

## **L'épidémie, désordre nécessaire à la légitimation des pouvoirs**

**Dominique Chevé et Gilles Boëtsch**

<https://doi.org/10.4000/rechercheseducations.8901>

[Résumé](#) | [Index](#) | [Plan](#) | [Texte](#) | [Bibliographie](#) | [Notes](#) | [Citation](#) | [Auteurs](#)

### **Résumés**

Dans la perspective anthropologique de mise en évidence d'invariants fortement structurants du social, l'épidémie (de la peste à la Covid-19) nous paraît être une médiation essentielle aux processus de revivification des pouvoirs, qu'il soit politique, religieux ou médical et technologique. Les temps d'épidémies sont des moments d'excès de tous ordres. Or il semble que ce soient bien les représentations qui fassent exister l' v nement que constitue la crise épidémique. Ainsi la peste, de " Pestis ", renvoie à l'anomie qui se manifeste par l'inhumain, le monstrueux au travers de bouleversements et d'éclatements des liens sociaux et des règles morales comme l'atteinte des corps voire la décomposition des chairs qui accompagnent la déliquescence de la société. Pourtant, " Pestis " n'est pas seulement le chaos. Il faut que la société atteinte, jugée parfois fautive, ou du moins responsable, s'efface pour laisser la place à une autre société et qu'un dynamisme nouveau invente un arrangement inédit. « Pestis » précède et provoque la mutation de la société ; elle permet à la société de se renouveler mais aussi de mettre au jour les différents modes de légitimation des pouvoirs.

### **Entrées d'index**

#### **Mots-clés :**

 pid mie, peste, Covid-19, pouvoirs, désordre, représentation, biopolitique

#### **Keywords :**

epidemic, plague, Covid-19, power, chaos, representation, biopolitics

### **Plan**

#### **L'épidémie comme territoire de légitimation du pouvoir religieux**

**Epidémie et bio-pouvoir : quand la gestion de la vie justifie les dispositifs de contrôle et de sécurité, ceux-ci légitiment les pouvoirs**

**Un nouveau mode de légitimation des pouvoirs : la compétence des experts**

#### **Conclusion**

#### **Texte intégral**

PDF

1 Pour reprendre la métaphore usuelle lors des temps de peste, associant l'épidémie à la mort, celle (...)

2 Au point que le président de la République française déclare dans une interview au *Financial Times* (...)

- 3 « Dans un Etat qui n'est pas totalitaire, il s'agit d'une question d'éthique personnelle » indique (...)
- 4 Déclaration de l'infectiologue Xavier Lescure, hôpital Bichat de Paris, sur BFMTV le 26 avril 2020.
- 5 La santé devient l'essence de la Nation française et le président Macron fait de l'Etat-providence (...)
- 6 Dans leur ouvrage *Pourquoi la peste ?* (1994) pages 130 et 131, Jacqueline Brossollet et Henri Molla (...)
- 7 De nombreux exemples, tant en littérature qu'en art pictural, comme *Œdipe Roi* de Sophocle qui s'ouv (...)
- 8 Ces représentations, tant discursives et littéraires qu'artistiques, très abondantes en temps de pe (...)
- 9 Pour un développement quasi-exhaustif sur l'ampleur démographique du phénomène des épidémies de pes (...)
- 10 De fait, nombre de représentations iconographiques de scènes de peste ont pour décor soit des ruine (...)
- 11 Ainsi, la rhétorique guerrière utilisée par le Chef de l'Etat français notamment mais aussi par la (...)

1 Masques blancs, virus noir ? **1** L'année 2020 s'ouvre sous la menace épidémique. Mais l'épidémie est toujours plus que l'épidémie : elle s'abat sur les populations, les encercle, les décime. Elle les confronte au mal, au sort et à la mort. Elle rebat les cartes des pouvoirs, des corps de la contagion, des socialités et des savoirs. Qu'elle constitue un choc anthropologique majeur est devenu une certitude doxique. **2** La crise épidémique due au SARS-CoV-2 débute en Chine – comme ce fut le cas pour la peste noire du XIV<sup>e</sup> siècle (Barry & Gualde, 2007) - à Wuhan, en décembre 2020 (Wu et al., 2020), mais se répand très rapidement, mondialisation économique et virale oblige... images relayées par les chaînes TV et les réseaux sociaux, multiplication des informations et des directives biopolitiques : spots prophylactiques, interviews d'épidémiologistes, *live* sur les sites des quotidiens, scénarii alarmistes des spécialistes, mesures diverses de protection (distanciation sociale, directives d'hygiène, interdictions de réunions, fermetures des établissements scolaires et universités, fermetures des frontières, suspension des VISA...), mesures de confinement progressif de la moitié de la planète, appels au civisme, à l'éthique personnelle, à la discipline **3** ... en quelques semaines les Etats prennent des décisions drastiques. Au cours du mois d'avril 2020, 50 % de la population mondiale est confinée. A cet égard, cette pandémie est sans précédent qui a provoqué, si l'on peut dire, une « pan-biopolitique ». Outre la gravité et l'urgence de la situation de crise sanitaire, outre une situation nouvelle à maints égards, outre le fait qu'il va falloir admettre que « ce qui est vrai un jour ne l'est pas forcément le lendemain ou le surlendemain et qu'il faut vivre comme cela plusieurs mois » **4**, outre la prise de conscience de la nécessité de systèmes de santé performants qui constituent une priorité des investissements publics **5**, il est remarquable qu'un certain nombre de discours, de pratiques, de gestes, de croyances partagées s'imposent qui laissent à penser que cette crise aura des conséquences majeures, économiques, sociales, politiques, qu'elle remettra peut-être en cause les logiques actuelles de développement et de croissance. Quoiqu'il en soit, au plan anthropologique, qui a vocation à traiter du symbolique accompagnant toutes les activités humaines, sans pour autant négliger le factuel, l'épidémie paraît constituer l'archétype de la catastrophe en ce qu'elle engage toute une population menacée ou atteinte et une profusion de représentations de la crise, attestant son impact dans les mentalités. En effet, la catastrophe dans sa dimension historique et géographique, diachronique et synchronique, contextualisée et particularisée relève toujours de représentations collectives (sociales et culturelles) et engage les hommes et leurs rapports à la nature, au monde, aux autres. Il n'y a en ce

sens de catastrophe qu'humaine, exclusivement humaine. À ce titre, elle est d'ailleurs un objet privilégié de l'anthropologie (Chevé, 2008) : catastrophes épidémiques, sépultures de catastrophe, représentations des catastrophes, effets et réponses des populations, constructions symboliques et rituels particuliers, etc. La catastrophe épidémique, quelles que soient les époques, est vécue - est réellement parce que les représentations et les discours font réalité - sous les modes de l'irruption ou du surgissement de l'horreur, de l'obscur, de l'archaïque, du chaos, du règne de l'irrationnel. Tout se passe alors comme si « les corps de la contagion » concentraient la crise et fonctionnaient comme une sorte de prisme ou de synecdoque représentationnelle de la crise, représentations artistiques par exemple dans l'iconographie du XVI<sup>ème</sup> au XX<sup>ème</sup> siècle en Europe (Chevé, 2003). Les secousses épidémiques qui ébranlent les cités (Kohn, 2002), comme les déchirures du tissu social sont des moments d'exacerbation des peurs (Delumeau & Lequin, 1987 ; Delaporte, 1995), des violences (Brossollet & Mollaret, 1994)<sup>6</sup>, de troubles et de subversions des usages comme des occasions de gestes collectifs de courage (Ruffié & Sournia, 1995 ; Signoli, 1998 ; Signoli & Chevé, 1998), de lutte et de résistance actives (Panzac, 1986), mais également de stigmatisation, de culpabilisation de l'Autre, celui que l'on accuse au sein de la société en crise ou celui qui appartient à un Ailleurs, mythique ou géographique. Selon un processus anthropologique récurrent, une sorte d'équation du mal et de la culpabilité, de la maladie et du sort mauvais est prégnante dans les sociétés (Sendrail, 1972) : l'analogie entre l'état subi (être pestiféré ou lépreux ou sidéen) et la disposition morale (avoir mal agi) de l'individu ou du groupe. Celui qui est malade est fréquemment aussi celui par lequel le mal arrive, la contagion ; il suscite la peur, la méfiance, le rejet. Il devient figure d'une altérité radicale par laquelle la communauté de semblables se rassure en le désignant comme bouc émissaire ou comme « étranger » menaçant. Les temps d'épidémies sont des moments d'excès de tous ordres. Dans la perspective anthropologique de mise en évidence d'invariants fortement structurants du social, l'épidémie nous paraît être une médiation essentielle aux processus de revivification du pouvoir, qu'il soit politique, religieux, médical ou scientifique et technologique. Or il semble que ce soient bien les représentations et la nécessité représentative qui fassent exister l'événement que constitue la crise épidémique en tant que tel. Ainsi, " Pestis ", le fléau, renvoie à l'anomie qui se manifeste par l'inhumain, le monstrueux au travers de bouleversements et d'éclatements des liens sociaux et des règles morales comme de la décomposition des chairs qui accompagne la déliquescence de la société (Chevé, 2003). Pourtant, " Pestis " n'est pas seulement le chaos. Il faut que la société, atteinte et considérée comme fautive<sup>7</sup> ou du moins responsable, s'efface pour laisser la place à une autre et qu'un dynamisme nouveau invente un arrangement inédit. « Pestis » précède et provoque la mutation de la société ; c'est elle qui, entre autres facteurs, permet à la société de se renouveler, mais aussi de mettre au jour les différents modes de légitimation des pouvoirs. Le corps, la maladie et l'épidémie constituent des objets d'étude privilégiés de l'anthropologie (Augé & Herzlich, 1984 ; Chevé & Boëtsch, 2000 ; Moulin, 2012 ; Keck, 2020) dans la mesure où ils obéissent à la fois à des mécanismes biologiques, à des constructions sociales et à des réponses collectives. Certes, ces objets concernent autant l'anthropologie que l'histoire (Baehrel, 1951 ; Mc Neill, 1976 ; Burguière, 1978 ; Bourdelais, 1987 ; Vigarello, 1999) puisqu'ils se réfèrent directement aux modèles comportementaux de gestion des corps et de la maladie proposés par les sociétés (Morand & Figuié, 2016). Ces derniers nous enseignent que les épidémies virales sont dues à des fortes modifications des écosystèmes permettant à des espèces animales porteuses saines (comme les chauves-souris) de diffuser vers l'humain par le franchissement des barrières d'espèces (Hervé *et al.*, 2012) tel qu'on a pu l'observer avec Ebola et le SARS-CoV-2. Celui-ci aujourd'hui, Ebola, VIH, SRAS hier, choléra et grippe espagnole avant-hier et bien sûr les différentes épidémies de peste nous l'ont déjà montré. A cet égard, le corps épidémique constitue un double prisme de lecture pertinent pour comprendre la construction du social : d'une part, en montrant, du point de vue de la réalité vécue, le basculement, par l'intermédiaire par exemple en France en 2020 des débordements des services hospitaliers, de l'arrêt des services scolaires, du confinement généralisé pour cette

épidémie de Covid-19 mais aussi dans le passé, pour les pestes avec les quarantaines, les débordements des autorités sanitaires face à la profusion des corps amoncelés dans les rues à Marseille en été 1721 par exemple, d'un ordre établi à un désordre vécu et un nouvel ordre de crise, puis à la reconstruction d'un nouvel ordre social ; d'autre part, en mettant en scène, au plan du symbolique, l'édification de figures emblématiques du pouvoir (comme les chefs d'Etat ou religieux, les figures médicales ou scientifiques reconnues ou émergentes), à partir du chaos. Les représentations mentales<sup>8</sup> du corps épidémique articulent le rapport au mal et à la souffrance, la nécessité de lui trouver un sens (une cause et une fin, au moins), la conjugaison entre production symbolique et effet réel. Le passé nous apprend le peu d'originalité des formes que prend la destruction des sociétés et les hécatombes épidémiques<sup>9</sup> en font partie. " Pestis " constitue le paradigme du " mal " collectif : elle est tout aussi bien fléau générique, destruction générale et ruine de l'Etat<sup>10</sup>. Parmi, par exemple, les stéréotypes picturaux des scènes de peste (Chevé, 2000), le motif du décor de ruines est récurrent et dit à la fois le triste privilège de l'urbanité comme lieu de concentration des populations et de promiscuité des individus comme l'implacable constat de l'impuissance et de la vulnérabilité des constructions humaines. Ces représentations constituent des espaces métaphoriques qui expriment non seulement la destruction effective de la ville mais également l'effondrement de l'édifice économique et social en temps d'épidémie. On retrouve ce discours chez Volney (1821) lorsqu'il explique que la cause principale des maux des sociétés provient de la conjonction de l'ignorance et de la cupidité qui ont violé hier la morale sociale à laquelle on rajoute aujourd'hui la morale écologique (Shah, 2014). Les ruines ont ainsi une valeur d'attribut symbolique (Junod, 1983) - celle du *memento mori* collectif - ; elles illustrent et traduisent bien la conséquence du mal physiologique sur le mal social. L'atteinte épidémique est saisie comme « effondrement physique et moral de la cité ... sous l'action du fléau, les cadres de la société de liquéfient. L'ordre tombe... (On) assiste à toutes les déroutes de la morale, à toutes les débâcles de la psychologie » (Artaud, 1964, p. 21). En ce sens et sans conteste, l'épidémie est le théâtre de l'horreur, de l'excès et de l'anomie. Artaud la saisit comme : « ... le temps du mal, le triomphe des forces noires, qu'une force encore plus profonde alimente jusqu'à l'extinction ... un gigantesque abcès social et moral » (Arthaud, 1964, p. 44-45). Si ce sont les représentations qui font exister l'événement que constitue la crise épidémique, force est de constater qu'elles lui donnent forme et sens, tentent d'en réapproprier les forces obscures en les objectivant, selon des processus d'expression et de mise en forme, esthétiques, discursifs, de tous ordres.<sup>11</sup> Pourtant, " Pestis " n'est pas seulement le chaos. Il faut que la société, atteinte et fautive ou du moins responsable (de tous les commerces et de leurs licences, de la dégradation environnementale, de la perte de biodiversité, de la pollution...) s'efface pour laisser la place à une autre et qu'un dynamisme nouveau invente un arrangement inédit. L'épidémie alors serait, en quelque sorte dans les représentations, un désordre nécessaire qui va offrir aux discours des pouvoirs institués, comme à de nouveaux modes de pouvoir, une matière à légitimation.

### L'épidémie comme territoire de légitimation du pouvoir religieux

<sup>12</sup> Ecrite vers 1265-1270 et publiée en 1483.

<sup>13</sup> : " Et Tarquin qui estoit malade d'une griefve maladie, si tost comme il fut batisé, il fut guer (...)

<sup>14</sup> Pour un développement de cet aspect, CF Pouchelle, 1976 ; Carpentier, 1969.

<sup>15</sup> A partir de 1348, date de pénétration de la grande peste en " Occident ", l'épidémie réapparaîtra e (...)

<sup>16</sup> Sur cette question cf. Rousselle, 1976.

<sup>17</sup> Comme cela est souvent rapporté au travers de l'imaginaire à l'usage des écoles, dans la mesure où (...)

- 18 Voir par exemple la scène de « Saint Louis mourant de la peste à Tunis » par Ninet de Létin, à cet (...)
- 19 Recueil des mandements, ordonnances de Mgr l'illustrissime et révérendissime Evêque de Marseille fa (...)
- 20 <https://capmin.org/is-god-judging-america-today/>
- 21 Birama Thior « Imam Arabi Niass : “Le coronavirus est une sanction divine” », *Senego*, 06/03/2020
- 22 Toi Staff “Israeli rabbi: Coronavirus outbreak is divine punishment for gay pride parades”, *The tim* (...)
- 23 Alex Mac Donald, « Idiot et dangereux : des Irakiens fustigent Moqtada al-Sadr pour avoir lié le co (...)

2Une des premières configurations de destruction d'un ordre ancien par le mal épidémique (la peste) et son remplacement par un nouvel ordre relève du pouvoir religieux ; il est représenté par exemple au travers de la construction d'un saint (Sébastien) investi d'un pouvoir prophylactique par les mentalités et les imaginaires collectifs. Cette édification est déjà présente dans *La Légende dorée* de Jacques de Voragine<sup>12</sup>. Avant même de devenir l'un des saints protecteurs de la peste, Sébastien guérissait déjà<sup>13</sup>. Outre Sébastien, Roch sera un des principaux saints anti-pestueux. Mais le statut des deux saints n'est pas identique. Sébastien est un saint relevant du modèle de l'antiquité tardive, modèle pour lequel ce sont essentiellement les reliques qui ont un pouvoir de protection. Par contre, Roch est un saint « moderne » ; c'est l'exemplarité de son parcours personnel qui constitue sa valeur de saint prophylactique. Ces deux représentations de la sainteté protectrice ne sont pas exclusives l'une de l'autre puisque leurs cultes se sont perpétués au cours du temps en se renouvelant à l'occasion des crises épidémiques effectives, redoutées ou commémorées.

La maladie s'inscrit dans un principe divin - et Sébastien s'est converti - de construction d'un ordre nouveau basé sur l'abandon des pratiques idolâtres, réminiscences d'un ordre ancien. C'est parce que l'âme et le corps sont confondus que le baptême - purification de l'âme - est accompagné de la guérison du corps<sup>14</sup>. Baptême et reniement des croyances obscures constituent les actes fondateurs du changement et Sébastien en est le médiateur. La foi et les reliques sont simultanément garants et gardiens du nouvel ordre. Le succès de Sébastien (Dariulat, 2000) - saint prophylactique associé à la symbolique des flèches - culmine dans le temps, entre la fin du XIV<sup>ème</sup> et le début du XVIII<sup>ème</sup> siècle dans l'iconographie et dans les usages édifiants qu'en fait l'Eglise. C'est, en effet, parce qu'il réchappa aux traits des archers de Dioclétien que, par le processus classique d'analogie symbolique, Sébastien devint salvateur des pestiférés. Cette dévotion est particulièrement vive entre les grandes épidémies de la Peste noire de 1348-1350 et celles de 1630-1650<sup>15</sup> (Meiss, 1951 ; Brossollet, 1971). Voragine écrit : “ Et lors la pestilence cessa et les reliques de saint Sebastien furent portées là de Romme [à Pavie] ” (Voragine, 1920 : 20). Les reliques se présentent ainsi comme protections contre le fléau et contre le courroux divin. Ce processus d'investissement se retrouve ailleurs et concernent les reliques de héros chrétiens confrontés au mal épidémique. Le rapport entre foi et guérison existait déjà chez (Saint) Martin qui guérissait les Gaulois pour les convertir : l'ordre chrétien nouveau s'appuie sur le pouvoir même du thaumaturge qui rend possible la guérison d'un mal incurable. Il propose un espoir qui pallie l'angoisse d'alors face à la maladie (Delumeau & Lequin, 1987). Le saint devient porteur d'un discours renouvelant les règles et les pratiques sociales, puisque la conversion elle-même pourra d'ailleurs anticiper la guérison<sup>16</sup> ; le croyant demeurera dépendant du thaumaturge, c'est-à-dire d'une communion constante avec le divin. Le caractère systémique des relations de pouvoir et de dépendance ont garanti la cohésion sociale en calmant les angoisses individuelles. Ces relations passent par des éléments médiateurs que sont le geste du thaumaturge et les reliques. Celles-ci proviennent de la

parcellarisation des corps (Albert-Llorca, 1992) et permettent d'acquérir la protection des biens et des personnes par le biais de la sacralisation des espaces (Jounel, 1977). Saint Louis propose la perfection d'un nouveau type de pouvoir ; celui qui repose à la fois sur une conception moderne de l'Etat autour du Roi et sur une conception archaïque reposant sur le geste thaumaturgique (Le Goff, 1996). Il a reçu le don de guérison par droit divin, directement de son père Philippe 1<sup>er</sup>. Ce dernier en avait lui-même hérité des Carolingiens, lesquels, à partir de Robert le Pieux, touchaient rituellement en marquant du signe de croix les pauvres gens malades, en particulier les scrofuleux (Bloch, 1924). Saint laïc et roi thaumaturge, incarnant à la fois le pouvoir politique et le pouvoir religieux, Louis IX est la manifestation parfaite de la relation entre l'homme et le divin. Il va bien au-delà du bon chrétien, situé entre l'homme et la bête. Il lave les pieds des lépreux et ensevelit les pestiférés. Pourtant, si ses gestes de « puissance » démontrent un réel pouvoir, ils ne concernent bien souvent que des pathologies « ordinaires » et non une épidémie comme la peste s'abattant sur tout un peuple. Si le peuple ne peut échapper à la punition divine, il peut néanmoins lutter contre le mal sous toutes ses formes et être aidé en cela par la puissance spirituelle du Roi. Si le geste de guérison de Saint Louis n'entraîne évidemment pas la rupture de l'ordre établi, c'est tout simplement parce qu'il est une pratique inscrite dans la sacralité de l'Etat royal et qu'il le conforte par son action. Ses gestes (laver, toucher, enterrer) sacralisent le corps du roi qui devient à son tour un lieu de pouvoir. Cette idée, déjà avancée par Kantorowicz (1957) et poursuivie par Giesey (1987), suggère que l'individualité du corps royal importait peu car celui-ci travaillait pour le salut de la collectivité. La constitution de ce corps royal ne pouvait se réaliser que sur un plan divin. Le corps devenait un bien collectif et existait principalement par sa fonction symbolique, sociale et politique. Ainsi, après sa mort (de dysenterie et non de peste comme on l'a longtemps cru<sup>17</sup>) le corps de Saint Louis est mis en « reliques » qui prolongeront l'action du saint. La construction de Saint Louis en tant que saint laïc puis en temps qu'héros populaire des manuels scolaires a nécessité de la part des hagiographes littéraires ou picturaux de mettre en scène une dramaturgie de sa mort qui ne pouvait qu'être due au fléau suprême : la peste<sup>18</sup>. Au XVIII<sup>ème</sup> siècle encore, la peste de 1720 à Marseille incarne dans les esprits le châtement des désordres de la cité : mœurs trop faciles et licence déplorable de la population phocéenne, caractérisées par l'impiété, l'irrégion, la luxure, l'usure, le luxe excessif, l'impureté (Lauriol, 1920). Elle est prétexte exemplaire au discours religieux puisqu'elle se présente comme un châtement infligé par la colère et la justice divine ; la peste fait partie des fléaux au même titre que la guerre et la famine qui rappellent au croyant dépravé que Dieu est le maître. La différence notable qui existe entre ces fléaux, c'est que la peste ne passe pas par la médiation de l'action humaine, comme la guerre ou la famine : elle est l'ire de Dieu. Le père Lauriol rappelait, en 1920, que la peste de 1720 envoyée par Dieu fut aussi l'instrument de ses bontés en provoquant le développement du culte du Sacré-Cœur de Jésus à Marseille (Lauriol, 1920 : 29), c'est-à-dire en proposant la possibilité d'inverser le désordre. Monseigneur de Belsunce eut recours au Sacré-Coeur de Jésus pour combattre le fléau<sup>19</sup> et c'est avec un peuple à genoux que le bon pasteur arrête les progrès de l'épidémie. Encore aujourd'hui à Marseille, à l'instar de Charles Borromée à Milan au XVI<sup>ème</sup> siècle, l'action de Mgr de Belsunce continue d'être commémorée. Sa statue devant la cathédrale de la ville, à l'entrée du Vieux port, rappelle aux Marseillais qu'il incarne un recours spirituel pour la cité confrontée aux malheurs. Ce discours religieux et moraliste n'a pas disparu, au XX<sup>ème</sup> siècle à propos de l'épidémie du VIH (Verspieren, 2007 ; Rozenberg, 2009). L'épidémie Covid-19 est – selon le blog du 21 mars 2020<sup>20</sup> du pasteur américain Ralph Drollinger, proche conseiller de Donald Trump, la manifestation de la colère de Dieu contre les homosexuels (à la propension au lesbianisme et à l'homosexualité) ; l'imam Arabi Niass<sup>21</sup> fait de l'épidémie un signe divin contre l'autorisation de l'homosexualité au Sénégal, comme le rabbin orthodoxe Meir Mazuz<sup>22</sup> ou le chef du clergé irakien Moqtada al-Sadr<sup>23</sup>. Que ces discours religieux participent tous d'une interprétation de l'épidémie comme un mal nécessaire, une sanction du divin et une sorte de manifestation punitive, n'est pas nouveau. Les historiens et les

anthropologues ont étudié cette logique culpabilisante certes, mais qui tente aussi de justifier le mal. Il y aurait un ordre divin, donc ce qui arrive doit arriver, et la rhétorique de la justification prend forme certes, mais aussi répond à cette nécessité d'un sens, c'est-à-dire d'une fin et d'un fondement, à ce qui échappe à une forme de rationalité maîtrisée. L'épidémie devient désordre nécessaire non seulement instrumentalisé par les discours des autorités religieuses mais plus profondément, elle en renforce les effets sur les consciences. Ces représentations deviennent performatives, pour neutraliser la nocivité et les peurs suscitées par l'épidémie. Les maux mis en mots certes témoignent d'une opération cathartique, mais plus encore, ces maux sont justifiés et s'inscrivent dans un monde cohérent et légitime.

### **Epidémie et bio-pouvoir : quand la gestion de la vie justifie les dispositifs de contrôle et de sécurité, ceux-ci légitiment les pouvoirs**

24 2<sup>ème</sup> Conférence prononcée dans le cadre du cours de médecine sociale à l'Université d'Etat de Rio d (...)

25 Outre les *Relations de peste*, très nombreuses à Marseille, l'iconographie picturale et graphique at (...)

26 B. Mafart et J-L. Perret (1998) écrivent (p. 16) : « Dans un règlement du 27 juillet 1377, le Conse (...)

27 Cf. Signoli *et al.*, 1998.

3Au XVII<sup>ème</sup> siècle et encore à Marseille, une autre figure emblématique se construit, laïque celle-là, celle du Chevalier Roze. Celui-ci symbolise à la fois le héros civil et l'ordre politique du XVIII<sup>ème</sup> luttant contre le mal ; mais surtout il marque le passage de la compétence des théologiens à celle des politiques. Face aux désordres biologique, démographique et social, l'intervention du pouvoir « civil » se pose comme un recours salutaire et efficace pour une reconstruction « sociétale ». L'épidémie de peste, une des dernières d'Europe, est cette fois-ci particulièrement gérée dans sa dimension sociale et pas essentiellement interprétée en termes eschatologiques. Alors que tout se déchire (les liens conjugaux, familiaux, hiérarchiques, commerciaux et même spirituels), face au délitement général, le « héros-citoyen », certes avant la lettre en 1720 mais dans l'esprit, est à la fois le garant d'un ordre possible et le médiateur de celui-ci. Ainsi au XVIII<sup>ème</sup> siècle, après une réponse causale d'ordre théologique, la peste comme « anomie » va permettre l'instauration d'un nouveau type de société fondé sur l'ordre hygiénique, sanitaire et médical, le « bio-pouvoir » (Foucault, 1981 (1961);1963;1978) qui dominera définitivement à partir du XIX<sup>ème</sup> siècle. A cet égard, le texte de Michel Foucault « Histoire de la médicalisation » (1988 : 11-29) est extrêmement éclairant<sup>24</sup>. Il écrit : « Depuis la fin du Moyen-Âge, il existait, non seulement en France mais dans tous les pays européens, ce que l'on appellerait aujourd'hui un « plan d'urgence ». Il devait être appliqué lorsque la peste ou une maladie épidémique grave apparaissait dans une ville. Ce plan d'urgence comprenait les mesures suivantes : 1) Toutes les personnes devaient rester chez elles pour être localisées en un lieu unique. Chaque famille dans son foyer et, si possible, chaque personne dans sa propre chambre. Personne ne devait bouger. 2) La ville devait être divisée en quartiers placés sous la responsabilité d'une personne spécialement désignée. De ce chef de district dépendaient les inspecteurs qui devaient parcourir les rues pendant le jour ou guetter à leurs extrémités pour vérifier que personne ne sortait de son habitation. Il s'agissait donc d'un système de surveillance généralisé qui compartimentait et contrôlait la ville. 3) Ces surveillants de rue ou de quartier devaient présenter tous les jours au maire de la ville un rapport détaillé sur tout ce qu'ils avaient observé. On utilisait ainsi non seulement un système de surveillance généralisé, mais un système d'information centralisé. 4 : Les inspecteurs devaient passer chaque jour en revue toutes les habitations de la ville. Dans toutes les rues par où ils passaient, ils demandaient à chaque habitant de se présenter à la fenêtre afin de vérifier s'il vivait encore et de la noter ensuite sur le registre. Le fait qu'une personne n'apparaisse pas à sa fenêtre signifiait qu'elle était malade, qu'elle avait contracté la peste et qu'en conséquence, il fallait la transporter dans une infirmerie spéciale, hors de la ville. Il s'agissait donc d'une mise-à-

*jour exhaustive du nombre des vivants et des morts. 5) On procédait à la désinfection, maison par maison, à l'aide de parfums et d'encens. Le plan de la quarantaine a représenté l'idéal politico-médical d'une bonne organisation médicale dans l'histoire occidentale : l'un suscité par la lèpre, l'autre par la peste.»*

Foucault distingue alors deux modes d'action, deux mécanismes : d'une part l'expulsion du lépreux hors de la cité, correspondant à une purification du milieu urbain, donc à une médecine d'exclusion ; d'autre part la quarantaine, la surveillance, le contrôle, le dénombrement et l'isolement des individus, donc une médecine administrative qui compartimente l'espace social, constitue un registre le plus exhaustif possible qui enregistre tous les événements et les données de la situation sanitaire. Au reste, Foucault note que ces deux grandes organisations politico-médicales historiques ont pu être concomitantes, jusqu'au XVIII<sup>ème</sup> siècle où par exemple, on expulse encore non les lépreux mais les déments, les êtres difformes, etc. Ce « modèle compact du dispositif disciplinaire » (Foucault, 2006 (1975) : 230-232) fait des cités pestiférées, dont Marseille en 1720 est devenue un paradigme puisqu'en plein cœur du siècle des Lumières, le surgissement de l'obscur et l'excès des comportements comme le débordement des cadavres submergent la ville vouée au commerce et à la prospérité, à la modernité<sup>25</sup>, des lieux traversés de « hiérarchie, de surveillance, de regard, d'écriture » et des espaces urbains où la maîtrise d'un « pouvoir extensif » sur les corps individuels, renvoient à ce « rêve politique de la peste », une « utopie de la cité parfaitement gouvernée ». Alors si Foucault articule le pouvoir politique et ses dispositifs techniques de pouvoir spécifique, dans l'ordre de la surveillance de l'espace de la cité, ces dispositifs, notamment à Marseille, pourront s'adapter aux particularismes des municipalités (Beauvieux, 2012). Pour autant, la peste demeurera l'épreuve paradigmatique où les pouvoirs disciplinaires et biopolitiques s'exercent et idéalement pourraient se contempler (Foucault, 2006 (1975) : 230-232). La vie est devenue progressivement un enjeu politique, à travers une analyse fine des rapports entre savoir et pouvoir.

On en finirait pas d'énumérer toutes les mesures sanitaires prises déjà au Moyen-Âge, dont les quarantaines comme paradigmatiques de l'organisation des sociétés confrontées aux crises épidémiques, système médico-administratif de maîtrise des populations assignées à résidence, alors que fuite et prière sont les réponses dominantes de celles-ci<sup>26</sup>. Il s'agit de figer, d'empêcher les mouvements de population, particulièrement celles des ports, en Occident où l'on considère déjà au XIV<sup>ème</sup> siècle que le danger vient d'ailleurs, de cet Ailleurs susceptible de pénétrer l'ici. Ainsi de l'épisode fameux des galères vénitienes de Kaffa en 1347 à l'origine de la « Mort Noire » (Signoli, 2018) et du cloisonnement sanitaire sélectif institué et systématiquement appliqué durant ce XVI<sup>ème</sup> siècle et les suivants, renforçant les pouvoirs par le contrôle systématique certes, mais également légitimant ces pouvoirs eux-mêmes, leur autorité, leur puissance et leur effectivité pragmatique, par leurs expressions sanitaires. Au fond, les lazarets (dont le premier lieu et édifice en 1423 à Venise a été choisi par le Sénat) aux architectures proches des prisons, les consignes sanitaires, les murs érigés et autres cordons sanitaires, les représentants désignés (le 7 janvier 1486, les « Provéditeurs de la Santé » à Venise élus par le Sénat), les mesures d'hygiène, les procédures d'ensevelissement des morts en masse, les patentes et autres documents administratifs et policiers, tout cela d'abord mis en œuvre par les pouvoirs locaux puis transférés à l'Etat à la fin du XVII<sup>ème</sup> siècle en Europe, tous ces dispositifs et ces techniques font des pestes (au sens générique de fléau) les désordres, réels ou redoutés, nécessaires et idéaux de légitimation des pouvoirs. Et ces configurations, en fonction des savoirs et des pratiques technologiques, certes se transforment, mais fondamentalement demeurent. Confronté à l'éclatement violent des solidarités communautaires (Hildeshleimer, 1993), le nouvel ordre va s'attacher à les reconstruire. Par la détermination dans la lutte sanitaire, cette politique au XVIII<sup>ème</sup> siècle, par exemple à Marseille mais partout ailleurs, vise à sacrifier une partie de la population atteinte pour en « préserver la partie saine » (par exemple, initiatives politiques sanitaires exécutées sur le terrain par les « corbeaux », puis par l'utilisation de forçats chargés de l'enlèvement des cadavres auxquels il arrivait de jeter dans les charniers des individus encore vivants<sup>27</sup>). Mais, la répression des pestilences ne deviendra véritablement efficace que lorsque la

médecine affirmera son autonomie par la construction d'un nouveau savoir et de nouvelles pratiques conjuguées à la vigilance efficace des pouvoirs politiques. Du reste, les nombreuses représentations successives du Chevalier Roze à Marseille depuis 1720, confirmeront bien le rôle déterminant du pouvoir politique face au mal et la prédominance progressive de la volonté rationnelle du pouvoir. Qu'il n'y ait pas eu d'usage ou d'instrumentalisation réfléchi, sous l'ancien régime du mal, par les pouvoirs selon certains historiens (Hildesheimer, 1990), ne saurait empêcher la légitimité de cette lecture de la peste comme paradigme d'exercice des dispositifs et techniques biopolitiques. La conscientisation de ce type de pouvoir n'est pas une condition de son effectuation ni de son efficacité. Ainsi dans les mentalités et l'imaginaire marseillais, Roze incarne l'efficacité et la responsabilité du pouvoir agissant. Il est le "fer de lance" de la collusion entre pouvoir politique et pouvoir des experts, déjà au XVIII<sup>ème</sup>. Il s'agit toujours de bloquer la progression du mal qui se répand en règlementant autrefois dans les bureaux de santé ou les intendances sanitaires, aujourd'hui par les agences sanitaires étatiques comme l'ANSES (Agence Nationale de Sécurité Sanitaire de l'alimentation, de l'environnement et du travail), l'ANSM (Agence Nationale du médicament et des produits de santé) ou indépendante comme l'HAS (Haute Autorité de la Santé) ; au niveau européen c'est Agence européenne du Médicament qui donne l'autorisation de mise sur le marché des médicaments ; au niveau international, c'est l'OMS (Organisation Mondiale de la Santé), agence spécialisée de l'ONU qui informe les Etats et donne des directives, etc. Ce mode d'injonctions, d'incitations et de dispositifs se retrouvent tant dans l'épidémie mondiale de grippe espagnole au début du XX<sup>ème</sup> siècle (Worobey et al. 2014 ; Vagneron, 2017) avec mises en place de confinement, usage de masques, qu'aujourd'hui dans le monde entier confronté à la COVID-19. Mais il s'agit aussi de faire en sorte que les populations intègrent les mesures biopolitiques et agissent en conséquence. Au reste, c'est encore aujourd'hui les mêmes préoccupations de déni des autorités comme de la population, de manque de clairvoyance raisonnable que mentionnait Manzoni dans *Les Fiancés* (1859 : 436) dès le XVI<sup>ème</sup> siècle où il situe son roman : « ... Deux ou trois jours après, le 18 novembre, le gouverneur fit une proclamation par laquelle il ordonnait des réjouissances publiques pour la naissance du prince Charles, premier-né du roi Philippe IV, sans se douter ou s'inquiéter du danger que pouvaient présenter de grandes réunions d'hommes en de telles circonstances, réglant toutes choses comme on eût fait en des temps ordinaires, comme s'il ne lui eût été nullement parlé de contagion. (...) Dans les places publiques, les boutiques, les maisons, celui qui hasardait une phrase sur le danger dont la ville pouvait être menacée, qui prononçait le mot de peste, était accueilli par des railleries d'incrédulité, par un mépris mêlé de colère. Une incrédulité semblable, ou, pour mieux dire, un aveuglement tout aussi opiniâtre, prévalait dans le sénat, dans le conseil des décurions, dans toutes les administrations publiques. » L'épidémie légitime les dispositifs biopolitiques qui ne sont pas que des contraintes sécuritaires, mais agissent en modelant les relations sociales, les comportements et les représentations, en produisant un réel épidémique partagé. Afin d'orienter la conduite des vivants en fixant leurs modalités d'existence et d'actions possibles, au cœur de l'épidémie, chaque type de « gouvernementalité » (Foucault, 2004[1978]) use des dispositifs de pouvoir adéquats. Cette économie du pouvoir orientée vers la gestion de la vie, s'expose aujourd'hui et prévaut dans le Monde. Elle prévaut également sur les impératifs économiques, au moins un temps. Et c'était déjà le cas au XVI<sup>ème</sup> siècle, où comme l'écrit Manzoni (1859 : 450) : « Chaque jour augmentant la difficulté de subvenir aux besoins que la malheureuse situation des choses faisait naître, il avait été décidé, le 4 mai, dans le conseil des décurions, que l'on s'adresserait au gouverneur pour réclamer son assistance ; et, le 22, partirent pour le camp deux membres de ce conseil chargés d'exposer à ce haut dignitaire l'état de souffrance et de pénurie où se trouvait la ville ; de lui représenter que les dépenses étaient énormes, les caisses vides, les revenus engagés à l'avance, le paiement des impôts arrêté par suite de la misère générale (...) ; de lui rappeler que, par des lois et coutumes constamment observées, et par un décret spécial de Charles V, les dépenses relatives à la peste étaient à la charge du fisc, et que, dans celle de 1576, le gouverneur, marquis d'Ayamonte, avait non-seulement suspendu le recouvrement des impôts établis au profit du trésor royal, mais qu'il avait aidé la ville d'une somme de quarante mille écus prise sur les fonds du trésor même ; de demander enfin quatre choses : que le recouvrement des impôts fût, comme alors, suspendu ; que le trésor royal

*donnât de l'argent ; que le gouverneur informât le roi de la misère de la ville et de la province ; qu'il dispensât de nouveaux logements militaires le pays, déjà ruiné par ceux dont il avait supporté la charge jusqu'à ce jour. Le gouverneur, dans la lettre qu'il écrivit en réponse à messieurs du conseil, leur témoigna combien il s'associait à leurs peines, après quoi venaient de nouvelles exhortations : il regrettait de ne pouvoir se trouver dans la ville, pour donner tous ses soins à la soulager ; mais il espérait que le zèle de ces messieurs saurait suffire à tout ; c'était un moment où l'on devait ne pas regarder à la dépense et chercher tous les moyens d'y faire face. »*

### **Un nouveau mode de légitimation des pouvoirs : la compétence des experts**

28 Le tableau de Gros, *Les pestiférés de Jaffa*, 1799, est édifiant à cet égard.

29 Ainsi de l'emblématique renfort de la commission des Sciences et des Arts, dont 110 membres sur 177 (...)

30 « À l'éternelle mémoire des hommes courageux dont les noms suivent : Longeron, commandant de Marsei (...)

31 Pour plus de précision, lire Signoli M., *La Peste Noire*, op. cit. « L'exemple du débat médical au X (...)

4Les pouvoirs des trois types de médecine que Michel Foucault dénombrerait (Foucault, 1988 : 11-29) persistent et se conjuguent dans cette mobilisation contre l'épidémie : médecine d'assistance destinée aux plus pauvres ; médecine administrative chargée des problèmes généraux comme les vaccinations ou les épidémies qui s'adjoint des « brigades » spécialisées chargées de quadriller, dénombrer, détecter les malades, les cas contacts et de tester en masse dans la pandémie actuelle ; et médecine privée, appelée en renfort lors de cette épidémie de COVID-19, par exemple. La conjugaison de deux pouvoirs (politique et scientifique) issus de deux champs (celui du symbolique conjugué à l'action et celui du savoir conjugué à l'expertise) distincts mais corrélés dans la pratique, affirme la mise en place de l'ordre actuel. Dans ce processus de signification donnée à l'épidémie et du rôle que l'on prétend lui faire jouer, l'enjeu demeure celui d'une recherche de cohérence et de légitimation des pouvoirs face à la « peste-anomie » ou autre épidémie, quels que soient les contextes. A la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle, le modèle justificatif de l'action d'un « Bonaparte » s'inscrit bien dans cette nouvelle configuration, mais présente l'originalité de vouloir cumuler la « modernité » politique et l'inscription dans la « tradition ». En effet, Bonaparte, issu « du peuple », doit être homme de « qualité » et donc se qualifier pour incarner le pouvoir offert par la puissance collective. « Homme de rien », il doit être capable de briser l'ordre commun et naturel dont la peste fait partie. Il l'affronte en Egypte (1799) et c'est dans la maîtrise de soi face au fléau que Bonaparte devient un héros : le contact avec les bubons pesteux paraît davantage en faire un être exceptionnel que la banalité du courage à la guerre (Chevé et al. 2000). Il a touché des bubons de sa main dégantée - du moins Gros le représente- t-il ainsi<sup>28</sup> – malgré l'avis de Desgenettes, homme de science, « tout comme le roi de France touchait les écrouelles » (Eschollier, 1936 : 9). En fait, Bonaparte en s'inscrivant dans la lignée des rois thaumaturges, s'approprie un pouvoir « surnaturel » qui contribue à le légitimer. Bonaparte ne détruit pas l'ancienne société – comme lui reprochent ses adversaires – mais veut en construire une autre sur de nouvelles règles (connaissances médicales, rationalisation scientifique, organisation de tous ordres...). Il nous offre une dualité singulière de la construction du pouvoir alliant la modernité, par la valorisation de la raison scientifique et technique, à la tradition récupérée par l'inscription dans l'ordre séculaire du droit divin. Finalement, le modèle sociétal suggéré par Bonaparte est hybride parce qu'il associe - et son geste en est l'expression - une organisation pragmatique et une croyance au « surnaturel », qu'il utilise comme mode de légitimation. Celui-ci est particulier puisqu'il ne s'appuie pas sur des mythes d'origine ou des généalogies réelles comme c'est généralement le cas (Bloch, 1923 ; Thapar, 1984) mais il se fonde sur des rituels (Bauer, 1996) déjà institués par le passé. Bref, une construction paradoxale mais néanmoins cohérente de la sacralisation du pouvoir politique et

civil. Et la peste en est l'espace privilégié, propice et nécessaire. La spécificité de la " peste de Bonaparte " à Jaffa est d'être située dans un " ailleurs " à la fois historiquement et géographiquement repérable (son voyage en Orient) et symboliquement significatif. En effet, sur les multiples représentations de l'épisode (Mollaret & Brossollet, 1968 ; Chevé & Boëtsch, 2000), les pestiférés, soldats réels des troupes de Bonaparte, sont " orientalisés " par la peinture. Ainsi la peste, en ce début du XIX<sup>ème</sup> siècle, devient la marque de l'Orient, lui-même perçu dans les mentalités à l'époque comme un espace politique déliquescant et menaçant. La peste ne tient plus dans les cadres européens mais elle est, à la fois, l'ailleurs et l'altérité constitutifs de notre identité (Chevé, 2018). Bonaparte l'avait bien compris lorsqu'il abandonne la peste et ses soldats mourants en quittant les rives du Levant. Il laisse l'Orient non seulement pour fuir le fléau mais surtout pour achever l'édification de son identité nouvelle qui doit s'effectuer au centre et non à la périphérie. Le pouvoir napoléonien manifesterait et réaliserait une volonté politique de développement des sciences et associerait de façon permanente la science à l'organisation de l'Etat<sup>29</sup>.

Si le rituel des applaudissements en remerciements aux soignants s'est imposé en 2020 un peu partout dans les cités françaises, Marseille en l'an X de la République érige une Colonne de Peste, commémorative, en remerciements aux autorités politiques, administratives, religieuses et médicales : certes les médecins sont cités à la fin de cet hommage, mais ils sont bien honorés<sup>30</sup>. Qu'en est-il de ces rapports entre médecins-experts d'alors et pouvoir politique ? En 1720, lors de la Grande Peste de Marseille encore, une controverse médicale est exemplaire de la collusion des pouvoirs étatiques et scientifiques. Si les pouvoirs établis s'entourent d'experts, et tentent d'être éclairés depuis le XVIII<sup>ème</sup> siècle surtout avant de décider des mesures à prendre, ces derniers s'engagent dans des conflits scientifiques autant que dans le combat contre l'épidémie. Ainsi le débat entre les premiers contagionistes et les aëristes, en ce début du XVIII<sup>ème</sup> siècle se cristallise à Marseille en 1720. Le pouvoir royal comme les édiles locaux s'en mêleront, lointain écho de querelle entre le pouvoir central parisien et son savant officiel, le médecin Pierre Chirac (Professeur de médecine de la faculté de Montpellier et 1<sup>er</sup> médecin du Régent), et les expériences marseillaises qui dérangent le savoir établi, celles de J.-B. Bertrand et M. Michel, sur le terrain de la cité phocéenne<sup>31</sup>, mais surtout celles d'un des membres de la mission médicale (dirigée par F. Chicoyneau, aëriste et anti-contagioniste) envoyée sur place par le médecin du Régent : Antoine Deidier. Ce médecin, d'abord partisan de la non-contagiosité de la peste, affirma, à la suite d'expérimentations très novatrices d'inoculations intraveineuses de bile de patients pestiférés à des chiens, puis des chiens pestiférés à des chiens sains, sans toutefois aller jusqu'à réaliser son projet d'inoculation de bile de pestiféré à homme sain, que sans conteste, la peste était effectivement contagieuse de vivants à vivants. Cette contradiction apportée à la doctrine officielle lui vaudra d'être muté de la faculté de médecine de Montpellier à l'Arsenal des Galères de Marseille. Pour autant, le pouvoir central sera bien obligé de reconnaître les ravages de l'épidémie et la dangerosité qui le conduiront à diverses mesures drastiques, militaires et civiles. Les nécessités pragmatiques auront raison des certitudes idéologiques et épistémologiques. Depuis le XIX<sup>ème</sup> siècle, médecins et biologistes travaillent au dépistage des agents infectieux, à la découverte de thérapies spécifiques (sulfamides, antibiotiques, etc.) puis à la mise au point de vaccins. La science acquiert une reconnaissance sociétale et corollairement, les laboratoires pharmaceutiques imposent leur puissance incontournable. De nouvelles pandémies apparaissent au XX<sup>ème</sup> et XXI<sup>ème</sup> siècles en montrant les liens des virus avec l'environnement et surtout avec la modification rapide de la biodiversité. Parmi ces pathogènes, la grippe espagnole (H1N1) en 1918, la grippe asiatique (H2N2), le virus Marburg apparu en Allemagne en 1967, la grippe de Hongkong (H3N2) rencontrée en 1968, le virus Ebola (Filovirus), détecté pour la première fois en 1976 au Zaïre et en République démocratique du Congo, le virus du sida (VIH), découvert aux Etats-Unis en 1981, Hendra identifié en Australie en 1994, le virus du Nil occidental découvert en 1937 en Ouganda mais très actif depuis 1999, le virus SARS responsable du syndrome respiratoire aigu sévère (SRAS) en 2002 en Chine, la grippe aviaire H5N1 en 2009, le coronavirus

du syndrome respiratoire du Moyen-Orient (MERS-CoV) en Arabie saoudite en 2012, et aujourd'hui, le SARS-CoV-2) parti de Chine... (Jones et al. 2008 ; Keesing et al., 2010). Contrairement aux siècles précédents, les agents de ces maladies infectieuses sont rapidement identifiés mais les réponses thérapeutiques ou préventives tardent. Comme pour la peste au XVIII<sup>ème</sup> siècle, comme pour la grippe espagnole, le VIH ou le SARS-CoV-2, les pouvoirs politiques non seulement s'appuient sur les autorités scientifiques, les pressent de découvrir des réponses thérapeutiques satisfaisantes (médicaments ou vaccins) dans un temps d'urgence immédiate qui ne peut être le temps de la recherche. Mais le triptyque « pouvoirs - médicalisation de la vie - sciences » fonctionne, si l'on peut dire, à plein régime. Que nous font ces injonctions de collusion entre pouvoir et savoir en ces temps bousculés de Covid-19 par exemple ? Sans trop développer dans le cadre de cet article, retenons que la modalité dominante actuelle n'est pas tant la séparation (les mises en quatorzaine partout dans le monde, le bouclage avec cadenas des maisons en Inde, le confinement des vieux, l'isolement des malades, etc. l'attestent), que l'écart, la distanciation que l'on a nommée « sociale ». Au point que ces injonctions sanitaires deviennent injonctions contradictoires, nous sidèrent et nous invitent à intégrer de nouvelles conduites, puisqu'il s'agit de vivre, avec le virus. En effet, alors que la distanciation inscrit dans l'espace public un rapport à l'autre contenu et non proximal, mesuré et discipliné, les injonctions de solidarité, d'union nationale ou humaniste, fusent. Il nous faut nous écarter par solidarité...

### **Conclusion**

32 Ordre médical pris dans le sens proposé par Foucault (1963).

5Le pouvoir scientifique n'est pas émergent dans sa fonction de légitimation du pouvoir politique, il est aujourd'hui médiatisé, mis en scène et en signes comme garant des décisions et des dispositifs. Les pouvoirs étatiques ne s'abritent pas derrière les paroles scientifiques, ils les ordonnent, les instrumentalisent, s'y appuient à la fois. Parce que la gestion de la vie et des populations (et non plus le salut des âmes), devenue une priorité, le requiert. Un changement de modèle sociétal où la vie semble être devenue plus importante que le social et où c'est aux chercheurs et aux médecins d'être les garants de cette nouvelle organisation sociale. En ce sens, cette configuration est à l'opposé du modèle marseillais mis en place au XVIII<sup>ème</sup> siècle. Au cœur des épidémies et par elles, les pouvoirs se légitiment et se renforcent, ils produisent des réalités sociales, des comportements, des actions par des dispositifs de surveillance, des disciplines intégrées par les populations, par des effets sur les corps, dans les psychismes, sur les relations sociales et les environnements. Que l'épidémie provoque des ruptures et des remises en cause de l'ordre établi n'est guère nouveau ; Cartwright rappelle notamment que c'est durant et immédiatement après la *Peste Noire* (1349) que, pour la première fois, les classes laborieuses anglaises acquièrent quelques mobilités sur le territoire (Cartwright, 1991 : 43). En tant que phénomène de rupture ou d'inversion, on peut rapprocher la peste de la fête des fous, fête qui se développa au Moyen-âge dans certaines régions d'Europe (Cox, 1969), en particulier au moment des pestes. Il semble que l'épidémie, comme la fête, rappelle aux hommes qu'ils sont à la fois des sujets "historiques" et des individus mortels. Du reste, la peste a introduit le macabre dans l'art (Mollaret & Brossollet, 1965) au travers de ces "saturnales égalitaires" (Foucault, 1963) que furent les *Danses Macabres*. Ces manifestations sont toutes deux une inversion de l'ordre, nécessaire à son rétablissement, une volonté de victoire de la vie sur la mort, de l'ordre sur le désordre, vie et ordre qui s'avèrent ainsi indissociables. Peste comme carnaval sous-entendent ainsi qu'il existe un monde à l'endroit et un monde à l'envers (Gaignebet et Florentin, 1974). D'ailleurs, la Contre-Réforme organisera à son tour un "contre-carnaval" constitué de cérémonies d'expiation (processions, jeûnes...) se présentant comme autant de rites de protection, c'est-à-dire travaillant au "maintien de l'ordre" ou à son retour. Ainsi, à partir de la destruction de l'ordre en place, on assiste à la création d'un autre ordre et

non à la remise en forme de l'ancien. C'est ce que montrent autant les figures interprétées de Sébastien, Belsunce, Roze ou Bonaparte que les réponses à la peste et le sens attribuée à celle-ci. Dans la recherche d'invariants de cohérence explicative (ou justificative) pour les hommes face aux événements, c'est l'édification et la légitimation d'un ordre nouveau qui apparaît. De plus, l'épidémie et le fonctionnement social renvoient aux modèles mécanistes comme le suggérait Locke lorsqu'il comparait le corps biologique et le corps politique : le corps biologique s'apparente au fonctionnement de la société civile et l'organisme peut se lire à partir de la notion de vie et de mort de la société (Locke, 1977). Le changement de paradigme face à la maladie et au malheur (l'ordre médical dominant<sup>32</sup>), va rendre, selon l'expression de Balandier, "plus incertaines et moins opératoires les cosmologies sociales" (Balandier, 1988 : 154). Mais l'anthropologie montre que les choses de l'ordre du monde restent dans le principe de l'unité des contraires. A côté d'un monde moderne et contemporain, construit, visant à l'équilibre quels qu'en soient les enjeux, perdure toujours un monde inversé, donc de "désordre" qui est - dans le cas de l'épidémie - celui du mal, de la mort et du malheur. Notre postmodernité, celle de notre société, consiste à bien des égards à nier ce monde inversé incompatible avec l'illusion de la quiétude du quotidien, du confort et des espérances de vie toujours plus élevées, tout en sachant bien qu'il faudra toujours être prêts à s'y confronter. Ainsi, l'épidémie et la mort ne renvoient pas seulement à un dysfonctionnement de la nature ou du corps ; elles renvoient à la fois au surnaturel et au social et demeurent associées à la faute, à l'infraction au code, à la disruption imprévisible. La lecture actuelle de l'épidémie doit probablement continuer à être faite, du point de vue de l'anthropologie, en termes de souillure en opposition à la pureté (Douglas, 1982), comme liée au dérèglement de notre rapport à la nature (Blanc et al., 2017). Les rites de purification, voire aujourd'hui les injonctions hygiénistes (lavage des mains, port de masques et de gants, désinfection des surfaces, évitement des contacts, distanciation sociale, etc.), servent aussi à rétablir l'ordre comme garant de pureté. Pour l'anthropologue, l'épidémie n'est pas seulement signe (expression et indicateur) de la souillure, elle est la métaphore du désordre, un désordre-matériau de l'effectuation d'un nouvel ordre, par les dispositifs à l'œuvre, ou encore d'une exacerbation légitimée d'un ordre pragmatique, que nul ne conteste dans sa justification, tant la gestion de la vie, pour les populations et pour chacun, est devenue prioritaire.

---

## Bibliographie

---

Des DOI (Digital Object Identifier) sont automatiquement ajoutés aux références par Bilbo, l'outil d'annotation bibliographique d'OpenEdition. Les utilisateurs des institutions abonnées à l'un des programmes freemium d'OpenEdition peuvent télécharger les références bibliographiques pour lesquelles Bilbo a trouvé un DOI.

Albert-Llorca, M. (1992). L'image à sa place, Approche de l'imagerie religieuse imprimée. *Terrain*, n° 18 (*Le Corps en morceaux*), 116-128.

Artaud, A. (1964). *Le théâtre et son double*. Paris : Gallimard.

Augé, M., Herzlich, C. (1984). *Ordre biologique, ordre social. La maladie, forme élémentaire de l'événement*. Paris : Editions des archives contemporaines.

Baehrel, R. (1951). Épidémie et terreur : Histoire et sociologie. *Annales historiques de la Révolution française*, 23 (122), 113-146.

Balandier, G. (1988). *Le Désordre : éloge du mouvement*. Paris: Fayard.

Barry, S., Gualde, N. (2007). *La Peste noire dans l'Occident chrétien et musulman 1347 – 1353*. Talence : Ausonius.

DOI : [10.3138/cbmh.25.2.461](https://doi.org/10.3138/cbmh.25.2.461)

Bauer, B. (1996). Legitimization of the state in Inca myth and ritual. *American anthropologist*, 98(2), 327-337.

Beauvieux, F. (2012). Épidémie, pouvoir municipal et transformation de l'espace urbain : la peste de 1720-1722 à Marseille. *Rives méditerranéennes*, 42, 22-50.

Biraben, J.-N. (1976). *Les hommes et la peste en France et dans les pays méditerranéens*. (2 vol. ). Paris-La Haye : Mouton.

DOI : [10.3406/ephe.1971.5546](https://doi.org/10.3406/ephe.1971.5546)

Blanc S., Boëtsch G., Hossaert-Mckay M., Renaud F. (Eds). (2017). *Ecologie de la santé, pour une nouvelle lecture de nos maux*. Paris : Cherche-Midi.

Bloch, M. (1983) (1924). *Les Rois thaumaturges*. Paris : Gallimard.

Boëtsch, G., Chevé, D. (2007). De l'épidémie comme mode de légitimité du pouvoir : la peste, métaphore du désordre nécessaire. Signoli, M., Chevé, D., Adalian, P., Boëtsch, G., Dutour, O. (Eds), *La Peste : entre épidémies et sociétés*. Firenze : Firenze University Press, 303-310.

Bourdelaïs, P. (2003). *Epidémies terrassées : une histoire des pays riches*. Paris : La Martinière.

Brossollet, J. (1971). Saint Roch et la pudeur. *La Clinique*, LVI, 225-229.

Brossollet, J., Mollaret, H.H. (1994). *Pourquoi la peste ? Le rat, la puce et le bubon*. Paris : Gallimard.

Burguière, A. (1978). L'Anthropologie historique. Le Goff, J., Chartier, R., & Revel, J. (Eds). *La Nouvelle histoire*. Paris : Retz. 37-61.

Carpentier, E. (1962). *Une ville devant la peste : Orvieto et la peste noire de 1348*. Paris: SEVPEN.

Cartwright, F. F. (1991) (1972). *Disease and history*. New-York: Barnes and Noble.

Chevé, D., Boëtsch, G. (2000). Le Corps à l'épreuve du mal - pour une lecture du corps épidémique au travers de l'iconographie picturale de la peste. Boëtsch, G. & Chevé, D. (Eds). *Le Corps dans tous ses états*. Paris : CNRS-Editions.

Chevé, D. (2003). *Les Corps de la Contagion. Etude anthropologique des représentations iconographiques de la peste (XVIème – XXème siècles en Europe)*. Thèse de doctorat, Université de la Méditerranée : <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00011965>

Chevé, D. (2008). De l'épidémie comme prisme anthropologique des catastrophes ? Lecture anthropologique de quelques images de peste. Buchet, L. & Seguy, I., *Vers une anthropologie des catastrophes*, Actes des 9èmes Journées d'Anthropologie de Valbonne, Antibes : Editions APDCA , 279-296.

Chevé, D. (2018). Représenter l'Orient épidémique ? Regards croisés d'artistes français (XVIII<sup>ème</sup> et XIX<sup>ème</sup> siècles) : une approche anthropologique. Pouget, B. *Au chevet de l'Orient épidémique, XVIII<sup>ème</sup> – XX<sup>ème</sup> siècles*. *Cahiers de la Méditerranée*, 96, 271-288.

- Cox, H. (1969). *The feast of fools; a theological essay on festivity and fantasy*. Cambridge: Harvard University Press. [Edition en français : *La fête des fous. Essai théologique sur les notions de fêtes et de fantaisie*. Paris : Seuil, 1971]  
DOI : [10.4159/harvard.9780674285002](https://doi.org/10.4159/harvard.9780674285002)
- Darriulat, J. (2000). *Sébastien le renaissant*. Paris : Laguna.
- Delaporte, F. (1995). *Les Epidémies*. Paris : Pocket.
- Delumeau, J., Lequin, Y. (1987). *Les Malheurs des temps, Histoire des fléaux et des calamités en France*. Paris : Larousse.
- Delumeau, J., Lequin, Y. (1999) (1978). *La Peur en Occident*. Paris : Hachette.
- Douglas, M. (1966). *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London : Routledge and Kegan Paul. [Edition en français : *De la souillure : essai sur les notions de pollution et de tabou*. Paris : Maspero. 1971].  
DOI : [10.4324/9780203361832](https://doi.org/10.4324/9780203361832)
- Eschollier, R. (1936). *Gros, ses amis, ses élèves*. Paris : Floury.
- Foucault, M. (1963). *Naissance de la clinique*. Paris : PUF.
- Foucault, M. (1978). Pouvoir et corps. *Quel corps ?* Paris : Maspero. n° 207.
- Foucault, M. (1981 [1961]). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris : Gallimard (Coll. Tel).
- Foucault, M. (1988), Histoire de la médicalisation. *Hermès*, Paris : CNRS-Editions, n° 2, 11-29. ([www.cairn.info](http://www.cairn.info) - Université Paris-Descartes - Paris 5 - 193.51.85.197 - 07/07/2018 12h26. © C.N.R.S. Editions).  
DOI : [10.4267/2042/15679](https://doi.org/10.4267/2042/15679)
- Foucault, M. (2004 [1978]). *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. Paris : Seuil/Gallimard.
- Foucault, M. (2006 [1975]). *Surveiller et punir*. Paris : Gallimard (Coll. Tel).  
DOI : [10.14375/NP.9782070729685](https://doi.org/10.14375/NP.9782070729685)
- Gaignebet, C., Florentin, M.C. (1974). *Le Carnaval. Essai de mythologie populaire*. Paris : Payot.
- Giesey, R. (1987). *Le Roi ne meurt jamais. Les obsèques royales dans la France de la renaissance*. Paris : Flammarion.
- Hervé, C., Hintermeyer P., Rozenberg J. (Eds). (2012). *Les Maladies émergentes et le franchissement des barrières d'espèces*. Bruxelles : De Boeck.
- Hildesheimer, F. (1990). La Terreur et la pitié. L'Ancien Régime à l'épreuve de la peste. Paris : Publisud.
- Hildesheimer, F. (1993). *Fléau et société : de la grande peste au choléra, XIVe-XIXe siècle*. Paris : Hachette.

Jones, K.E., Patel, N.G., Levy, M.A., Storeygard, A., Balk, D., Gittleman, J.L., Daszak, P. (2008). Global trends in emerging infectious diseases. *Nature*, 451(7181): 990-993. DOI : [10.1038/nature06536](https://doi.org/10.1038/nature06536)

Journel, P. (1977). *Le Culte des saints dans les basiliques du Latran et du Vatican au XIIIe siècle*. Rome : Travaux de l'école française de Rome.

Junod, P. (1983). Ruines anticipées ou l'histoire au futur antérieur. *L'homme face à son histoire*. Lausanne: Payot, 23-48.

Kantorowicz, E. H. (1957). *The King's two bodies: a study in mediaeval political theology*. Princeton : University Press.

Keck, F. (2020) *Les Sentinelles des pandémies : Chasseurs de virus et observateurs d'oiseaux aux frontières de la Chine*. Paris : Zones sensibles.

Keesing, F., Belden, L.K., Daszak, P., Dobson, A., Harvell, C.D., Holt, R.D., Hudson, P., Jolles, A., Jones, K.E., Mitchell, C.E., Myers, S.M., Bogich, T., Ostfeld, R.S. (2010). Impacts of biodiversity on the emergence and transmission of infectious diseases, *Nature*, 468(7324): 647-652.

DOI : [10.1038/nature09575](https://doi.org/10.1038/nature09575)

Kohn, G.C. (2002 [1995]). *Encyclopedia of Plague and pestilence, from Ancient Times to the Present*. Londres: Checkmark Books Editor, Facts On File Library of World History.

Lauriol, P. (1920). *Marseille, ville du sacré-cœur*. Marseille : Dupeyrac.

Le Goff, J. (1996). *Saint Louis*. Paris : Gallimard. DOI : [10.3406/rscir.1997.3411](https://doi.org/10.3406/rscir.1997.3411)

Locke, J. (1977 [1690]). *Second Traité du gouvernement civil* (Trad. B. Gilson). Paris : Vrin.

Mafart, B., Perret, J.-L. (1998). Conférences inaugurales : histoire du concept de quarantaine. *Médecine tropicale*, 58 : 16-20.

Manzoni, A. (1859 [1827 – 1843]). *Les Fiancés* (Trad. Rey Dusseuil), Paris : Charpentier.

Manzoni, A. (2019 [1843]). Histoire de la colonne infâme, (trad. de l'italien par Christophe Mileschi), Bruxelles : Zones sensibles.

Mc Neill, W. (1976). *Plagues and Peoples*. New York : Anchor Press.

Meiss, M. (1951). *Painting in Florence and Sienna after the black death*. Princeton : University press.

Morand, S., Figuié, M. (2016) *Émergences de maladies infectieuses. Risques et enjeux de société*. Paris : Quae.

DOI : [10.35690/978-2-7592-2491-3](https://doi.org/10.35690/978-2-7592-2491-3)

Moulin, A.-M. (2012). Les Conséquences anthropologiques et éthiques des maladies émergentes. Hervé, C., Hintermeyer, P., Rozenberg, J. (Eds). *Les maladies émergentes et le franchissement des barrières d'espèces*. Bruxelles : De Boeck.

- Panzac, D., (1986). *Quarantaine et lazarets : l'Europe et la peste d'Orient (XVII<sup>ème</sup> – XX<sup>ème</sup> s.)*, Aix-en-Provence : Édisud.
- Pouchelle, C. (1976). Représentations du corps dans la Légende dorée. *Ethnologie française*, VI(3-4) : 293-308.
- Rousselle, A. (1976). Foi et guérison en Gaule au IV<sup>e</sup> siècle. *Annales ESC*, 31(6) : 1085-1107.
- Rozenberg, J.J. (2009). Les Fondements d'une pragmatique du sida : l'approche bio-psychopatho-culturelle. *Cités* 2009/4 (n° 40) : 161 - 175
- Ruffié, J., Sournia, J.C. (1995). *Les Epidémies dans l'histoire de l'homme, De la Peste au Sida*. Paris : Champs Flammarion.
- Sendrail, M. (1972). La Notion de maladies dans les civilisations primitives. *Concours médical*, 1972 : 2 – 12.
- Shah, S. (2016). *Pandemic: Tracking Contagion From Cholera to Ebola and Beyond*. New-York : Crichton Books.
- Signoli, M. (1998). *Etude anthropologique de crises démographiques en contexte épidémique ; Aspects paléo-et bio-démographiques de la Peste en Provence*, Thèse de Doctorat, Université de la Méditerranée, Marseille.
- Signoli, M. (2018). *La Peste Noire*. Paris : PUF (coll. Que Sais-je ?).
- Signoli, M., Chevé, D., Boëtsch, G., Dutour, O. (1998). Du corps au cadavre pendant la Grande Peste de Marseille : des données ost  oarch  ologiques et historiques aux représentations sociales d'une épidémie. *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 10 (1-2) : 99-120.
- Thapar, R. (1984). Légitimation politique et filiation : le Varna Kshatriya en Inde du Nord. *Annales ESC*, 39(4) : 783-797.  
DOI : [10.3406/ahess.1984.283094](https://doi.org/10.3406/ahess.1984.283094)
- Thomas, G.-M. (1955). Saint Louis, roi pacificateur et très chrétien. *Bibliothèque de travail*, 319 : 1-24.
- Vagneron, F. (2017). Quand revient la grippe.   laboration et circulation des alertes lors des gripes « russe » et « espagnole » en France (1889-1919). [Parlement\[s\], Revue d'histoire politique](#), 2017/1 (25) : 55 à 78.
- [Verspieren](#), P. (2007). L'  glise catholique face à l'épidémie de sida. [  tudes](#), 2 (406) : 213-225.
- Vigarello, G. (1999 [1994]). *Histoire des pratiques de santé ; Le sain et le malsain depuis le Moyen-  ge*. Paris : Seuil.
- Volney, C.-F. (1821 [1791]). Les Ruines. *Œuvres complètes*. T.I Paris : Bossange.
- Voragine, J. de (1920 [1483]). *Les plus belles fleurs de la légende dorée*. Paris : Ed. de la sirène. (Extr. Legende doree en francoys. Lyon; Husz & Hongre, 1483).
- Worobey, M., Han, G.-Z., Rambaut, A. (2014). Genesis and pathogenesis of the 1918 pandemic H1N1 influenza A virus. *PNAS*, 111(22): 8107-8112.  
DOI : [10.1073/pnas.1324197111](https://doi.org/10.1073/pnas.1324197111)

Wu, J.T., Leung, K., Leung, G.M. (2020). Nowcasting and forecasting the potential domestic and international spread of the 2019-nCoV outbreak originating in Wuhan, China: a modelling study. *The Lancet*, 395,10225: 689-697.

## Notes

**1** Pour reprendre la métaphore usuelle lors des temps de peste, associant l'épidémie à la mort, celle du domino noir (Chevé, 2003).

**2** Au point que le président de la République française déclare dans une interview au *Financial Times* le 16 avril 2020 que la pandémie du Covid-19 est : « un choc anthropologique très profond : on a mis la moitié de la planète à l'arrêt pour sauver des vies ».

**3** « Dans un Etat qui n'est pas totalitaire, il s'agit d'une question d'éthique personnelle » indique Simon Cauchemez, article du Monde en ligne le dimanche 15 mars 2020...

**4** Déclaration de l'infectiologue Xavier Lescure, hôpital Bichat de Paris, sur BFMTV le 26 avril 2020.

**5** La santé devient l'essence de la Nation française et le président Macron fait de l'Etat-providence en la matière un projet sociétal (discours à la nation le 12 mars 2020) : « Un principe nous guide pour définir nos actions, il nous guide depuis le début pour anticiper cette crise puis pour la gérer depuis plusieurs semaines et il doit continuer de le faire : c'est la confiance dans la science. C'est d'écouter celles et ceux qui savent » (...) « La santé n'a pas de prix. Le Gouvernement mobilisera tous les moyens financiers nécessaires pour porter assistance, pour prendre en charge les malades, pour sauver des vies quoi qu'il en coûte. Beaucoup des décisions que nous sommes en train de prendre, beaucoup des changements auxquels nous sommes en train de procéder, nous les garderons parce que nous apprenons aussi de cette crise, parce que nos soignants sont formidables d'innovation et de mobilisation, et ce que nous sommes en train de faire, nous en tirerons toutes les leçons et sortirons avec un système de santé encore plus fort. »

**6** Dans leur ouvrage *Pourquoi la peste ?* (1994) pages 130 et 131, Jacqueline Brossollet et Henri Mollaret exposent « L'Affaire Piazza et Mora » notamment, survenue à Milan en 1630 en pleine épidémie de peste. Affolement extrême, débordements et fureur collective conduisent les populations à dénoncer des « semeurs de peste », des « graisseurs », à pratiquer la torture et à tuer les prétendus coupables du « crime » de répandre la mortalité. Cette affaire est également rapportée dans Manzoni, *Histoire de la Colonne infâme*, trad. D'A de Latour, Paris, 1843.

**7** De nombreux exemples, tant en littérature qu'en art pictural, comme *Œdipe Roi* de Sophocle qui s'ouvre sur l'épidémie, rançon d'une malédiction qui s'est abattue sur Thèbes en raison de la culpabilité d'Œdipe ; Cf également tout un art de la peste (Chevé, 2003).

**8** Ces représentations, tant discursives et littéraires qu'artistiques, très abondantes en temps de peste en Europe et jusqu'au XX<sup>ème</sup>. Mais alors que les artistes et auteurs se sont largement emparés du SIDA, les épidémies plus récentes n'ont pas donné lieu à une production artistique très développée. En revanche, et peut-être est-ce lié, la profusion des images télévisuelles, des

vidéos témoignages, est patente. Tout se passe comme si les mises en scène et en signes du mal épidémique avaient muté : les corps atteints eux-mêmes qui s'exposaient dans les grands tableaux du XVI au XX<sup>ème</sup> siècles s'effacent au profit des images télévisuelles en boucle des services hospitaliers, du personnel masqué et des vignettes des gestes barrières. Le règne des images est différent, il y faudrait une étude spécifique.

**9** Pour un développement quasi-exhaustif sur l'ampleur démographique du phénomène des épidémies de peste en Europe, voir Biraben (1976).

**10** De fait, nombre de représentations iconographiques de scènes de peste ont pour décor soit des ruines monumentales (temples, édifices civils, fortifications ...), soient des lieux urbains délabrés (lazarets, caveaux de fortune...). Ainsi du Temple d'Asdod chez Poussin, des remparts et fortifications de Naples chez Giordano...des œuvres de G. Zumbo ou de J. Zick, au XVIII<sup>ème</sup> siècle mettent en scène des sortes d'utopies tragiques.

**11** Ainsi, la rhétorique guerrière utilisée par le Chef de l'Etat français notamment mais aussi par la président ougandais Kaguta Museveni dans sa déclaration à son peuple où le terme « guerre » est répété 16 fois et l'anaphore « Pendant une guerre » scande le discours qui vise à édifier son peuple et le ramener à la raison : la protection et les comportements raisonnables afin de « battre l'ennemi invisible ».

**12** Ecrite vers 1265-1270 et publiée en 1483.

**13** : “ Et Tarquilin qui estoit malade d'une griefve maladie, si tost comme il fut batisé, il fut guery ” ; “ Sebastien luy dit que il reniast premierement les ydoles et ainsi il recevoit la santé ” (Voragine, 1920 : 15).

**14** Pour un développement de cet aspect, CF Pouchelle, 1976 ; Carpentier, 1969.

**15** A partir de 1348, date de pénétration de la grande peste en “ Occident ”, l'épidémie réapparaîtra environ tous les huit ans (Biraben, 1976) expliquant ainsi le fatalisme des populations face au fléau.

**16** Sur cette question cf. Rousselle, 1976.

**17** Comme cela est souvent rapporté au travers de l'imaginaire à l'usage des écoles, dans la mesure où l'image de sa mort en paraissait plus glorieuse (Cf. Thomas, 1955).

**18** Voir par exemple la scène de « Saint Louis mourant de la peste à Tunis » par Ninet de Létin, à cet égard édifiante.

**19** Recueil des mandements, ordonnances de Mgr l'illustrissime et révérendissime Evêque de Marseille faits pendant le temps que Marseille a été affligée de la Peste ”, 1721, Marseille, in : Recueil sur la peste B. 628, Bibliothèque Méjanès, Aix-en-Provence.

**20** <https://capmin.org/is-god-judging-america-today/>

**21** Birama Thior « Imam Arabi Niass : “Le coronavirus est une sanction divine” », *Senego*, 06/03/2020

**22** Toi Staff “Israeli rabbi: Coronavirus outbreak is divine punishment for gay pride parades”, *The times of Israel*, 8 March 2020.

**23** Alex Mac Donald, « Idiot et dangereux : des Irakiens fustigent Moqtada al-Sadr pour avoir lié le coronavirus à l’homosexualité ». *Middle East Eye*, Mercredi 1 avril 2020.

**24** 2<sup>ème</sup> Conférence prononcée dans le cadre du cours de médecine sociale à l’Université d’Etat de Rio de Janeiro, octobre 1974 et re-publiée dans la Revue *Hermès*. Les autres textes de Michel FOUCAULT mentionnant la peste se trouvent dans *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 2006 (1975) (coll. Tel), pp. 228-233, dans le « Cours du 15 janvier 1975 », *Les Anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 1999 (coll. Hautes Études) pp. 40-44. Ils seront fondateurs pour forger sa notion de biopouvoir.

**25** Outre les *Relations de peste*, très nombreuses à Marseille, l’iconographie picturale et graphique atteste ces caractéristiques, notamment les grandes toiles de Michel Serre, mais aussi la pérennité de ces représentations esthétiques jusqu’au XX<sup>ème</sup> siècle montrent que l’événement a considérablement marqué l’imaginaire et la mémoire de la ville (Chevé, 2003).

**26** B. Mafart et J-L. Perret (1998) écrivent (p. 16) : « Dans un règlement du 27 juillet 1377, le Conseil de la République de Raguse (l’actuelle Dubrovnik) imposa à tout navire arrivant d’un lieu infecté de passer un mois dans l’île de Mercano avant de pénétrer dans le port. Quelques semaines plus tard, Venise adopta une mesure comparable et porta à quarante jours la durée d’isolement des vaisseaux suspects : la quarantaine était née ».

**27** Cf. Signoli *et al.*, 1998.

**28** Le tableau de Gros, *Les pestiférés de Jaffa*, 1799, est édifiant à cet égard.

**29** Ainsi de l’emblématique renfort de la commission des Sciences et des Arts, dont 110 membres sur 177 sont des savants, lors de la préparation de l’Expédition d’Egypte en 1798.

**30** « À l’éternelle mémoire des hommes courageux dont les noms suivent : Longeron, commandant de Marseille ; De Pilles, gouverneur viguier ; de Belsunce, évêque ; Estelle, premier échevin ; Moustier, Audimar, Diudé, échevins ; Roze, commissaire général pour le quartier de Rive-Neuve ; Milley, jésuite, commissaire de la rue de l’Escale, principal foyer de la contagion ; Serres, peintre célèbre, élève de Puget ; Roze Vaine et Rolland, intendants de santé ; Chicoyneau, Verny, Peyssonnel, Montagnier, Bertrand, Michel et Deidier, médecins ils se dévouèrent pour le salut des marseillais dans l’horrible peste de 1720 »

**31** Pour plus de précision, lire Signoli M., *La Peste Noire*, op. cit. « L’exemple du débat médical au XVIII<sup>ème</sup> siècle ».

**32** Ordre médical pris dans le sens proposé par Foucault (1963).

---

## Pour citer cet article

---

### Référence électronique

Dominique Chevé et Gilles Boëtsch, « L'épidémie, désordre nécessaire à la légitimation des pouvoirs », *Recherches & éducations* [En ligne], HS | Juillet 2020, mis en ligne le , consulté le 12 novembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/rechercheseducations/8901> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rechercheseducations.8901>

---

## Auteurs

---

### Dominique Chevé

UMR 7268 ADES, AMU-CNRS-EFS, Marseille

### *Articles du même auteur*

- [2020 en temps d'épidémie : la peste en filigrane ?](#) [Texte intégral]

Paru dans *Recherches & éducations*, [HS | Juillet 2020](#)

### Gilles Boëtsch

UMI 3189 ESS, CNRS-UCAD-CNRST-Université de Bamako, Dakar

---

## Droits d'auteur

---

© Tous droits réservés