

Le concept de liminarité dans la théorie religieuse de Jacques Pierre : ébauche d'application dans l'expérience des combattants à la guerre

David BRODEUR *

Louis-Philippe MARQUIS **

Résumé : Cet article veut aborder l'usage du concept de liminarité dans les théories de Jacques Pierre sur l'objet de l'expérience des combattants à la guerre. Pour ce faire, il reprend les grandes théories de la liminarité et du rituel afin d'en brosser un portrait concret dans l'expérience humaine. Par la suite, il décrit les éléments importants de la recherche en lien avec les traumatismes liés à la guerre chez les combattants par le biais d'une brève revue de la psychologie du trauma. Finalement, en utilisant quatre isotopies (temps, espace, socialité, ontologie), il donne des exemples concrets pour faire le pont entre les théories de Jacques Pierre et l'anthropologie de la guerre. Cela permet de démontrer la pertinence des théories de Jacques Pierre dans des contextes multidisciplinaires externes aux études du religieux.

Mots clés : liminarité, expérience limite, théorie du religieux, psychologie du traumatisme, anthropologie de la guerre

Préface de David Brodeur

Cet article s'inscrit dans une série de conférences données en l'honneur de Jacques Pierre et son immense contribution au

* David Brodeur est détenteur d'une maîtrise sur « Le rituel du sacrifice du cheval dans l'idéologie royale proto-indo-européenne ».

** Louis-Philippe Marquis est docteur en psychologie.

Département de sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal (UQAM). Ma participation était une manière de redonner, d'un point de vue universitaire, à cet homme qui fut une grande influence pour mon développement intellectuel. J'ai en effet eu le grand plaisir de suivre plusieurs cours sous sa tutelle au baccalauréat et la chance qu'il soit mon directeur de maîtrise. Lors de celle-ci, j'ai énormément appris de Jacques alors que j'ai travaillé notamment sur l'objet de cet article, c'est-à-dire le concept de liminarité en sciences des religions tel que ce dernier le présente. Notre article se veut donc la suite des discussions que Jacques et moi avons déjà eues et qui mettront, nous l'espérons, en avant sa contribution intellectuelle. Afin de donner forme à cet article, j'ai décidé de choisir un cas concret : celui de l'expérience des combattants à la guerre. Pour rendre l'article plus juste et pertinent, je l'ai donc co-écrit avec un docteur en psychologie, Louis-Philippe Marquis.

Introduction

De nouveau, comme sur le pont de l'Enns, entre l'escadron et l'ennemi c'était le vide, et les séparant, à travers le vide passait cette même ligne terrifiante et mystérieuse, pareille à celle qui sépare les vivants des morts. Tous éprouvaient la présence de cette ligne et se demandaient avec angoisse s'ils passeraient ou non de l'autre côté et comment ils passeraient. (Tolstoï, 2010 : 454.)

Le domaine de l'anthropologie de la guerre est un terreau fertile depuis les quarante dernières années¹. Celui-ci s'intéresse à diverses problématiques qui touchent la conception, la construction et l'expérience de la guerre². Cette expérience vécue par l'humain dans

¹ Avant 1955, on ne comptait pas plus de 20 publications sur la guerre par des anthropologues, alors qu'en 1985, on en comptait près de 85 par année (Otterbein, 2009 : i).

² La guerre comme concept est plus difficile à cerner que l'on ne le pense. Otterbein (2009 : 386) en disait, à la fin de son livre : « "Qu'est-ce que la guerre ?" est la question avec laquelle j'ai commencé ce livre. Maintenant que nous l'avons terminé, et si le lecteur nous a suivi jusqu'à la fin, j'espère que j'ai mis en doute la croyance qu'il y ait une réponse simple à cette question ou que la guerre n'est qu'une seule nature ». Cependant, on peut en dire quelque chose : « La culture est, il n'en reste pas moins, un déterminant principal de la nature de la guerre » (*ibid.* : 388). Par souci de brièveté et à partir de ce dernier point, nous déterminons que la guerre est lorsque des groupes d'humains s'affrontent pour des enjeux qui

la guerre et ce qui entoure la guerre³, y compris ses organisations, n'est pas exempte de traces du religieux⁴. En effet, l'armée⁵ (cadre typique pour l'expérience de la guerre dans le monde moderne et occidental) est un groupe social. Il existe des rituels de passage au sein des forces armées, et la guerre elle-même peut jouer ce rôle alors que le combat devient une manière de s'éprouver⁶. Cet article veut donc éclairer ces liens entre l'expérience de la guerre et le religieux en utilisant les théories du religieux de Jacques Pierre dans un

dépassent les individus y prenant part, et cela, avec une certaine intensité/longueur qui, encore une fois, dépasse les capacités des seuls individus à la générer : ces éléments de « dépassement » ont donc une source dans la culture.

³ Il est important de noter que dans la plupart des œuvres de l'anthropologie de la guerre qui sont conceptuelles, bien peu de pages sont accordées à l'expérience personnelle, y compris l'œuvre pionnière d'Otterbein (2009). En contrepoint, il y a beaucoup d'œuvres d'anthropologie du militaire (comme organisation) qui s'intéressent à des militaires d'un point de vue plus personnel. Sur la question de la revue de l'anthropologie de la guerre, voir Otterbein (2009) et Ferguson (1988).

⁴ Dans le but de conserver la thématique « Jacques Pierre », nous utiliserons ici une définition issue des travaux de Jacques Pierre (1992, 1993, 2000). Le religieux est quelque chose de systémique, d'efficient et qui produit du sens en s'occupant de gérer la limite. Pour l'historien, ces attributs sont importants et visibles. Si le religieux est systémique, il est donc logique : il faut tenter de comprendre l'idéo-logie derrière, de voir comment et pourquoi il se déploie, de voir la structure derrière qui est produite et reproduite parfois consciemment ou subconsciemment, par qui et par quoi. Si le religieux est efficient, il permet de maintenir un socle social, permet à des structures de pouvoir et d'économie morale de se reproduire. Si le religieux est producteur de sens, nous pouvons voir où et comment ce sens est produit dans nos sources, et comment cela permet à ces sources d'expliquer et d'entrer en relation avec la réalité. Si tant est que le religieux gère la limite, il permet d'autoriser les marges et d'avoir un « centre » sur lequel tout le reste se fonde. Cette définition est construite à partir de la définition que Jacques Pierre en donne lui-même : « le religieux serait moins un contenu mythologique et rituel identifiable à une tradition croyante [...] que la production spontanée de mythes et de rituels idoines par lesquels passe nécessairement un ordre politique qui se fonde » (Pierre 2000 : 3). Lorsque Jacques Pierre définit le religieux, il veut que nous comprenions avant tout le phénomène comme appartenant essentiellement à la sphère du langage pour le concevoir comme fonction de celui-ci. Fonction de, parce que « le langage, à travers le religieux, gère le rapport à ses propres conditions de possibilité » (Pierre, 2009 : 14).

⁵ Nous donnons ici la définition d'organisation sanctionnée (par un État ou un groupe officiel) réunissant des combattants appelés militaires ou soldats.

⁶ Sebastien Junger (2016) aborde principalement cet enjeu de « tribu » militaire et d'organisation sociale militaire dans son œuvre.

domaine qui dépasse le religieux. Plus précisément, j'aborderai la question de l'expérience de la limite et du concept de la liminarité⁷.

Pour ce faire, j'utiliserai principalement des sources issues de diverses guerres modernes qui ont été étudiées par des psychologues (Viêt Nam et Première Guerre mondiale). Ces sources seront étayées par la psychologie de la guerre et l'anthropologie de la guerre. Pour cette analyse, j'ai utilisé les méthodes d'analyse thématique issues d'échanges avec Jacques Pierre et de sa propre interprétation d'artefacts culturels. À la lumière de ces éléments, comment pouvons-nous concevoir l'expérience de la limite par les combattants en lien avec les expériences religieuses de la limite telle que conçue par Jacques Pierre ? Mon hypothèse initiale est que l'expérience de la limite par les combattants est typologiquement semblable à celle de l'expérience liminaire dans le religieux, notamment dans les rites d'initiation.

Pour répondre à cette question, nous allons premièrement aborder la liminarité et l'expérience de la limite chez Jacques Pierre en touchant à d'autres auteurs qui conceptualisent les mêmes éléments. Deuxièmement, nous allons aborder les recherches en psychologie et en anthropologie de la guerre afin d'éclairer cette question de l'expérience des combattants, notamment du point de vue des conséquences de celle-ci, c'est-à-dire du trouble de stress post-traumatique et la question des « blessures morales ». Troisièmement, nous allons analyser la liminarité dans l'expérience de la guerre en utilisant quatre isotopies : temps, espace, socialité et ontologie⁸.

La liminarité dans l'œuvre de Jacques Pierre

La liminarité peut être abordée de différentes manières du point de vue philosophique. L'une d'elles se retrouve dans l'œuvre de Georges Bataille (1973 ; cf. Sakai, 2015), qui s'est intéressé aux conditions liminales de l'homme sous différentes formes, notamment dans ce qu'il a appelé le sacré sauvage. Bataille l'a

⁷ Le terme liminarité, dans certains ouvrages des auteurs que nous allons utiliser, est parfois « liminalité » ou « liminaire ». Nous utiliserons simplement « liminarité » ici par simplicité et uniformité sans considérer les enjeux linguistiques de chacun de ces termes.

⁸ Nous concevons ici l'ontologie comme étant tout ce qui touche aux grands enjeux existentiels : la vie, la mort, le bien, le mal, l'absurde, le sens, c'est-à-dire ce qui est « substantiel » dans cette expérience.

affirmé en particulier au regard de la guerre comme expérience de déchaînement des forces internes et destructrices qu'il relie au « sacré sauvage ». Nous pourrions aussi considérer la liminarité du point de vue de Karl Jaspers (1993) par l'entremise des « expériences liminaires » qui ont un effet dans la constitution du sujet psychologique, mais qui fondent aussi la constitution d'une ontologie. Chez Jaspers, la liminarité (situation limite) est une expérience vécue qui touche aux catégories fondamentales de la psychologie du sujet humain, comme l'expérience de la mort, de la honte, de l'absolu. Dans les deux cas, les expériences limites sont perçues comme fondatrices d'une identité pour le sujet.

En anthropologie, chez Arnold van Gennep, le liminaire désigne l'une des parties de la séquence rituelle qu'il divise en trois (van Gennep, 1981) : la phase préliminaire, la phase liminaire et la phase postliminaire. La première serait le retrait spatio-temporel de l'initié ; la seconde serait sa phase d'apprentissage hors des catégories sociales et de ses habitus cognitifs spatio-temporels ; et finalement, la troisième serait la réinsertion du néophyte dans la société avec un nouveau statut. Le liminaire est ici conçu comme une catégorie structurelle d'un langage rituel.

Victor Turner a poursuivi l'exploration de cette liminarité structurelle en faisant ressortir la tension qui existait sur le plan social entre la liminarité, contre-structure par excellence, et la hiérarchie sociale, qui structure tous les rapports⁹. Ceux qui participent à cette contre-structure ont leur propre *communitas*, leur propre environnement socioculturel qui échappe à l'espace « profane » de la vie sociale quotidienne et qui s'oppose à ce qu'il appelle la société. L'étude de la liminarité pour Turner n'est donc plus seulement du ressort d'une phase, mais d'un rapport subjectif face à des

⁹ « La première phase (de séparation) comprenait un comportement symbolique signifiant le détachement de l'individu ou du groupe soit d'un point fixe antérieur de la structure sociale, soit d'un ensemble de conditions culturelles (un "état"), soit des deux. Pendant la période "liminale" intermédiaire, les caractéristiques du sujet rituel (le "passager") sont ambiguës ; il traverse un domaine culturel qui a peu ou aucun des attributs de l'état passé ou à venir. Dans la troisième phase (réagrégation ou réincorporation), le passage est consommé. Le sujet rituel, individuel ou collectif, se retrouve dans un état relativement stable et, de ce fait, a des droits et des obligations envers autrui de type clairement défini et "structurel" ; il est censé se comporter conformément à certaines normes coutumières et normes éthiques contraignantes pour les titulaires d'une position sociale dans un système de telles positions » (Turner, 1969 : 95).

expériences liminaires en soi. Turner met donc l'accent sur les liens entre personnalité et liminarité, entre agentivité et implication, entre individu et société, entre pensée et expérience (Thomassen, 2009 : 14).

Une des caractéristiques de la liminarité chez Turner est que son ambiguïté¹⁰ crée une désorientation qui peut dissoudre temporairement la personnalité ; c'est également cela qui, selon lui, permet des reconstructions identitaires nécessaires à l'adoption d'un nouveau statut social durant la phase de réintégration. Si la période liminaire est un retrait social de l'espace et du temps (eux-mêmes « cosmisés », c'est-à-dire *organisés*), alors c'est aussi une période qui permet de scruter et de remettre en question les valeurs axiales de la culture. C'est possible justement parce que les « limites » normales de pensées sont abolies : la « structure » de la société est temporairement suspendue (Szokolczai, 2009 : 142). Pour Turner, cet état doit rester temporaire pour assurer la cohésion sociale : soit le groupe liminaire est réintégré, soit il recrée sa propre structure interne (*communitas* normative). Socialement, c'est pour éviter la contamination de cette liminarité invasive ; Turner fait d'ailleurs ici le lien avec le pur et l'impur de Mary Douglas (2001). Les personnes qui vivent en groupe liminaire fondent une communauté « sans statut, insigne, habit séculier indiquant le rang ou le rôle, position liée à la parenté, rien ne pouvant les démarquer structurellement de leurs pairs » (Turner, 1969 : 98). C'est un groupe où tous sont considérés comme égaux en face de la structure dominante.

Marc Augé (2004) a également travaillé sur ce concept en analysant des espaces sociaux qui échappent aux structures normales de socialisation à l'intérieur de collectivités : ce qu'il appelle des *non-lieux*, en opposition aux *lieux*, non-lieux qui représentent ces interstices dans la spatialité des sociétés où les règles normales

¹⁰ « Les attributs de liminalité ou de personnes seuils (*liminal personae*) sont nécessairement ambigus, puisque cette condition et ces personnes échappent au réseau des classifications qui situent normalement les états et les positions dans l'espace culturel ou glissent sur lui. Les entités liminaires ne sont ni ici ni là-bas ; ils sont entre les positions assignées et disposées par la loi, la coutume, la convention et le cérémonial. En tant que tels, leurs attributs ambigus et indéterminés sont exprimés par une riche variété de symboles dans les nombreuses sociétés qui ritualisent les transitions sociales et culturelles. Ainsi, la liminalité est fréquemment comparée à la mort, au fait d'être dans l'utérus, à l'invisibilité, à l'obscurité, à la bisexualité, au désert et à une éclipse de soleil ou de lune » (Turner, 1969 : 96).

d'intersubjectivité sont suspendues. Ces règles sont suspendues parce que les non-lieux sont éloignés, étrangers, dangereux ou passagers : ils sont liminaires.

Finalement, Maurice Bloch (1991) a réinterprété la séquence de Gennep / Turner en prenant une perspective politique et sociale. Face à un cycle de mort et de vie, Bloch avance que les cultures humaines voient dans la mort un aspect transcendant parce que non changeant, qu'il associe donc ultimement à une stabilité qui échappe audit cycle. Une fois traduite sur le plan symbolique, cette perception de la réalité permet de former des structures qui apparaissent dans les rituels et les mythes. Ces structures qui permettent, parce qu'efficaces symboliquement, de « créer » une brèche pour atteindre le transcendant en le (re)fondant dans le monde. Pour cela, il a insisté sur le troisième moment des rituels d'initiation ou de passage en montrant que cette intégration ou réintégration est paradoxale sur les plans individuel et social. La réintégration demande le retour social d'un individu maintenant transformé au sein de sa collectivité : il est « autre » par rapport à cette place qui lui était auparavant attribuée. L'individu en question se trouve donc dans la position de devoir concilier en lui l'Autre et le Même. D'où le fait qu'en raison de la condition liminaire, ceux qui n'arrivent pas à intégrer ces deux aspects contradictoires en eux seront socialement et politiquement des « exclus ».

Nous avons évoqué plus haut l'emploi particulier que Jacques Pierre fait du concept de liminarité¹¹. Pour lui, le religieux doit être compris dans une perspective langagière. Se servant des perspectives structuralistes qui s'appuient sur le langage comme un « structuré structurant » chez l'humain, la théorie de Jacques Pierre est aussi ancrée dans la pensée de Marcel Mauss : « le langage est la matrice de toutes les activités humaines ». À partir d'un tel constat descriptif, et aidé des outils de la linguistique pour l'aspect explicatif, Jacques

¹¹ Voir Pierre (1993, 2003, 2008, 2009). Mon analyse du concept de liminarité chez Jacques Pierre est notamment filtrée par l'excellent article qu'en fait Jonathan Quesnel (« La liminarité, ou la "morphologie des rives" – une théorie du religieux ») dans ce même collectif. Nous tenons à le remercier énormément pour son texte et sa réflexion. Il nous semblait plus pertinent de continuer la réflexion à partir de son constat théorique sur la question de la limite que d'en répéter les mêmes éléments, l'intention étant de continuer les réflexions qu'il a entamées en tentant une approche multidisciplinaire sur un objet de recherche concret afin de mettre à l'épreuve le modèle théorique de Jacques Pierre.

Pierre soutient que la culture, en tant que schéma organisateur de l'expérience, doit aussi se rapporter à un fondement hors langage. Cette relation au fondement, c'est le religieux. Selon lui, le concept de liminarité permet d'articuler le langage humain avec ce qui est hors langage. Il est ce lieu et ce moment de l'expérience (langagière) où le sujet essaie de faire quelque chose avec une référence qui, de soi, est indescriptible.

Pour Jacques Pierre, la limite ne semble pas être simplement un manque d'état (comme chez van Gennep), ou un état constitutif d'une communauté (comme chez Turner), mais aussi un certain *flux* de potentialité. Ce « pouvoir » de la limite, c'est notamment de permettre de distinguer qualitativement les choses : « la limite permet à la continuité de ne pas être discontinuée, et vice-versa, participant ainsi à l'organisation du monde » (Quesnel, 2021 : 78). Cette organisation du monde est avant tout une organisation de la virtualité de la réalité en face : par un mécanisme de symbolisation (association d'un signifiant à un signifié dans un contexte de « mise en sens »), nous prenons part au monde et nous le rendons déchiffrable par un acte de *dé-limitation*. Ce mécanisme est, pour Jacques Pierre (2003 : 5), langagier :

La limite se définit toujours ainsi par un déficit de déterminations vis-à-vis de ce qu'elle borne. C'est pour cela que la limite est toujours négativité. La surface, par exemple, qui borne un cube – une forme à trois dimensions – en a elle-même deux. Et la ligne qui délimite cette surface en a une seule. Et, à son tour, le point qui borne cette ligne n'en a plus.

Nous limitons notre expérience du monde, et ce, à tous les niveaux de notre expérience ontologique de la réalité : les sens, le temps, l'espace, le langage, l'Autre. Une des formes de cette réalisation passe par la mise en représentation des formes qui nous entourent. Nous les rendons intelligibles notamment parce que nous pouvons faire quelque chose de cette virtualité : nous sommes capables de représenter une matière première comme pouvant être un outil.

Cependant, et c'est un point important pour la suite des choses, il peut arriver que nous ne puissions représenter cette réalité, qu'elle reste dans les marges et dans notre champ périphérique. Nous avons peur des monstres qui se cachent dans l'ombre notamment parce que

nous ne sommes pas sûrs s'ils sont présents ou non, si la forme que nous apercevons est un buisson ou un animal, un objet périphérique ou une menace. Ce manque de capacité de « réaliser » (établir un rapport au monde) la virtualité d'un événement¹² est un problème qui peut laisser des « béances » chez les personnes qui les expérimentent, comme nous le verrons plus tard. Cela est possible notamment parce qu'il y a toujours de l'excédent de l'Autre dans notre perception du monde : il existe toujours un « reste » qui nous échappe. La limite en soi prend part au mécanisme symbolique mentionné plus tôt et est différente de ce qu'elle délimite et symbolise, ce qui en fait une réalité angoissante. Par exemple, une suite de poupées russes n'a de limite que sa dernière poupée qui, elle-même, n'est pas propre à son origine : elle n'engendre pas de suite (Pierre, 2003). Ainsi, vivre la limite, c'est une chose, mais y rester ou ne pas pouvoir la démontrer (car la saisir ou la dé-virtualiser n'est pas possible), cause ce problème de symbolisation.

Cette limite est cependant conceptuelle : elle se doit d'être appliquée à un objet afin d'en vérifier la teneur. À cet égard, nous allons nous tourner vers le traumatisme et l'expérience des combattants. Cependant, il est bon de faire le parallèle avec la recherche en psychologie sur le trauma, car celle-ci, par le biais de cette multidisciplinarité, viendra renforcer plutôt qu'infirmier la perspective de Jacques Pierre.

¹² Nous ne discuterons pas de la question de l'évènement dans l'œuvre de Jacques Pierre, mais celui-ci est très important dans son modèle théorique : « C'est ainsi qu'il faut penser l'évènement comme une singularité, un point d'intersection entre la forme et la substance, limitrophe de l'identité et de l'altérité » (1992 : 11). L'évènement est conçu comme moment qui échappe au langage pris au sens de cadre référentiel large (y compris le religieux) : c'est le moment qui se découpe sur fond d'abîme. « C'est pourquoi cette prise de conscience est invariablement un moment d'angoisse : nous y sommes acculés à notre finitude et à notre mortalité, c'est-à-dire au sans fondement. Les signes de notre vie ne sont pas éternels et notre identité ouvre sur le vide. [...] En étant limitrophe, la singularité institue la clôture de la totalité. Elle est l'évènement du cadre référentiel ; ce qui ne peut être dit parce que hors catégorie ou antérieure à celle-ci. Spatialement, cette singularité est au centre et à la périphérie » (1992 : 15). Pour Jacques Pierre, il devient donc évident que l'humain, en plus d'avoir une représentation du monde médiatisée par les signes, doit la fonder absolument pour y accéder. Ce fondement est par le fait même le rapport à l'arbitraire et est représenté dans le jeu qui fonde ses propres règles tout en gardant un lien avec la représentation, de même que le rituel.

L'expérience des combattants à la guerre : la question psychologique

Les réactions négatives à l'exposition au combat sont connues depuis longtemps, mais ont porté différents noms et été définies, conceptualisées différemment¹³. Notamment, le psychiatre américain Jonathan Shay fait une lecture particulière de l'*Illiade* (1994) et de l'*Odyssée* (2003) du poète grec Homère : il y voit une des premières descriptions systématiques de symptômes post-traumatiques, d'abord durant la guerre (Illiade) puis durant la période post-déploiement (Odyssée).

Dans son livre *L'interprétation des rêves* (1900), Sigmund Freud aborde brièvement les « névroses de guerre » et particulièrement les cauchemars répétitifs qui y sont associés, qui posaient un important problème conceptuel pour sa théorie sur les rêves. Il faudra attendre la fin de la guerre du Viêt Nam en 1975 et la publication du DSM-III en 1980 pour que le terme diagnostique de « Trouble de stress post-traumatique » (TSPT) soit utilisé couramment par les professionnels et professionnelles en santé mentale (psychiatres et psychologues). Ce terme est encore le plus couramment utilisé aujourd'hui pour décrire les conséquences de l'exposition au combat, bien qu'il inclue également les traumatismes vécus par les civils.

Pour correspondre à un diagnostic de TSPT, selon le DSM-5 (American Psychiatric Association, 2013 : 271), un individu doit avoir été exposé à « la mort ou à une menace de mort, une blessure grave ou une menace de blessure grave, de la violence sexuelle ou une menace à de la violence sexuelle », et ce, de façon directe ou indirecte. Cette exposition à un stressor doit être accompagnée de la reviviscence du trauma (retours en arrière [*flashbacks*] ou cauchemars par exemple¹⁴), de l'évitement de stimuli rappelant l'événement traumatique, de « changements dans la pensée et l'humeur » et de « symptômes d'hyperéveil » (difficulté de sommeil et de concentration, irritabilité) pour une durée de plus d'un mois.

L'arrivée du diagnostic de TSPT a bien sûr donné lieu à une grande quantité de recherches sur des traitements (notamment les

¹³ Cette section est tirée en grande partie d'une communication orale donnée avec le coauteur du texte, voir Brodeur et Marquis (2018).

¹⁴ Voir les travaux de Roger Pitman (1989).

psychothérapies et la pharmacothérapie, des traitements efficaces mais parfois limités), mais aussi à des recherches sur le développement et la progression du trouble. Cela a également marqué le début d'études visant à trouver les bases biologiques du trouble, y compris en utilisant des modèles animaux (le rat/la souris, mais parfois aussi d'autres modèles comme le poisson-zèbre).

Comme c'est fréquemment le cas des études sur les traumatismes, le TSPT est controversé, certains disant par exemple qu'il a été non pas « découvert » mais « inventé » en réponse à des pressions sociopolitiques. Summerfield (2001 : 95) décrit cette « politisation » du trauma militaire :

Ce nouveau diagnostic se devait de diriger l'attention donnée à la psyché et au parcours du soldat vers la nature fondamentalement traumatogène de la guerre. [...] Les vétérans du Viêt Nam étaient alors vus non pas comme des contrevenants, mais plutôt comme des gens traumatisés par les rôles dans lesquels ils ont été placés par l'armée américaine.

D'autres verront les mouvements politiques comme un prérequis pour l'étude systématique du trauma, argumentant que l'étude du trauma défie les structures de pouvoir. La psychiatre Judith Herman (2015 : 9) affirme, par exemple, que « l'étude de la guerre ne devient légitime que dans un contexte qui conteste le sacrifice de jeunes hommes à la guerre ». La validité clinique du TSPT tel que décrit dans le DSM est également critiquée en raison de critères tels que le degré d'accord entre les cliniciens pour le diagnostic, la relation entre les groupes de symptômes, la définition trop étroite ou trop large du trouble, etc. Ainsi, constatant les critiques importantes faites à la recherche biomédicale et au diagnostic de TSPT, il nous apparaît aussi que ces perspectives offrent un portrait incomplet des traumas et de leurs conséquences. Il est possible que la complexité des traumatismes militaires nécessite la convergence de perspectives issues de plusieurs disciplines.

La littérature en neurosciences et en psychologie suggère que les humains ont un ensemble de compétences pour prédire les événements dans leur environnement, afin de réduire l'incertitude. Nous formerions un ensemble d'attentes généralement implicites. Ces attentes, appelées « certitudes » par la psychanalyste Doris Brothers (2008), se formeraient en fonction du développement de

relations significatives (notamment avec les parents). Les traumatismes, soutient Brothers, provoqueraient une rupture soudaine de ces certitudes, ce qui a pour résultat un chaos interne, l'incertitude, et l'acquisition de nouvelles certitudes inadaptées et rigides. Cette description est cohérente avec la perte de sécurité ontologique de la conceptualisation liminaire du traumatisme comme nous le verrons plus loin.

En neurosciences et en psychologie expérimentale, le TSPT est souvent compris comme un fonctionnement anormal de la mémoire. Parfois, le souvenir de l'événement traumatique est surconsolidé et devient omniprésent par la présence de retours en arrière et de cauchemars. D'autre part, le traumatisme peut être oublié : certains symptômes prennent alors une dimension implicite, inconsciente. Dans les deux cas, le souvenir ne pouvait être associé, intégré à d'autres mémoires, avec le flux habituel de la conscience. Ce dernier élément apparaît particulièrement important lorsqu'il s'agit de narration.

Herman (2015 : 175) décrit le souvenir traumatique comme ceci :

La souvenir traumatique est, en contraste, sans mots et statique. Le récit initial de l'événement par le survivant peut être répétitif, stéréotypé et dépourvu d'émotion. Un observateur décrirait l'histoire du trauma dans sa forme initiale comme un « pré-récit ». Elle ne se développe pas ou ne progresse pas avec le temps.

Le fonctionnement anormal de la mémoire, produisant également le caractère « prisonnier dans le temps » du traumatisme, accompagné d'une difficulté à le mettre en mots, est donc compatible avec une conceptualisation du traumatisme comme exemple d'un manque de symbolisation de la « liminarité » (notamment du temps et de l'espace). Bien d'autres parallèles pourraient être établis entre la nature liminaire des traumatismes de guerre et les recherches en psychologie clinique et expérimentale, mais par souci de concision, notons que ces formulations sont complémentaires.

Liminarité et expérience des combattants

Le parallèle de la triade conceptuelle du rituel de passage est facile à faire avec le groupe social que représentent les militaires. C'est-à-dire qu'ils sont retirés de la vie civile ou familiale pour être

formés brutalement (au sein d'une *communitas*) avant d'être réintégrés dans la structure sociale normale avec un nouveau statut. Ce nouveau statut est réel, car le militaire est le seul à avoir ce qu'on appelle la « responsabilité illimitée », c'est-à-dire l'autorité réciproque d'envoyer quelqu'un à sa mort et d'obéir à un ordre d'aller à sa mort, et ce, légalement.

Mais ce qui est intéressant dans la conceptualisation de l'expérience combattante de la guerre avec la liminarité, c'est quand on s'intéresse profondément à l'aspect fortement « liminal » de ladite expérience symbolique de la guerre. Quand on s'interroge sur la liminarité dans les rituels ou dans la littérature, on peut repérer quatre isotopies principales que nous utiliserons ici pour faire une comparaison entre la théorie de Jacques Pierre et cette expérience au combat : le temps, l'espace, la socialité et l'ontologie. Les isotopies de l'espace regroupent les éléments qui touchent la composition et la catégorisation des lieux chez les sujets, par exemple dans les descriptions ou les oppositions. Les isotopies du temps regroupent les éléments qui touchent le fil de l'histoire racontée par rapport à l'histoire vécue, mais aussi la catégorisation des différents moments clés de l'expérience étudiée. C'est ici que nous analyserons le rapport au temps dans ses représentations. Les isotopies de la socialité sont conçues comme tout ce qui touche l'échange social et sa structuration dans les rapports interpersonnels. Ultiment, dans une étude plus exhaustive, nous pourrions redécouper en sous-isotopies certains éléments, comme la sexualité, la hiérarchie et l'autorité, la violence envers l'ennemi et les rapports avec les non-combattants. Cela nous permettrait de trouver des indices du côté de l'intégration des individus dans les groupes ou des groupes dans la société, du rapport entre dominant et dominé, de la hiérarchie militaire, etc. Pour l'isotopie de l'ontologie, le terme « ontologie » est ici entendu au sens large d'étude de « ce qui est ». C'est-à-dire que dans les descriptions, parfois les choses n'apparaissent plus totalement comme elles sont, ou bien touchent à des catégories mixtes. Les répercussions peuvent donc être de l'ordre de l'éthique (bien/mal) ou de l'existant (mort/vivant, être/non-être) : l'aspect liminaire est perçu dans ce qui est brouillé quant à ces sous-isotopies et à la catégorisation du réel.

Je donnerai maintenant des exemples pour chacune de ces isotopies pour les combattants et les militaires qui permettront de comprendre que l'événement de la guerre est une virtualité, une

expérience liminaire pour le sujet qui permet de créer des « ruptures » chez le sujet. Cette rupture amène une véritable « perte de sécurité ontologique », entraînant ce que l'on peut appeler un traumatisme ou une blessure morale.

Sur le plan temporel, l'aspect fondamental est la question de la rupture permanente des événements qui dénote très clairement un « avant » et un « après ». Van der Kolk (2014 : 182), parlant d'un patient qu'il a traité, écrit :

En 1989, j'ai écrit au sujet d'un vétéran du Viêt Nam qui, chaque année, faisait un « vol à main armée » lors de l'anniversaire de décès d'un camarade. Il mettait un doigt dans sa poche, prétendait que c'était un pistolet, et disait au caissier de vider sa caisse tout en lui donnant le temps d'appeler la police. Cette tentative inconsciente de commettre un « suicide par police interposée » a fait en sorte que le vétéran m'a été envoyé pour traitement. Après avoir abordé la mort de son ami, il n'y a pas eu d'autre mise en acte.

Dans ce cas clinique, on voit très bien que le sujet a subi une rupture événementielle qui s'est, à proprement parler, figée dans le liminaire de la guerre, plus précisément au moment de la perte de son camarade, moment auquel il ne peut retourner. Cette rupture dans le temps s'accompagne aussi d'une perception complètement différente du temps : certains faits sont oubliés, certains autres ont un écart de temps qui n'est pas « concret » par rapport à la situation vécue : « nous sommes maintenant et nous sommes il y a X années lorsque j'ai perdu mon ami ». En d'autres mots, le temps, qui déjà est une expérience perceptive¹⁵, se voit complètement « déraillé » dans sa narration de la réalité telle que nous l'avons vue plus haut avec les travaux cliniques en psychologie de Hermann.

Dans l'espace, la rupture peut être perçue comme créant un espace hors des limites, hors du possible et du réel, mais surtout hors du temps et de l'espace des vivants et des civils. L'un des exemples les plus notables est le champ de bataille de la Première Guerre

¹⁵ Nous n'irons pas dans le détail ici, mais il suffit de regarder l'histoire de la philosophie du temps de saint Augustin à Kant tout en n'écartant pas Heidegger pour se rendre compte de la complexité de la question du temps et combien il s'agit d'une réalité avant tout « perceptive ».

mondiale, nommé en anglais « *no man's land* »¹⁶. Ce mot est dérivé d'un ancien nom anglais qui se rapporte à un entre-deux ou quelque chose à l'extérieur des murs de la ville (de Londres). Cet endroit sans homme est physiquement dévasté par l'action humaine et contient une réalité où les morts et les vivants se rencontrent¹⁷. Ce mélange entre les vivants et les morts est également présent dans les tranchées alors qu'il n'était pas surprenant de voir des cadavres sortir des parois des tranchées après les tempêtes, celles-ci étant d'eau ou d'acier. Par exemple, la clinicienne Judith Herman rapporte un cas où le vétéran du Viêt Nam n'a pas pu se rendre à des fêtes le 4 juillet,

¹⁶ Le « *no man's land* » est un cas particulier qui pourrait faire l'objet d'une recherche en soi. Le champ de bataille devient un endroit où les règles éthiques sont en suspens (Kramer, 2008). Les positions défensives de chaque côté de celui-ci, la « formation », servent de « lieu défini, tangible, dont ils reconstituaient la forme sans cesse » (*ibid.* : 161), de sorte que le *no man's land* est donc fortement « virtuel ». Les bombardements sans arrêt de ce *no man's land* étaient très brutaux (il est question de 30 tonnes d'explosifs par 1800 mètres carrés en 7 jours sans arrêt pour La Somme) mais connus comme étant peu efficaces (*ibid.* : 217), créant un climat constant de sévices psychologiques et physiques. Tous ces éléments créaient une frustration et une impuissance par rapport aux combats et à leur déroulement de la part des soldats (*ibid.* :232) : d'ailleurs, 70 % des morts provenaient des bombardements (*ibid.* :246). Il est intéressant de constater que ces bombardements créaient plusieurs peurs, dont une était celle de la pénétration de l'organisme par des shrapnels : la limite entre le dedans et le dehors était malléable dans les tranchées, ce qui ajoutait à la liminarité de l'expérience. C'est bien parce que le *no man's land* est une liminarité qu'il a permis de fêter un Noël entre les ennemis en 1917.

¹⁷ Cet élément n'est pas unique à la Première Guerre mondiale. Chaque guerre apporte son lieu de territoire liminaire qui défait et brouille les catégories normales. Voici par exemple un récit issu de la guerre russo-japonaise par Sin Lan Hamilton : « D'abord, la colline avait été découpée en d'innombrables et profondes entailles, puis ces tranchées et leurs murs de séparation avaient été défoncés, pilonnés et broyés en un fouillis informe de pierres ; des éclats de roche et des fragments de coquillages étaient cimentés généreusement avec de la chair et du sang humains. Une tête d'homme sortant de terre, ou une jambe ou un bras ou un morceau de corps d'homme se trouvant en travers de mon chemin sont des vues que la coutume m'a permis d'affronter sans blanchir. Mais ici, le corps n'apparaît pas tant comme une fuite du sol que comme le sol lui-même. Partout il y a des corps, ou des portions de corps, aplatis ou enfoncés dans la surface de la terre comme s'ils en faisaient partie, et plusieurs fois dans l'ascension j'étais sur le point de mettre le pied sur ce qui semblait être de la poussière quand j'ai reconnu par le contour indistinct qu'il s'agissait d'une forme humaine étirée et tordue et déchirée à une taille gigantesque par la force d'une effroyable explosion » (Hamilton, 1906 : vol. 2, 305). Il est possible d'en lire beaucoup plus sur cet élément dans la Première Guerre mondiale dans le chapitre « *Supernatural Battlefield* » de Tim Cook (2009).

car l'odeur de brûlé dans le BBQ, la vue de buissons qui pouvaient cacher des ennemis, les feux d'artifice rappelant des obus ou fusils et autres facteurs sensoriels abaissaient la barrière entre « ici » et « là-bas ». Cette ambiguïté des catégories au sein du lieu liminal et sa capacité à se répandre dans la réalité du sujet humain sont le principal facteur de cette liminarité dans l'espace.

Sur le plan social, le concept de « rupture narrative » de Chaput-Lemay (2018) est utile pour mieux la saisir. Pour lui, les blessures morales et les traumatismes reviennent surtout à ceux qui ont une rupture entre les différents récits qui constituent leur boussole éthique. Il décrit quatre grandes catégories de récits : le récit idéologique, c'est-à-dire le plus abstrait et qui joue avec la morale sociale ; le récit collectif, qui rend compte principalement des valeurs organisationnelles et des pairs qui nous entourent, qui, en général, est important chez les militaires en raison de l'esprit de corps ; le récit subjectif que l'on se raconte ; et enfin un dernier récit subconscient fortement lié au récit subjectif. Il est facile de voir de nombreux cas cliniques où le récit de la société (l'idéologique) est séparé du collectif et du subjectif : Shay (1994, 2003) en parle beaucoup lorsqu'il démontre que des vétérans du Viêt Nam avec une mauvaise chaîne de commandement ont contracté un trouble de l'acceptation de l'autorité qui s'est maintenu à leur retour à la vie civile. Sinon, dans le livre *Once a Warrior King*, David Donavan (1986) défend aussi cet argument en parlant des unités éloignées des centres de commandement. La vision de l'autorité était complètement démantelée après un certain temps dans certaines unités pour être subordonnée complètement au pouvoir temporel de la masse (c'est-à-dire les soldats remplaçant les officiers). En effet, les soldats s'emparaient parfois totalement de leur unité de combat et commettaient des crimes, par manque d'autorité et de boussole morale (éthique)¹⁸.

¹⁸ Il est possible d'en voir l'équivalent dans le massacre de My Lai (pour plus d'informations sur le massacre, voir Greiner, 2009). Cette même analyse est faite par Jocko Willink (ancien commandant du SEAL américain). Jocko le raconte comme un épisode où les forces militaires perdent la maîtrise de soi et agressent (physiquement et psychologiquement) des civils par manque de leadership éthique et par un renversement des positions d'autorité. Alors que le massacre se produit, un pilote d'hélicoptère voit la scène et retourne à la base où il avertit le commandement. Ceux-ci appellent l'officier responsable pour qu'ils cessent le carnage, ce qui se produit presque immédiatement, voir l'entrevue (Willink, 2021).

L'isotopie ontologique traduit une véritable fragmentation de l'être. La personne elle-même, ou l'observation que l'on fait de son comportement, évoque une rupture entre la personne et sa propre subjectivité. Il n'est plus possible de symboliser ce que la personne a vécu. Parfois, cela est observable, dans la littérature, dans un état où la personne « ne pourra jamais devenir ce qu'elle était avant ». Par exemple, dans « La guerre comme expérience intérieure », Ernst Jünger (1997 : 79) raconte une histoire vécue alors qu'il est en congé hors du front. Il observe alors deux jeunes soldats dans une ville loin de tout combat. Ceux-ci méditent sur le fait que l'endroit est « trop » paisible, trop éloigné de la guerre, et qu'ils aimeraient voir un obus tomber au centre d'un magasin et par là même, la réalité de la guerre s'immiscer dans la vie civile. Voici ce que Jünger écrit (1997 : 79) :

Ils étaient las, brisés par les rouages du mécanisme, subitement battus : en termes de conscience morale, ils n'avaient pas fait le moindre progrès. À partir de ce moment, j'ai compris : ces gens ne pourront jamais surmonter la guerre, car la guerre est plus grande qu'eux.

En outre, cela peut être observé par la relation que les combattants ayant subi un traumatisme ou une blessure morale ont avec les autres. Par exemple, van der Kolk (2014 : 13–14) relate qu'il a dirigé un groupe de thérapie d'anciens combattants du Viêt Nam et que ceux-ci lui ont offert un uniforme de capitaine. Derrière ce geste d'appréciation et d'acceptation se cache peut-être aussi une conviction que, pour aider les vétérans et les comprendre, il faut *être eux*, il faut avoir été *initié*¹⁹. Dans la perspective des vétérans, il y a une démarcation ontologique claire entre les civils et les militaires : les premiers ne peuvent pas comprendre les seconds. Ces combattants, d'un point de vue ontologique, ont donc non seulement un problème pour se réinsérer dans la société, mais pour se réintégrer en tant que sujets autres que « combattants ».

¹⁹ Les combattants ont parfois beaucoup de problèmes à mettre en paroles (à organiser) leur expérience. En voyant cet épisode de l'uniforme, on pourrait peut-être comprendre que cet indicible est donc ce qui peut être dit mais non reçu par manque de référents par l'auditeur, donc un jeu de langage qui n'a qu'un seul joueur. Il n'est pas tant indicible qu'irrecevable, de la même manière qu'un langage symbolique n'est compris que par un initié.

En somme, on pourrait dire que si la guerre est comparable à un rituel dans sa structure et ses conséquences sur le sujet humain, alors le combattant est comparable à l'initié. Herman (2015 : 66) a écrit :

Le vétéran est isolé non seulement par les images des horreurs dont il a été témoin et qu'il a commises, mais aussi par son statut spécial d'initié dans le culte de la guerre. [...] L'histoire de la guerre est gardée par les hommes d'une époque particulière, déconnectée de la société élargie incluant les deux sexes et plusieurs générations. La fixation sur le trauma – la perception d'un moment figé dans le temps – peut être maintenue par des pratiques sociales favorisant la ségrégation des combattants du reste de la société.

Ainsi, une conceptualisation liminaire du traumatisme militaire pourrait nous amener à repenser les coutumes entourant la réinsertion des vétérans dans la vie civile. Cela pourrait conduire à une théorisation qui se traduirait dans des actions qui aideraient à sortir les combattants de la liminarité. Ces suggestions sont d'ailleurs en continuité avec celles du psychiatre Jonathan Shay (1994, 2003), qui a longuement travaillé avec des vétérans du Viêt Nam. Tout comme l'approche de Shay, le cadre conceptuel de la liminarité permet de faire le pont entre l'individu et sa communauté d'une façon complémentaire aux théories psychologiques dominantes, et ainsi de permettre de nouvelles réflexions sur des changements sociaux ou structureaux pouvant faciliter l'adaptation et le rétablissement des militaires.

Conclusion

En somme, la liminarité représente dans la théorie de Jacques Pierre l'état virtuel qui existe dans la marge de notre perception de la réalité et, surtout, de notre mise en sens (symbolisation) de celle-ci. Nous avons aussi vu que les blessures psychologiques, morales ou traumatiques liées à la guerre ne sont pas encore, en psychologie, abordées par une seule théorie maîtresse : en réalité, c'est un champ qui est encore problématisé par la recherche. Finalement, nous avons démontré que le concept de liminarité de Jacques Pierre, par le biais d'isotopies précises (le temps, l'espace, la socialité et l'ontologie), peut aider à mieux comprendre ces enjeux psychologiques en servant

de cadre paradigmatique et à observer les sources historiques d'un point de vue nouveau.

Nous croyons que cette théorisation de la liminarité, telle que Jacques Pierre la présente et que nous l'utilisons, est cohérente avec l'expérience des combattants à la guerre. Nous avons vu que les combattants vivent des troubles de diverses origines qui causent des ruptures par rapport à leur certitude dans le monde. Cette incertitude se révèle apparentée à la liminarité comme le présente Jacques Pierre : une virtualité qui se veut temporaire. Seulement, pour les combattants, cette virtualité est si puissante qu'ils se perdent dans son abîme et qu'elle ne les quitte plus. Les combattants vont à la limite du danger « maîtrisable » (« symbolisable ») : l'acte d'intégrer leur « événement » personnel (issu des situations traumatiques) amène de l'ordre dans le chaos de la virtualité. En d'autres mots, s'approprier cette réalité vaincue devient un acte de création d'un monde habitable.

Cela entraîne deux conséquences. D'une part, la symbolisation (notamment par la volonté de créer un récit avec le traumatisme) permet de remplir le trou, d'intégrer l'événement liminaire dans une suite événementielle. Cela, comme dans le cas de traitements psychologiques et psychiatriques qui ont réussi, amène une reconquête de l'identité et de la certitude. D'autre part, la guerre devient, comme la partie liminaire du rituel, une épreuve qualifiante remplie de virtualité et de danger. Mais plus encore, les combattants vivent dans le liminaire : ils touchent à la mort, à l'agression d'autres sujets humains, ainsi qu'à leur propre désintégration – et finitude – dans la virtualité totale en se battant contre les intempéries, les machines, les pièges, etc. ; tout cela en ayant une incapacité langagière de réintégrer cette réalité dans leur possible (Shay, 1994).

J'espère avoir pu démontrer, de même, que la pensée de Jacques Pierre en sciences des religions est non seulement intéressante et pertinente, mais fondamentalement multidisciplinaire. C'est cet élément qui la rend si riche et féconde et qui, nous l'espérons, permettra à d'autres chercheurs et chercheuses de s'en enquérir pour aborder de nouveaux objets de recherche.

Bibliographie

- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. 2013. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (5^e éd.). Arlington : American Psychiatric Pub.
- AUGÉ, Marc. 2004. « Dossier : Lieu/Non lieux ». *Empan*, vol. 2, no 54, p. 12–31.
- BATAILLE, Georges. 1973. *Théorie du religieux*. Paris : Gallimard.
- BLOCH, Maurice. 1991. *Prey into Hunters*. Cambridge : Cambridge University Press.
- BRODEUR, David et Louis-Philippe MARQUIS. 2018. « L'utilisation du concept de liminarité dans la compréhension des traumatismes chez les combattants : une approche multidisciplinaire ». Colloque étudiant international d'histoire de la guerre de Montréal. Montréal, Québec, 22-23 octobre 2018.
- BROTHERS, Doris. 2008. *Toward a Psychology of Uncertainty : Trauma-Centered Psychoanalysis*. New York : Taylor and Francis.
- CHAPUT-LEMAY, Julien. 2018. « Obéir, tuer, mourir : la triade existentielle du soldat ». *Stratégique*, vol. 2, no. 119, p. 177–192.
- COOK, Tim. 2009. *Shock Troops : Canadians Fighting the Great War, 1917–1918*. New York : Penguin.
- DONAVAN, David. 1986. *Once a Warrior King*. New York : Ballantine Books.
- DOUGLAS, Mary. 2001 [1966]. *Purity and Danger : An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. New York : Routledge.
- FERGUSON, R. Brian. 1988. *The Anthropology of War : A Bibliography*. New York : Number One.
- FREUD, Sigmund. 1900. *The Interpretation of Dreams*. Trad. par James STRACHEY. Dans *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, sous la dir. de James STRACHEY, vol. 4/5, p. 507–1048. Londres : Hogarth Press.
- GREINER, Bernd. 2009. *War Without Fronts : The USA in Vietnam*. New Haven : Yale University Press.
- HAMILTON, Sin Lan (Lieutenant Général). 1906. *A Staff Officer's Scrap Book during the Russo-Japanese War*. Londres : Ulan Press.
- HERMAN, Judith. 2015. *Trauma and Recovery : The Aftermath of Violence. From Domestic Abuse to Political Terror*. New York : Basic Books.
- JASPERS, Karl. 1993 [1950]. *Introduction à la philosophie*. Paris : Librairie Pilon.
- JÜNGER, Ernst. 1997 [1922]. *La guerre comme expérience intérieure*. Trad. par François PONCET. Paris : Christian Bourgeois Éditeur.
- JUNGER, Sebastien. 2016. *Tribe : On Homecoming and Belonging*. New York : HarperCollins.
- KRAMER, Alan. 2008. *Dynamic of Destruction : Culture and Mass Killing in the First World War*. Oxford : Oxford University Press.

- OTTERBEIN, Keith F. 2009. *The Anthropology of War*. Long Grove : Waveland Press.
- PIERRE, Jacques. 1992. « Prolégomènes à une définition sémiotique de la religion ». *La religion dans l'histoire*, sous la dir. de Michel Despland et Gérard Vallée, 193–208. Waterloo : Wilfrid Laurier University Press.
- . 1993. « Le croire et la bordure inquiète du savoir ». *Le temps de la lecture : Mélanges offerts à Jean Delorme*, sous la dir. de Louis Panier, p. 97–122. Paris : Cerf.
- . 2000. « Le religieux et le fondement du politique ». *Tangence, La fiction du politique*, no 63, no 2, p. 7–27.
- . 2003. « Scansion et mesure ». *Religiologiques*, no 27 (printemps), p. 24–45.
- . 2008. « Le jeu, le réel et le possible ». Dans *Des jeux et des rites*, sous la dir. de Philippe ST-GERMAIN et Guy MÉNARD (dir.), p. 31–56. Montréal : Liber.
- . 2009. « Religion et langage : la pérennité de la condition religieuse en modernité, Le religieux et les conditions d'exercice du discours en modernité ». *Revue du MAUSS permanente*. Récupéré le 16 février 2016 de <http://www.journaldumauss.net/?Religion-et-langage-La-perennite>.
- PITMAN, Roger K. 1989. « Post-traumatic stress disorder, hormones, and memory ». *Biological Psychiatry*, vol. 26, no 3, p. 221–223.
- QUESNEL, Jonathan. 2021. « La liminarité, ou la “morphologie des rives” – une théorie du religieux ». *Religiologiques*, no 42 (automne), p. ...
- SHAY, Jonathan. 1994. *Achilles in Vietnam : Combat Trauma and the Undoing of Character*. New York : Simon & Schuster.
- . 2003. *Odysseus in America : Combat Trauma and the Trials of Homecoming*. New York : Scribner.
- SAKAI, Takeshi. 2015. « La guerre et l'expérience intérieure – l'écriture fragmentaire de Georges Bataille ». *Bulletin of the Faculty of Letters, Hosei University Repository*, vol. 70, p. 31–44.
- SUMMERFIELD, Derek. 2001. « The Invention of Post-Traumatic Stress Disorder and the Social Usefulness of a Psychiatric Category ». *British Medical Journal*, no 322, p. 95–98.
- SZAKOLCZAI, Arpad. 2009. « Liminality and Experience : Structuring Transitory Situations and Transformative Events ». *International Political Anthropology*, vol. 2, no 1, p. 141–172.
- THOMASSEN, Bjørn. 2009. « The Uses and Meanings of Liminality ». *International Political Anthropology*, vol. 2, no 1, p. 5–27.
- TOLSTOÏ, Léon. 2010. *Guerre et Paix*. Paris : Livre de Poche.
- TURNER, Victor. 1969. *The Ritual Process : Structure and Anti-Structure*. Chicago : Aldine Pub.

VAN DER KOLK, Bessel. 2014. *The Body Keeps the Score : Brain, Mind and Body in the Healing of Trauma*. New York : Viking.

VAN GENNEP, Arnold. 1981. *Les rites de passage : étude systématique des rites*. Paris : Picard.

WILLINK, Jocko. 2021. « Literacy and Strength | Jocko Willink ». *Jordan Peterson Podcast S4E13* (5 avril). Récupéré le 23 janvier 2021 de <https://www.youtube.com/watch?v=HA4Bkybx1ps>.

Abstract : This article seeks to address the use of the concept of “liminality” in Jacques Pierre’s theories on the object of the experience of combatants in war. To do so, it takes up the major theories of “liminality” and ritual in order to draw a concrete portrait of them in human experience. It then describes the important pieces of research related to combat trauma through a brief review of trauma psychology. Finally, using four isotopies (time, space, sociality, ontology), it gives concrete examples to bridge the gap between Jacques Pierre’s theories and the anthropology of war. This makes it possible to demonstrate the relevance of Jacques Pierre’s theories in multidisciplinary contexts external to religious studies.

Keywords : liminality, liminal experience, theory of religions, psychology of trauma, anthropology of war
