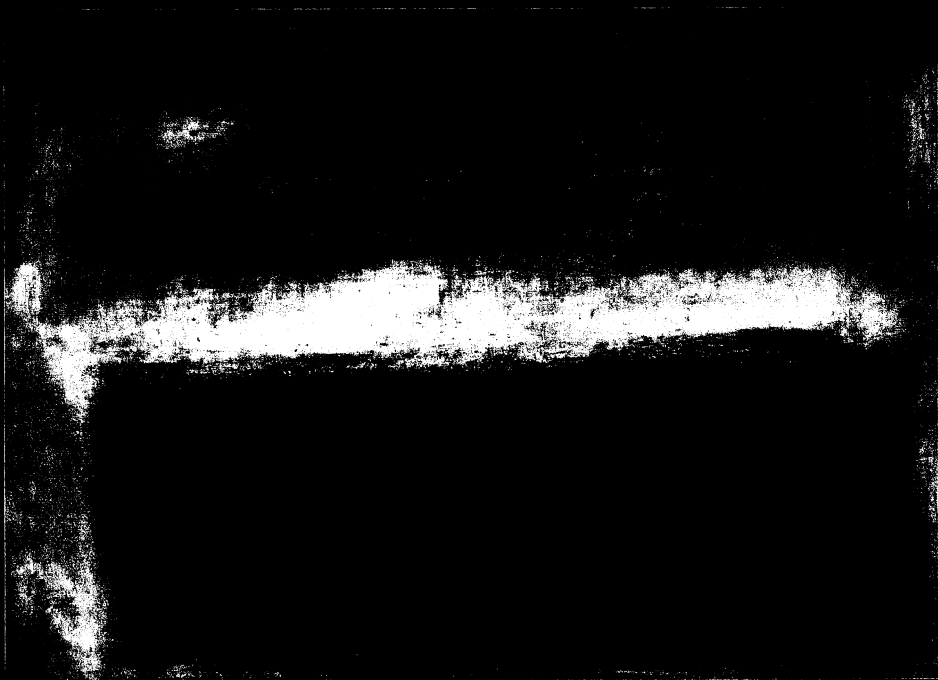


Université de Liège  
Faculté de Philosophie et Lettres

Sous la direction de  
Joseph DENOOZ, Véronique DORTU, Rudy STEINMETZ



Liège — C.I.P.L.

2007

---

## Le primat de l'imaginaire sur le symbolique dans l'anthropologie de Maurice Godelier

---

Anne Mélice

---

Depuis quelques années, le concept d'*imaginaire* a pris une place accrue dans les travaux des anthropologues. Classiquement opposé au *symbolique*, l'imaginaire est resté longtemps confiné au plan de l'individuel, où il était, de surcroît, associé à l'illusoire. On lui reconnaît de plus en plus une dimension sociale et une puissance d'invention totalement étrangères à ce que l'on désigne péjorativement comme l'idéologie. L'apport de Castoriadis est, on le sait, d'avoir déplacé de l'individu à la société le rôle créateur de l'imagination. En d'autres mots, d'avoir dégagé *l'institution imaginaire de la société*. Ainsi, l'anthropologie nouvelle qu'Arjun Appadurai appelle de ses vœux reprend à son compte cet élargissement de l'imaginaire au collectif. Clairement, dans un livre publié en anglais en 1996, Appadurai considère l'imagination non seulement comme un don individuel, mais aussi comme « une propriété appartenant à des groupes d'individus<sup>1</sup> ».

À la même époque, Jean-François Bayart pouvait écrire dans *L'Illusion identitaire* : « L'anthropologie postmoderne aidant, la notion d'imaginaire a le vent en poupe, et l'idée d'étudier "l'imagination comme une pratique sociale" est maintenant largement admise<sup>2</sup>. » Cet intérêt pour un imaginaire proprement social, Bayart l'illustre par les recherches d'Appadurai<sup>3</sup>, et il rappelle que le concept d'*imaginaire social* avait été proposé par Castoriadis en 1964 déjà. Il rappelle, en amont de ces travaux contemporains, que dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Max Weber évoquait « l'imagination d'un peuple entier<sup>4</sup> ».

Pour sa part, Bayart interroge des pratiques qu'il appelle des *pratiques invisibles*, qui reposent sur « la croyance dans l'invisible<sup>5</sup> ». Ces pratiques ne sont pas réductibles à un héritage de la tradition que le développement économique devrait inéluctablement mener à sa disparition. Elles offrent un instrument permettant d'interpréter les bouleversements qu'entraîne la modernité dans l'économie, la

---

<sup>1</sup> Appadurai, A., *Après le colonialisme. Les Conséquences culturelles de la globalisation*, trad. fr. F. Bouillot et H. Frappat, Paris, Payot, 2001, p. 34. Appadurai renvoie à Castoriadis p. 204. Mais il faut dire que c'est avant tout sur les travaux de Benedict Anderson qu'il s'appuie.

<sup>2</sup> Bayart, J.-F., *L'Illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996, p. 139.

<sup>3</sup> Bayart, J.-F., *Ibid.*, p. 139.

<sup>4</sup> Cf. Bayart J.-F., *Ibid.*, p. 140. Bayart rappelle aussi le travail de Paul Veyne autour de *l'imagination constituante* et renvoie à la notion d'*égalité imaginaire* chez Tocqueville.

<sup>5</sup> Bayart, J.-F., *Ibid.*, p. 135.

famille, etc. Le sport, l'amour, la maladie, le travail : rien ne s'y soustrait. Elles constituent le point où se rencontrent l'héritage et l'invention : « Tout en parlant des ancêtres, cette dimension de l'existence sociale ne se réduit pas à un héritage culturel. Elle est également un champ où s'invente l'avenir<sup>6</sup>. »

Dans le champ de l'africanisme où nous effectuons nos recherches d'anthropologie politique et religieuse<sup>7</sup>, le concept d'*imaginaire* a été utilisé à propos de Kinshasa par Filip De Boeck dans son livre (réalisé avec la photographe Marie-Françoise Plissart) sur *Kinshasa. Récits de la ville invisible*<sup>8</sup>, où il tend à identifier l'imaginaire à l'invisible. Il faudrait sans doute s'interroger davantage sur cette identification. Sommairement, nous dirons qu'il s'agit là du rapport de l'imaginaire social à ce que l'auteur nomme lui-même<sup>9</sup> la réalité sociale. Il sonde les images que la société congolaise se donne aujourd'hui d'elle-même. La distinction lacanienne entre l'imaginaire, le réel et le symbolique lui permet de poser sur cette expérience le diagnostic suivant : « C'est ce changement fondamental dans le jeu de relations entre l'imaginaire et le symbolique qui s'est extériorisé et cristallisé dans la figure de l'enfant-sorcier. Celui-ci est l'aboutissement d'un long processus de déconnexion au cours duquel le caractère non aliéné de la relation avec le double a progressivement évolué jusqu'à son aliénéation. Ici la relation avec le double a cessé d'être d'échange et de négociation et, de familière, est devenue *mystique*. L'ombre, à présent, est satanique et mortelle, comme une image de tous les morts qui ont été rejetés, oubliés, mais qui n'acceptent pas d'avoir perdu leur sens aux yeux des vivants<sup>10</sup>. »

La notion d'*imaginaire*, que l'auteur rapporte à Appadurai et à Bayart<sup>11</sup>, semble, dans cet ouvrage, devoir plus à Lacan qu'à Castoriadis que d'ailleurs, De Boeck n'évoque que pour mémoire<sup>12</sup>. Pour Lacan, rappelons-le, l'*ego* est fantasmatique. À la différence du véritable sujet qui constitue la part *symbolique* de l'être humain, l'*ego* n'est rien que le produit d'« illusions imaginaires ou spéculaires<sup>13</sup> ». Or, De Boeck le rappelle lui-même sans trancher<sup>14</sup>, le statut de l'imaginaire lacanien a fait l'objet d'une critique de Maurice Godelier. De son côté, Godelier a élaboré, depuis plusieurs années, une réflexion importante sur la place de

<sup>6</sup> Bayart, J.-F., *Ibid.*, p. 135.

<sup>7</sup> Nous avons présenté notre recherche de terrain dans « Un terrain fragmenté : le kimbanisme et ses ramifications », in Trefon, Th. et Petit, P., « Expériences de recherche en République démocratique du Congo. Méthodes et contextes », *Civilisations*, vol. LIV, 1-2, avril 2006, p. 67-76.

<sup>8</sup> De Boeck, F. et Plissart, M.-F., *Kinshasa. Récits de la ville invisible*, trad. fr. J.-P. Jacquemin, Bruxelles, La Renaissance du Livre, 2005, p. 92. L'édition originale en anglais est de 2004.

<sup>9</sup> De Boeck, F., *Ibid.*, p. 207.

<sup>10</sup> De Boeck, F., *Ibid.*, p. 208.

<sup>11</sup> De Boeck, F., *Ibid.*, p. 156.

<sup>12</sup> Cf. De Boeck, F., *Ibid.*, p. 156. Sur l'éclairage que les concepts lacaniens apportent à la question, cf. p. 207.

<sup>13</sup> Cléro, J.-P., *Le Vocabulaire de Lacan*, Paris, Ellipses, 2002, p. 7.

<sup>14</sup> De Boeck, F., *op.cit.*, p. 207.

l'imaginaire en anthropologie. C'est cette réflexion théorique, née d'une pratique anthropologique du terrain, que nous allons envisager.

Dans *L'Énigme du don*, en 1996, Maurice Godelier a reconnu à l'*imaginaire* une importance qui contredit celle que Lévi-Strauss accorde au *symbolique*<sup>15</sup>. Il rappelle que, quelques années après l'« Introduction à l'œuvre de Mauss » de Lévi-Strauss, Lacan allait à son tour affirmer le primat du symbolique sur l'imaginaire. Lévi-Strauss avait renversé la position de Mauss en affirmant que, plutôt que d'élaborer une théorie sociologique du symbolisme, ce qu'il fallait chercher, c'était « une origine symbolique de la société » ; Lacan, lui, allait déclarer que « ce que nous appelons le symbolique domine l'imaginaire<sup>16</sup> ». Chez l'un comme chez l'autre, chez Lévi-Strauss et chez Lacan, Godelier voit une survalorisation du symbolique par rapport à l'imaginaire, survalorisation que traduit « la même tendance à réduire la pensée et la société au langage et au contrat<sup>17</sup> ». Godelier constate que l'analyse lévi-straussienne des mythes opère en éliminant les contenus. Ce qui caractérise, selon Godelier, l'anthropologie qui privilégie le symbolique, c'est précisément l'effacement des contenus. À l'opposé, une anthropologie qui fait prévaloir l'imaginaire s'attache aux contenus. Le primat que Lévi-Strauss accorde au symbolique le conduit à sous-estimer la diversité des « multiples histoires des sociétés particulières<sup>18</sup> ». Godelier renverse la hiérarchie lévi-straussienne (et lacanienne) et conclut à la priorité de l'imaginaire : « Ce sont d'abord les différentes manières dont les hommes imaginent leurs rapports entre eux, et avec ce que nous appelons la nature qui distinguent les sociétés [...] »<sup>19</sup>.

Quelle signification et quelle portée anthropologiques Godelier reconnaît-il à l'imaginaire ? « L'imaginaire dont il est question ici », écrit Godelier dans *Métamorphoses de la parenté*, en 2004, « n'est pas celui des fantasmes individuels. Il s'agit de l'imaginaire socialement partagé de représentations collectives qui sont objets de croyances, cristallisées dans des institutions et mises en scène et en acte dans des pratiques symboliques comprises de tous<sup>20</sup> ». Ces croyances collectives imaginaires symboliquement instituées ne restent pas de pures interprétations sans

<sup>15</sup> Nous n'avons pas la prétention d'étudier ici la place de l'imaginaire dans la pensée de Godelier envisagée à travers toute son œuvre. Il nous suffit donc de signaler que l'avant-propos, écrit en 1984, de *L'Idéal et le Matériel*, remarquait déjà : « Qui a tant soit peu fréquenté l'histoire ou l'anthropologie, ou encore tout simplement observé la vie quotidienne, n'ignore pas que les individus peuvent être dans des rapports "imaginaires" avec leurs conditions d'existence, donc avec eux-mêmes et avec les autres » (Godelier, M., *L'Idéal et le Matériel*, Paris, Le Livre de poche, 1992, p. 20).

<sup>16</sup> Cf. Godelier, M., *L'Énigme du don*, Paris, Flammarion, « Champs », 2002. Godelier cite la phrase de Lévi-Strauss p. 37, note 1 ; celle de Lacan p. 39.

<sup>17</sup> Godelier, M., *Ibid.*, p. 39.

<sup>18</sup> Godelier, M., *Ibid.*, p. 41. Lévi-Strauss, d'après Godelier, réduirait l'histoire au « déploiement inconscient et totalement contingent de quelques-uns des possibles "en dormance" dans les structures profondes de l'esprit humain, c'est-à-dire finalement de notre cerveau ».

<sup>19</sup> Godelier, M., *Ibid.*, p. 41.

<sup>20</sup> Godelier, M., *Métamorphoses de la parenté*, Paris, Fayard, 2004, p. 349.

effets réels ; « elles produisent de la réalité sociale tout en l'expliquant<sup>21</sup> ». Godelier signale, par exemple, le caractère imaginaire des rôles conférés aux substances comme le sperme et le sang ; ou encore, il souligne le caractère tout à la fois imaginaire et réel des raisons sociales, morales et religieuses qui sont invoquées pour interdire certaines pratiques sexuelles<sup>22</sup>. Nous sommes logés à la même enseigne que les Baruya de Nouvelle-Guinée étudiés par Godelier. Pour nous comme pour eux, l'imaginaire précède le symbolique : « Les objets sacrés des Baruya sont donc pour eux, avant d'être des signes et des symboles, des choses qui possèdent un esprit, donc des pouvoirs<sup>23</sup>. »

Pour apercevoir un peu plus clairement l'originalité de Godelier, nous nous reporterons rapidement au livre classique d'Edmond Ortigues, qui date de 1962, *Le Discours et le Symbole*. E. Ortigues distinguait l'ordre symbolique de l'imaginaire par le caractère systématique des oppositions différentielles : « Un même terme peut être imaginaire si on le considère absolument et symbolique si on le comprend comme valeur différentielle corrélative d'autres termes qui le limitent réciproquement<sup>24</sup>. » Ortigues se réclame de Lacan pour caractériser l'imaginaire comme une relation immédiate et en miroir entre soi-même et l'image qui en est le reflet. C'est cette dualité immédiate et circulaire que, de ce point de vue, « l'ordre symbolique » permettrait de dépasser.

Il serait simplificateur de considérer qu'à l'inverse, Godelier opte simplement en faveur de l'imaginaire contre le symbolique. Il ne se contente pas de choisir entre l'imaginaire et le symbolique comme entre deux options concurrentes : « L'imaginaire n'est [...] pas le symbolique, mais il ne peut acquérir d'existence et d'efficacité sociales sans s'incarner dans des signes et des pratiques symboliques. [...] Les rites qui mettent en scène des mythes transforment des croyances en vérités visibles de sorte que les réalités mentales que sont les mythes se mettent à exister en apparence indépendamment de la pensée de ceux qui les ont conçues et élaborées<sup>25</sup>. » À l'analyse prioritairement symbolique des mythes, Godelier substitue une analyse prioritairement mais non exclusivement fondée sur l'imaginaire. Son fameux ouvrage de 1982, *La Production des grands hommes*, débouche sur une analyse de la réalité, la réalité du pouvoir et de la domination masculine chez les Baruya. Certains mythes d'origine décrivent la créativité supérieure des femmes par rapport aux hommes. C'est ce pouvoir des femmes que les hommes s'emploient à leur dérober en leur volant les flûtes sacrées que, dit le mythe, elles avaient inventées<sup>26</sup>. En 2004, Godelier souligne dans *Métamorphoses de la parenté*, le rôle de l'imaginaire mythique et du symbolique rituel dans le rapport que les hommes ont

<sup>21</sup> Godelier, M., *Ibid.*, p. 350.

<sup>22</sup> Godelier, M., *Ibid.*, respectivement p. 334 et sv., et p. 349.

<sup>23</sup> Godelier, M., *L'Énigme du don*, op.cit., p. 170.

<sup>24</sup> Ortigues, E., *Le Discours et le Symbole*, Paris, Aubier, 1962, p. 194.

<sup>25</sup> Godelier, M., « Imaginaire et symbolique », in Mesure, S. et Savidan, P. (éds), *Dictionnaire des sciences humaines*, Paris, Quadrige/PUF, 2006, p. 599.

<sup>26</sup> Cf. Godelier, M., *La Production des grands hommes*, Paris, Flammarion, « Champs », 2003, p. 117 et sv., qui décrit et interprète magnifiquement le mythe des flûtes.

au pouvoir des femmes. Ces mythes et ces rites manifestent le « désir secret des hommes<sup>27</sup> » : le désir d'auto-engendrement. Ce désir ne peut s'accomplir dans le réel ; il ne peut être satisfait que dans l'imaginaire et par des pratiques purement symboliques. Godelier ajoute que l'imaginaire doit, pour se transformer en du social, se matérialiser en des rapports concrets supposant des institutions et « des symboles qui les représentent et les font se répondre les uns les autres ». Imaginaire, symbolique et réel (les trois concepts de Lacan) se combinent. Le symbolisme donne aux croyances imaginaires la visibilité sans laquelle elles resteraient purement fantasmatiques. Et c'est, continue-t-il, par cette inscription dans le symbolique que l'imaginaire s'inscrit aussi dans « la réalité sociale<sup>28</sup> ».

L'analyse du vol des flûtes — ces flûtes, que, selon le mythe, les hommes ont volées aux femmes mais qu'ils ne peuvent empêcher de retourner à leurs propriétaires originaires que par le renouvellement permanent de la violence<sup>29</sup> — donne lieu à une interprétation exemplaire. Le mythe exprime la reconnaissance par les hommes de la supériorité des femmes, et il trouve dans cette reconnaissance le prétexte qui légitime la violence — essentielle dans l'organisation de la société baruya — qui leur est faite. Les hommes sont sans cesse occupés de ne pas relâcher la violence qu'ils exercent sur les femmes. Ils doivent dissimuler aux femmes qu'ils se servent du pouvoir de celles-ci. D'une part, les femmes ont inventé l'arc et les flèches ; d'autre part, elles en faisaient un mauvais usage en tuant trop de gibier : « Les femmes sont certes dotées d'une créativité première qui dépasse celle des hommes, mais celle-ci est source de désordres, de démesure. Elle constitue une menace permanente pour la vie en commun, non seulement des humains entre eux mais des humains avec les êtres qui coexistent avec eux dans le même univers, animaux, plantes, etc. Les hommes se reconnaissent donc comme inférieurs aux femmes sur un certain plan, mais comme supérieurs à elles lorsqu'il s'agit de mettre de l'ordre, d'introduire de la mesure dans la société et dans l'univers<sup>30</sup>. » Tout à la fois envieux et méprisants à l'égard des femmes, ils déniaient leurs capacités réelles et craignent que ne se réveillent les pouvoirs imaginaires qu'ils leur attribuent. Le miroir déformant des mythes opère ce que Godelier décrit comme « l'agrandissement imaginaire de la personne des hommes<sup>31</sup> ». Ils

<sup>27</sup> Godelier, M., *Métamorphoses de la parenté*, op. cit., p. 76.

<sup>28</sup> Godelier, M., *L'Énigme du don*, op.cit., p. 41.

<sup>29</sup> Godelier, M., *Ibid.*, p. 183 : « C'est parce que les hommes baruya ne se sont emparés que de l'usage des pouvoirs féminins et non de leur propriété originare qu'ils doivent en permanence renouveler la violence qui leur a permis de prendre ce qu'on ne leur avait pas donné. Ce qu'ils ont pris par la violence, ils ne peuvent le garder que par la violence. »

<sup>30</sup> Godelier, M., *Ibid.*, p. 179.

<sup>31</sup> Godelier, M., *Ibid.*, p. 184. On lit aussi p. 186 : « Les mythes, en faisant le récit des événements extraordinaires qui furent à l'origine de l'ordre qui règne aujourd'hui dans le cosmos et dans la société, en rapportant ces événements aux actions de personnages plus grands que les humains d'aujourd'hui, confèrent à cet ordre un caractère sacré, surnaturel, qui est la preuve la plus convaincante, la plus impressionnante de sa légitimité, de son inviolabilité. Les mythes sont donc l'une des sources les plus efficaces du consentement de tous les membres d'une société aux normes qui l'organisent et s'imposent à eux dès leur naissance [...] »

disent que les hommes ont mutilé les femmes, qu'ils se sont emparés par la violence des pouvoirs qui appartenaient aux femmes. Il s'agit là, écrit Godelier, d'« un acte de violence imaginaire, accompli par la pensée dans la pensée<sup>32</sup> ».

Or cette violence, tout imaginaire qu'elle soit, n'est pas sans effet pour la construction du réel social. Même si elle se déploie dans la seule pensée, cette violence imaginaire est ce qui permet de légitimer la violence réellement exercée sur les femmes : leur exclusion de l'héritage de la terre de leurs ancêtres, ou l'interdiction de produire leurs propres outils, par exemple. L'imaginaire ajoute ou soustrait aux capacités réelles des hommes et des femmes. Mais cette opération de la pensée produit des effets dans le réel puisqu'en outre, elle légitime la configuration des rapports réels entre eux : « Nous voyons ici combien l'imaginaire est une condition essentielle et un pivot de la construction du réel social. L'imaginaire est fait de tout ce que les êtres humains (des deux sexes) ajoutent par la pensée (idéellement) à leurs capacités réelles, et de tout ce que, en pensée, ils en soustraient. Mais dans le jeu purement imaginaire d'attribuer par la pensée aux femmes des pouvoirs originaires dont ensuite on les dépossède par la pensée, quelque chose de plus qu'un "jeu" de la pensée s'est réalisé. C'est toute la configuration des rapports réels entre les sexes qui s'en trouve légitimée<sup>33</sup>. »

Dans l'« Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », Lévi-Strauss substituait, nous l'avons déjà rappelé, une théorie symbolique de la société à une théorie sociologique du symbolisme : « Mauss croit encore possible d'élaborer une théorie sociologique du symbolisme, alors qu'il faut évidemment chercher une origine symbolique de la société<sup>34</sup>. » Godelier refuse cette prétendue évidence lorsqu'il avance le primat de l'imaginaire sur le symbolique. Si l'on considère comme Lévi-Strauss que les faits sociaux ont une origine symbolique, on admet que les faits sociaux n'ont pas fondamentalement une signification proprement sociale<sup>35</sup>. D'un tel point de vue, la nécessité de la circulation des femmes, par exemple, ne tient pas à sa signification sociale, l'échange ne dépend pas profondément de relations humaines. Pour Godelier, au contraire, l'explication ne se trouve pas dans la fonction symbolique mais dans les rapports sociaux, dans les rapports entre les hommes, et plus précisément dans les rapports de pouvoir. Or ces rapports de pouvoir ne se réduisent pas au conflit réel et à la hiérarchie réelle. Ils s'accompagnent de représentations imaginaires du pouvoir. Ainsi l'épisode du vol des flûtes, sur lequel Godelier revient souvent, témoigne-t-il du pouvoir imaginaire que les hommes reconnaissent aux femmes et qu'ils cherchent à conjurer.

<sup>32</sup> Godelier, M., *Ibid.*, p. 184.

<sup>33</sup> Godelier, M., *Ibid.*, p. 186.

<sup>34</sup> Lévi-Strauss, Cl., « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, Quadrige/PUF, 1995, p. XXII.

<sup>35</sup> Cf. Manigier, P., « La parenté des autres. À propos de Maurice Godelier », in *Critique*, 701, octobre 2005, p. 765-766. L'auteur de cet article s'oppose au primat de l'imaginaire. Il écrit, p. 771, que l'erreur de Godelier « est sans doute de continuer à faire des hommes les sujets, fussent-ils aliénés, de leur propre histoire ». Par ailleurs, on trouvera une critique des objections politiques que Godelier fait à Lévi-Strauss sur la notion de symbolique, dans Keck, Fr., *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, Paris, Pocket-La Découverte, 2005, p. 240-241.

Nous voulons le souligner, cette question n'est pas seulement une question théorique. Théorique, elle l'est sûrement. Et ses enjeux théoriques sont importants, si, comme Godelier le suggérait récemment, la hiérarchisation et l'imbrication de l'imaginaire et du symbolique dans la production de la réalité sociale peuvent mener à dépasser l'opposition entre l'anthropologie culturelle et l'anthropologie sociale : « L'imaginaire et le symbolique n'épuisent pas la réalité sociale. Celle-ci se construit en effet partout à partir d'enjeux qui peuvent se résumer en quelques questions. Qui, dans une société, a droit au pouvoir et pourquoi ? Qui a accès aux richesses et pourquoi ? Qui peut communiquer avec les dieux et les ancêtres et pourquoi ? Qui peut contrôler la personne, le travail et les produits du travail des autres et pourquoi ? L'histoire s'offre à nos yeux comme un immense éventail de réponses à ces questions que chacun peut comprendre et qui sont cruciales précisément pour comprendre l'histoire<sup>36</sup>. »

Il faut bien voir que cette réflexion théorique difficile reste pour Godelier inséparable de sa pratique du terrain. Il est sans ambiguïté à ce sujet : « [...] Faire du terrain est la condition première pour devenir anthropologue<sup>37</sup>. » Le travail de l'anthropologue est avant tout un travail de connaissance de réalités et de faits quelquefois ignorés des acteurs eux-mêmes. Godelier, agrégé de philosophie, souligne que le travail du terrain constitue l'expérience empirique qui fait de l'anthropologie une discipline scientifique. Parti avec l'idée que la suppression des classes sociales entraînerait immanquablement l'égalité entre les sexes, il constata que les classes sociales n'existaient pas chez les Baruya, mais que les hommes y exerçaient une importante domination sur les femmes : « J'en ai tiré logiquement, écrit-il, la conclusion que l'inégalité entre les sexes était un phénomène beaucoup plus ancien et beaucoup plus général que celui de l'existence de classes ou de castes<sup>38</sup>. » C'est l'expérience de terrain qui constitue le préalable et le support du livre de 1982, *La Production des grands hommes*. C'est elle qui rend le concept d'imaginaire indispensable. Quand il apprend que l'ingestion par les garçons arrivés à la puberté du sperme d'aînés n'ayant pas encore eu de rapports sexuels avec des femmes constitue un moment de l'initiation masculine chez les Baruya<sup>39</sup>, Godelier, parce qu'il ne partage pas leurs croyances sur la masculinité, les qualifie d'imaginaires. Mais il sait que pour ceux qui y croient, ce n'est pas d'imaginaire qu'il s'agit là, mais d'une incontestable vérité existentielle. Et quand il relate le mythe selon lequel les hommes ont dû voler aux femmes les flûtes sacrées pour empêcher le chaos qu'elles engendraient, il ne peut que constater que « cet argument est complètement imaginaire » et qu'il lui faut conserver une distance critique vis-à-vis des discours imaginaires des hommes qu'il observe, s'interroger sur les effets sociaux des croyances imaginaires et des pratiques symboliques<sup>40</sup>. C'est

<sup>36</sup> Godelier, M., « Imaginaire et symbolique », *op.cit.*, p. 600.

<sup>37</sup> Godelier, M., « Briser le miroir du soi », in Ghasarian, Chr., *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, A. Colin, 2004, p. 196.

<sup>38</sup> Godelier, M., *Ibid.*, p. 207.

<sup>39</sup> Cf. Godelier, M., *La Production des grands hommes*, *op.cit.*, p. 91 et sv.

<sup>40</sup> Dans un entretien avec B. Hirsch et Y. Potin, Godelier précise : « Les conséquences des

ainsi qu'il constate que ce mythe assure la prédominance des hommes sur les femmes et justifie une série d'interdits qui pèsent spécifiquement sur elles. Loin d'être illusoire et improductifs, ces discours que, de notre point de vue, nous jugeons imaginaires, produisent dans la société des effets réels.

---

pratiques symboliques ne sont pas seulement symboliques, les conséquences de l'imaginaire ne sont jamais imaginaires » (« La parenté et l'histoire : entretien avec Maurice Godelier à propos des *Métamorphoses de la parenté* », in *Afrique & histoire*, 4, octobre 2005, p. 268).

---

## S'investir en didactique...

Bernadette Mérenne-Schoumaker

---

Depuis une vingtaine d'années, la didactique et plus spécifiquement les didactiques disciplinaires se développent beaucoup et participent de plus en plus à la formation des futurs enseignants du secondaire et aux recherches en sciences de l'éducation.

Face à ce nouveau contexte dans lequel s'inscrit pleinement l'Université de Liège, il est apparu intéressant — dans le cadre d'un ouvrage d'hommage à un Professeur qui s'est lui-même beaucoup impliqué dans le développement de la didactique de trois disciplines (la philosophie, l'histoire de l'art, le latin et le grec) — de nous interroger sur ce nouveau champ scientifique d'investigation qui est peu connu hors des responsables de l'AESS (Agrégation de l'enseignement du degré supérieur).

Qu'est-ce que la didactique ? Quels sont ses fondements et ses concepts centraux ? Quel rôle joue-t-elle dans la formation des enseignants ? Quels sont ses défis et perspectives ?

Cette courte réflexion reposera à la fois sur notre pratique (en tant que didacticien de la géographie pendant près de trente ans), de multiples contacts noués dans le cadre du CIFEN (Centre Interfacultaire de Formation des Enseignants), organe créé à l'Université de Liège en 1995 pour coordonner et gérer la formation des futurs enseignants du secondaire et de différentes lectures. Il ne s'agit dès lors que d'un éclairage sur la question qui mériterait sans aucun doute une étude comparative en profondeur de toutes les didactiques disciplinaires.

### 1. QU'EST-CE QUE LA DIDACTIQUE ?

Terminologie essentiellement francophone, la didactique est l'étude dans un contexte déterminé des relations entre un savoir identifié (des connaissances et des pratiques), des élèves et un enseignant. Elle renvoie d'abord à une discipline même si ses liens sont étroits avec la pédagogie et de manière plus générale les sciences de l'éducation.

Jusque vers 1980, le terme n'était guère usité, tout au moins comme substantif, et, par voie de conséquence, comme champ scientifique d'investigation. On disait parfois pédagogie spéciale et en Belgique méthodologie spéciale. La pédagogie spéciale s'attachait aux dispositifs pédagogiques propres à chaque discipline par opposition à la pédagogie générale qui mettait l'accent sur tout ce qui était commun et plus particulièrement la relation entre le « maître » et les élèves ainsi que les processus d'apprentissage. La méthodologie spéciale — terme qui désignait naguère les services de didactique disciplinaire à l'Université — était proche