le cas lorsque les conditions environnementales sont trop contraintes au point que la seule modalité de communication viable soit acoustique.

L'AAH se concentre sur l'évolution des signaux acoustiques en fonction des propriétés physiques de l'habitat. L'ANH explore comment des espèces coexistent dans un même environnement en exploitant des niches acoustiques distinctes. Mais ces deux grands concepts ont à la base été étudiés dans le cadre plus spécifique de la vocalisation et non dans l'étude de la communication vocale dans sa globalité. L'AAH et l'ANH peuvent être considérés comme des sous-mécanismes d'un concept plus large et intégratif connu sous le nom de Sensory Drive (Endler, 1992). Ce cadre théorique propose que les conditions environnementales, telles que la structure de l'habitat, la composition des communautés d'espèces en sympatrie, et les pressions écologiques, jouent un rôle central dans l'évolution des signaux de communication, des systèmes sensoriels récepteurs, et des comportements associés. Le Sensory Drive met en lumière comment les organismes s'adaptent à leur environnement sensoriel pour optimiser la transmission et la réception des signaux, tout en minimisant les coûts liés à la prédation, à la compétition interspécifique, et aux autres contraintes écologiques (Endler, 1992 ; Fuller et Endler, 2018). Le Sensory Drive intègre également des facteurs tels que les pressions de prédation et les coûts énergétiques associés à la production et à la réception des signaux. Par exemple, les signaux acoustiques doivent non seulement être adaptés à l'habitat, mais aussi suffisamment discrets pour éviter d'attirer les prédateurs, tout en restant détectables par les congénères (Endler, 1992). De plus, les systèmes sensoriels des récepteurs, comme l'oreille, évoluent en parallèle pour optimiser la détection des signaux dans des conditions environnementales spécifiques. Cette coévolution des signaux et des systèmes sensoriels est au cœur du Sensory Drive, qui souligne l'interdépendance entre l'environnement et le système de communication émetteur-récepteur (Figure 1.D).

Le domaine de la bioacoustique a profondément enrichi notre compréhension des mécanismes évolutifs liés à l'adaptation acoustique des espèces, en explorant les contraintes physiologiques, morphologiques, environnementales, et les pressions sélectives d'ordre sexuel ou comportemental. Cependant, si cette discipline s'est largement concentrée sur la production et la transmission des signaux acoustiques dans l'environnement, une question cruciale demeure : qu'advient-il du signal une fois qu'il est émis, propagé et filtré par l'environnement ? Pour saisir pleinement comment la diversité des modalités de communication acoustique a émergé, il est essentiel de se pencher également sur la capacité et la sensibilité acoustique de l'individu qui reçoit le signal. En effet, les forces sélectives agissent non seulement

sur la production des signaux, mais aussi sur les capacités auditives des récepteurs, façonnant ainsi une coévolution entre les systèmes émetteurs et récepteurs, comme énoncé par le Sensory Drive (Geipel *et al.*, 2021). Cette étape du processus de signalisation acoustique, souvent négligée, doit être davantage intégrée dans les recherches. Par exemple, chez certains oiseaux, des travaux récents ont montré que la sensibilité auditive joue un rôle clef dans la reconnaissance des chants et la sélection sexuelle, influençant ainsi l'évolution des systèmes de communication (Woolley et Moore, 2011 ; Yeh *et al.*, 2023). De même, chez les mammifères, des études ont révélé que les variations dans la sensibilité auditive sont étroitement liées aux pressions écologiques et sociales. Les chauves-souris utilisent les ultrasons pour l'écholocation, les cétacés exploitent des signaux allant des infra-sons aux ultrasons pour communiquer et s'orienter, et les primates présentent des sensibilités adaptées à des cris d'alarme ou de cohésion utilisés lors de la détection des prédateurs et à la communication au sein de groupes sociaux complexes (Charlton *et al.*, 2019). Ces recherches soulignent l'importance de considérer l'audition comme un élément central dans l'évolution des systèmes de communication acoustique. Les capacités physiques et physiologiques d'une espèce à capter les signaux acoustiques ont un impact majeur sur les dynamiques évolutives de la communication animale. Par exemple, les limites auditives d'une espèce peuvent influencer la structure des groupes sociaux, la complexité des interactions, et même les stratégies de reproduction (Ramsier *et al.*, 2012a). Si un individu ne peut pas détecter ou discriminer efficacement les signaux émis par ses congénères, cela peut limiter sa capacité à interagir socialement, à éviter les prédateurs, ou à localiser des ressources. Ainsi, l'étude de l'audition ne se limite pas à comprendre comment les espèces entendent, mais aussi comment leurs capacités auditives influencent et sont influencées en retour par leur écologie et leur comportement.

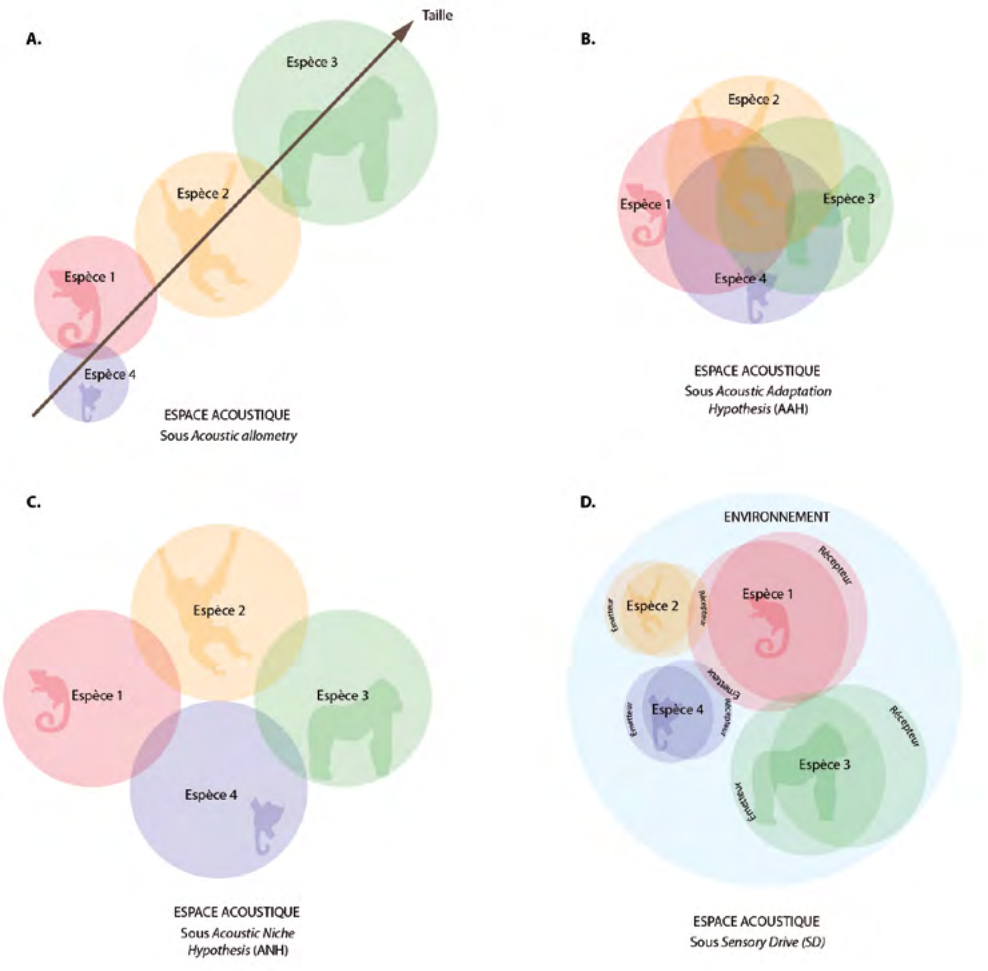



**Fig. 1**
Schéma synthétique des théories acoustiques présentées ici
(schéma adapté du site web de J. Sueur : https://ear.cnrs.fr/concepts/ consulté en janvier 2023).
A : L'allométrie acoustique propose une répartition de l'espace acoustique des espèces suivant un gradient de taille.
B : l'ANH conduit à une séparation des traits acoustiques entre les espèces afin d'éviter les chevauchements.
C : l'AAH (en haut à gauche) conduit à une similarité des traits acoustiques des espèces sympatriques.
D : Le SD (en bas à gauche) considère une coévolution entre l'émetteur du signal et le récepteur, chacun influencé par l'environnement biotique et abiotique proximal.

Pour appréhender pleinement la complexité des systèmes de communication acoustique, il est donc indispensable d'intégrer l'étude de la sensibilité auditive à celle de la production des signaux. Cette approche holistique, permet de mieux comprendre comment les pressions sélectives agissent sur les deux extrémités du processus de communication : l'émission et la réception des signaux. En explorant cette coévolution entre les systèmes vocaux et auditifs, il est possible de mettre en lumière les mécanismes qui sous-tendent la diversité des stratégies de communication dans le règne animal, tout en révélant les liens profonds entre l'écologie, la physiologie et l'évolution sociale. Ce travail pourrait commencer dans un premier temps par appliquer les hypothèses acoustiques formulées pour la vocalisation à l'étude des structures et performances auditives. La communication acoustique se manifeste avec une richesse particulière chez les primates. Ces derniers présentent une grande variation de comportements sociaux, d'environnements et de structures anatomiques associées à la production et à la perception des sons. Cette diversité éco-environnementale en fait un excellent groupe pour étudier les questions macro-évolutives et explorer, entre autres, l'évolution de la communication acoustique. La compréhension de la répartition actuelle des primates reste encore partiellement résolue, en raison de la complexité de leur histoire évolutive, des changements environnementaux passés, des interactions écologiques, des limites des données disponibles et de l'influence humaine récente (Martin, 2003).

Un dernier facteur fondamental à considérer est la phylogénie, c'est-à-dire l'histoire évolutive des espèces. À l'instar d'un arbre généalogique, des espèces étroitement apparentées tendent à partager des traits similaires, qu'ils soient morphologiques, comportementaux ou acoustiques. Ce phénomène, désigné sous le terme de conservatisme des traits, implique que certaines caractéristiques persistent au cours du temps évolutif indépendamment des pressions écologiques actuelles (Losos, 2011). Bien que la phylogénie ne constitue pas une théorie bioacoustique en soi, elle fournit un cadre indispensable pour interpréter les similitudes et les divergences observées entre espèces. Chez les primates, cette dimension revêt une importance particulière. Leur histoire évolutive s'étend sur environ 60 millions d'années et se caractérise par une divergence ancienne entre deux grands clades : les Haplorrhiniens, qui regroupent les singes, les grands singes et l'humain, et les Strepsirrhiniens, qui incluent les lémuriens, les loris et les galagos. Ce clade, qui comprend aujourd'hui plus de 500 espèces, constitue ainsi un modèle privilégié pour étudier l'influence de l'histoire évolutive sur la diversité des systèmes de communication acoustique (Martin, 2003).

Parmi les organes impliqués, l'oreille occupe une place centrale. Elle est le siège de la fonction auditive, essentielle non seulement à la communication sociale, mais également à la détection des prédateurs et à la recherche de ressources. Chez les primates, l'oreille se compose de trois grandes parties (externe, moyenne et interne, fig. 2) dont la morphologie conditionne la transmission et le traitement du signal sonore. Le son, défini comme une onde mécanique, se propage dans l'air jusqu'au conduit auditif, met en vibration le tympan, puis est transmis par la chaîne des osselets à la cochlée, où les vibrations mécaniques sont converties en signaux nerveux interprétés par le cerveau. Comprendre les adaptations auditives nécessite donc de considérer à la fois la propagation du son et le fonctionnement des structures auditives.

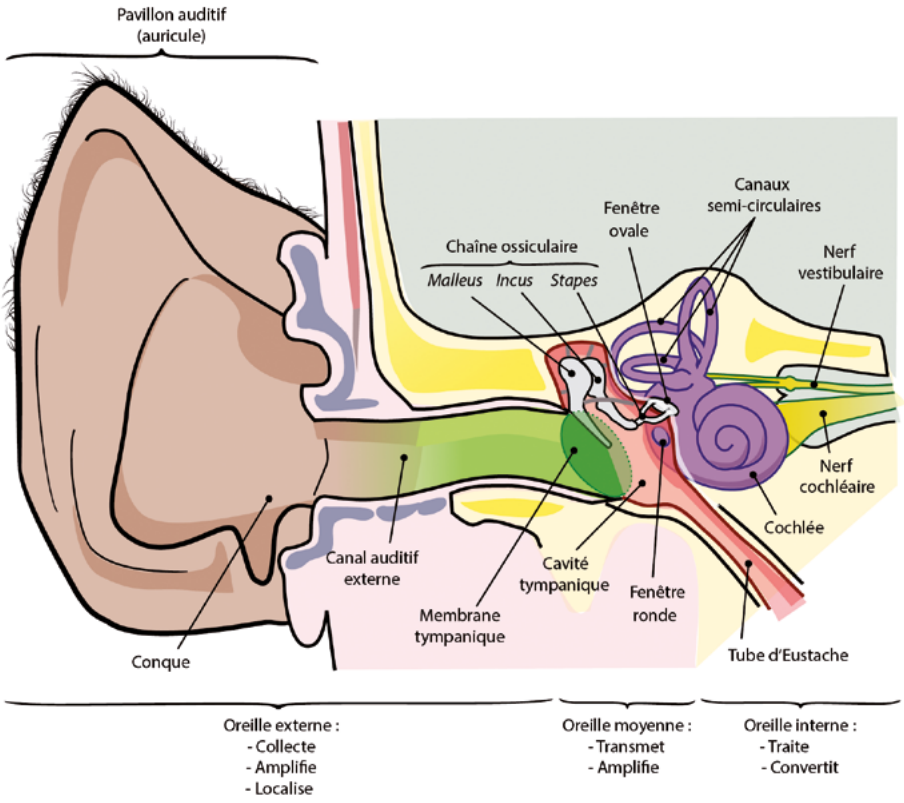



**Fig. 2**
Représentation schématique des trois parties distinctes de l'oreille droite et de leurs fonctions respectives.
*(Modifié sous la licence Creative Commons Attribution 2.5 Generic.)*

Dans ce contexte, la problématique abordée ici est la suivante : dans quelle mesure l'écologie et l'environnement influencent-ils la morphologie de l'oreille chez les primates ? Cette question est examinée à une échelle macro-évolutive, en comparant les différences morphologiques entre espèces. Pour ce faire, un échantillon de 57 espèces de primates couvrant l'ensemble des familles actuelles a été analysé. Entre un et cinq spécimens par espèce ont été étudiés, représentant un total de 201 scans tomographiques, à partir desquels les structures de l'oreille moyenne et de l'oreille interne ont été reconstruites. Pour chaque spécimen, quatre mesures morphologiques ont été réalisées, auxquelles ont été associées cinq variables écologiques décrivant les principaux aspects du mode de vie, ainsi que dix-neuf types d'habitats issus de la classification de Köppen-Geiger (version mise à jour de Beck *et al.*, 2018, disponible sur https://www.glorah2o.org/koppen/). L'analyse de la variation morphologique de l'oreille chez ces 57 espèces révèle en premier lieu une structuration taxonomique marquée. Les espèces étroitement apparentées présentent des morphologies auditives similaires, soulignant l'influence du conservatisme phylogénétique. Toutefois, au-delà de cette structuration, trois grands groupes morpho-acoustiques se distinguent.

Le premier groupe est constitué des Tarsiiformes (communément appelés tarsiers), qui se démarquent nettement des autres primates par une cochlée exceptionnellement longue. La longueur de la cochlée est un paramètre déterminant de l'audition en raison de son organisation tonotopique : les hautes fréquences stimulent la base cochléaire, tandis que les basses fréquences sont traitées au niveau de l'apex (Kirk et Gosselin, 2009 ; Manley, 2017 ; Ekdale, 2016). Une cochlée allongée est généralement associée à une extension de la gamme fréquentielle perçue. Chez les tarsiers, cette caractéristique se traduit par une sensibilité accrue aux hautes, voire très hautes fréquences, en adéquation avec leur mode de vie nocturne et insectivore, qui requiert une audition fine pour la détection de proies dans l'obscurité (del Rio *et al.*, 2023 ; Ramsier, 2012b). À cette spécialisation s'ajoute une grande distance interauriculaire, améliorant la localisation spatiale des sons. L'ensemble de ces traits constitue un bel exemple d'adaptation à une niche acoustique spécifique, conforme aux prédictions de l'ANH.

Le deuxième groupe regroupe des espèces appartenant à la fois aux Strepsirrhiniens et aux Haplorrhiniens. Malgré leur éloignement phylogénétique, ces taxons partagent une morphologie similaire de l'oreille moyenne, caractérisée notamment par un rapport de surface élevé entre la membrane tympanique et la fenêtre ovale. Ce rapport joue un rôle clé dans l'adaptation de l'impédance entre le milieu aérien de l'oreille moyenne et le milieu liquide de l'oreille interne, où la transmission du son s'accompagne d'une perte d'énergie au changement de milieu entre l'oreille moyenne (remplie d'air) et l'oreille interne (remplie de liquide lymphatique). Une grande surface tympanique par rapport à celle de la fenêtre ovale permet de concentrer la pression acoustique et d'amplifier le signal transmis à la cochlée, limitant ainsi cette perte (Coleman et Colbert, 2010 ; Stoessel *et al.*, 2016). Chez les espèces de ce morphogroupe, l'élargissement de la membrane tympanique suggère une adaptation visant à améliorer la détection de signaux de faible intensité. Une telle configuration peut s'avérer particulièrement avantageuse dans des environnements où les pressions de prédation ou de compétition sont élevées, et où la perception de signaux discrets est cruciale pour la survie (Van Holstein *et al.*, 2024). La forte covariation observée entre la morphologie de l'oreille et les traits écologiques de ce groupe illustre ainsi les principes du Sensory Drive.

Enfin, le troisième groupe est composé exclusivement d'espèces de Catarrhini. Il se caractérise par une grande distance interauriculaire, associée à une pneumatisation marquée des cavités de l'oreille moyenne. Cette pneumatisation, absente ou réduite chez d'autres primates, contribue à accroître la rigidité des structures osseuses entourant l'oreille, améliorant ainsi la transmission des basses fréquences, comme le confirment les audiogrammes disponibles chez certaines de ces espèces dans la littérature (Ramsier et Rauschecker, 2017, Coleman, 2009). Cette caractéristique est généralement associée aux espèces de grande taille, chez lesquelles l'augmentation des dimensions crâniennes impose des contraintes mécaniques spécifiques (Franklin *et al.*, 2025 ; Coleman et Colbert, 2010 ; Bernardi *et al.*, 2019 ; Nummela, 2017 ; Sherwood, 1999). Ces adaptations s'inscrivent dans le cadre de l'allométrie acoustique et sont corroborées par d'autres paramètres, telles que la masse des osselets, la longueur absolue de la cochlée et la distance interauriculaire. Par ailleurs, l'oreille moyenne de ces espèces présente une chaîne des osselets particulièrement développée, favorisant l'amplification du signal sonore par un effet de bras de levier. Combinée à une cochlée longue, cette configuration confère une sensibilité accrue aux basses fréquences, en adéquation avec les propriétés acoustiques de leur environnement et leur organisation sociale.

En conclusion, cette étude visait à déterminer dans quelle mesure la morphologie de l'oreille chez les primates reflète leurs caractéristiques écologiques et environnementales. Les résultats montrent que la phylogénie structure fortement à la fois la morphologie auditive et l'écologie des espèces. Néanmoins, des groupes morpho-acoustiques distincts émergent, chacun correspondant à une trajectoire spécifique d'adaptation acoustique liée au mode de vie et à l'environnement (Marsot *et al.* 2025). Ces trajectoires soutiennent les principales théories bioacoustiques, notamment l'allométrie acoustique, l'ANH et le cadre du Sensory Drive.

# *Bibliographie*


ARAK, A., EIRIKSSON, T. (1992), « Choice of singing sites by male bushcrickets (*Tettigonia viridissima*) in relation to signal propagation », *Behavioral Ecology and Sociobiology*, 30(6), 365-372. https://doi.org/10.1007/BF00176170.

BECK, H. E., ZIMMERMANN, N. E., MCVICAR, T. R., VERGOPALAN, N., BERG, A., WOOD, E. F. (2018), « Present and future Köppen-Geiger climate classification maps at 1-km resolution », *Scientific Data*, 5(1), 180214. https://doi.org/10.1038/sdata.2018.214.

BERNARDI, M., COUETTE, S., CHATEAU SMITH, C., MONTUIRE, S. (2019), « Middle ear pneumatization in nonhuman primates: A comparative analysis », *American Journal of Physical Anthropology*, 169(3), 540-556. https://doi.org/10.1002/ajpa.23848.

BONCORAGLIO, G., SAINO, N. (2007) « Habitat structure and the evolution of bird song: A meta-analysis of the evidence for the acoustic adaptation hypothesis », *Functional Ecology*, 21(1), 134-142. http://www.jstor.org/stable/4139395.

BOWLING, D. L., GARCIA, M., DUNN, J. C., RUPRECHT, R., STEWART, A., FROMMOLT, K.-H., FITCH, W. T. (2017), « Body size and vocalization in primates and carnivores », *Scientific Reports*, 7(1), 41070. https://doi.org/10.1038/srep41070.

BRISEÑO JARAMILLO, M., STRADA, A., LEMASSON, A. (2015), « Reconnaissance auditive intergroupe chez les mâles de singes hurleurs noirs (*Alouatta pigra*) sauvages », *Revue de primatologie*, 6. https://doi.org/10.4000/primatologie.2234.

BROWN, C. H., GOMEZ, R., WASER, P. M. (1995), « Old world monkey vocalizations: Adaptation to the local habitat? », *Animal Behaviour*, 50(4), 945-961. https://doi.org/10.1016/0003-3472(95)80096-4.

CHARLTON, B. D., OWEN, M. A., SWAISGOOD, R. R. (2019), « Coevolution of vocal signal characteristics and hearing sensitivity in forest mammals », *Nature Communications*, 10(1), article 1. https://doi.org/10.1038/s41467-019-10768-y.

COLEMAN, M. N. (2009), « What Do Primates Hear? A Meta-analysis of All Known Nonhuman Primate Behavioral Audiograms », *International Journal of Primatology*, 30(1), 55-91. https://doi.org/10.1007/s10764-008-9330-1.

COLEMAN, M. N., COLBERT, M. W. (2010), « Correlations between auditory structures and hearing sensitivity in non-human primates », *Journal of Morphology*, 271(5), 511-532. https://doi.org/10.1002/jmor.10814.

DE LA TORRE, S., SNOWDON, C. T. (2002), « Environmental correlates of vocal communication of wild pygmy marmosets », Cebuella pygmaea. *Animal Behaviour*, 63(5), 847-856. https://doi.org/10.1006/anbe.2001.1978.

DEL RIO, J., TASZUS, R., NOWOTNY, M., STOESSEL, A. (2023), « Variations in cochlea shape reveal different evolutionary adaptations in primates and rodents », *Scientific Reports*, 13(1), 2235. https://doi.org/10.1038/s41598-023-29478-z.

EKDALE, E. G. (2016) « Form and function of the mammalian inner ear », *Journal of Anatomy*, 228(2), 324-337. https://doi.org/10.1111/joa.12308.

ENDLER, J. A. (1992), « Signals, Signal Conditions, and the Direction of Evolution », *The American Naturalist*, 139, S125-S153. https://doi.org/10.1086/285308.

EY, E., RAHN, C., HAMMERSCHMIDT, K., FISCHER, J. (2009), « Wild female olive baboons adapt their grunt vocalizations to environmental conditions », *Ethology*, 115(5), 493-503. https://doi.org/10.1111/j.1439-0310.2009.01638.x.

Ey, E., FISCHER, J. (2009), « The "acoustic adaptation hypothesis"—a review of the evidence from birds, anurans and mammals », *Bioacoustics*, 19(1-2), 21-48. https://doi.org/10.1080/09524622.2009.9753613.

FITCH, W. T. (1997), « Vocal tract length and formant frequency dispersion correlate with body size in rhesus macaques », T*he Journal of the Acoustical Society of America*, 102(2), 1213-1222. https://doi.org/10.1121/1.421048.

FULLER, R. C., ENDLER, J. A. (2018) « A perspective on sensory drive », *Current Zoology*, 64(4), 465-470. https://doi.org/10.1093/cz/zoy052.

FRANKLIN, K. P., SMITH, T. D., DELEON, V. B. (2025), « Ontogenetic Scaling of the Primate Middle Ear », *American Journal of Primatology*, 87(1), e23710. https://doi.org/10.1002/ajp.23710.

GEIPEL, I., LATTENKAMP, E. Z., DIXON, M. M., WIEGREBE, L., PAGE, R. A. (2021), « Hearing sensitivity: An underlying mechanism for niche differentiation in gleaning bats », P*roceedings of the National Academy of Sciences*, 118(36), e2024943118. https://doi.org/10.1073/pnas.2024943118.

HARDT, B., BENEDICT, L. (2021), « Can you hear me now? A review of signal transmission and experimental evidence for the acoustic adaptation hypothesis », *Bioacoustics*, 30(6), 716-742. https://doi.org/10.1080/09524622.2020.1858448.

HAUSER, M. D. (1993), « The evolution of nonhuman primate vocalizations: Effects of phylogeny, body weight, and social context », *The American Naturalist*, 142(3), 528-542. https://doi.org/10.1086/285553.

KIRK, E. C., GOSSELIN-ILDARI, A. D. (2009), « Cochlear labyrinth volume and hearing abilities in Primates », *The Anatomical Record*, 292(6), 765-776. https://doi.org/10.1002/ar.20907.

KRAUSE, B. L. (1993), « The Niche Hypothesis: A virtual symphony of animal sounds, the origins of musical expression and the health of habitats », *The Soundscape Newsletter*, 6(5).

LÖSCHNER, J., POMBERGER, T., HAGE, S. R. (2023), « Marmoset monkeys use different avoidance strategies to cope with ambient noise during vocal behavior », *iScience*, 26(3), 106219. https://doi.org/10.1016/j.isci.2023.106219.

LOSOS, J. B. (2011), « Convergence, adaptation and constraint », *Evolution*, 65(7), 1827-1840. https://doi.org/10.1111/j.1558-5646.2011.01289.x.

MANLEY, G. A. (2017), « Comparative auditory neuroscience: understanding the evolution and function of ears », *Journal of the Association for Research in Otolaryngology*, 18(1), 1-24. https://doi.org/10.1007/s10162-016-0579-3.

MARSOT, M., LAFFONT, R., STEIMETZ, É., BALARESQUE, P., COUETTE, S. (2025), « Are there morpho-acoustic patterns of adaptation in nonhuman primate ears? Testing the role of ecology and habitat in shaping ear morphology and function », *The Anatomical Record*, 1-19. https://doi.org/10.1002/ar.70030.

MARTIN, R. D. (2003), « Combing the primate record », *Nature*, 422(6930), 389-391. https://doi.org/10.1038/422388a.

MICHELSEN, A. (1978), « Sound Reception in Different Environments », dans M. A. Ali (éd.), *Sensory Ecology: Review and Perspectives*, Springer US, p. 345-373. https://doi.org/10.1007/978-1-4684-3363-0_14.

MARTON, E. S. (1975), « Ecological Sources of Selection on Avian Sounds », *The American Naturalist*, 109(965), 17-34. https://doi.org/10.1086/282971.

NUMMELA, S. (2017), « The Primate Peripheral Auditory System and the Evolution of Primate Hearing », dans R. M. Quam, M. A. Ramsier, R. R. Fay, A. N. Popper (éd.), *Primate Hearing and Communication*, 63, p. 13-45 (Springer International Publishing). https://doi.org/10.1007/978-3-319-59478-1_2.

RAMSIER, M. A., CUNNINGHAM, A. J., FINNERAM, J. J., DOMINY, N. J. (2012a), « Social drive and the evolution of primate hearing », *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 367(1597), 1860-1868. https://doi.org/10.1098/rstb.2011.0219.

RAMSIER, M. A., CUNNINGHAM, A. J., MORITZ, G. L., FINNERAN, J. J., WILLIAMS, C. V., ONG, P. S., GURSKY-DOYEN, S. L., DOMINY, N. J. (2012b), « Primate communication in the pure ultrasound », *Biology Letters*, 8(4), 508-511. https://doi.org/10.1098/rsbl.2011.1149.

RAMSIER, M. A., RAUSCHECKER, J. P. (2017), « Primate Audition: Reception, Perception, and Ecology », R. M. Quam, M. A. Ramsier, R. R. Fay, A. N. Popper (éd.), *Primate Hearing and Communication*, p. 47-77 (Springer International Publishing). https://doi.org/10.1007/978-3-319-59478-1_3.

RYAN, M. J., BRENOWITZ, E. A. (1985), « The Role of Body Size, Phylogeny, and Ambient Noise in the Evolution of Bird Song », *The American Naturalist*, 126(1), 87-100. https://doi.org/10.1086/284398.

SCHWATZ, J. J., HUNCE, R., LENTINE, B., POWERS, K. (2016), « Calling site choice and its impact on call degradation and call attractiveness in the gray treefrog », *Hyla versicolor. Behavioral Ecology and Sociobiology*, 70(1), 1-19. https://doi.org/10.1007/s00265-015-2016-8.

SHERWOOD, R. J. (1999), « Pneumatic processes in the temporal bone of chimpanzee (*Pan troglodytes*) and gorilla (*Gorilla gorilla*) », *Journal of Morphology*, 241(2), 127-137. https://doi.org/10.1002/(SICI)1097-4687(199908)241:2<127::AID-JMOR3>3.0.CO;2-P.

SOBROZA, T. V., GORDO, M., PEQUENO, P. A. C. L., DUNN, J. C., SPIRONELLO, W. R., RABELO, R. M., BARNETT, A. P. A. (2021), « Convergent character displacement in sympatric tamarin calls (*Saguinus spp.*) », *Behavioral Ecology and Sociobiology*, 75(5), 88. https://doi.org/10.1007/s00265-021-03028-x.

STOESSEL, A., GUNZ, P., DAVID, R., SPPOR, F. (2016a), « Comparative anatomy of the middle ear ossicles of extant hominids–Introducing a geometric morphometric protocol », *Journal of Human Evolution*, 91, 1-25. https://doi.org/10.1016/j.jhevol.2015.10.013.

VAN HOLSTEIN, L. A., MCKAY, H. D., PIMIENTO, C., KOOPS, K. (2024), « Multidimensional primate niche space sheds light on interspecific competition in primate evolution », *Communications Biology*, 7(1), 647. https://doi.org/10.1038/s42003-024-06324-0.

WASER, P. M., BROWN, C. H. (1986), « Habitat acoustics and primate communication », *American Journal of Primatology*, 10(2), 135-154. https://doi.org/10.1002/ajp.1350100205.

WOOLLEY, S. M. N., MOORE, J. M. (2011), « Coevolution in communication senders and receivers: Vocal behavior and auditory processing in multiple songbird species », *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1225(1), 155-165. https://doi.org/10.1111/j.1749-6632.2011.05989.x.

YEH, Y.-T., RIVERA, M., WOOLLEY, S. M. N. (2023), « Auditory sensitivity and vocal acoustics in five species of estrildid songbirds », *Animal Behaviour*, 195, 107-116. https://doi.org/10.1016/j.anbehav.2022.11.002.

# Corps, rhétorique et perception dans les récits tibétains de retour de l'au-delà (*'das log*)

*par* **Federico Benvenuto Alberruche**

*e simigliante poi a la fiammella*
*che segue il foco là 'vunque si muta,*
*segue lo spirto sua forma novella.*
Purgatorio, XXV, 97-99


## Federico Benvenuto Alberruche

Federico Benvenuto Alberruche est doctorant en études tibétaines et en anthropologie à l'École Pratique des Hautes Études, sous la direction de M. Charles Ramble (HTD) et la co-direction de M. Grégory Delaplace (RSP). Il a étudié à l'Université de Rome « La Sapienza », à l'École normale supérieure de Lyon, à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, à l'Institut national des langues et civilisations orientales et à l'École Pratique des Hautes Études (EPHE – PSL). Sa thèse porte sur l'étude anthropologique des formes vernaculaires du *bardo* et leurs modes de narration dans les sociétés tibétaines, à partir – entre autres – d'un corpus de récits de « retour de l'au-delà ».


## *Introduction*

La mort : rien de plus naturel. Rien, peut-être, de plus culturel aussi. Si la mort constitue une invariante inévitable de la condition humaine, son traitement rituel et, plus largement, social, apparaît, comme l'a souligné Grégory Delaplace, « le lieu évident, idéal même, du comparatisme », en raison de « la diversité des manières sociales de faire [que] s'ordonne à partir du donné commun de notre condition humaine »[1]. Élément indissociable de la mort et du funéraire, le corps occupe dans ces dispositifs une place centrale, tout en se déclinant sous des formes multiples : corps traité comme dépouille dans le monde des vivants, corps transformé par les pratiques rituelles, mais aussi « corps » *sui generis* d'entités qui survivent à la mort et servent de support à l'expérience de l'au-delà.

On peut ainsi distinguer, de manière schématique, plusieurs manières dont une société « fait corps » à partir de la mort : par le rituel funéraire, qui participe à la constitution du collectif ; par la prise en charge et le contrôle des modalités de transformation du corps physique ; enfin, par la garantie de la survie d'une ou de plusieurs entités post-mortem, parfois capables de percevoir et de ressentir. Ces entités sont fréquemment désignées par un certain usage éthique du terme « âme », qu'il peut convenir d'entendre non pas toujours comme un élément opposé au corps, mais comme support sensible et paraphysiologique de l'expérience perceptive d'après-vie.

C'est précisément cette dimension perceptive, à la fois corporelle et désincorporée, qui constitue le point de départ de cette contribution. À partir d'un corpus de récits tibétains

[1] « Le funéraire est le lieu évident, idéal même, du comparatisme : en un sens, il est le cœur vibrant d'une raison anthropologique où la diversité des manières sociales de faire s'ordonne à partir du donné commun de notre condition humaine » Grégory Delaplace, *La voix des fantômes : quand débordent les morts*, (Paris : Seuil, 2024), p. 11. Sur les pratiques funéraires tibétaines, voir entre autres Charles Ramble, « Status and Death: Mortuary Rites and Attitudes to the Body in a Tibetan Village », Kailash, 1982, p. 333.

de « retour de l'au-delà » (*'das log*) il s'agira d'examiner la manière dont l'expérience post-mortem est mise en récit à travers des descriptions du corps percevant. Loin de proposer une doctrine systématique de l'au-delà, ces textes relèvent d'une littérature vernaculaire à visée essentiellement didactique, dans laquelle la description de la perception, tout comme l'expression de la souffrance et de la vulnérabilité, jouent un rôle central. Avant d'en analyser les ressorts rhétoriques et les implications anthropologiques, il convient toutefois de préciser brièvement le cadre général de l'au-delà dans le monde tibétain, en revenant sur la notion d'« espace intermédiaire », ou *bardo*.

## *L'état intermédiaire et l'au-delà dans le monde tibétain*

Un phénomène récurrent dans les religions du monde est la description d'un lieu, à l'apparence plus ou moins physique, servant de passage – souvent dangereux – entre la vie d'ici-bas et celle de l'au-delà. Le bouddhisme tibétain et sa religion voisine, le bön, ne constituent pas une exception à ce constat. Ce lieu – ou plutôt, cet état – est appelé *bardo* en tibétain. Son équivalent sanskrit est l'*antarābhava* ; les deux termes peuvent être traduits par « état intermédiaire ». Caractérisé par une durée de sept à quarante-neuf jours, le *bardo* constitue le lieu de passage entre la mort d'un être (*sems can*) et sa renaissance dans l'une des « six destinées » (*'gro ba rigs drug*), celles-ci pouvant avoir lieu dans le monde immédiatement visible, comme dans le cas des humains et des animaux, ou dans celui, généralement invisible, des dieux (*lha*) et des semi-dieux (*lha ma yin*), ou encore des « esprits avides » (*yi dwags*) et des habitants des enfers (*dmyal ba*).

L'idée d'un état intermédiaire ne fait historiquement pas consensus dans le bouddhisme indien et, plutôt qu'une idée statique, il convient d'y voir un élément multiforme du riche univers des controverses doctrinales indo-bouddhistes. Bien que les modalités exactes du passage de cette idée du subcontinent indien au Tibet restent une histoire à écrire, nous pouvons supposer qu'en l'état actuel de nos connaissances, l'idée d'un état intermédiaire parvient au Tibet sous une forme déjà fortement influencée par le tantrisme[2].

Au Tibet, le *bardo* apparaît essentiellement comme une séquence de visions, indissociables des phénomènes de dissolution perceptuelle qui s'y produisent. En premier lieu adviennent les dissolutions des éléments grossiers, correspondant à l'épuisement progressif du corps constitué des cinq éléments : terre, eau, feu, air et espace. Lorsque l'élément terre se dissout dans l'eau, le corps s'alourdit et s'affaiblit, la vision devient floue et les formes indistinctes ; lorsque l'eau se dissout dans le feu, les liquides corporels se tarissent et les sensations s'estompent ; la dissolution du feu dans l'air s'accompagne de la disparition de la chaleur corporelle et de l'affaiblissement des perceptions ; enfin, lorsque l'air se dissout dans l'espace, la respiration devient haletante puis cesse, tandis que toute sensation corporelle disparaît. À chacune de ces dissolutions sont associés des signes internes, relevant de l'expérience subjective du mourant[3].

À ces dissolutions grossières succède une série de dissolutions dites « subtiles », relevant des phénomènes internes de la conscience, qui conduisent au lever de la « claire lumière » (*'od gsal*) : la nature lumineuse et fondamentale de l'esprit. Ce processus est ensuite suivi d'un mouvement inverse, à partir duquel s'opère reconfiguration spéculaire et le « principe conscient » (*rnam shes*) du défunt poursuit son existence dans le *saṃsāra*. Une particularité décisive de cet état réside toutefois dans le fait que le *rnam shes* est alors susceptible de faire l'expérience directe de la claire lumière. Or, dans les cadres doctrinaux tantriques, la reconnaissance de cette luminosité comme nature propre de l'esprit peut constituer un moyen d'atteindre l'Éveil. C'est dans cette perspective que se développent, d'abord en Inde puis au Tibet, des pratiques tantriques visant à préparer le pratiquant à la reconnaissance de la claire lumière au moment de la mort et dans le *bardo*.

Dans la littérature tantrique et funéraire, le passage dans le bardo est décrit comme périlleux. Cette insistance sur la vulnérabilité de l'être dans l'état intermédiaire peut être rapprochée de conceptions indigènes du passage dans l'au-delà, où la sécurisation rituelle du devenir post-mortem demeure prioritaire, la persistance du défunt dans le monde des vivants étant source de nombreux problèmes. Si, sur le plan de la doctrine, le processus de mort est généralement conçu comme irréversible, un genre particulier de littérature édifiante fait toutefois exception à ce modèle : celui des récits de « retour de l'au-delà » – *'das log*.

## *Au-delà, aller et retour : le cas de la littérature* 'das log

Le terme 'das log sert à indiquer deux phénomènes strictement imbriqués. En premier lieu, celui du protagoniste d'un genre homonyme de littérature religieuse populaire. Secondement, le terme désigne aussi une catégorie hétérogène de spécialistes religieux, souvent – mais pas exclusivement – des femmes non lettrées, capables d'aller dans l'au-delà (surtout dans les enfers) et puis d'en revenir avec des informations pour les vivants. Étant donné la complexité de relier les deux phénomènes, nous ne tiendrons compte ici que des *'das log* « littéraires », bien que les deux correspondent sur plusieurs points[4].

La grande majorité de la littérature religieuse tibétaine est dotée d'un fort caractère technique-didactique, et les récits de *'das log* ne font pas exception[5]. En effet, ces récits suivent un arc narratif relativement stable. Une maladie ou une prémonition anticipent le moment de la mort. Dans le *bardo*, au-delà des expériences de dissolution dont il a été question tout à l'heure, les *'das log* observent aussi leurs propres funérailles – où les protagonistes perçoivent, à la place de leur corps, celui d'un animal en putréfaction.

[2] Voir Bryan J. Cuevas, *The Hidden History of the Tibetan Book of the Dead*, Londres, New York, Oxford University Press, 2003, spécialement p. 42.

[3] Philippe Cornu, « Bardo », dans *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, Paris, éditions du Seuil, 2001, p. 68.

[4] Voir notamment le travail pionnier de Françoise Pommaret, *Les revenants de l'au-delà dans le monde tibétain*, Paris, éditions du CNRS, 1989. Sur les spécialistes religieuses voir Alyson Prude, « A Reexamination of Marginal Religious Specialists: Himalayan Messengers from the Dead », *Journal of the American Academy of Religion* 88, n° 3 (juillet 2020), p. 779-804 et « Women Returning from Death: The Gendered Nature of the Delog Role », *Revue d'Études Tibétaines*, n° 36 (octobre 2016), p. 69-92, entre autres.

[5] Voir par exemple « Literature in Tibet » dans l'introduction de José Ignacio Cabezón et Roger R. Jackson (éd.), *Tibetan Literature: Studies in Genre. Essays in Honour of Geshe Lhundup Sopa*, Ithaca, Snow Lion, 1996, (Studies in Indo-Tibetan Buddhism), p. 17-20.

À ce passage s'ensuit un voyage dans d'autres domaines d'existence, surtout dans les enfers, puis une phase de jugement, généralement accompagnée de la conviction d'une condamnation imminente. Le récit se conclut enfin avec un retour parmi les vivants – motivé par des raisons diverses, parmi lesquelles des erreurs administratives – accompagné d'une religiosité renouvelée et une forte urgence de transmettre l'enseignement du bouddhisme ou du bön. Si cette répétitivité, qui construit un cadre favorable à leur narration orale, fait qu'à la lecture ces textes peuvent souvent se ressembler, ils disposent néanmoins d'une certaine hétérogénéité et d'une histoire qui leur est propre et qui reste encore à écrire.

Ces textes s'inscrivent dans une littérature à visée essentiellement didactique, destinée à une circulation populaire et largement non monastique, et relèvent d'un ensemble de productions à caractère probablement majoritairement oral. Leur association fréquente à des spécialistes religieux itinérants tels que les *ma ni pa* et les *bu chen* souligne leur dimension performative, bien que les relations entre ces spécialistes et les narrations de *'das log* demeurent encore méconnues en diachronie. Quoi qu'il en soit, les récits de *'das log* constituent un terrain privilégié pour observer l'articulation entre éléments vernaculaires et élaborations doctrinales de l'au-delà dans les sociétés tibétaines et c'est justement dans cet espace interstitiel qu'il est à notre sens plus intéressant de poser notre regard.

## *Une rhétorique du corps sensible*

Dans les deux sections qui précèdent, nous avons introduit brièvement le *bardo* et ses spécificités, puis le phénomène des *'das log*. Nous avons mis en évidence la pluralité des corps d'après-vie dans le *bardo*, ainsi que la manière dont une entité percevante peut y circuler et, en vertu d'une certaine perméabilité des frontières de la mort, revenir parmi les vivants. Il serait toutefois réducteur de tirer de ces éléments des conclusions générales sur une « pensée tibétaine de la mort » et son éventuel rapport à la corporéité, d'autant plus que, en dépit du préjugé qui attribuerait au Tibet un certain immobilisme philosophique et religieux, les idées, croyances et expériences de la mort apparaissent de manière diversifiée selon les contextes sociohistoriques et géographiques. Dans les quelques paragraphes qui suivent, nous porterons plutôt l'attention sur la description de l'expérience des *'das log* sur le plan perceptif, ainsi que sur les implications rhétoriques d'une telle mise en récit. Nous verrons que celles-ci peuvent s'avérer pertinentes pour un questionnement d'ordre anthropologique. En effet, l'efficacité de ces narrations s'appuie sur un savoir partagé autour de la diversité des capacités de perception du défunt. Ce qui est en jeu n'est pas autant l'étude de la « place » que les morts occupent dans une société donnée, que la manière dont l'expérience sensorielle des corps d'après-vie y est distribuée[6].

Jusqu'au moment de son expérience de *'das log*, rien n'aurait laissé penser que la vie, tout à fait ordinaire, de Lingza Chökyi (gLing bza' chos skyid) serait mise à l'écrit. Éleveuse nomade et mère de trois enfants, elle fait partie de « ce qui était probablement une communauté nomade assez typique de l'est du Tibet »[7]. En effet, la rédaction de biographies ou d'autobiographies religieuses (*rnam thar et rang rnam*) est une prérogative des grands maîtres religieux, principalement des hommes, qui – selon la tradition – acceptent de les faire rédiger seulement après maintes insistances de leurs disciples. « À moitié du chemin de la vie »[8], elle tombe malade et quelques jours plus tard, entame le long voyage dans l'au-delà selon le modèle décrit précédemment. Posons maintenant notre attention sur son passage dans le *bardo* :

> *Puis j'eus la vision d'aller sous la terre. C'était comme si beaucoup de personnes pesaient sur moi depuis le haut. Je fus saisie d'une grande peur. Après cela, je fus jetée dans un vaste océan qui me ballottait d'un côté à l'autre. Je fus saisie d'une grande peur. Je souffrais de ressentir que mon corps brûlait dans le feu, au milieu de crépitements et d'un grondement assourdissant*[9].

Ce passage permet d'observer la manière dont l'expérience du *bardo* est rendue sensible à travers une mise en forme progressive de la perception corporelle. Le récit s'ouvre sur une description encore relativement neutre de l'expérience visionnaire – « j'eus la vision d'aller sous la terre » – qui instaure un cadre imagé sans engager immédiatement le corps percevant. Cette vision se trouve toutefois rapidement traduite en contrainte corporelle, lorsque l'expérience de l'espace se transforme en situation de pression physique – « beaucoup de personnes pesaient sur moi depuis le haut ». À cette sensation succède explicitement l'affect de la peur – « je fus saisie d'une grande peur » – dont la mention n'est pas dépourvue de portée sotériologique, l'état mental du principe conscient jouant un rôle décisif dans le devenir post-mortem, notamment en ce qui concerne la reconnaissance de la « claire lumière ». Plus loin dans le récit, une séquence analogue se déploie : à l'immersion dans un environnement hostile – « je fus jetée dans un vaste océan qui me ballottait d'un côté à l'autre » – succède l'expérience directe de la souffrance corporelle – « je souffrais de ressentir que mon corps brûlait dans le feu » – renforcée par un environnement sonore oppressant des olcrépitements » et « un grondement assourdissant ». Ces enchaînements récurrents – vision, sensation corporelle, affect – produisent une expérience d'après-vie dans laquelle la peur et la souffrance fonctionnent comme des marqueurs de vulnérabilité perceptive. Ils contribuent également à établir une hiérarchisation des capacités de perception, distinguant l'expérience ordinaire de la *'das log* de celle, idéalisée, d'un pratiquant expert capable de reconnaître la nature véritable des apparences du *bardo*.

[6] Pour une synthèse des principales études portant sur la « place » occupée par les morts voir Grégory Delaplace, *L'invention des morts : sépultures, fantômes et photographie en Mongolie contemporaine*, Paris, Centre d'études mongoles et sibériennes, École pratique des hautes études, 2009, p. 21-29 ; sur les facultés perceptives des revenants, voir p. 257-290.

[7] « what was probably a fairly typical eastern Tibetan nomadic community », Bryan J. Cuevas, T*ravels in the Netherworld. Buddhist Popular Narratives of Death and the Afterlife in Tibet*, New York, Oxford University Press, 2008, p. 21.

[8] Dante Alighieri, *Enfer*, chant I, v. 1, (trad. Hyacinthe Vinson).

[9] « dMyal ba mi yul gyi sa mtshams shi gson gnyis kyi bang chen bka'i 'phrin pa gling sa chos skyid bar do'i gnas su byon nas 'khor 'das kyi chos kyi rgyal po chen po'i dkar nag dbye ba'i 'bras bu'i rnam thar mdor bsdus bzhugs so, compilé par Bya bral kun dga' rang grol gyis bsgrigs », dans 'Das log skor gyi chos skor phyogs sgrig, Gangs can khyad nor dpe tshogs 345, Lha sa : Ser gtsug nang bstan dpe rnying 'tshol bsdu phyogs sgrig khang, s. d., p. 298-321, ici p. 300. Pour la traduction d'une autre version du même passage voir Bryan J. Cuevas, *Travels in the Netherworld*, p. 25.

Cette dynamique n'est ni rare ni exceptionnelle. On la retrouve également dans un texte bönpo issu d'un corpus actuellement en cours d'étude. À la suite d'une séquence fortement visionnaire, marquée par une fantasmagorie du chaos du *bardo*, le texte propose une série de descriptions du corps articulant exemples et métaphores afin de rendre perceptible – et d'enseigner – la dissolution progressive des facultés sensorielles. En voici un passage :

> *Quant au corps, il était comme un vieux cheval décrépit qui s'effondre. Quant à l'esprit, il était comme un enfant ligoté, pris au piège. (…) De nombreux signes précoces de la mort se manifestèrent. Par la vue, je n'étais plus capable de voir au loin : s'il y avait une personne là-bas, il me semblait en voir deux. Mes oreilles n'entendaient plus, mon nez ne percevait aucune odeur, ma langue ne distinguait aucun goût. Par le corps, je ne pouvais plus sentir si une chose était lisse ou rugueuse. Les poils de mon corps se détériorèrent [c'est-à-dire « ils tombèrent »] (…) Mon esprit était agité et saisi de peur. Je devins semblable à quelqu'un qui voulait partir [c'est-à-dire « j'étais dans un état d'agitation »]*[10].

Les deux récits examinés – l'un bouddhiste, l'autre bönpo – montrent ainsi que l'expérience du *bardo* n'est pas seulement décrite comme une succession de visions, mais rendue sensible à travers une mobilisation systématique du corps percevant. Corps entravé, sens désorganisés, affects de peur et d'agitation mentale constituent les vecteurs privilégiés par lesquels l'au-delà devient expérientiellement intelligible. Cette mise en récit conjointe du corps, des facultés sensorielles et des affects forme le ressort d'une véritable rhétorique du corps sensible, par laquelle l'expérience post-mortem est à la fois partagée et hiérarchisée. En donnant à voir une perception vulnérable, instable et incapable de reconnaître la nature des apparences du *bardo*, ces narrations opposent implicitement l'expérience ordinaire des *'das log* à celle, idéalisée et implicite, d'un pratiquant expert préparé à maîtriser les processus perceptifs de la mort. C'est dans cette tension entre perception ordinaire et perception maîtrisée que se joue une part essentielle de l'efficacité didactique et persuasive de ces récits car, dans l'impossibilité de reconnaître les illusions du *bardo* comme telles, les *'das log* sont plus fortement dépendants des actions menées dans leurs vies précédentes.

## *Conclusion*

En s'intéressant aux récits tibétains de *'das log* bouddhistes et bönpo, cette contribution a proposé un déplacement du regard porté sur l'au-delà, en l'abordant non pas prioritairement à partir de ses cadres doctrinaux, mais à partir des descriptions du corps percevant qui en structurent la mise en récit. En effet, ces narrations mobilisent systématiquement le corps – sa sensibilité et son affectivité – pour mettre en œuvre une véritable rhétorique par la corporéité, par laquelle l'expérience du *bardo* devient à la fois intelligible et vecteur de hiérarchisation perceptive. En mettant en scène des corps vulnérables, incapables de reconnaître la nature illusoire des apparences, ces récits opposent implicitement une perception ordinaire, soumise aux effets du karma, à une perception maîtrisée, associée à la reconnaissance de la nature véritable de l'expérience post-mortem. L'efficacité didactique et persuasive de ces narrations repose ainsi sur une pédagogie de la perception, dans laquelle le corps devient le lieu privilégié d'inscription et de transmission des savoirs religieux.

En ce sens, les récits de *'das log* invitent à reconsidérer la catégorie de « littérature populaire » non comme un simple contrepoint aux élaborations doctrinales normatives, mais comme un lieu où les conceptions autour de la mort jouissent d'une propre vitalité. L'attention portée aux formes de corporéité et aux régimes de perception mobilisés dans ces récits ouvre ainsi sur un champ de réflexion plus large relevant d'une anthropologie du corps et de la perception, attentive non seulement aux corps physiques, mais aussi aux formes de corporéité mobilisées dans les expériences de l'après-vie.

# *Bibliographie*


CABEZON, José Ignacio, JACKSON, Roger R. (éd.), *Tibetan Literature: Studies in Genre. Essays in Honour of Geshe Lhundup Sopa*, Ithaca, Snow Lion, 1996 (Studies in Indo-Tibetan Buddhism).

CORNU, Philippe, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, Paris, éditions du Seuil, 2001.

CUEVAS, Bryan J., *The Hidden History of the Tibetan Book of the Dead*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2003.

CUEVAS, Bryan J., T*ravels in the Netherworld: Buddhist Popular Narratives of Death and the Afterlife in Tibet*, New York, Oxford University Press, 2008.

DELAPLACE, Grégory, *L'invention des morts : sépultures, fantômes et photographie en Mongolie contemporaine*, Paris, Centre d'études mongoles et sibériennes, École pratique des hautes études, 2009.

DELAPLACE, Grégory, *La voix des fantômes : quand débordent les morts*, Paris, éditions du Seuil, 2024.

POMMARET, Françoise, *Les revenants de l'au-delà dans le monde tibétain*, Paris, éditions du CNRS, 1989.

PRUDE, Alyson, « A Reexamination of Marginal Religious Specialists: Himalayan Messengers from the Dead », *Journal of the American Academy of Religion*, 88, n° 3 (juillet 2020), p. 779-804.

PRUDE, Alyson, « Women Returning from Death: The Gendered Nature of the Delog Role », *Revue d'études tibétaines*, n° 36 (octobre 2016), p. 69-92.

RAMBLE, Charles, « Status and Death: Mortuary Rites and Attitudes to the Body in a Tibetan Village », *Kailash*, 9, n° 4 (1982), p. 333-359.


[10] « La phyi sprul sku'i shi log dmyal khams lo rgyus », dans *Bon po'i 'das log skor. Three Bonpo visionary accounts of Hell*, compilé par Slob dpon bstan 'dzin rnam dag, New Thobgyal, Ochghat, H.P., Tibetan Bonpo Monastic Centre, 1973, p. 483-563, ici p. 486 (fol. 2b).

# Obésité, le corps au-delà du poids

*par* **Lutzi Castaño**


## Lutzi Castaño

Lutzi Castaño est en deuxième année de doctorat à l'EPHE – PSL, au sein de la mention « Systèmes Intégrés, Environnement et Biodiversité ». Après une licence en biologie et un master en neurosciences à l'université de Bordeaux durant lequel elle a eu la chance d'effectuer une mobilité d'un an à Montréal, elle a rejoint l'Institut de neurosciences cognitives et intégratives d'Aquitaine (INCIA) sous la direction du Dr Sandra Chanraud et du Dr Sylvie Berthoz. Sa thèse, en collaboration avec l'Institut de neurosciences de Barcelone, porte sur les processus cognitifs et psychologiques impliqués dans les comportements alimentaires de type addictif, ainsi que sur leurs corrélats neuroanatomiques et fonctionnels dans le contexte de l'obésité.


L'obésité est une pathologie chronique, systémique et multifactorielle, liée à un excès d'adiposité dans de nombreux organes et tissus dont les fonctions sont altérées. Sa définition[1] a été mise à jour récemment pour en préciser les caractéristiques et y apporter un diagnostic différentiel. On distingue ainsi l'obésité préclinique, considérée comme une adiposité excessive sans atteinte clinique, de l'obésité clinique, caractérisée, elle, par une atteinte fonctionnelle d'organes et tissus due à l'adiposité, et par une réduction significative de la mobilité et des activités quotidiennes. Cette condition était jusqu'à maintenant diagnostiquée sur la base d'un Indice de Masse Corporelle (IMC) supérieur à 30 kg/m$^2$. Cette mesure n'étant cependant pas réellement représentative de la répartition de la masse grasse dans le corps, ni de l'état de santé d'un individu, une mesure directe de l'adiposité est maintenant nécessaire au diagnostic de l'obésité.

Cette pathologie présente une prévalence importante avec près de la moitié de la population adulte mondiale en surpoids ou situation d'obésité, et tend à prendre de l'ampleur avec 60 % de la population adulte mondiale atteinte d'ici 2050.

L'obésité a longtemps été considérée comme une pathologie uniquement physiologique, en négligeant les aspects psychologiques et émotionnels qui peuvent entrer en jeu. Elle est à ce jour associée à l'interconnexion de différents facteurs conduisant à une diminution de la capacité de l'auto-contrôle, souvent impliquée de façon importante dans les profils / comportements alimentaires de type addictif. Certains de ces facteurs sont les processus cognitifs responsables de comportements complexes dirigés vers un but ainsi que les réseaux cérébraux qui les sous-tendent. En effet, l'obésité a été associée à l'altération de processus froids, c'est-à-dire les processus de traitement d'information purement cognitifs. Ces fonctions englobent la mémoire de travail, à savoir la capacité à retenir et utiliser des informations sur une courte période (de l'ordre de plusieurs secondes) ; la flexibilité cognitive, qui est la capacité à alterner entre différentes stratégies de façon à s'adapter aux changements de l'environnement ; et le contrôle inhibiteur, qui permet l'inhibition d'une réponse automatique potentiellement inappropriée. Il y a également une altération des processus chauds, c'est-à-dire les processus de traitement de l'information associés aux émotions, à la motivation et à la récompense. Parmi ces fonctions, les personnes en situation d'obésité présentent notamment une sensibilité accrue à l'obtention d'une récompense immédiate ; une tendance à prendre des décisions impulsives dans un contexte émotionnel, qui ne sont pas nécessairement adaptées ; ainsi que des stratégies de régulation émotionnelle inefficaces ou inadaptées. Ces fonctions sont notamment sous-tendues par le réseau exécutif dans le cerveau, dont les altérations structurelles et fonctionnelles ont été associées à l'obésité. En plus de ce réseau, les réseaux de la saillance, en mode par défaut et de la récompense, responsables des processus intéroceptifs et homéostasiques, des comportements d'auto-contrôle et du traitement de la récompense, sont également altérés chez les personnes en situation d'obésité.

[1] Rubino, F. et al. (2025), « Definition and diagnostic criteria of clinical obesity », *The Lancet Diabetes & Endocrinology*, S2213858724003164.

# Obesité, le corps au-delà du poids

Lutzi Castaño[1,2] co-encadrée par Sandra Chanraud[1,2] et Sylvie Berthoz[1,3]

[1] INCIA UMR 5287, [2] Université de Bordeaux; EPHE-PSL, Paris; [3] Institut Mutualiste Montsouris, Département de psychiatrie, Paris

Pathologie **chronique**, **systémique** et **multifactorielle**, liée à un **excès d'adiposité** dans de nombreux organes et tissus dont les fonctions sont altérées.

## Mesure de l'adiposité






Impédancemétrie



DEXA scan



Tour de hanches

## Diagnostic différentiel

**Obésité Préclinique**

- Adiposité excessive **sans atteinte clinique**

**Obésité Clinique**

- **Atteinte fonctionnelle** d'un organe ou tissu due à l'obésité
- **Réduction significative** de la mobilité et des activités quotidiennes

## Prévalences

**En 2021**

- 45.1 % de la population adulte mondiale en surpoids ou en situation d'obésité

**Prédictions pour 2050**

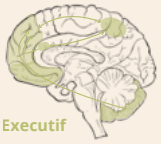
- 60 % de la population adulte mondiale en surpoids ou en situation d'obésité

## Cerveau

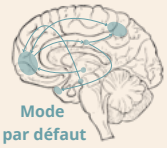
**Réseaux altérés dans l'obésité**



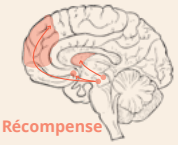
Saillance



Executif



Mode par défaut



Récompense

Impliqués dans

- le fonctionnement **cognitif** et **affectif**
- les processus **intéroceptifs et homéostatiques**
- les comportements d'**auto-contrôle**
- le traitement de la **récompense**





## Processus Froids

Processus de traitement d'information purement cognitifs

**Fonctions altérées dans l'obésité**



**Mémoire de travail**
Retenir et utiliser des informations à court terme



**Flexibilité cognitive**
Alterner entre différentes stratégies




**Contrôle inhibiteur**
Inhiber une réponse automatique

Profil présentant

- une mémoire de travail moins performante
- une plus grande rigidité cognitive
- une capacité d'inhibition diminuée

## Auto Contrôle



**Profil de type addictif**

## Processus Chauds

Processus de traitement d'information associés aux émotions, à la motivation et à la récompense

**Fonctions altérées dans l'obésité**

**Obtention de récompense**
Retarder la récompense



**Prise de décision affective**
Décisions adaptées dans un contexte risqué et/ou émotionnel



**Régulation émotionnelle**
Adopter une stratégie de régulation émotionnelle adaptée



Profil présentant

- une sensibilité accrue à la récompense immédiate
- une tendance à prendre des décisions de façon impulsive
- stratégies de régulation émotionnelle inefficaces





## Facteurs environnementaux






**Production alimentaire & Distribution**



**Accessibilité à l'alimentation et à l'activité physique**





**Mode de vie & Comodités**





**Education alimentaire**

[1] Rubino, F. et al (2025). Definition and diagnostic criteria of clinical obesity. The Lancet Diabetes & Endocrinology, S2213858724003164.
[2] Ng, M. et al (2025). Global, regional, and national prevalence of adult overweight and obesity, 1990–2021, with forecasts to 2050: A forecasting study for the Global Burden of Disease Study 2021. The Lancet, 405(10481), 813-838.
[3] Salehinejad, M. A., Ghanavati, E., Rashid, M. H. A., & Nitsche, M. A. (2021). Hot and cold executive functions in the brain: A prefrontal-cingular network. Brain and Neuroscience Advances, 5, 23982128211007769. https://doi.org/10.1177/23982128211007769
[4] Favieri, F., Forte, G., & Casagrande, M. (2019). The Executive Functions in Overweight and Obesity: A Systematic Review of Neuropsychological Cross-Sectional and Longitudinal Studies. Frontiers in Psychology, 10. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2019.02126
[5] Donofry, S. D., Stillman, C. M., & Erickson, K. I. (2020). A review of the relationship between eating behavior, obesity and functional brain network organization. Social Cognitive and Affective Neuroscience, 15(10), 1157-1181.
[6] Yang, Y., Shields, G. S., Guo, C., & Liu, Y. (2018). Executive function performance in obesity and overweight individuals: A meta-analysis and review. Neuroscience & Biobehavioral Reviews, 84, 225-244.
[7] Delaquis, C. P., Spirou, D., Brown, Y., Wood, K., Smith, E., Raman, J., & Berthoz, S. (2025). A Network Analysis of Cognitive and Affective Dimensions in Overweight and Obesity. OSF. https://doi.org/10.31234/osf.io/dv247_v1
[8] Marks, D. F. (2015). Homeostatic theory of obesity. Health Psychology Open, 2(1), 2055102915590692.
[9] Vandenbroeck, P., Goossens, J., & Clemens, M. (2007). Foresight: Tackling Obesities: Future Choices - Building the Obesity System Map

Pour finir, des facteurs extérieurs influencent la relation entre cerveau, cognition et comportements. Ce sont notamment les facteurs associés au mode de vie, telles que la disponibilité des commodités, l'accessibilité à l'activité physique et à l'alimentation, ainsi que sa qualité. Enfin, l'éducation alimentaire joue aussi un rôle dans cet équilibre.

Par conséquent, l'obésité est bien plus qu'une pathologie uniquement physique. Elle résulte de l'interaction de facteurs variés, aussi bien internes à l'individu, qu'externes, plus ou moins à la portée de son contrôle. Cette condition du corps va donc bien au-delà du poids et doit être considérée comme une entité complexe et individu-dépendante. Ainsi, les approches thérapeutiques doivent prendre en compte ses subtilités afin d'accompagner et de guérir efficacement les personnes qui en souffrent.

# *Bibliographie*


RUBINO, F. et al. (2025), « Definition and diagnostic criteria of clinical obesity », *The Lancet Diabetes & Endocrinology*, S2213858724003164.

NG, M. et al. (2025), « Global, regional, and national prevalence of adult overweight and obesity, 1990–2021, with forecasts to 2050: A forecasting study for the Global Burden of Disease Study 2021 », *The Lancet*, 405(10481), p. 813-838.

SALEHINEJAD, M. A., GHANAVATI, E., RASHID, M. H. A., NITSCHE, M. A. (2021), « Hot and cold executive functions in the brain: A prefrontal-cingular network », *Brain and Neuroscience Advances*, 5, 23982128211007769. https://doi.org/10.1177/23982128211007769.

FAVIERI, F., FORTE, G., CASAGRANDE, M. (2019), « The Executive Functions in Overweight and Obesity: A Systematic Review of Neuropsychological Cross-Sectional and Longitudinal Studies », *Frontiers in Psychology*, 10. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2019.02126.

DONOFRY, S. D., STILLMAN, C. M., ERICKSON, K. I. (2020), « A review of the relationship between eating behavior, obesity and functional brain network organization », *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, 15(10), p. 1157-1181.

YANG, Y., SHIELDS, G. S., GUO, C., LIU, Y. (2018), « Executive function performance in obesity and overweight individuals: A meta-analysis and review », *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*, 84, p. 225-244.

DELAQUIS, C. P., SPIROU, D., BROWN, Y., WOOD, K., SMITH, E., RAMAN, J., BERTHOZ, S. (2025), « A Network Analysis of Cognitive and Affective Dimensions in Overweight and Obesity », *OSF*. https://doi.org/10.31234/osf.io/dy247_v1.

MARKS, D. F. (2015). « Homeostatic theory of obesity », *Health Psychology Open*, 2(1), 2055102915590692.

VANDENBROECK, P., GOOSSENS, J., CLEMENS, M. (2007), « Foresight: Tackling Obesities: Future Choices – Building the Obesity System Map », Government Office for Science.

# Enseigner la recherche par la pratique de la recherche

**École Pratique des Hautes Études – PSL**

*Les Patios Saint-Jacques*
*4-14, rue Ferrus*
*75014 Paris*

www.ephe.psl.eu