

Métadologie de l'imaginaire : *arché* du monde social

Daniel Gutiérrez Martínez

dgutierrezcolmex@yahoo.fr

Department of Social Science | *El Colegio Mexiquense a.c.*



Abstract

Metadology of the imaginary: arché of the social world.

Starting from a reading grid, which we call here the Metadology of the Imaginary, we will seek to synthesize and conform the main methodological characteristics that have been proposed in social science throughout this century to understand the role of the imaginary in the conformation of human societies. Here, we seek to understand how archaic elements of humanity such as the sensorial senses: the oneiric, the fear, the instinctive drives, are crystallized in the field of the symbolic and its avatar, the mythological dimension. In this way, all these mythical narratives in the collective social meanings, which are nothing more than the emotions integrated into the whole. Here, the social and the personal body are part of the privileged field of study for this metadological proposal of imaginary. The structural anthropology of the symbolic generates a link with the sociologies of everyday life, so that a disciplined approach can be thought of as the socio-archaeology of emotions.

Keywords

Methodologies | Imaginary | Archaic | Everyday life | Emotions

Le symbolique : racine méthodologique des sciences sociales

L'imaginaire c'est l'incontournable représentations de la faculté de symbolisation d'où toutes les peurs, les espérances, les fruits culturelles jaillissant continuent depuis les quelques un million 500 mil ans que l'homme erectus s'érigé sur terre

Gilbert Durand (1994).



2

L'importance acquise actuellement par les études en sciences sociales et humaines fondées sur l'emprise de l'imaginaire est désormais indéniable, notamment pour la compréhension des formes anthropologiques structurelles symboliques de la vie humaine collective quotidienne d'hier et d'aujourd'hui. Ceci se tourne plus pertinent, surtout si l'on veut rendre compte du rôle que le symbolique a joué tout au long du parcours de l'humanité dans son vécu et en relation avec l'environnement sociétal. Par ailleurs, le symbolique rend compte de la convergence et le rapport avec l'archaïque qui définissent et structurent les sociétés humaines au quotidien dans le présent. Dès lors, l'exigence d'une sociologie compréhensive du symbolique prend plus d'importance à partir de la source de l'imaginaire. D'un point de vue scientifique les sciences dites de l'esprit par Dilthey (1999) seraient des approches méthodologiques précurseurs bien précises sur tout ce qui définit symboliquement l'être humain en société et en convergence avec l'environnement et l'altérité.

Dans le sens de la revalorisation de l'imaginaire, une place centrale est donnée à la psychanalyse, à la rencontre de l'autre lors des colonisations européennes et aux nouvelles théories des sciences (Einstein, Planck, Bohr, etc.). De manière plus particulière sont revalorisés des penseurs comme Bachelard (1942), Durand (2004) Nietzsche (1950), C. G. Jung (1963), Dilthey (1999), Simmel (1999), Weber (1996), Schütz (1987), Bergson (1907), Cassirer (1979) et plus récemment Berger et Luckmann (1989), Morin (1994) Goffman (1973), Maffesoli (1985). Soit qu'il s'agisse des images étant des instances premières de la psyché ; de la promotion d'un nouveau esprit scientifique, en montrant des structures anthropologiques de l'imaginaire à travers les mythes ; ou bien en dégagant les idées de symbolisation chez les sociétés, etc. ; tous ont donné un sens aux autres conceptions du temps, à la revalorisation des savoirs « inexacts », des valeurs de la non-science, de la métaphysique, reconnaissant l'impossibilité de l'objectivité absolue d'un phénomène social en contrecourant des études des méthodologiques des « faits sociaux comme des choses » (Grassi, 2005). Les méthodologies de l'imaginaire ont peu à peu



commencé à prendre de l'importance dans l'analyse du symbolique et des significations collectives dans le champ des « sciences sociales officielles », particulièrement à l'heure actuel où nous nous baignons de manière incontournable de ce stockage des images, avec la vidéo, les réseaux sociaux, le *telos* dans toute sa puissance, de la technologie dans toute sa banalisation ; de l'imaginaire dans toute son effervescence collective au sein de la matérialité.

Cependant, cette importance dans les sciences et les humanités a eu un long en cheminement pour pouvoir se présenter avec une certaine légitimité au sein des sciences sociales officielles prédominantes, même si les sciences sociales sont avant tout des sciences du symbolique plutôt que des sciences de l'action, de la structure, de l'agence, voire de sciences positivistes et explicatives. Les sciences de l'imaginaire (si c'est ainsi qu'il nous est permis de les appeler) sont relevées, tout au plus, à des théories à court terme qui n'expliqueraient en rien des événements sociaux actuels et de grande envergure comme ceux du pouvoir, la violence, les inégalités, l'aliénation, la pauvreté, la marginalisation, les mobilités sociales, le rapport État-société parmi bien d'autres thèmes prédominants depuis un peu plus d'un siècle quand les sciences sociales d'État ont kidnappé l'académie. La principale critique aux sciences de l'imaginaire, de la part de ces positions académiques conservatrices, vient de son prétendu manque de rigueur et de sa systématisation avec la méthode, la méthodologie, les techniques de recollection d'information, les données recueillies et leur éventuelle pertinence pour « démontrer des évidences » vérifiables et répliquables. Un opiniâtreté pour chercher des évidences sur l'évident. Cette considération de second rang reléguée aux méthodologies des sciences de l'imaginaire, au sein des sciences sociales, s'est encore approfondie avec la résurgence des méthodes ou outils dits qualitatifs de la recherche sociale.

La montée en vogue des ethnographies qualitatives, les micro études, mêlées à des arguments « épistémologiques » de type herméneutique, sémiotique, phénoménologique prétendent donner de la pertinence que les sciences de l'imaginaire supposent formuler. Cependant, cette pratique ethnographique qualitative n'est rien d'autre qu'une autre forme de sacralisation des données établies depuis les débuts des sciences explicatives qui dominent depuis lors. En ce sens, le symbolique finit par s'ériger en tant qu'une donnée plutôt explicative (de la conséquence), au lieu d'être le fondement même de l'approche et de l'analyse du social comme c'est le cas avec les études de l'imaginaire s'élaborant depuis de siècles. Des travaux emblématiques comme ceux de Gaston Bachelard (1942) ou ceux de Gilbert Durand (1992) sur « les structures anthropologiques de l'imaginaire » ; (Morin 1994) ; (Duvignaud, 1971) ; (Baudrillard, 1997) ; (Legros, Monneyron, Renard, Tacussel, 2006), etc., se définissent aux yeux des détracteurs des sciences de l'imaginaire comme des études savantes, sans doute, mais à fort contenu interprétatif, qui n'attend pas le statut empiriste-explicatif-logique des sciences sociales prédominants. Il est dénoncé que le symbolique n'est pas traité comme une donnée des faits, mais plutôt interprété par le spécialiste et c'est là que résiderait tout le problème quant à sa portée de scientificité, de validité, d'expérimentable, d'explicabilité et de répliquabilité, puisque toute l'analyse



dépendrait de la perspective du chercheur sur la question. Sans doute, l'influence prédominante qu'ont eue les traditions quantitatives, macrosociologiques et explicatives, ainsi que les approches post-positivistes et institutionnalistes des sciences sociales ont limité et empêché, dans une large mesure, les approches méthodologiques qui font appel à l'épistémè de l'imaginaire. Cela a été accompagné par l'occultation ou encore dédaignant l'intérêt pour les études sur les coutumes, les croyances, les spiritualités, les sens du sensible, les représentations symboliques du social, les pratiques quotidiennes courantes, les rapports au corps et à la nature, les sensorialités, les affects, les émotions, les peurs, les rêves et les mémoires collectives parmi tant d'autres sujets d'importance fondamentale dans l'analyse compréhensive du social. De plus, sa grande importance est négligée pour décrire et présenter les structures anthropologiques du symbolique qui imprègnent l'être humain dans la société depuis son existence en tant qu'être anthropologique collectif. Bref, l'imaginaire et son expression symbolique à travers le méthodologique ont été cantonnés aux substrats moins importants pour l'explication scientifique de l'être humain en société.

Certes, image n'est pas synonyme d'imagination, ni d'imaginaire, mais la perte de prestige que ces trois vocables ont subie tout au long de l'histoire officielle de la scientificité du social a été partagée, notamment dans la science occidentale, celle de la Galaxie de Gutenberg. L'image n'est rien d'autre que l'unité la plus simple de l'imaginaire, un système organisateur dynamique d'instances fondatrices de sens qui permet la relation entre l'être humain collectif et l'environnement. L'imagination (Bouriau, 2010) est le processus par lequel s'effectuent la représentation symbolique et la transfiguration, de sorte que l'imaginaire contient la capacité et la force de cette transformation. Ce sont précisément ces schèmes qui se matérialisent au contact de l'environnement, produisant des formes structurées faisant appel aux liens de groupe et à la mémoire collective (Systèmes de Significations Sociales Collectives-SSSC).

De cette façon, il est clair que le discrédit, la réticence et le dédain à l'égard de la rigueur des approches méthodologiques des sciences de l'imaginaire dans le champ académique et leur acceptation et appréciation méthodologiques dans les sciences sociales officielles prédominantes, traduit plutôt une « guerre politique de discrédit académiste » de plus de cent ans.

Pour cette raison, il vaut mieux ordonner, présenter, décrire ces méthodologies de l'imaginaire qui, loin de ne pas être systématiques, rigoureuses, concrètes, ont une longue histoire de scientificité, prémonition analytique et compréhension rigoureuse de l'espèce humaine en société et dans son environnement. Dans ce sens, malgré l'entêtement de l'académie matérialiste et de ses dérives explicatives, ne cesse pas de croître et de se consolider les es sociologies des émotions, du corps, des mythologies, des significations sociales, du symbolique, des subjectivités... Du même, les études des imaginaires avec des méthodologies différentes se produisent également dans les *Sciences and Technologies Studies* (STS), ou encore dans la littérature associée aux industries de l'imaginaires (Patrice Flichy, 1980), de l'innovation technique (1995) ; et des imaginaires techno-scientifiques comme "objets



liminaux" (Susan Star et Jamen Griesemer, 1989). Encore, il est pertinent de mentionner la résurgence des analyses qualitatives-quantitatives des mythes et de la représentation de la science et de la technologie dans le système médiatique (par exemple, les recherches des Universités de Lausanne et de Padoue. De surcroît, il est nécessaire de prendre en compte le rôle de la psychologie et de la sociologie des émotions et leur méthodes des études des cultures émotionnelles, comme l'École de Chicago, l'ethnométhodologie (Coulon, 1987), la dramaturgie (Nizet & Rigaux, 2005), entre tant d'autres méthodologies qui centralisent l'intersubjectivité des rapports sociaux.

1.1 Des méthodologies des imaginaires à la Métadologie de l'imaginaire

Dans ce sens, parler d'une Métadologie de l'imaginaire n'est pas seulement mentionner une ou plusieurs méthodologies ou simplement préciser la pertinence de la méthode, mais ; comme Descartes (1637 [2011]: 10-38) a bien aussi mentionné ; parler des chemins. C'est en faisant référence à la racine latine « *methodus* » emprunté au grec ancien (μέθοδος) « *methodos* » signifiant la « poursuite ou recherche d'une voie » qu'on peut s'attacher au signifiant des chemins. *Methodus* est composé par trois vocables grecs : « *Meta* » (μετά) qui à avoir avec (l'après, l'au-delà, ce qui suit...) ; par le vocable « *odos* » (chemin, voie, moyen) et celui de « *logos* » (étude). La Métadologie serait donc « l'étude des chemins à poursuivre en l'au-delà ». Ce n'est d'autre qu'une espèce d'en cheminement, un parcours, une recherche de voies ou de chemins en constante dévolution. Il est connu dans l'atmosphère académique orthodoxe d'office que la méthodologie est tout un ensemble de méthodes de régissant vers une recherche scientifique ou dans une exposition doctrinale vers la recherche de la connaissance (Le petit Robert, 2006: 1621). La méthode c'est la marche à suivre pour atteindre des objectifs établis, tandis que la méthodologie serait donc l'étude de la méthode. Il nous reste alors dire que la *Métadologie* ne serait qu'un en cheminement des méthodologies. C'est un parcours au-delà des méthodes et des méthodologies. Rien de nouveau qu'un emprunt de toutes ces formes de compréhension de la source humaine qui nous est commun : l'imaginaire. Ce n'est qu'une grille de lecture complète des en cheminements savants fondés sur les divers parcours scientifiques de l'imaginaire. Un en cheminement des en cheminements, tout court. Dont tous ceux qui partageaient comme répertoire de recherche l'épistème de l'imaginaire.

Est-il possible de conformer une grille de lecture des éléments qui composent les systèmes de signification à partir des différentes définitions qui en ont été données dans le champ théorique et d'investigation de l'imaginaire ? La réponse répond évidemment à l'élaboration comparative, compréhensive et systémique de la métadologie d'aller au-delà des méthodologies élaborées, où se situent les éléments communs à chaque définition de l'imaginaire, reléguant ceux qui rendent compte de la nébulosité épistémique. Dès lors, la relation des plus petits dénominateurs communs qui composent l'imaginaire archaïque est privilégiée. Cette façon d'agir méthodiquement répond au systématisme connu de tous, dans la mesure où il



privilégie l'interdisciplinarité et la pluridisciplinarité, tant condamnées qu'énoncées en ces temps de vide méthodologique. Ce qui précède serait résumé : tout objet réel est soit un système, soit un composant d'un système ; chaque construction est la composante d'au moins un système conceptuel ; chaque symbole est un composant d'au moins un système symbolique ; et chaque domaine de recherche est une composante du système de connaissances humaines (Bunge, 2001). Les éléments d'un système social (en l'occurrence l'imaginaire) peuvent agir de diverses manières vis-à-vis d'un élément et le comportement de chaque élément est déterminé par la place qu'il occupe dans l'imaginaire symbolique (Durand, 1964) et le rôle qu'il joue dans son entité quotidienne du vécu humain, qui s'exprime dans le cadre du corps social et personnel.

Ainsi, les éléments symboliques avec les forces sociales qui les accompagnent sont finalement les moteurs premiers de la génération du sens dans la société ; car chaque symbole s'abstient d'attribuer une existence réelle à des groupes sociaux qui lui sont étrangers, à moins que les éléments symboliques eux-mêmes ne constituent un système en soi. Il n'est pas surprenant que la plupart des spécialistes des sciences sociales, depuis Aristote, quelles que soient les philosophies qui ont suivi, aient adopté un point de vue systémique dans la mesure où ils étudient des groupes d'éléments interdépendants, leur structure et leur évolution, en particulier dans le présent quotidien et dans ce qui est vécu collectivement (Grassi, 2005).



2. L'Imaginaire : systèmes heuristiques des significations sociales

L'imaginaire a constitué un cadre d'analyse pour la compréhension des systèmes organisationnels dynamiques qui donnent sens aux attachements émotionnels qui composent les actions et les significations collectives, s'insérant dans l'interaction sociale et l'intersubjectivité (socialité). Cette relation se retrouve à tous les niveaux de la sphère humaine ; au rapport à l'éternel et au temporel, entre le quotidien et son environnement, entre la mémoire et la perception-interprétation. Même Platon, malgré ses critiques et ses rejets à cette approche, (du même avec la sociologie postclassique explicative), n'a pas nié les possibilités de rapprochement avec la connaissance des vérités indémonstrables à travers le langage du mythe, qui est un élément méthodologique essentiel de l'imaginaire (Durand, 1994).

Pour des nombreux penseurs de l'imaginaire comme Gilbert Durand (1994), celui-ci a le caractère protéiforme qui a permis une grande créativité dans notre culture, mais aussi l'hystérie collective des idéologies du XXe siècle. L'imaginaire « se définit comme l'irrépressible représentation, la faculté de symbolisation d'où toutes les peurs, tous les espoirs de leurs fruits culturels, qui brillent sans discontinuer depuis déjà plus d'un million et demi d'années que l'homo erectus s'est érigé par terre » (Grassi, 2005: 13). C'est l'activité de symbolisation qui caractérise l'imaginaire. « Lorsque le sens n'est pas perceptiblement présent et présentable, nous sommes face à un symbole, qui conduit à la compréhension du sens, au sens figuré, par le processus de l'imagination symbolique. Le symbole est la représentation d'un sens

inexprimable, c'est « l'épiphanie d'un mystère » (Durand, 1994 : 55). L'imaginaire a donc un caractère systémique, englobant l'ensemble des symboles qui, au-delà de leurs qualités antinomiques, interagissent et se nourrissent les uns des autres, grâce à leur présence constante, incessante, indéniable. Il s'agit donc des substrats intégraux et anthropologiques existant dans chaque société et déterminés par la culture. L'imaginaire est donc système (Durand, 1994).

Cela renvoie, par exemple, au fait que les significations sociales institutionnalisées sont actualisées à travers une logique systémique où les significations réactives (les instituants), c'est-à-dire ceux qui réagissent quotidiennement à la logique des dogmes et des rites de l'institution et qui s'expriment dans la réalité, au moins au quotidien, fonctionnent comme régénérateurs, nourriciers ou consolidations desdits significations institués (cf. Anomie. Guyau, 2008). C'est dans cette dynamique systémique que s'observent des rapports de forces dans ce qui renvoie aux paramètres symboliques et au sens des significations. Il a un caractère collectif et donc légitime. Les significations réactives sont précisément celles qui théoriquement rapporte aux significations du type magiques et celles rapportées à l'aspect du mythe, qui ne sont qu'une de tant d'autres expressions actuelles et quotidiennes de l'imaginaire archaïque. D'où la nécessité de considérer les significations réactives, puisque les instituées sont incapables de se maintenir, de se consolider, de se renouveler ou de se transfigurer sans elles. Il n'y a pas de possibilité de consolider une signification institutionnelle si elle ne réalise pas son rapport antérieur, constant ou cyclique avec des significations réactives (informel ou formel) comme celles de la magie, du mythe, du sensible, de l'émotionnel : bref, des expressions matérielles de l'imaginaire.

De nombreux penseurs ont évoqué de différentes manières, les diverses relations entre ces types de significations, et plusieurs méthodologies ont systématisé cette relation nécessaire et interdépendante, au point de se présenter un large éventail de possibilités qui est pertinente de mettre ensemble et de conjointer (Métadologie). A partir de là, il faut insister sur le fait que l'être humain avant de penser, imagine ; avant la pensée, c'est l'imaginaire. Ce n'est plus le « je pense donc j'existe », mais « nous imaginons et donc nous vivons ». Cela signifie que l'imaginaire mobilise des éléments fondamentaux qui permettent de comprendre la génération de systèmes, de significations collectivement partagées où chaque image fait partie de la structure totale, ainsi que son reflet, son opposé et son complément ; c'est à dire celui qui intègre le principe de la rétro-alimentation des contraires (l'oxymore). L'objet des méthodologies de l'imaginaire permet de concilier les contraires, ce que Nicolas de Cues (1453) appelle *Considentia Oppositurium*, qui est à la base de la logique systémique de l'imaginaire archaïque. Il contient comme élément principal d'émancipation le symbole qui est une reproduction de l'aspect sensible des groupes humains, mais aussi en même temps c'est un instigateur de re-significations à travers le temps.

Le principal élément épistémologique qui évoque l'imaginaire comme outil heuristique du social (méthodologie) est qu'il précède fondamentalement les idées : personnelles et collectives, voire les idéologies aliénantes ou émancipatrices. Même



les sciences du rationalisme (sociologies explicatives) dans leur parcours pragmatique ustensilaire (Blanchet, 1995) nécessite un substrat d'imaginaire qui permette sa contextualisation dans un moment précis, à la fois historique et épistémologique. Ainsi, le mythe, par exemple, étant une histoire sous forme de discours, implique donc une composante de type rationnel dans le non-rationnel. C'est précisément l'organisation des symboles et leur répétition (par exemple à travers les rites) qui constitue la part la plus élémentaire d'un mythe et donc d'un organisateur, une régulation sociétale archaïque du présent. L'imaginaire a le caractère pertinent qui permet de mener des études du symbolique à la fois structurantes, anthropologiques et historiques culturelles, sociologiques du quotidien, ainsi que de la communication numérique, pour ne citer qu'un minimum.

C'est précisément « l'échange incessant qui existe au niveau de l'imaginaire entre les pulsions subjectives et assimilatrices et les imitations objectives émanant de l'environnement cosmique et social » (Durand, 1992: 61), que se manifeste l'imaginaire premier et fondateur (du grec arché). C'est ce qui produit « le trajet anthropologique » chère à Durand qui permet à l'imaginaire d'émerger, surgir structurellement dans le quotidien présent, puisqu'il participe à la fois de la nature innée et culturelle du phénomène social et du monde de significations collectives. Au niveau anthropologique, le monde symbolique a la même consistance que la vie matérielle, puisqu'il est aussi réel que la matérialité elle-même en surface en tanto que des « creux des apparences » (Maffesoli, 1990). Cependant, la différence est que l'imagination, expression minimale de l'imaginaire (Bouriau, 2010), est source de contemplation et d'appartenance, et non de contrôle et de domination, comme le serait la rationalité instrumentale bien décrit par l'École de Francfort (Marcuse, 1999).

Il s'agit alors d'évoquer non pas un simple temps cyclique, mais un temps qui se régénère, un système dynamique et actif de va-et-vient : bref, une systémie en spirale constante (*spiralisme*). Cela signifie que la structure du cosmos, de la vie, est alors tertiaire, et non binaire comme il était d'usage dans la tradition monothéiste hellénistique judéo-chrétienne qui régit la modernité occidentale aujourd'hui. Ici, l'élément de complexité chère à Edgar Morin (1994) décrit la tension entre le désordre et l'ordre ; l'instituant et l'institué ; le micro et le macrosocial, qui s'organisent entre la désintégration et la réintégration caractéristiques des composants de l'imaginaire archaïque collectif de longue date. Il s'agit alors d'un imaginaire défini « dans une logique polythéiste, contradictoire et décentralisée » (Thomas, 1998: 149). L'imaginaire permet alors de comprendre l'impact des micro-événements quotidiens sur les structures sociales présentes ou anciennes, voire archaïques, c'est le rôle de l'image en tant qu'opérateur qui participe à « la construction sociale du réel » (Berger et Luckmann, 1989). Autrement dit, l'imaginaire symbolique (Durand, 1964) et le système des significations sociétales quotidiennes dépassent les frontières analytiques établies par les théories empiristes du social.

Il est clair que l'imaginaire n'est pas seulement un outil heuristique, mais aussi un outil nécessaire pour la compréhension des questions liées à la structuration des significations sociétales, du symbolique tout au long du parcours de l'humanité, puisque cela permet d'appréhender la dynamique (force) des contradictoires qui





représentent, dans une certaine mesure, des modes de pensée opposés et qui, matérialisés dans des rapports sociaux concrets, tendent soit à s'harmoniser, soit à s'opposer sous des structures à dominante synthétique, cyclique, et en spirale (du systémique). Il s'agit des formes de « mythodologie » (Durand, 1992) qui expriment l'imaginaire de toute socialité et culture, mais en chacune d'elles, règne un régime prédominant, sans signifier la disparition de l'inverse (modernité/tradition, par exemple). Cela renvoie sociologiquement à l'union d'un signifiant et d'un signifié, la relation entre les deux étant intrinsèquement motivée, puisque le symbole porte une charge sémantique qui concerne la dimension imaginaire de l'humain et de l'environnement. L'environnement détermine l'humanité et vice-versa, de manière opposée et *contradictoriale*. Le signifiant peut être constitué par des éléments iconiques ou discursifs, tandis que le signifié n'est pas perceptiblement présent, mais a un caractère figuratif, mystérieux et énigmatique. Les symboles sont déterminés par la culture, qui n'est rien d'autre que le courant sanguin de l'imaginaire, qui resterait le système organisateur dynamique des instances fondatrices de sens (symboles), reliant les humains au cosmos. C'est l'exigence d'un échange continu entre la dimension subjective collective et l'environnement cosmique social (trajet anthropologique de Durand, 1992).

Un système symbolique est donc un système concret (du radical *concretus* : épais, dru ; de consistance épaisse, mais aussi de *concrecere* : se réunir, de *cum*, et *crecere* : de croître avec : (Le petit Robert, 2006: 503) où certains de ces composants représentent des objets de signification structurale archaïque, qui peuvent être étudiés corporellement soit dans leur rapport direct au sens, soit à travers des rites, et / ou les rituels collectifs toujours présents dans les relations humaines. Les clans, les gangs, les usines, les écoles, les hôpitaux, les équipes sportives, les clubs, les transports, les églises, les armées, les partis politiques, les modes et les expressions esthétiques parmi tant d'autres sont des systèmes symboliques sociétaux ; autant que le sont les villages, les villes, les provinces et les nations ; parce que ce sont des socialités véhiculant des sens communautaires, voire tribaux (Maffesoli, 2000) promouvant des sens et des sentiments d'appartenance, dont les matérialisations expriment l'imaginaire fondateur (arché) qui leur a donné un sens d'origine. Ainsi, un processus (ou traitement) sociétal est une symbolisation qui se produit au sein d'un système sociétal. Ce sont des processus de toutes tailles, de toutes mesures, depuis ceux qui se produisent dans les tribalismes interstitiels, les familles structurées ou les mafias de toutes sortes, jusqu'aux processus qui se produisent à un niveau global, banal, sans dédaigner les processus expérientiels quotidiens de toutes sortes.

2.1 Métadologie : approches systémiques de l'imaginaire

L'approche systémique (dynamique-force en spirale) de l'imaginaire énoncerait prospectivement les suivants énoncés :

A) Chaque être humain en tant que collectivité appartient à un système social symbolique structuré. Delà qu'il n'y a pas de personnes ou de communautés totalement marginalisées de la signification collective (c'est-à-dire hors de la société,

de la norme, voire de l'anomie durkheimien). Ici la notion d'anomie de J. M. Guyau (2008) est encore plus descriptive.

B) Les systèmes sociaux symboliques sont liés par des liens de natures diverses : biologiques, psychologiques, économiques, politiques, religieux, spirituels. Ainsi, dans le foyer de l'imaginaire aucun type spécifique de lien n'est privilégié.

C) Les croyances, préférences, attentes, sensibilités, décisions et actions d'une personne ou d'une communauté sont socialement conditionnées par leur appartenance à un système social (à une sphère symbolique). Pour cette raison, il s'ensuit que les états mentaux sont des processus sociaux symboliques et que toutes les sensibilités ont des contenus relationnels dans différentes dimensions.

D) Chaque système social symbolique a une expression spécifique ; mais cela ne signifie pas que chaque système social génère du sens ou du sens pour tous les éléments du système.

E) Tout système social symbolique est engagé, à un moment donné, dans un processus ou un autre ; hypothèse qui devrait atténuer les craintes de ceux qui pensent que parler de systèmes suppose l'immobilité ou du moins la stabilité.

F) Les changements d'un système social symbolique résultent : soit des changements endogènes de ses composants ; soit des interactions entre ses mêmes composants ou entre certains d'entre eux favorisés par les facteurs de l'environnement social ou naturel.

G) Tout processus ou activité sociale modifie l'état du système ou des systèmes sociaux à l'intérieur ou entre ceux qui se produisent dans la sphère de la génération des significations ou des sens.

H) Tous les membres d'un système social symbolique coopèrent à la génération de sens, mais il se complète ou s'oppose chez les autres et entre eux (thèse du conflit et/ou celle du tribalisme).

I) Un système social symbolique surgit (spontanément ou à dessein) si et seulement s'il est perçu comme habilitant à générer des significations, des sensibilités ou des désirs collectifs (c.a.d. l'imaginaire).

J) Un système social symbolique se désintègre (harmoniquement ou conflictuelle) si et seulement si la majorité de ses membres ou éléments du système cessent de perdre du sens, ou s'il est perçu que la perte de sens générée par des conflits d'interprétation (P. Ricoeur, 1969) dépasse les potentialités de la collectivité.

K) La performance d'un système social symbolique est renforcée par la complémentation (instituant-magique, des systèmes de significations) tant que celle-ci ne désagrège pas les liens qui maintiennent l'unicité du système.

L) Enfin, tout système social symbolique peut être étudié selon les composantes de l'imaginaire (sensorialités, rêves, peurs, pulsions-instinctives), dans le cadre de l'environnement naturel ou social et sous le substrat de la structure qui est la complémentation des relations biologiques, économiques, politiques, culturelles, émotionnels.

La compréhension de tout système social symbolique (imaginaire) implique donc l'investigation (empirique et théorique) de ses composants, de son environnement et de sa structure, de ses sous-systèmes biologiques (ou de parenté),



économiques, politiques culturels, émotionnels (Métadologie). La compréhension approfondie d'un système social symbolique implique une prise en compte de sa composition, de l'environnement et des structures mutables dans le temps et dans l'espace dans sa dynamique sociale quotidienne. Les systèmes de sens, signifiants ou non, influencent les conformations sociétales. Ainsi, il s'agit d'être méthodologiquement sensible à la façon dont les systèmes de significations sociales collectives sont perçus, présentés, interprétés, représentés à travers leurs manifestations esthétique-culturelles à travers le corps social et personnel.

D'où la nécessité d'étudier métadologiquement la signification symbolique sociétale à travers la compréhension des expressions corporelles (corporéité) insérées dans les systèmes de significations, puisque cela implique la structure objective et la représentation subjective (imaginaire) des groupes sociaux en concurrence (théorie de la métadologie). Dans ce sens par exemple, la pensée complexe chère à Morin (1994), les mythologies de Durand (1992), la mémoire collective chez Halbwachs (1950) et d'autres ne seraient que des méthodologies ayant comme ciment phréatique l'imaginaire, en mobilisant en tant qu'outil épistémologique ses composants sociétaux archaïques (Métadologie).



3. Les composants archaïques de l'imaginaire

Depuis jadis que l'être humain s'est érigé en deux pieds et son cerveau s'est maintenu à la même taille (1.5 kilos environ), le symbolique a conformé son historicité et son monde au quotidien. À ce propos Gilbert Durand (1994: 32) ne laisse pas de rappeler qu'il y a deux millions d'années, en Afrique « dès ses plus lointaines apparitions, l'homme, nettement distingué des autres vivants, est déjà doté d'un cerveau qui en fait un homo *symbolicus* ». Ce ne sont rien d'autre que des « mystères de la conjonction » (Maffesoli, 1997) collective concrète ou virtuelle, investis par des sacrifices interstitiels et pérennes au même temps, par des représentations que nous transformons à chaque moment, des répétitions que nous ritualisons, des compositions auxquelles nous aspirons, imaginons, ressentons et vivons, qui définissent nos sociétés postmodernes d'aujourd'hui depuis jadis. C'est le germe fondamental pour la régénération des idées, la créativité, les couplements des valeurs et sentiments partagés en commun.

L'imaginaire c'est l'ADN de la culture d'hier et aujourd'hui. Métadologiquement c'est à travers le symbolique qui s'en dégage, car l'imaginaire nous amène à y aller loin dans le passé pour y comprendre profondément dans le présent. C'est sa couche phréatique qui, en tant qu'atmosphère, circule dans tout l'organisme du corps sociétal, se reflétant jour à jour dans ses expressions et manifestations corporelles culturelles collectives et personnelles. Il faut être à la hauteur du quotidien (Weber, 1996) pour voir « aux creux des apparences » (Maffesoli, 1990) les liens symboliques des êtres humains en société au long de leur parcours sur terre (cf. Trajet anthropologique de Durand). L'imaginaire règne comme ciment phréatique pour la vivance de l'humanité à partir de : i) Sa Diversalité entourage-social

(l'intersubjectivité constante des significations collectives du monde): niveau épistémologique ; ii) son émotivité originelle (sentiments collectifs d'appartenance par exemple) niveau théorique ; et de iii) sa corporéité incessante (manifestations et représentations de corps personnel et social) niveau méthodologique.

Au même temps, le symbolique se représente sous diverses formes selon le temps et l'espace au travers ses manifestations corporelles de tous genres (esthétiques, politiques, personnels, sportifs, etc.). De là qui en soit associé à une espèce de semence fondamentale non seulement pour l'organisation matérielle humaine (économie, politique, sociale, religieux : sociétal) ; mais pour la génération de significations, au travers des images d'abord, des créativités après, et des idées, idéologies plus tard. Bref, le symbolique est une manifestation synthétisant les composants premiers et fondamentaux (du grec : arché) de l'imaginaire. Au moins, au niveau métadologique nous pouvons postuler quatre composants archaïques tous partagés par l'espèce humaine depuis sa conformation : i) la sensorialité commune à la bio-nature animale humaine (ouïe, goût, odorat, touché, vus...) ; ii) connectée avec le cadre des peurs collectifs et iii) des rêves latents manifestant les racines de la conscience collective (Jung, 1963) ; et iv) tous convergeant dans le cadre des pulsions instinctives qui se côtoient quotidiennement dans les sociétés humaines. Quand la collectivité devient culture sont unis tous les éléments chimiques-biologiques sociétaux qui restent permanents dans cet être-ensemble anthropologique humain (Maffesoli, 2004). L'interaction avec l'entourage naturel et social ce n'est qu'un espace de matérialisation instinctive nous poussant vivre ensemble dans l'environnement habité.

Ainsi, le symbolique (systèmes des signifiants-significations sociétales) rend compte métadologiquement des dimensions émotionnelles collectives de ce qu'on appelle la composition des signes. Tout cela est en composition, voire sous forme de répétitions effectuées en relation avec les éléments de la nature environnante dont le résultat devient le lien, pour le meilleur et pour le pire, des humanités entières. L'imaginaire c'est la nappe phréatique du monde, les manifestations symboliques sont celles de la culture. Comme son étymologie latine *ratio* : racine, il faut en être radicale : sans le symbolique il n'y aurait pas des racines du monde ni de la diversité humaine, sans la culture il n'y aurait pas de socialité, il n'y aurait pas de sociétés. C'est du premier et du fondamental (arché). Le groupe s'y abandonne dans sa démarche pour chercher un abandon dans l'autre, en l'autre, à l'altérité. Il est investi pour trouver un investissement collectif. Ce n'est rien d'autre que replier l'être pour se plier à l'altérité (l'entourage et le nous humain). Il s'agit d'être métadologiquement sensible à la façon dont les systèmes de significations sociales collectives sont perçus, présentés, interprétés, représentés à travers leurs manifestations esthétique-culturelles à travers le corps social et personnel.

En ce sens, des phénomènes tels que ; le numérique (Atimonelli/ Susca, 2021), la sociabilité du corps (Le Breton: 1992), la socialisation des réseaux sociaux-tribus (Maffesoli, 2000), la multiplication des tatouages, la sacralisation des réseaux sociaux, la pornoculture (Atimonelli/ Susca, 2016), le sens du voyage contemporain (nomadismes), les formes de discours (prosodies), les rassemblements de tout



genre, les distances culturelles (proxémies), la conformation des gestes et du corps le langage (kinésie) ne sont que des manifestations présentes de l'archaïsme fondateur. C'est juste en faisant attention au passage de l'imaginaire à la culture, sans oublier l'intermédiaire du symbolique, que nous comprenions les mutations des « esprits du temps » (Morin, 1975). C'est de la Métadologie. C'est un moyen de ressentir le monde du passé aux dimensions profondes du présent. Plus que les productions, les faits et les choses ; le symbolique et la culture sont des métaphores théoriques pour étudier méthodologiquement pas seulement l'imaginaire archaïque (c'est-à-dire des atmosphères qui nous connectent depuis jadis), mais les imaginaires quotidiens au présent (l'imagination symbolique, Durand, 1964) sous les « creux des apparences » (Maffesoli, 1990) contemporains. C'est la possibilité de la prospection sous les enjeux de l'historisation, pour présenter la mise en ordre des symboles avec ses codes et nous amener à la compréhension des appropriations archaïques collectives sous des formes esthétiques et culturelles.

Pour comprendre les collectivités humaines et ses connexions avec les émotions du passé dans ses manifestations au présent, il faut entendre les mutations entre le symbole (élément primitif humain-entourage), le symbolique (concaténations des éléments primitifs de le humain-entourage sous forme des signes), l'esthétique (conglomérations des symboliques sous forme des signifiants), les cultures (des interprétations collectives des esthétiques sous forme des significations culturelles) et les significations collectives établies (des représentations culturelles organisationnelles du monde). La culture est un microcosme sociétal humain qui nous ramène au long terme macrocosme symbolique : de l'archaïque-au quotidien contemporain par les voies des mutations symboliques qui vont du symbole aux cultures. C'est-à-dire la connexion des humains d'hier avec ceux d'aujourd'hui. Imaginaire ce n'est que l'arché lié au quotidien présent. La métadologie n'est que l'en cheminement des en cheminements pour le comprendre.



3.1 Grille de lecture de l'imaginaire

C'est précisément le trajet anthropologique proposée par Gilbert Durand qui est traduit métadologiquement dans la conjonction de l'imaginaire archaïque avec ses expressions du culturel au présent. Ce n'est rien de plus que, par exemple, ce qu'on appelle ici métaphoriquement l'ADN de la culture.

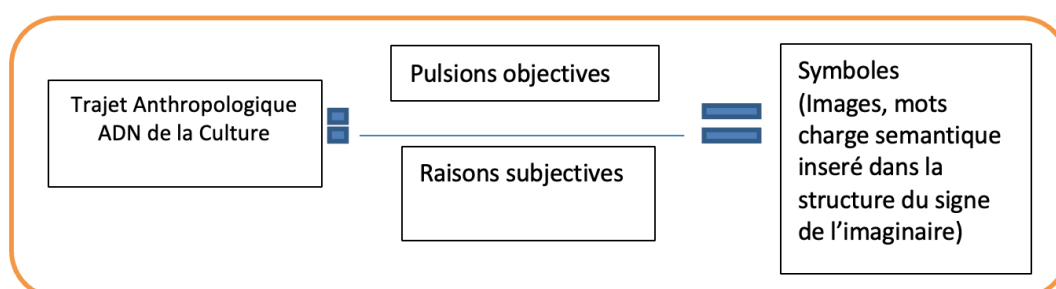


FIG. 1 - Métadologie de l'imaginaire (grille de lecture) – Source: du même auteur

Ce passage métadologique qui va de l'imaginaire (de l'archaïque) à la culture (au présent quotidien) traduit donc un parcours symbolique qui peut être compris, selon les intérêts d'étude, de la distance du passé humain à la profondeur du présent quotidien. Dans le suivant Fig.2, ce trajet est représenté sous la forme d'une équation mathématique des fractions (histoire de rendre compte de la scientificité dont font preuve les différentes méthodologies de l'imaginaire connues et relevées : métadologie). Cette proposition de grille de lecture sur la métadologie de l'imaginaire, plutôt que de chercher à justifier la scientificité aux yeux des sciences sociales dominantes, vise à agencer graphiquement toutes ces propositions méthodologiques qui cherchent à concrétiser l'imaginaire au quotidien. Peut-être cela pourrait-il fonctionner comme une espèce recette culinaire pour travailler la compréhension des structures symboliques de l'imaginaire à tout moment et situation, et avec la possibilité d'aborder tous les thèmes qui permettent de comprendre les sociétés humaines aujourd'hui : leurs attachements et distances, leurs possessions et leurs obsessions, leur violence et leurs vécus.

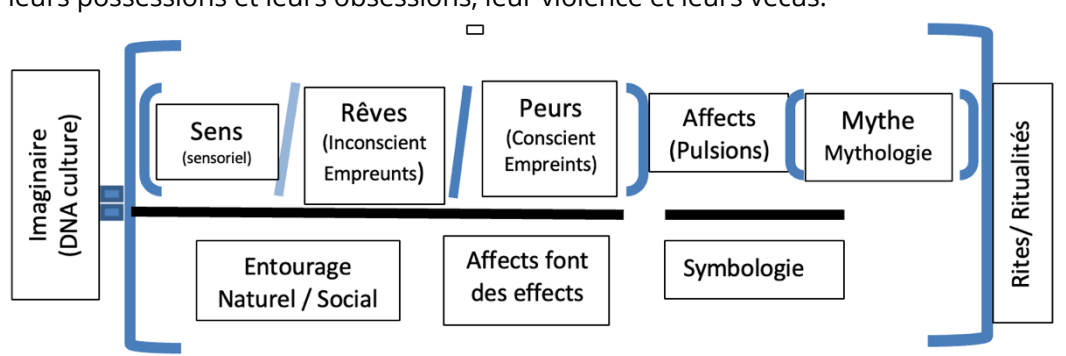


FIG.2 - Métadologie de l'imaginaire. Équation - Source: du même auteur

Comme on le voit dans cette équation (Fig. 2), il s'agit de définir la formule qui établit que l'imaginaire est l'ADN de la culture (voire anthropologique). L'archaïque se manifeste dans le présent qui circule dans le corps social et personnel d'aujourd'hui et d'hier, il se transmet et évolue. Bien que la formule soit relevée d'une métaphore, cela n'implique pas moins de rigueur dans la métadologie proposée. Cette grille de lecture qui est représentée dans toute l'équation, montre (comme dans toutes les fractions mathématiques d'ailleurs) les numérateurs en haut et les dénominateurs communs en bas de l'équation. On le sait, le dénominateur commun est cet élément qui, comme il est dit, est commun à tous les numérateurs, mais également commun à deux ou plusieurs fractions consécutives. Ces dénominateurs communs (de l'imaginaire) ne changent pas, ce sont ceux partagés par toute société humaine, toute personne, toute entité. Le numérateur définit le nombre d'éléments existants qui sont présents dans le dénominateur commun. En d'autres termes, ce n'est pas que les dénominateurs communs déterminent ou dominent les numérateurs, mais qu'ils font partie de leurs composants, donc les numérateurs avec les dénominateurs communs ne sont pas divisibles sans l'existence de tous, et chacun n'existe pas sans la présence des deux parties de la fraction. C'est en quelque sorte une logique

mathématique analogue à celle de la *Coincidentia oppositorum* de Nicolas de Cues (1453), des oxymorons ou des paroxysmes, où les contraires coïncident, se rejoignent et se nécessitent pour exister. Cela nous dit en même temps que nous sommes dans une dynamique systémique comme il est dit avant sur la logique du symbolique. Cette grille de lecture irait du quotidien le plus concret au conceptuel le plus empirique. Pour cette raison, l'équation métadologique est présentée en deux parties, en deux grandes fractions interdépendantes mais autonomes, qui sont divisés par les rites (rituels) ou ritualités qui sont vécus aujourd'hui depuis toujours.

La première section de l'équation correspond à la partie épistémologique-théorique, et la seconde à la partie méthodologique-empirique. Le premier décrit les aspects les plus fondamentaux de l'imaginaire (en tant qu'épistèmes) qui, comme la circulation sanguine de l'ADN, circulent au fil du temps dans les corps sociaux et personnels de manière permanente et stable, mais sous diverses formes (formismes : Simmel, 1999). Cette première section de l'équation reflète les éléments les plus structuraux et anthropologiques de la métadologie de l'imaginaire proposée ici (Fig. 3).

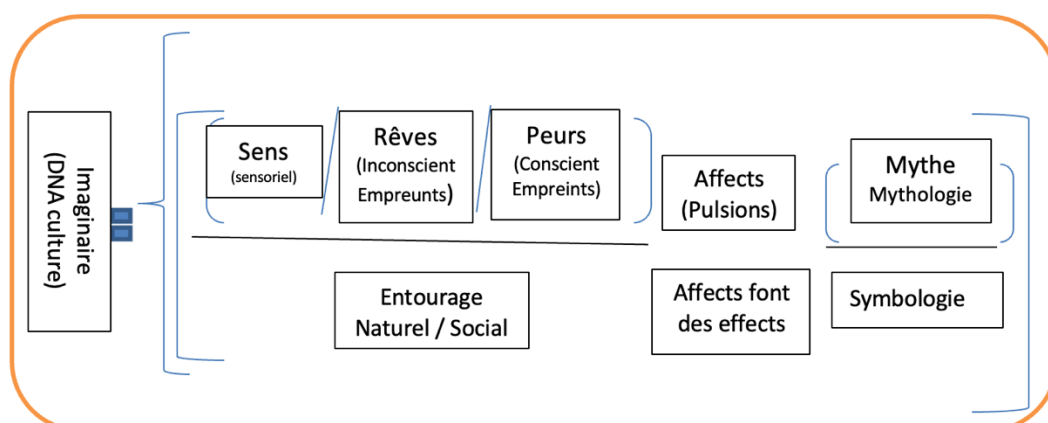


FIG. 3 - Métadologie de l'imaginaire: équation - Source: du même auteur

La deuxième partie de l'équation établit cette dynamique méthodologique de la vie quotidienne actuelle, à partir laquelle, de manière empirique et expérientielle, les phénomènes sociaux peuvent être étudiés et reliés à l'archaïque, au premier et fondamental. On y retrouve là, les émotions et le corps social comme dénominateurs communs, et les significations et le corps personnel dans les numérateurs (Fig. 4).

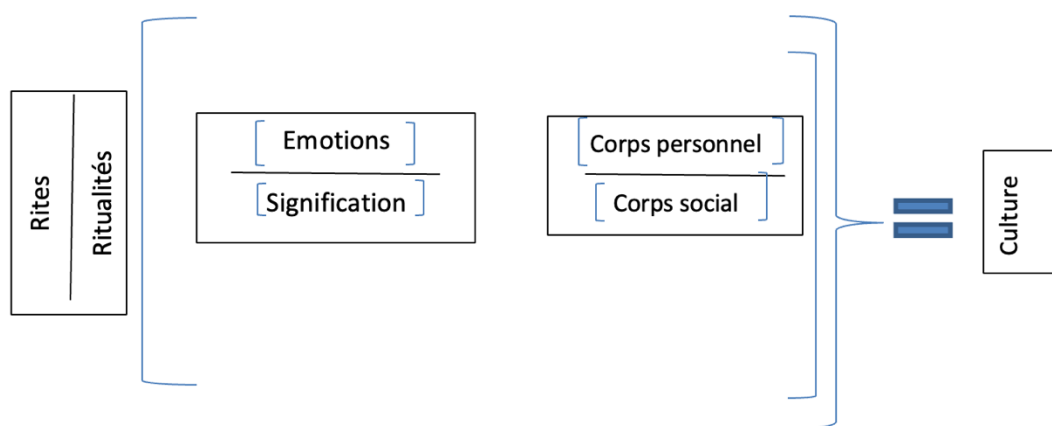


FIG. 4 - Métadologie de l'imaginaire: équation - Source: du même auteur



Ces deux grandes parties de l'équation décrivent précisément, dans la métadologie proposée, le trajet anthropologique de l'imaginaire (cf. Fig. 1) décrit par Durand et qui définit ici la notion de culture (en tant qu'épistème). De manière détaillée, la première partie de l'équation nous dit que l'environnement naturel et social correspondrait au dénominateur commun de l'équation, tandis que les parties qui composent ce dénominateur commun sont décrites dans les numérateurs (la partie supérieure). Il n'y a pas d'entreprise sociétale qui ne présente, ne contienne ou ne se manifeste à travers lesdits éléments décrits dans les numérateurs. Cette première partie de l'équation (Fig. 2) correspondrait à ces processus évolutifs que l'humanité a subis depuis elle était une société, depuis elle était une civilisation ; dans leur conformation en groupes humains se partageant et se conformant. On retrouve dans cette première partie de l'équation, au moins trois composantes et un multiplicateur qui sont indéniables dans la structure métadologique de l'imaginaire, et que les différentes méthodologies et méthodes de l'imaginaire ont mis en évidence, distinguées, montrées, présentées d'une manière ou d'une autre tout au long de leur parcours scientifique (en cheminement). Dans des différentes études réalisées ou à réaliser (méthodologies), il est possible que d'autres éléments fondamentaux communs à tout groupe et culture soient trouvés ou définis, bien que ceux connus et acceptés par toutes les disciplines soient déjà monnaie courante.

Nous avons donc comme numérateurs : 1) les sens ou sensorialités, 2) les rêves, 3) les peurs qui font partie du numérateur et décrit les éléments conformant le dénominateur commun (partie inférieure) qu'est l'entourage (environnement) social et naturel. Il est également décrit dans la première partie de l'équation 4) les affects qui sont les pulsions instinctives innées chez l'être humain, et qui fonctionneraient comme des multiplicateurs des sensorialités, des rêves et des peurs, qui finiraient par s'exprimer dans les mythes et les mythologies (numérateur) de l'humanité, qui décrivent justement les éléments qui forment le dénominateur commun qu'est le symbolique (Fig. 3).

Ainsi, l'entourage social et naturel avec le facteur multiplicateur des affects finit par s'exprimer dans tout le symbolique. Pour sa part, les perceptions (sens), les emprunts (rêves) et les empreintes (peurs) s'expriment sous la forme de mythes et/ou mythologies. La manifestation de formes symboliques telles que les mythes ou mythologies synthétise, cristallisent, combinent des sensorialités (perceptions), des emprunts inconscients, des impressions conscientes qui s'enchaînent tôt ou tard, concomitamment ou en progression avec les pulsions instinctives (affects). Ce n'est rien de plus que de la Mythodologie présentée par Durand (1992) dans son livre classique. Les mythes ou mythologies peuvent être méthodologiquement remplacés par d'autres manifestations ou récits du symbolique. C'est en quelque sorte le seul numérateur qui peut être remplacé ou utilisé par un autre élément narratif, à la place du mythe.

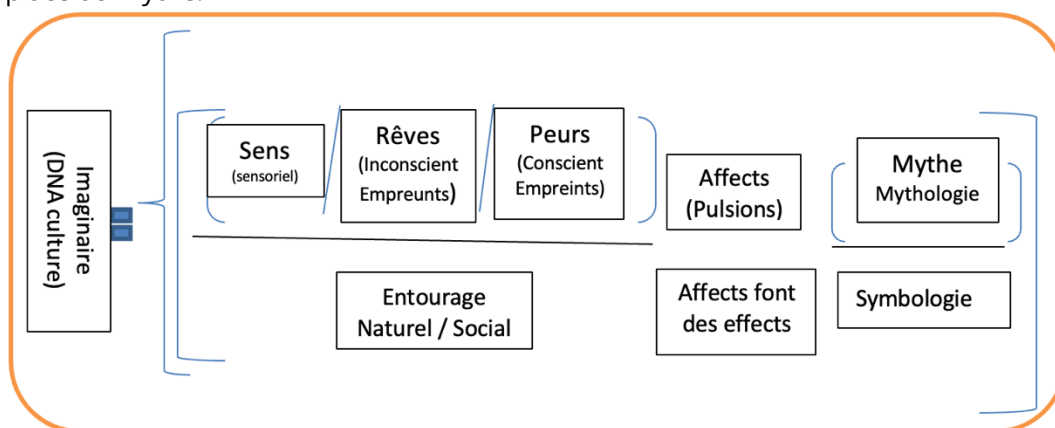


FIG. 3 - Métadologie de l'imaginaire: équation - Source: du même auteur

Ces trois composantes (sens, rêves, peurs) peuvent agir alternativement, combinées ou isolées et se manifester par la potentialisation des pulsions instinctives (affects) connues des neuroscientifiques. Pour cette raison, les hypothèses de travail, chercheraient voir comment « les affects font des effets, les affections affectent le social ». Dans de nombreuses occasions également, les pulsions instinctives peuvent être des détonateurs dans l'interaction avec ou entre les sens, les rêves ou les peurs, voire les générer. Chez d'autres, ils peuvent n'affecter que le sensoriel, et pas nécessairement les peurs ou les rêves. Ce qui semble clair, c'est que les rêves et les peurs ne surgissent pas d'eux-mêmes, puisque les perceptions (les sens) sont toujours là pour les générer au travers la sociabilité. Sans doute, ses composantes perceptives du sensoriel ont un lien fort entre elles, et avec les rêves, les peurs et les affects, mais il est possible d'établir que le sensoriel puisse exister sans les rêves, les peurs et les affects sous sa manifestation plus simple et primitive. Mais pas à l'envers, rêves, peurs et affects sont obligatoirement liés au sensoriel. Sans que cela se confonde avec une approche neurobiologique, force est de constater que le sensoriel est première et fondamentale (arché) préalable les rêves, les peurs et en connexion avec les affects.

3.2 De la sensorialité des sens

Cinq sens sont connus et établis dans le langage académique : auditif, odorant, gustatif, tactile et visuel. Tous ces sens sont impliqués d'une manière ou d'une autre à la fois, de manière itinérante, fragmentaire, isolée, majoritaire, surtout quand on parle de l'imaginaire premier et fondamental (arché). Chacun change d'importance en fonction du développement personnel et sociétal qui s'opère, et ce par rapport à ceux qui se développent à l'origine avec l'être humain, car bien que l'écoute soit celle qui se développe en premier chez un bébé, c'est dans la société d'aujourd'hui que le visuel est celui qui prend la plus d'importance. Certes, l'ouïe et le toucher alternent dans les lieux suivants, tandis que le goût et l'odorat semblent être les moins pertinents dans la sociabilité d'aujourd'hui. Mais cela ne correspond précisément en contexte avec la situation de l'environnement naturel et social dominant. Les sens olfactif et gustatif, par exemple, sont les premiers à travailler et s'activent durant les premières minutes de la naissance d'un animal humain, puisqu'ils sont capables de détecter des composants chimiques présents dans le liquide amniotique et dans le colostrum, principalement.

Il va de soi dire que toute société, groupe ou collectivité humains partagent ces composantes de la perceptibilité ou sensorialité animale de base, non seulement physiologiquement, mais aussi dans leur génération de symbolisations. Toute la reproduction esthétique et symbolique dans les sociétés d'hier et d'aujourd'hui est moulue par ces manifestations liées aux sens, aux sensorialités et/ou aux perceptibilités (Fig. 5).

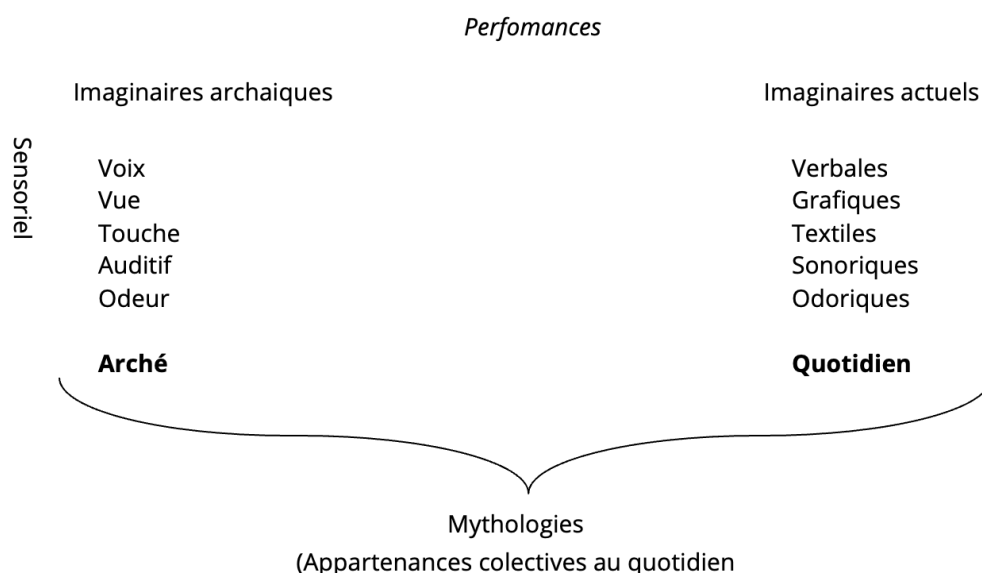


FIG. 5 – Source: du même auteur

Bref, pour comprendre le lien de tous les éléments établis dans l'équation, visualisons (à manière d'exemple) ce qui se passerait lorsque à l'époque archaïque



ou à l'époque actuelle (c'est-à-dire quand c'est la première fois qu'elle est ressentie) la pluie est perçue. Ce phénomène fait appel collectivement à tous les sens perceptifs, bien qu'il n'ait pas besoin de tous pour en être perçu. Le bruit, l'odorat, le goût, le toucher, la vue sont liés à ce phénomène du milieu naturel, et en principe il ne serait lié qu'à la perception telle qu'elle est. C'est justement lorsqu'elle passe à un exercice collectif, avec l'autre, avec l'altérité qui peut prendre des formes oniriques, et avec elle conformer une forte impression (par exemple comme la peur mais pas nécessairement) en chacun de nous et dans le nous collectif. On y retrouve là, toute la panoplie des histoires, des chansons, des contes, des fables, des dictons, des proverbes, des expressions esthétiques autour de la pluie, et pas seulement de l'antiquité mais du présent. Avec tout cela, ils oublient ce qu'impliquent aujourd'hui comme toujours les affaires et l'économie de la pluie (parapluies, imperméables, bottes, vêtements, infrastructures, etc.). Des dieux de la pluie (Tlaloc-Aztèques), au « *singing in the rain* » chanté par Jim Kelly, on voit diverses formismes (Simmel, 1999) de la pluie, pour le meilleur ou pour le pire, qui nous parle des sensorialités (perceptions), puis de sa présentation inconscient (rêves), et ses interprétations (peurs), qui finissent sous formes de représentations (rites-ritualités). Des rituels et rites exprimés dans les émotions collectives et leurs significations partagées, aux effervescences des corps sociaux et personnels (deuxième partie de l'équation). C'est de la culture à partir de l'imaginaire. Il faut comme même insister que ce sont les pulsions affectives instinctives qui transforment les perceptions, les interprétations et puis les représentations exprimées dans des éléments symboliques tels que les mythes, les légendes, les récits. (Cf. Fig. 6).

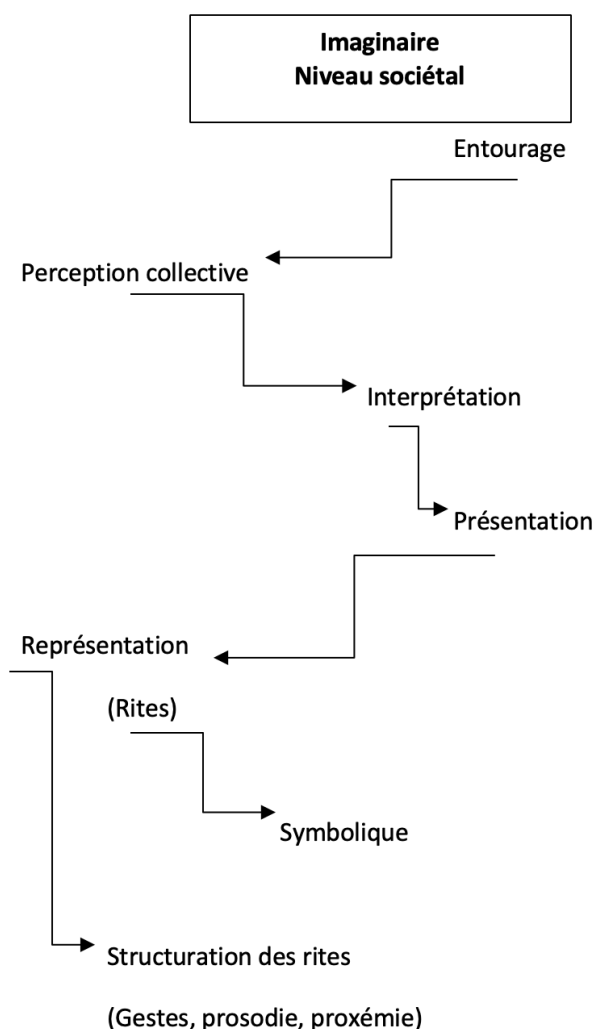


FIG. 6 - Source: du même auteur

Cette similitude du rêve avec les mythes ne peut pas toujours être attribuée à un contact direct ou indirect entre la personne et ces images (rêves) lors d'actes quotidiens, mais ces histoires et symboles émergent d'une source créative commune et collective (pulsions-instinctives) qui s'appellerait l'inconscient collectif. Les motifs typiques des récits mythologiques, des délires et des rêves sont pour Jung (1963) des expressions symboliques de schémas de comportement structurels et anthropologiques (arché). Pour cette raison, la signification dont les êtres humains héritent en tant qu'espèce homo erectus, a été appelée archétypes. Ceux-ci sont considérés comme les corrélats psychiques des instincts biologiques et fonctionneraient comme des mécanismes d'autorégulation, d'intégration et de promotion du développement psychique. Ils sont aussi vus comme des réceptacles et des transmetteurs d'une sagesse commune à toute l'humanité, ou plutôt, comme on dirait ici, ils sont l'expression d'imaginaires culturels. Dans ce sens rêves sont

d'une certaine façon la présentation des sensorialités sociabilisées. Delà cela dépend des moments vécus, des esprits de temps (Morin, 1975) prédominants que les perceptions (les sens) présentent des inconscients collectifs (rêves) dans une interprétation virtuelle ou vicieuse (peurs). La pluie, par exemple, puisse être dans certaines sociétés d'hier et aujourd'hui une interprétation (peur) d'abondance, de fertilité et du bien-être humain ; dans des autres moments et espaces (esprits du temps chez Morin, 1975) source de destruction et malheur humains. C'est ainsi que les affects font effet sous les diverses formes de symbolisation (par exemples les mythologies). Puis avec les représentations qui suivent par le via de rites, ritualités et rituels (répétitions), les émotions s'actualisent (Halbwachs, 1950) sous différentes significations visibles dans les corps social et personnels (imaginaire = DNA de la culture). Voilà le parcours de la Métadologie.

3.4 De la peur



Quant aux peurs, elles ne sont que des traces, des impressions qui résultent de ces rêves socialisés, de cet inconscient collectif qui devient conscient. Les peurs, en termes physiologiques, sont décrites comme une émotion de choc manifestée, souvent précédée d'une surprise (impression) et provoquée par la prise de conscience d'une situation imminente ou présente, d'un phénomène indéniable, inéluctable de considération personnelle et collective. La peur est née avec l'être humain, dans les époques les plus reculées, les plus sombres et les plus lumineuses, les plus vertueuses et les plus destructrices. Elle nous accompagne tout au long de notre existence collective et sociétale. Les peurs changent selon le temps et les lieux, en relation avec les menaces ou les déclarations qui accablent, qui sont présentes, sont inévitables à ignorer.

Ce sont des perturbations, sans doute liées aux rêves, mais surtout émanant du sensoriel, qui laisseraient des traces sur la peau sociale et le derme spirituel. Celle-ci unit précisément l'inconscient au conscient, le rationnel à l'irrationnel, l'incompréhensible à l'interprétable : elle est aussi source et racine de toute cristallisation symbolique collective. C'est une escalade de la pensée et des sentiments hiérarchisés. C'est la racine d'une émotion basée sur des sensations intenses qui nous font prendre conscience du vécu et intérioriser ce que nous avons vécu avec l'Autre et à partir de l'autre, qui marque le présent, le futur et le passé. Sans doute, c'est une partie essentielle de l'émotion qui découle de l'avertissement (*awarneless*) de l'environnement naturel et social, y compris l'être humain.

D'un point de vue basique, c'est le niveau d'activation du sensoriel, et la plupart du temps en concomitance avec la dimension onirique, jusqu'à arriver à des interprétations perpétuellement élaborées liées aux émotions, c'est-à-dire des pensées et sentiments en connexion) qui se configurent, exprimé à travers le fonctionnement des structures neuronales et des processus cognitifs (angoisse, anxiété, stress, phobie, nerfs, motivations, volontés, sensations...), avec une connotation sociale claire qui, en fin de compte, est le moyen par lequel le comportement humain reflète l'activité cérébrale sensorielle et onirique. Par

conséquent, cette émotion peut être étudiée en matière d'activité cérébrale (Dunsmoor & La Bar, 2012) des processus cognitifs (Olatunji, Moretz, & Zlomke, 2010) et de contextes sociaux (Kashdan, Volkmann, Breen, & Han, 2010). D'une certaine manière, c'est une sorte de moteur de base qui se manifeste à la fois chez les animaux et chez les humains, et que les phénomènes destructeurs tels que la violence, le meurtre, les guerres, etc. peuvent être compris à travers les pulsions ; mais aussi des processus de tendresse, de choc, d'empathie.

Ceci nous renvoie sans doute à l'expression des émotions lorsqu'elles sont associées à des pulsions instinctives (les affects font effets), à des personnalités manifestantes et des inconscients collectifs et particuliers présentes (rêveries). La peur est le moteur des rêves et des sens, invoquant l'adaptabilité et l'évolution. C'est pourquoi elle laisse sa marque, au-delà des interprétations heureuses, dramatiques ou terrifiantes que l'on peut donner de la peur, mais aussi celles de l'enthousiasme et la volonté. En somme, la peur est une structure métadologique de l'imaginaire, qui, comme ses autres éléments, se moule et se façonne en fonction des époques, des sensations présentes et de la convergence des inerties collectives établies. Jean Delumeau (1978) montre que non seulement les individus, mais aussi les communautés, voire les civilisations, peuvent être piégés dans un dialogue permanent avec la peur, dont une circonstance sociétale nous amènerait par exemple à associé au noir et l'obscurité avec une peur destructrice (comme la peur moderne en Occident : Delumeau, 1978), ou bien lier la peur à la résilience et la résistance dans une postmodernité occidentale.



3.5 Des pulsions instinctives

Force biologique inconsciente, agissant de façon permanente, sur les conduites, ayant son expression dans le corps. L'état d'excitation peut se manifester à travers la faim, la soif, le besoin sexuel... Exprime une tendance innée et puissante, commune à tous les êtres vivants et animales. Du latin *pulsio* et *pulsum*, dérivé du verbe *pulsare* : pousser, mais surtout désigne ce type d'impulsion psychique caractéristique des sujets de l'espèce humaine qui prend sa source à partir d'une excitation interne, dans l'état de tension perçue comme corporelle (Le petit Robert, 2006: 2118). C'est une énergie profonde qui oriente l'intersubjectivité vers une fin ; étant à l'œuvre l'effet ou le résultat de l'instinct, et pas du jugement ou de la réflexion. Celles-ci influencent la propre expérience collective du sujet, son histoire ontogénétique et son interaction avec l'environnement. En même temps, avec l'instinct, nous aurions une énergie plus statique et héritée « génétiquement », puisqu'elle s'exprime à travers des objets précis et immobiles, en complément avec les pulsions qui manqueraient d'objets fixes, prédéterminés.

Le terme *Trieb* utilisé par Freud (1968) à partir de 1905 désigne la charge énergétique qui est à l'origine à la fois du mouvement de l'organisme et de son activité, ainsi que de son fonctionnement psychique inconscient, situé entre le plan somatique et psychique. De même que les pulsions manquent d'objets prédéterminés et définitifs. Elles ont aussi différentes sources et donc diverses

formes de manifestation, comme les pulsions de vie ou Éros, les pulsions de mort ou Thanatos, les pulsions sexuelles, les pulsions de connaissance, de la créativité, etc. Ce sont de formes de contrepoids, des sortes d'oxymores psychiques qui repensent les destins pulsionnels ; comme des systèmes complexes et des associations proactives qui s'opposeraient à la désintégration, la dissipation, le retour à l'inanimé.

De là que la métadologie de l'imaginaire traduirait les pulsions instinctives par des formules métaphoriques telles que la « soif d'infini » (Nietzsche, 1950), la créativité, le sentiment de suprématie, et en relation avec le sens du toucher, elles nous donneraient la sensation de la douleur. Ici le sensoriel se manifestent par les sensations, la sensibilité, le sensible. Voir peut-être, c'est le lieu d'expression du rire, du plaisir, de la jouissance ; mais aussi des effervescences liées à la guerre, les massacres, les destructions. Ces pulsions-affectives font partie intégrante des composantes archaïques de l'imaginaire, tout en les potentialisant, les multipliant, les façonnant pour s'exprimer sous diverses formes du symbolique : depuis des tabous jusqu'aux récits mythiques, des narratives aux esthétiques.

C'est pourquoi nous parlons depuis la métadologie, des affects pour se référer aux pulsions instinct-affectives : du latin « *affectus* », qui n'est rien d'autre qu'une inclinaison vers quelqu'un ou quelque chose (Le petit Robert, 2006: 41) résultat d'un processus d'interaction sociale entre deux ou plusieurs organismes, y compris l'environnement socio-naturel et qui serait caractérisé par la rétroaction (l'intersubjectivité) dans le système. À cet égard, Benedicto de Spinoza (1996 : 2app, 3d1-3, 3p1, 3p3) explique qu'il existe de grands liens entre l'affection, les émotions, le corps et l'esprit et que ceux-ci ne se distinguent pas selon que le processus personnels ou collectif, mais des ressources (sous forme de matière et/ou d'énergie) en relation avec l'environnement socio-naturel qui pousse à se développer, manifestes au sein des émotions.

Cela peut signifier une réaction instinctive à la stimulation qui se produit avant les processus cognitifs typiques considérés comme nécessaires à la formation d'une émotion plus complexe. Il est considéré que l'affect est post-cognitif et que l'effet est nécessaire pour permettre des modes cognitifs plus rationnelles. Il s'agit de la sensibilité d'un être humain vers de différentes altérations du monde réel ou symbolique à travers un processus interactif avec le reste des composants de l'imaginaire. Bref, ces pulsions ce sont des schémas de conscience qui structurent la manière de recevoir et de traiter l'information, guidant la relation à l'autre, au monde et à soi-même. La sensation et l'intuition ; la pensée et le ressenti font partie intégrante de cette interactivité (Saiz et al., 2009).

Toutes ces définitions des composantes archaïques de l'imaginaire, sans doute, comme on l'a bien dit, s'expriment et se cristallisent au symbolique à travers des formes mythiques, mythologiques ou d'autres dans la vie sociale quotidienne. Or, de la réflexion sur la métadologie, nous voilà encore dans la dimension épistémologique caractéristique des méthodologies anthropologiques, des sciences de la connaissance, et singulièrement de la réflexion théorique. La deuxième partie de l'équation nous marque en effet en quoi cette partie épistémologique-théorique se



traduit par une méthode empirique, avec des caractéristiques des sociologies du quotidien.

C'est précisément en comprenant, en étudiant, en détectant les processus rituels ou les ritualités que nous réalisons précisément ce cheminement anthropologique qui va de la perception la plus abstraite, à la plus concrète, proche, expérientielle des sociétés humaines. C'est justement à partir d'une infinité de thèmes comme : les phénomènes sportifs, sexuels, de la mode, esthétiques, artistiques, numériques, des médias de masse, des réseaux sociaux, de la technique, des phénomènes de spiritualité, d'esthétismes dans les corps, des mouvements sociaux, de la violence d'État, etc., que nous pouvons comprendre l'être humain dans la société, l'humanité dans l'être social et l'être ensemble anthropologique. Il s'agit de rendre compte de ces ritualités et ce cheminement anthropologique des méthodologies de l'imaginaire. Les rituels ou ritualités sont ces représentations qui marquent la dynamique de la répétition, de l'actualisation des signifiants sociaux collectifs d'hier et d'aujourd'hui. Maurice Halbwachs (1950) l'a assez souligné à cet égard. René Girard (1972) et sa notion de mimesis ont aussi suffisamment réfléchi sur les processus à long terme de la répétition et de la ritualité comme produit de la sociabilité archaïque. Celles-ci, en effet, multiplient la matérialisation du rapport des composantes archaïques de l'imaginaire au moment présent. Les rituels sont l'espace, l'objet, le champ d'études de cette méthode en question. C'est la partie centrale de cette approche. De là, le symbolique mythique est traduit depuis la racine, avec l'émotionnel des significations sociales collectives (Fig. 4).

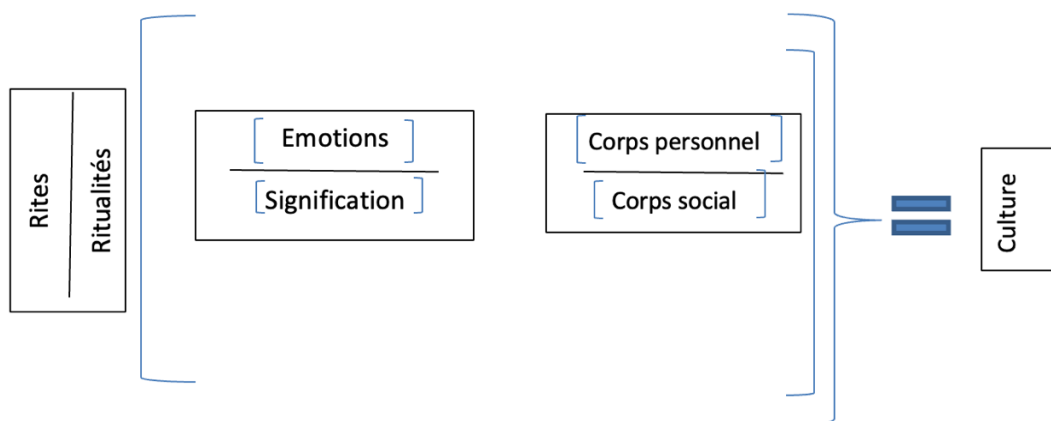


FIG. 4 - Métadologie de l'imaginaire: équation - Source: du même auteur

Toute cette deuxième partie de l'équation décrit en quelque sorte l'archaïque de l'humanité, son historicité avec ses rites actualisés (Halbwachs, 1950), mimésés et camouflés (Girard, 1972) au quotidien, puisque c'est là dans les rituels que le corps social et la convergence avec les composantes archaïques que nous avons évoquées (sensorialités, rêves, peurs, affections) se manifestent. Dans la deuxième partie de l'équation, les émotions servent comme dénominateur commun aux signifiants

sociaux que sont reflétés par les numérateurs. Les émotions ne sont rien de plus que la pensée et le sentiment en connexion. Pas de ruptures ou de dialectique, pas de contradictions ou de séparations. Pas de schizophrénie. Les émotions sont l'expression intégrale des composantes archaïques de l'imaginaire, du symbolique, du mythique, qui donnent le ton de notre temps et des esprits du temps qui nous entourent. Les affects ne sont pas plus qu'une des nombreuses fonctions adaptatives et évaluatives de la conscience, c'est une fonction rationnelle - bien que non logique - de trace personnelle et subjective (Jung, 1963), mais aussi collective et objective.

Le sentiment c'est une disposition émotionnelle et un schéma affectif (Frijda et al., 1991; Ryle, 2009) et en tant qu'une structure dispositionnelle (Rosas, 2011) se manifeste aux recoins le plus cachés de la collectivité humaine. Il se différencie des émotions (Ekman, 2012; Rosas, 2011) et de l'humeur (Rosas, 2011) à la fois pour sa durée et sa stabilité, et pour être dirigée vers un objet intentionnel spécifique. Le sentiment permet d'apprécier la qualité et la valeur spécifique des milieux sociaux et naturels concernés. Il n'est pas réductible aux polarités des sensations (Jung, 1963), mais à une mémoire sentimentale (Von Franz & Hillman, 1971: 133), qui donne unité temporelle et cohérence interne aux expériences ressenties. En ce sens, « les sentiments activeront des états subjectifs tels que s'unir face à la désunion, se sentir bien contre se sentir mal, bien-être contre l'inconfort, l'attraction contre le rejet, l'appréciation vers le mépris, etc. » (Millon, 2001: 40). Dans la méthode de la prosodie, un niveau élevé sur l'échelle des sentiments implique que les gens « forment leurs critères en fonction de leurs propres réponses affectives aux circonstances, évaluent subjectivement l'impact que leurs actions auront sur les personnes impliquées et suivent leurs objectifs et valeurs personnels » (Millon, 2001: 13). Dans les processus d'évaluation par le vécu, les informations fournies par les significations déclenchent réponses ou réactions subjectives, qui peuvent avoir une connotation affective neutre, positive ou négative (Millon, 2001), selon la temporalité et les contextes impliqués.

Les émotions, en se structurant sur la base de la connexion entre pensées et sentiments deviennent visibles de manière métadologique dans la vie quotidienne présente ; dans cet espace métaphorique qui sont le corps social et le corps personnel, où s'ancre la métadologie pour mener à bien une telle compréhension épistémologique, pour que tout soit faite visible, mesurable (si c'est ainsi que vous voulez parler), compréhensible et interprétable, rendant compte de la structuration anthropologique partagée par tous, tout en rendant compte de la particularité de chaque groupe, de chaque personne. C'est le lieu du (creux des apparences : Maffesoli, 1990) où les sciences de l'imaginaire s'articulent avec les sociologies du quotidien (Javeau, 2003), la sociologie culturelle (Alexander, 2003) ; l'anthropologie de l'imaginaire (Durand, 1964) ; la sociologie du corps (Le Breton, 1992) ; de la mode (Monneyron, 2006), de la musique (Petiau, 2011), du bruit (Attali, 1977), des émotions (Colletta & Tcherkassof, 2003), et tant d'autres disciplines qui ont rigoureusement effleuré dans la vulgate scientifique du social.



4. À manière d'épilogue

Du point de vue de la métadologie, cette grille de lecture ne ferait qu'exprimer cette trans-pluri inter-intra disciplinarité autant vilipendée à l'époque académique actuelle, et qui, radicalement, ne serait qu'une socio-archéologie des émotions. Socio parce qu'il établit la forme des liens, dans cette sociabilité intrinsèque chez les humanités. *Arché* pour sa revendication du premier et fondamental, et le logos pour sa signification à l'étude et la logique des émotions qui s'insèrent dans l'ensemble de la sociabilité humaine d'hier et d'aujourd'hui. C'est le lien entre l'archaïque et l'actuel dans la vie quotidienne à travers l'expression du corps socio-personnel. La métaphore de l'ADN, par opposition au concept et au postulat, au précepte et à la loi théoriques ; reflètent la circularité herméneutique et la linéarité phénoménologique (dynamique en spirale). Ce n'est rien d'autre que cette circularité concrète de la diversité humaine qui se nourrit de l'interactivité des liens naturels et sociaux (l'entourage). C'est l'épistémologie de la diversité (diversalité). Ainsi, la culture n'est rien d'autre que les liens de la diversité dans l'environnement naturel et social. Le lien fait lieu par cette constante interactivité collective depuis l'être humain s'est érigé comme un homo erectus. Elle traduit ce trajet anthropologique de l'imaginaire bien décrit par Durand, dont les composantes archaïques reflètent l'état de l'âme collective et sociétale. En ce sens, la dimension empirique du laboratoire par opposition à celle de l'observatoire rend compte que les faits doivent être traités comme des phénomènes et non seulement comme des choses.

Dans cette perspective herméneutique, phénoménologique et sémiologique ; les actions sont de sensations, les réactions de réflexes et les rétroactions des émotions, qui se cristallisent à travers les sphères mentales, physiologiques et spirituelles des humanités. Depuis les humeurs et humours historiques, qui se répètent et se réactualisent avec les ritualités incessantes de la mémoire collective et au sein des rituels jour après jour. Cela donne lieu au symbolique, sous les différents récits communs et les formismes constants. Ainsi, à partir des différentes mythologies exposées au sein des sciences de l'imaginaire : qui vont du numérique à l'émotionnel, du corporel au tribal, on voit émerger une grille de lecture systémique propre à une métadologie de l'imaginaire de l'actuel présent.



Bibliography

- Alexander J. (2003), *The meanings of social life. A cultural sociology*, Oxford, Oxford University Press.
- Attali J. (1977), *Bruits*, Vendome, PUF.
- Atimonelli C., Susca V. (2016), *Pornocultura. Viaggio in fondo alla carne*, Milan, Mimesis.
- Atimonelli C., et Susca, V. (2021), « Habiter l'imaginaire. Sociologie de la culture numérique ».
- Bachelard, G. (1942), *L'Eau et les rêves, essai sur l'imagination de la matière*, Paris, Jose Corti.
- Baudrillard, J. (1987), *Cool Memories I*, Paris, Galilée.
- Benedict De Spinoza (1996), *Ethics*, trans. Edwin Curley Princeton: Penguin Books, 3p9-12.
- Berger, P. y Luckmann, T. (1989), *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens et Klincksieck.
- Bergson, H. (1907), *L'Évolution créatrice*, Paris, Félix Alcan, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1907.
- Blanchet P., (1995), *La pragmatique. D'Austin à Goffman*, Paris, Bertrand-Lacoste.
- Bouriau, C. (2010), *Qu'est-ce que l'imagination*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- Bunge, M. (2001), *La science, sa méthode et sa philosophie*, Paris, Éditions Vigdor.
- Cassirer, E. (1979), *Filosofía de las formas simbólicas*, México, FCE.
- Coletta J-M. & TCHERKASSOF A. (2003), *Les émotions. Cognition, langage et développement*, Belgique, Mardaga.
- Coulon A. (1987), *L'ethnométhodologie*, Paris, PUF.
- Cues, N. (1453), *De visione Dei*.
- Delumeau, J. (1978), *La peur en Occident*. Paris, Fayard.



Descartes R., (2011[1637]), *Discours de la méthode*, Édition électronique (ePub) v.: 1,0 : Les Échos du Maquis, 2011.

Dilthey, W. (1999), « L'Erlebnis », *Sociétés*. No. 64. 9-15. Paris.

Dunsmoor, J. & Mitroff, S. & LaBar, K. (2009), « Generalization of conditioned fear along a dimension of increasing fear intensity ». *Learning & memory*. 16. 460-9. New York, Cold Spring Harbor.

Durand, G. (1964), *L'imagination symbolique*. Paris, PUF.

Durand, G. (1992), *Introduction à la mythologie, mythes et société*, Paris, Le livre de poche.

Durand, G. (1994), *L'imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image*. Paris, Hatier.

Durand, G. (1992), *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod.

Duvignaud, J. (1971), *Introduction à la sociologie*, Paris, Gallimard.

Ekman, P. (2012), *El rostro de las emociones*. Barcelona : RBA.

Flichy P. (1980), *Les industries de l'imaginaire*, PUG, Grenoble.

Freud S. (1968), *Métapsychologie*, Paris, Gallimard.

Frijda N., Mesquita B., Sonnemans J., & Van Goozen S. (1991), "The Duration of Affective Phenomena or Emotions, Sentiments and Passions". *International Review of Studies on Emotion*. Vol. 1, edited by K. T. Strongman. Christchurch, New Zeland, University of Canterbury.

Girard, R. (1972), *La violence et le Sacré*, Paris, Grasset.

Goffman, E. (1973), *La mise en scène de la vie quotidienne, 1. La présentation de soi*, Paris, Les éditions de Minuit.

Grassi, V. (2005), *Introduction à la sociologie de l'imaginaire. Une compréhension de la vie quotidienne*, Paris, Éditions Érès.

Guyau, J.-M. (2008), *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, Allia.

Husserl, E. (1993), *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard.



Halbwachs, M. (1950), *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel.

Javeau, C. (2003), *Sociologie de la vie quotidienne*. Paris, PUF.

Jung, C. G. (1963), *L'homme à la découverte de son âme*, Paris, Payot.

Kashdan, T. B., Volkmann, J. R., Breen, W. E. y Han S. (2010), "Social anxiety and romantic relationships: The costs and benefits of negative emotion expression are context-dependent". *Journal of Anxiety Disorders*, 21, 475-492.

Le Breton, D. (1992), *La sociologie du corps*. Paris, PUF.

Legros, P. ; Monneyron F., Renard, J-R., Tacussel, P. (2006), *Sociologie de l'imaginaire*, Paris, Armand Colin.

Le Petit Nouveau Robert (2006), *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert.

Maffesoli, M. (1984), *Essai sur la violence banale et fondatrice*, Paris, Librairie Méridiens-Klincksieck.

Maffesoli, M. (1990), *Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*. Paris, Plon.

Maffesoli, M. (1997), *Le mystère de la conjonction*, Paris, Fata morgana.

Maffesoli, M. (2000), *Le temps des tribus, le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*, Paris, La Table Ronde.

Maffesoli, M. (2004), *Le Rythme de la vie. Variation sur l'imaginaire post-moderne*, Paris, Éditions de la Table Ronde.

Marcuse H. (1999), *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel.

Millon, T. (2001), MIPS. Inventario de Estilos de Personalidad. *Manual*. Madrid : Tea.

Monneyron F. (2006), *La sociologie de la mode*, Paris, PUF.

Morin, E. (1975), *L'esprit du temps*, Paris, Grasset.

Morin, E. (1994), *Sociologie*, Paris, Fayard.

Nietzsche, F. (1950), *La naissance de la tragédie*, Paris, Gallimard.



Nizet J. & Rigaux N. (2005), *La sociologie de Erving Goffman*, Paris, La découverte.

Olatunji, B. O., Moretz, M. W., & Zlomke, K. R. (2010), "Linking cognitive avoidance and GAD symptoms: The mediating role of fear of emotion". *Behaviour Research and Therapy*, 48(5), 435-441. <https://doi.org/10.1016/j.brat.2009.11.014>

Petiau A. (2011), *Technomedia. Jeunes musique & blogosphère*, Bordeaux, Seteun.

Ricoeur, P. (1969), *Le Conflit des interprétations. Essais d'héméneutique I*, Le Seuil.

Rayle G. (2009), *The Concept of Mind*. Londres : Routledge.

Rosas, O. (2011), "La estructura disposicional de los sentimientos". *Ideas y valores*, vol.60 núm. 145, abril. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Saiz M., Botelho C., Galiás I., de Souza Vargas N., Alves de Araújo C., Arancibia M., Perissinoto J. (2009), *Psicopatología Psicomodinámica Simbólico-Arquetipica 2*. Montevideo : Prensa Médica Latinoamericana.

Schütz, A. (1987), *Le chercheur et le quotidien, phénoménologie des sciences sociales*, Paris, Méridiens Klincksieck.

Simmel, G. (1999), *Sociologie, études sur les formes de la socialisation*, Paris, PUF.

Thomas, J. (1998), *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*. Paris, Ellipses.

Von Franz, M-L. et Hillman J. (1971), *Lectures on Jung's Typology*. Washington, Spring Publications.

Weber, M. (1996), *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard.



