

« Chevaucher le bouc »

Emily Jane Bricktop ne cesse de questionner adroitement son franc-maçon de mari pour l'amener à lui raconter ce qu'il fait exactement à la loge. De guerre lasse, il se met à table et lui parle notamment d'un rituel d'initiation appelé « riding the goat » (« chevaucher le bouc »). En fait, il ne lui apprend rien : après avoir entendu ses aveux, elle lui révèle qu'elle était au courant de tout depuis le début.

Publié dans *Free Masonry Exposed* (1871), ce récit humoristique fut repris dans toute la littérature anti-maçonnique états-unienne jusqu'à la fin du XIXe siècle (1), si bien que, au début du siècle suivant, la croyance en la participation d'un bouc aux cérémonies d'initiation de la franc-maçonnerie (2) était fermement établie aux États-Unis, à tel point que l'art dit « populaire » s'empara du sujet.

L'artiste américain Cassius Coolidge (1844-1934) est resté dans toutes les mémoires états-uniennes pour sa série de seize peintures à l'huile « Dogs Playing Poker », dont l'une était intitulée « Riding the Goat » (3), qui représente un Saint Bernard monté, les yeux bandés, sur un bouc au milieu d'une assemblée de chiens de races diverses. Charles Francis Bourke publia une nouvelle ayant pour titre *Riding the Goat* dans *The Cavalier* le 15 juin 1912. L'un des chapitres du roman pour garçons de Frank Gee Patchin, *Pony Rider Boys in Montana* (1910), s'intitule « Chunky Rides the Goat ». Dans le dessin animé *Bobby Bumps Starts a Lodge* (1916), le candidat à l'initiation, sans monter à bouc, porte un tablier frappé d'une tête de bouc et est initié par un bouc. En 1922, Bud Fisher, créateur de la bande dessinée « Mutt and Jeff », écrivit et réalisa un dessin animé en noir et blanc également intitulé *Riding the Goat*. Un court-métrage intitulé « *Riding the Goat* » sortit sur les écrans en 1928 (4). La femme de théâtre noire May Miller Sullivan (1899-1995) écrivit *Riding the Goat* (1929), pièce en un acte, pour persuader son époux d'adhérer à une loge (5). En 1927, Hollywood produisit une adaptation de la nouvelle d'Albert Payson Terhune, (1872-1942), *Once a Mason*, qui avait été publiée dans le magazine *BlueBook* en août 1917 et dont l'un des principaux protagonistes est un bouc. Terhune était membre de la loge St. Cecile Lodge, n° 568 de New York (6). Etc.

Au récit humoristique de « *Free Masonry Exposed* » et aux multiples suites auxquelles il donna lieu dans la littérature anti-maçonnique les francs-maçons de l'époque réagissaient de deux manières différentes, selon la place qu'ils occupaient dans la hiérarchie. En bas, on en riait – nous verrons plus loin de quelle manière – et même on contribuait à les répandre (7), tandis que les hauts dignitaires semblent avoir préféré ne pas avoir abordé la question en public, à une exception près : en 1913, *New Age*, magazine officiel du Supreme Council of the Southern Jurisdiction of the Scottish Rite, affirma : « Il n'est probablement aucun préjugé sur l'initiation maçonnique qui soit aussi profondément enraciné dans l'esprit du candidat que celui qui consiste à croire que, à un moment donné de son noviciat, il chevauchera un gros bouc laineux (8). »

Deux historiens francs-maçons, Albert G. Mackey et Robert Freeke Gould (1836 -1915), qualifièrent cette croyance de superstition, tout en cherchant à y trouver une explication.

Dans *Scaligerana* ou *Bons mots, rencontres agréables et remarques judicieuses* (1666), l'érudit Joseph Juste Scaliger (1540-1609), fils de Jules Scaliger, (1484-1558), dont les travaux ont servi de base à la chronologie moderne, écrit : « Azazel signifie le boc, & signifie aussi aussi le dessert & le lieu ou le maine. Le Diable n'apparoit aux Sorciers dans les Synagogues qu'en bouc ; & en l'Ecriture lors qu'il est reproché aux Israélites, qu'ils sacrifient aux Démons, le mot porte au bouc. C'est une chose merveilleuse que le Diable apparaisse en cette forme (9) ». « Comme on croyait autrefois que les franc-maçons invoquaient le diable, se pourrait-il, se demande Gould à la lumière d'une référence de la femme de lettres galloise Hesther Lynch Piozzi (1741–1821) à ce passage des *Scaligerana*, que cela explique le fantôme populaire selon lequel tout nouveau maçon est obligé de chevaucher un bouc ? » (10).

Mackey fait entendre le même son de cloche dans son *Encyclopedia of Freemasonry and its Kindred Sciences* (11) : « L'idée vulgaire que le bouc joue un rôle dans une partie des cérémonies d'initiation d'une loge maçonnique a sa véritable origine dans les superstitions de l'antiquité. Les anciens Grecs et Romains représentaient leur dieu mystique Pan avec des cornes, des sabots et la peau velue et le surnommaient « celui qui a des pieds de chèvre ». Après que les premiers chrétiens eurent adopté, en la modifiant, la démonologie des Grecs et des Romains, Pan céda la place à Satan, qui hérita naturellement de ses attributs, de sorte que le diable fut représenté par un bouc et donc avec des attributs dont les principaux étaient les cornes, la barbe et les sabots fendus. A tout cela vinrent se greffer au moyen âge les histoires de sorcières et la croyance selon laquelle elles participaient à des orgies dans lesquelles le diable arrivait à dos de chèvre. Ces orgies, où, au cours de cérémonies terriblement blasphématoires, elles pratiquaient des rituels initiatiques sataniques, devinrent, pour le vulgaire et l'ignare, synonymes de mystères maçonniques ; car, comme le dit le Dr [George] Oliver, « en Angleterre, beaucoup croyaient que les francs-maçons avaient l'habitude d'évoquer le diable dans leurs loges. » Ils étaient persuadés que les sorcières 'chevauchaient le bouc' et ils attribuèrent cette pratique aux francs-maçons. L'expression est toujours vivante, mais la croyance qu'elle reflète est morte depuis longtemps. » Sans preuve, Mackey affirme ensuite que l'expression trouve son origine dans les pamphlets du milieu du XVIIIe siècle qui accusaient les francs-maçons de pratiques sataniques. En revanche, il est bien vrai que, comme il le signale, ni les ouvrages maçonniques dédiés à l'exposition des rituels de l'organisation – que ce soit *A Mason's Examination* (1723), *Masonry Dissected* de Samuel Prichard (Londres, 1730), ou, plus tard, *Manual of Freemasonry* de Richard Carlisle (1825), ou encore, bien plus tard, « *The Early French Exposures* » (1971) de Harry Carr -, ni la cinquantaine d'ouvrages antimaçonniques publiés au cours du XVIIIe siècle (12), ne font référence à la « chevauchée du bouc ».

Une autre explication de la croyance susdite a été proposée récemment par Christopher Hodapp, membre du 32e degré du Temple du Rite Écossais et de l'Indianapolis' Knights Templar Raper Commandery n° 1 et auteur de *Freemasonry for Dummies* (13). Selon lui, la franc-maçonnerie a été associée au bouc en raison de l'acronyme de l'expression servant à désigner Dieu dans certains des premiers écrits de la fraternité : G.O.A.T. (« God of All Things ») (accusés de blasphème, les franc-maçons l'auraient changé en G.A.O.T.U (« Great Architect of the Universe »)).

Dans l'ensemble, la tendance actuelle chez les hauts grades est toujours au déni, auquel se mêle la moquerie. Pour <http://www.phoenixmasonry.org>, « [c]e qu'il faut retenir avant tout est que l'idée qu'il faille « chevaucher le bouc » pour être admis aux différents grades de la franc-maçonnerie est une BLAGUE. Elle est née dans les loges européennes il y a quelques siècles et elle a perduré depuis. Il existe même des livres [...] et des articles métalliques en forme de bouc dédiés à ces idioties. Si vous les prenez au sérieux, c'est de vous qu'on se moquera. Haha ! » (14). Par une de ces incohérences dont offre tant d'exemples le discours maçonnique, on concède : « [d]ans l'économie en ruine des années 1930, de nombreuses loges ne considéraient pas [c]es articles [les boucs mécaniques] comme une priorité absolue (15). »

Hodapp lui aussi assure que « [l]es francs-maçons ne montent pas à dos de bouc dans leurs loges. C'est une blague, que les maçons eux-mêmes faisaient [à ceux que la perspective d'être initiés rendait] nerveux ». La tendance actuelle est également à la recherche d'un bouc-émissaire : « Les catalogues de marchands de fournitures maçonniques des années 1880, continue-t-il, proposaient bien des boucs mécaniques [, mais] à d'autres fraternités [que la franc-maçonnerie], dont les initiations étaient plus ou moins fantaisistes. L'âge d'or du fraternalisme vit apparaître littéralement des centaines d'associations concurrentes de la franc-maçonnerie et certaines d'entre elles étaient plus ou moins sérieuses. Ces articles ne servirent qu'à perpétuer le mythe selon lequel il fallait chevaucher un bouc au cours des initiations dispensées par la franc-maçonnerie et d'autres fraternités. Cela n'a jamais été le cas pour la franc-maçonnerie. Soyez rassurés : il n'y a pas de bouc dans les loges. Les francs-maçons prennent leurs grades au sérieux. Ils ne font pas les marioles avec des chevaux ou des boucs ». Qui sont donc ces « autres fraternités » qui, à en croire Hodapp, n'ont rien de commun avec la franc-maçonnerie et que Léo Taxil taxa, elles aussi, de « satanistes » (15bis) ?

Voici ce que dit de la Rive, collaborateur de la revue *Le Sphinx*, de la genèse de la plus ancienne de ces « autres fraternités », sur la base des documents officiels de la confrérie : « ... fondée à Londres, vers 1788 [l'Odd Fellows eut] (16) ensuite des ateliers à Liverpool et Manchester. La division s'éleva promptement entre ces trois loges et le résultat fut que les ateliers de Manchester et de Liverpool se détachèrent de la Confraternité sous le titre d'Ordre Indépendant des Odd Fellows et nommèrent, en 1809, un Comité central dont tous les membres devaient demeurer à Manchester... » L'ordre ne tarda pas à essaimer, non seulement en France (« au Havre, notamment, où ils avaient été importés par un certain maître

d'école, répondant au nom de Cocu !!! »), en Italie, en Suisse, en Allemagne, en Russie, en Autriche, en Belgique, en Espagne et en Turquie, mais aussi aux États-Unis, où il « fut organisé à Baltimore [...] le 26 avril 1819, par cinq membres de l'Ordre Uni de Manchester. L'âme première de ce mouvement fut Thomas Wildey, qui fut le Fondateur et le Père des Odd Fellows Américains. Les quatre autres associés furent : John Welch, Richard Rushworth, John Duncan et John Cheatam. Wildey, « le Père de l'Odd Fellowship Américain », fut en correspondance avec le F\ Washington, « le Père de la Contrée », qui fut le nom de la première Loge des Odd Fellows (Loge Washington n° 1). On érigea partout des Atel\, mais il s'éleva bientôt entre eux des différends, parce que plusieurs prétendaient au titre de Grandes Loges, quoiqu'elles n'eussent pas reçu de patentes ou de lettres régulières de constitution. Wildey parvint à faire admettre que tous les membres, en général, se soumettraient à une seule grande loge, à savoir celle des États-Unis, ce qui eut lieu en 1825. Cependant les Odd Fellows Américains ne purent se mettre en relations avec les Odd Fellows Anglais, parce qu'aucune loge n'avait obtenu de patente de Manchester. Wildey fit, à cet effet, en 1826, et à ses propres frais, un voyage en Angleterre. Il fut reçu partout de la manière la plus bienveillante. On le considéra comme le véritable fondateur de l'Ordre en Amérique, et le jour même de son départ, on lui remit les lettres patentes qu'il avait demandées et qui constataient que « à la Grande Loge des États-Unis était conférée la haute juridiction sur les Odd Fellows de ce pays, avec le droit d'y fonder des Ateliers, sans l'intervention d'un tiers. » » (17).

Composée d'à peine plus de quatre-vingt membre à sa fondation, un quart de siècle plus tard, en 1845, l'Odd Fellowship en totalisait 61853, répartis en 686 loges et, en 1895, au sommet de son succès, dix-huit États-Uniens sur mille étaient des Odd Fellows (18) – la population totale des États-Unis était de 69 millions d'habitants. Entre-temps, plusieurs douzaines d'autres fraternités para-maçonniques avaient été établies (19), dont les plus importantes étaient The United Order of American Mechanics (1844), The International Organisation of Good Templars (1851) The Knights of Pythias, The Modern Woodmen of America (1883), The Benevolent and Protective Order of Elks (1868) (20). Par exemple, les Knights of Pythias, confrérie fondée en 1864 par un certain Justus Henry Rathbone (1839-1889), ancien membre des Sons of Malta, franc-maçon et membre de l'Improved Order of Redmen, revendiquait 52000 membres, 465 loges subordonnées et 16 grandes loges en 1870 et, trente ans plus tard, 500000 membres (21) ; à leur apogée, vers 1910, ils en comptèrent jusqu'à un million. A la fin du XIXe siècle, il existait plusieurs centaines de « fraternal societies », qui revendiquaient à elles toutes cinq millions et demi de membres, soit plus d'un quart de la population adulte mâle des États-Unis. En 1920, on y dénombrait dix mille sociétés fraternelles et cent mille loges, qui totalisaient dix-huit millions d'adhérents, soit trente pour cent de la population adulte mâle des États-Unis. A titre de comparaison, à peine dix pour cent des salariés états-uniens étaient syndiqués avant 1930 (22). L'âge d'or du fraternalisme aux États-Unis dura de 1860 aux années 1930, à partir desquelles le nombre d'adhérents des « fraternal societies » commença à baisser, avant de chuter à partir de la fin de la Seconde Guerre mondiale, pour ne plus s'élever qu'à neuf millions aujourd'hui (23). En jetant les fondements de l'Etat-providence, le « New Deal » (1933-1938) leur ôta, nous verrons pourquoi plus bas, une grande partie de leur raison d'être.

Les « fraternal societies » furent initialement des « men's clubs », plus précisément des « white men's clubs ». Certaines admettaient des femmes, mais uniquement les femmes et les veuves des membres et encore pas sur le même pied que les hommes. Par exemple, de toutes les aides allouées par les loges à leurs membres les femmes ne pouvaient prétendre qu'aux prestations de décès et d'inhumation (24). De ce fait, les femmes, en particulier les noires, fondèrent leur propres « fraternal societies », réservées aux femmes. Cela dit, certaines « sociétés fraternelles » avaient des branches féminines ; les Odd Fellows furent la première à en créer une, appelée The Daughters of Rebekah (1851) (25). D'autres avaient des branches composées uniquement de personnes de couleur ; les Sons of Temperance en ouvrirent une au lendemain de la Guerre de Sécession, qui, cependant, dès le début des années 1880, initiait tous les candidats, indépendamment de leur couleur de peau (26) , la plupart des autres « fraternal societies » lui emboîtèrent le pas et même semblent avoir été les précurseurs du mouvement anti-ségrégationniste (27).

Seules trois catégories de personnes étaient absolument exclus des « fraternal societies » : celles qui étaient atteintes de maladies chroniques, celles qui étaient dans l'incapacité de gagner leur vie et celles qui n'avaient pas de quoi payer les cotisations (28). La cotisation annuelle était de 50 dollars et il en coûtait à chaque membre 200 dollars en frais d'initiation, de voyages et de banquets, par an (29). Le salaire mensuel moyen d'un ouvrier était de 450 dollars (30). Les « sociétés fraternelles » étaient donc tout sauf « la franc-maçonnerie du pauvre » (31).

Leurs leaders étaient généralement issus de la classe moyenne supérieure (32). Le fondateur de l'Odd Fellowship, Thomas Wildley, était artisan et ses quatre associés l'étaient également (33), tandis que le gros de ses effectifs était formé pour une bonne part d'employés de bureau, de petits entrepreneurs et d'ouvriers, qualifiés ou – dans une proportion beaucoup plus faible – non qualifiés. La composition professionnelle des loges maçonniques était sensiblement la même (34).

Dès les années 1830, il n'était pas rare qu'un franc-maçon soit également membre d'une ou de plusieurs « fraternal societies » (35). Le 33e degré noir William H. Perry (1860-?) fut également Grand Champion des Knights of Pythias. John A. C. Lattimore (? – ?), lui aussi noir, occupa des postes importants à la fois dans cette dernière confrérie et dans la franc-maçonnerie (36). Les Odd Fellows « [s'efforçaient] surtout d'attirer à eux les catholiques non affiliés à la Maçonnerie ordinaire, parfois des protestants également non maçons... » (37), en somme tous ceux qui avaient des répugnances morales, au nom de telles ou telles croyances religieuses, à devenir membres de la franc-maçonnerie.

A partir de 1826, l'Odd Fellowship n'eut plus besoin de faire du prosélytisme. Cette année-là, un événement fatal ralluma brusquement la méfiance qu'inspirait la franc-maçonnerie aux Etats-Uniens : un

certain William Morgan fut retrouvé noyé dans les cataractes du Niagara et quelques maçons furent immédiatement accusés de l'avoir assassiné parce qu'il menaçait de révéler les secrets de la fraternité. Un parti anti-maçonnique se forma qui força un grand nombre de loges à suspendre leurs travaux et amena plusieurs maçons peu téméraires à se retirer (38). Nombreux furent ceux qui adhèrent alors à telle ou telle société fraternelle (39) – ils continuèrent à y affluer même après que, vers 1834, la campagne anti-maçonnique eut cessé de battre son plein – et le fait que, comme nous le verrons plus bas, dès leur arrivée, ils entreprirent de réformer l'Odd Fellowship montre sans aucun doute qu'ils durent y occuper rapidement des postes de direction.

Les ex-maçons purent poursuivre leurs « travaux » en toute discrétion au sein des « fraternal societies ». C'est qu'elles avaient repris le modèle de la franc-maçonnerie ; loges, mais encore grandes loges, temples, décors, symboles, grades, initiations, mots de passe, poignées de main, pressions, culte du secret, « rien n'y manquait » (40). Pas même le costume : leurs membres allaient jusqu'à porter, comme les francs-maçons, un tablier et une collerette (41) et, comme leurs enseignements étaient du même tonneau que ceux de la doctrine maçonnique, il est légitime de considérer les Odd Fellows comme « une branche détachées de la franc-maçonnerie » (42) et d'appliquer ce qualificatif à la plupart des autres sociétés fraternelles états-unienne, hormis, cela va sans dire, les chrétiennes, telles les Knights of Columbus (1882) (43).

L'enseignement moral était la grande affaire dans les sociétés fraternelles comme dans la franc-maçonnerie. La Bible était la source principale des récits d'édification que les Odd Fellows proposaient à leurs membres, Les Odd Fellows leur préconisaient la lecture de la vie des grands personnages bibliques et la cérémonie d'initiation à leur deuxième grade comprenait la lecture de plusieurs passages de l'évangile de Matthieu (44). Dans la franc-maçonnerie, c'est sous l'allégorie du Temple de Salomon qu'est établie la fable d'Hiram qui est répétée dans tous les grades. Les Écritures judéo-chrétiennes étaient moins à l'honneur dans les autres « sociétés fraternelles », qui, toutes, n'en recommandaient pas moins de placer une Bible sur l'autel de chaque loge (45). Même si l'enseignement des Knights of Pythias reposait sur la légende des pythagoriciens Damon et Pythias, la confrérie avait été « organisée autour des vertus chrétiennes d'amour, de paix et de bonne volonté » (46), coiffées par le tout aussi chrétien esprit d'universalisme, comme l'admet implicitement son historien en justifiant le choix de cette histoire par le fait qu'elle « n'appartient à aucune époque ni à aucun pays, mais à l'humanité, à jamais » (47). L'« Odd-fellow's improved manual » (1871) explique que « l'Odd fellowship est une représentation en miniature parmi quelques élus de cette fraternité que Dieu a instituée parmi les Hommes. Même si ceux qui la représentent sont peu nombreux, le grand principe s'applique à tous. Liés les uns aux autres par la fraternité, toutes les nations, tous les partis et toutes les sectes peuvent se rencontrer et se mêler librement dans une bienveillance nécessaire et dans la pratique mutuelle du bien. La fraternité est donc la pierre angulaire sur laquelle nos ancêtres ont fondé notre ordre ; fraternité de la famille humaine, qui est illustrée par notre famille, la loge et l'ordre. Comme tous les hommes ont Dieu pour père, tous sont frères » (48). De manière similaire, la franc-maçonnerie cherche

à « restaurer le vrai principe de la fraternité humaine, en disposant [tous les hommes] à l'adoration du Grand Architecte de l'Univers et en reconnaissant les revendications parentes de tous les frères de la race humaine » (49). Là où les francs-maçons révèrent le « Grand Architecte de l'Univers », les membres des « sociétés fraternelles » vouent un culte à une divinité appelée simplement « Dieu ». Au déisme des premiers les seconds préfèrent « un spiritualisme monothéiste qu'on pourrait dire théiste » (50).

Pour les doctrinaires de l'Odd Fellowship comme pour Aristote, l'homme est un « animal social », à ceci près que, à l'opposé du conglomerat instable et centrifuge auquel mène fatalement la conception égalitaire des Odd Fellows, la société qu'envisage Aristote est un ordre social qui traduit les rapports hiérarchiques qui résultent de la nature même des êtres qui le composent et où, en principe, chacun occupe la place qui, en raison de sa nature, doit être la sienne ; à ceci près aussi que, pour le philosophe, l'homme est un animal social en tant qu'il n'a pas dans sa nature même d'autres possibilités de subsister que de vivre dans un groupe plus ou moins restreint » (51), sachant que l'autarcie est un état supérieur au simple état social, tandis que les Odd Fellows, comme la franc-maçonnerie, voient dans la société le bien suprême, un alpha et oméga en dehors duquel l'homme n'est rien. De même que, selon l'écrivain franc-maçon Jonathan Ashe (1766- ?), « ... pour assurer notre bonheur, la Providence, en ce qui concerne le gouvernement de ce monde, a institué une interconnexion entre les différentes parties de son système général, qui ne peut pas subsister sans interdépendance... » et que « de l'espèce humaine jusqu'aux parties les plus basses de la création, une chaîne unit toute la nature » (52), ainsi, selon l'éditeur de l'Odd Fellows' Offering, un des organes de la confrérie, « [l']homme fait partie intégrante d'une Fraternité universelle, car tous les hommes ont un Parent commun. L'homme ne devrait donc pas se replier sur lui-même et refuser ses bons offices à son frère ; car, sans ce frère, que serait-il ? que pourrait-il faire ? Aucun être humain ne peut être « indépendant ». « Dieu n'a jamais créé d'homme indépendant : c'eût été compromettre l'harmonie de son plan général ». Sous l'influence globale de l'Amitié, de l'Amour et de la Vérité, toutes les tribus et les familles de la terre peuvent se rencontrer et concentrer leurs énergies pour le bien de la race humaine. Grâce à elle, il est possible de faire comprendre le principe de la fraternité à toutes les nations, toutes les langues et toutes les croyances » (53). La confrérie se prit à rêver d'une « Grande Loge Souveraine Mondiale », qui, sous l'influence des Daughters of Rebekah – influence comparée à la chaîne dorée de Jupiter -, transformerait « le monde en une grande fraternité » (54). La transformation commençait dans les loges, par la moralisation de chaque sociétaire au moyen du rituel. L'Odd fellowship, « le nom caché dans la pierre blanche, que connaît mieux que quiconque celui qui le détient », c'était « [c]et esprit intérieur et véritablement vivant d'amour et de fraternité universelle qui imprègne tous nos rituels et toutes nos cérémonies, se reconnaît dans les emblèmes, les couleurs et les tenues, emploie tous les accessoires pour renforcer son influence sur l'âme, parle à l'oreille et à la vue dans tous les discours, dans toutes les charges, dans tous les signes et au toucher dans toutes les étreintes et les pressions et se manifeste (en silence comme la pluie, le soleil ou l'électricité) dans les institutions et les organisations bienfaisantes » (55). Dans les « fraternal societies » comme dans la franc-maçonnerie, les cérémonies de réception aux trois premiers grades avaient donc pour objectif déclaré l'édification des récipiendaires, pour but avoué de leur

inculquer les trois vertus fondamentales desquelles devait sortir la fraternité universelle qui leur était chère : la chasteté, la tempérance et la sobriété (56).

A la franc-maçonnerie les « fraternal societies » avaient emprunté les rituels de réception aux trois premiers grades, qu'elles avaient rebaptisés « Friendship » (Amitié) ; « Brotherly/Sisterly Love » (Amour Fraternel/Sororal) et « Truth » (Vérité) et auxquels elles avaient adjoint un grand nombre de « side degrees », dont nous parlerons plus bas. Il nous faut d'abord revenir sur les expressions et les allusions aux accents ésotériques des citations précédentes et les expliquer.

Dans les fragments orphiques, qui contiennent la plus ancienne théologie qui ait existé en Grèce (57), le principe primordial est appelé Eros Protgonos (« Amour Premier-Né ») ; il est le « premier principe d'amour, ou créateur incorporé dans la matière universelle et formant ainsi le monde [...] le ciel, la terre, l'eau et le feu sont ses membres, et il est décrit comme la source et l'origine de toutes choses » (58) ; il est « la cause suprême de toutes choses, cause produisant les diverses évolutions par lesquelles le système de l'univers est soutenu » (57). Il fut également appelé Pan ou Priape, représentés chacun par l'organe sexuel masculin en érection. Si l'orphisme ne fut pas la première doctrine religieuse à considérer l'amour comme le principe de toutes choses, il fut bien le premier à comparer le monde, création de ce principe, à une « chaîne », une « chaîne dorée ». « Ô mère Nuit, implore le Zeus des Orphiques, comment dois-je établir mon fier empire sur les immortels ? ». La Nuit répond : « Environne toutes choses de l'éther ineffable, puis au milieu place le ciel, et la terre illimitée, et la mer, et toutes les constellations dont le ciel est couronné. Mais lorsque tu tiendras un lien solide autour de toutes choses, attachant une chaîne d'or à l'éther... » » (60).

La « chaîne dorée » est une expression métaphorique de la théorie panthéiste des émanations divines (59), que le stoïcisme formulera en premier. Dans la philosophie stoïcienne, Dieu et l'univers sont identifiés et le monde est considéré comme une émanation nécessaire de la divinité ; la « chaîne dorée » est conçue comme le symbole des liens unissant tous les éléments entre eux (62), selon un rapport qui n'est plus, comme chez Aristote, de subordination, mais de coordination : « Les éléments sont comme attachés et suspendus les uns aux autres (63). » De ce même point de vue, qui bouleversa la conception traditionnelle hellène du « kosmos », Cicéron et Sénèque étendirent la signification de la « chaîne dorée », en en faisant respectivement « le symbole de la succession nécessaire et fatale des actions et des événements, bref, la chaîne infinie des causes... » (64) et le symbole des liens unissant les hommes à la divinité (65).

Ces interprétations seront adoptées par les hermétistes. La « chaîne d'or » est d'ailleurs appelée également « chaîne d'Hermès », « intermédiaire naturel entre [le] logos et l'âme humaine » (66). Or, le

stoïcien Cornulus (1er siècle avant notre ère) fait dériver le nom d'Hermès du verbe grec « eipein », qui signifie d'une part « coudre », « enlacer » et d'autre part « parler », deux significations qui se rejoignent, puisque le discours est une chaîne de mots et la parole (« hermenaia ») sert de lien entre les hommes ; en particulier, comme le remarque Augustin en rendant compte de la qualité de dieu du commerce d'Hermès (67), elle est « médiatrice » entre les vendeurs et les acheteurs. Tous ces termes auraient pour racine commune le verbe « apein », qui signifie « joindre », « unir », dont dérivent entre autres « eros » (« amour ») et « seira » (« chaîne »). Les liens étroits entre réseau, commerce, parole et amour n'ont jamais été aussi visibles qu'aujourd'hui, La société est devenue un réseau et, aux yeux des économistes, le réseau social ne diffère en rien du réseau commercial, le réseau social est avant tout un réseau commercial (68), dans lequel le « marketing », assuré par de beaux parleurs, est désormais « relationnel », « soft sell » : les techniques de vente s'emploient actuellement à instaurer, par l'image, mais aussi par la parole, une véritable relation amoureuse entre le client et les compagnies et leurs produits (69).

Pour ainsi dire par une pente naturelle, le néoplatonisme, panthéiste, en arrivera à concevoir la « chaîne d'or » « comme la chaîne des puissances spirituelles qui enchaînent l'univers d'une indissoluble amitié », dans une continuité sans faille et sans fin (70). Macrobe écrit, dans Le Commentaire sur le songe de Scipion : « puisque tout se suit par des successions continues, et va dégénérant par ordre d'échelon, du premier au dernier degré ; l'observateur judicieux et profond doit trouver qu'à partir du Dieu suprême jusqu'à la lie la plus vile, tout s'unit et s'enchaîne par des liens mutuels et à jamais indissolubles ; c'est là cette admirable chaîne d'or qu'Homère nous représente suspendue, par la main de Dieu, à la voûte du ciel et descendant jusque sur la terre » (71). Dans le commentaire de Proclus des Hymnes orphiques (72), il est dit de l'esprit créateur de lui-même, le Père éternel, qu'il « a étendu la pesante chaîne d'amour à travers toutes choses, afin qu'elles puissent durer toujours ». Dans son commentaire du Timée, Proclus écrit, au sujet des hommes : « ils devinrent des vivants enchaînés en des liens animés, attachant une chaîne d'or à l'éther... » ; en quoi il résume justement la pensée de Platon, car le Timée explique la formation du monde et celle du corps et de l'âme de l'homme par une succession d'« enchaînements » dans tous les sens du terme (73). Proclus se sépare ensuite de Platon sur la question de la nature des rapports de l'homme et de l'univers, du microcosme et du macrocosme, qui, pour le chef du Portique, sont des rapports d'analogie : « ... la chaîne d'or est ce lien robuste qui, bien plus solidement que l'analogie et la sympathie, enchaîne l'univers, ce lien qui procède, selon la hiérarchie descendante, de la divinité et des trois ordres que distingue Proclus : intelligence, âme et nature. Dans tous les cas, elle est donnée non comme la chaîne d'Homère, mais comme celle du théologien par excellence, Orphée » (74).

Étant donné la nécessité dans laquelle étaient les théologiens chrétiens médiévaux de maintenir la transcendance absolue de Dieu par rapport à l'homme et, en conséquence, de nier l'existence d'êtres intermédiaires entre la divinité et sa créature, l'emploi de la métaphore de l'« aurea catena », transmise au « Moyen Âge » par le texte de Macrobe précédemment cité, eût dû se restreindre à des ouvrages de littérature profane ; au contraire, elle se retrouva chez le moine cistercien Isaac de l'Étoile (v.

1105/1120-1178), où elle désigne l'état de soumission directe qui était celui de l'homme à Dieu avant la Chute (75) ; chez le moine pythagoro-platonicien Bernard Silvestre (XIe siècle), où les divers anneaux qui relient Dieu à la matière sont appelés « Esprit », « Âme du Monde », « Nature », « Destin » (76) ; chez le chartrain Guillaume de Conches (v. 1080- v. 1150) qui, comme de l'Étoile, l'associe à l'échelle de Jacob (77). Si la chaîne à laquelle se réfèrent tous ces auteurs est celle d'Homère, à la « Renaissance » c'est de nouveau celle d'Orphée qui sera la référence des philosophes (78), qui s'en serviront pour illustrer la théorie panthéiste de l'émanation que les stoïciens avaient dégagée nettement des Hymnes orphiques, qui la contenaient in nuce. La métaphore resurgira, dès la fin du XIXe siècle, dans le romantisme, chez Goethe (Ballades), Novalis (Heinrich von Ofterdingen), Gautier, Walter Scott (The Templar and the Jewess), etc. (79), où, souvent, elle n'en est plus une : la chaîne d'or désigne chez eux un bijou, porté par l'aimée. Cependant, l'emploi qu'en fait le poète écossais James Thomson (1700-1748) dans Les Saisons (1730) frappe par sa tonalité mondialiste : « Le travail te [le soleil] doit ses instrumens, la guerre ses armes brillantes ; tu produis la matière des arts qui, pendant la paix, font le bonheur des hommes ; et c'est par toi que le commerce unit toutes les nations du globe avec une chaîne d'or (80). »

Les Odd Fellows avaient beaucoup de symboles en commun avec la franc-maçonnerie : l'œil qui voit tout, la ruche, un certain nombre de croix, dont celle de Saint André, la tête de mort, un certain nombre de couronnes, dont celle d'Atef, le pentagramme, le hiéroglyphe d'Osiris, la fleur de lys, le lion, le soleil ailé, la lune et les étoiles, le globe, le décagone, les épées, les trois piliers, le double triangle entrelacé et, précisément, les trois anneaux, entrelacés horizontalement ou verticalement, formant, dans le dernier cas, trois vesicae piscis.

De tous les symboles énumérés ci-dessus il est pratiquement le seul qui n'a pas retenu l'attention de ceux qui étudient l'ésotérisme maçonnique. Il apporte pourtant la clé de l'entreprise occulte de destruction de la culture blanche et des peuples blancs que poursuivent les forces de la subversion, dont la franc-maçonnerie et les « fraternal societies » ne sont qu'une des composantes, fût-ce la plus agissante – du moins le fut-elle de la fin du XVIIIe siècle, où les valeurs dissolvantes que promeut depuis toujours la franc-maçonnerie reçurent une traduction politique, à la fin de la Seconde Guerre mondiale, où, les peuples de race blanche les ayant totalement et définitivement intégrées, elle put « se mettre en sommeil ».

Avant dernier de la liste des cent huit symboles de l'Odd-Fellowship établie par l'un de ses membres, celui des trois anneaux en est cependant le premier par l'importance, comme en atteste le fait que le surnom de la confrérie est « The Three-Link Fraternity ». Cet emblème n'est pas propre à l'Odd Fellowship. Présent « dans presque toutes les églises catholiques, orthodoxes et anglicanes, non seulement comme décoration murale, mais aussi comme ornement sur les nappes d'autel et sur les vêtements liturgiques du prêtre, les trois cercles entrelacés symbolisent l'éternité de la Trinité chrétienne unie en un (seul Dieu) » (81). Chez les Odd Fellows, ils se réfèrent à « l'Amitié, l'Amour et la

Vérité », les « trois grands principes » de la confrérie. « Le premier anneau pourrait très bien porter l'initiale d'amitié, le second l'initiale d'amour et le troisième l'initiale de vérité. Ces trois anneaux forment une chaîne qui lie les membres de notre Ordre dans l'union la plus chère. C'est une corde triple qu'il est difficile de rompre. C'est une union qui rend forts et puissants ceux qui la forment. Ils [les trois anneaux] vont par le monde pour accomplir unis ce qu'ils ne pourraient pas faire seuls et séparément » (82). Le symbole ne comporte que trois anneaux, « mais ils représentent la chaîne [des vertus] » (83). « L'amitié est la première personne de cette glorieuse trinité – le premier anneau de cette chaîne emblématique. Ce principe est aussi nécessaire à l'existence de l'Ordre que le soleil l'est au monde physique » (84) ; « [l'] amour est la deuxième personne de cette glorieuse trinité et le deuxième anneau de cette chaîne emblématique ; il est le principal attribut de la divinité : Dieu est amour... » (85) ; et, lointain écho de la théorie stoïcienne des sympathies cosmiques à laquelle il a été fait allusion plus haut, les Odd Fellows sont tous invités à « favoriser et promouvoir ce sentiment, [de manière à ressembler] à ces êtres célestes qui vivent en harmonie et dans le bonheur au ciel » (86) ; « [l]a vérité est le troisième anneau de cette chaîne d'or » (87). En pratiquant tous ces trois vertus, les hommes, tous les hommes, sont enchaînés – l'Odd Fellowship dirait « unis » – (les uns aux autres).

Selon l'Odd Fellowship, dont il est maintenant temps de dire que le nom complet est Independent Order of the Odd Fellows (I. O. O. F.) « aucun homme ne peut être indépendant » (88). L'évolution de la société états-unienne, ou plutôt la manière dont l'administration fédérale faisait évoluer la société états-unienne, tendait à leur donner raison. Dans les régions sauvages, où, sacrilège aux yeux des philanthropes, « l'homme social pouvait devenir un « individu » » (89), les pionniers, plus ou moins coupés du monde, vivaient en relative autarcie et, lorsque, en 1890, année que certains historiens prennent comme point de départ de la révolution industrielle aux États-Unis, l'administration états-unienne annonça officiellement la fin de la conquête de l'Ouest, il restait encore bien des terres à défricher et à mettre en exploitation et celles qui étaient déjà exploitées pourvoyaient largement à la subsistance de leurs propriétaires. Ne pouvant pas obtenir sur place la main d'œuvre dont ils avaient besoin, les industriels états-uniens firent pression sur l'administration fédérale pour qu'elle en importe. Des millions d'immigrants en provenance d'Europe vinrent ainsi s'entasser dans les villes des États-Unis, où étaient concentrées les industries. En 1900, environ les trois quarts des populations de nombreuses grandes villes, notamment New York, Chicago, Boston, Cleveland, San Francisco, Buffalo, Milwaukee et Détroit, étaient composées d'immigrants et de leurs enfants (90). Au cours du troisième tiers du XIXe siècle, la nébuleuse de petites villes isolées dont étaient formés jusque-là les États-Unis se transforma en centres urbains interconnectés, dont les habitants étaient effectivement interdépendants.

Un autre enseignement ésotérique se dissimule sous le voile du moralisme chrétien des Odd Fellows. Il est remarquable que l'amour, « le deuxième principe de cette glorieuse Trinité », soit conçu comme « le grand principe d'attraction de l'univers moral et spirituel » (91). L'intérêt de ce qualificatif réside dans le fait que, d'après un fragment orphique conservé par Proclus, le principe, décrit, dans cette théogonie, «

comme un esprit général et pénétrant sans formes spéciales », « paraît n'être autre que l'attraction personnifiée », autrement dit le magnétisme.

L'Odd Fellowship s'intéressait de près au magnétisme (92). Dans son édition du 16 mai 1846, *The Golden Rule and Odd Fellows' Family Companion* (1844-52) (93), un des organes de la confrérie, dédia un long article aux expériences du baron Karl von Reichenbach (1788-1869). Le chimiste autrichien prétendait avoir découvert « une variété nouvelle du fluide électrique », à laquelle il donna un nom qui ne pouvait que plaire à la confrérie : « od ». L'od signifie pour von Reichenbach « la force universelle qui pénètre et jaillit rapidement en tout et dans toute la nature avec une force incessante. Pour quelques personnes d'une finesse d'organes et d'une sensibilité toute particulière que l'on appelle les sensitifs, l'od se manifeste sous la forme d'une vapeur bleuâtre et subtile qui s'échappe des corps environnants et en dessine les contours. Tous les hommes leur apparaissent dans l'obscurité comme des fantômes bleus ou luisants, avec une auréole brillante au-dessus de la tête. Les mains lancent par l'extrémité des doigts des lueurs diverses : la main droite une lueur bleuâtre, la gauche une lueur jaune-rouge ; c'est de l'od positif et négatif. Ainsi l'od a ses deux fluides comme l'électricité ; il a aussi une lumière qui lui est propre, il a son spectre avec les diverses couleurs qui le composent, il a ses propriétés physiques, chimiques, physiologiques ; il y a l'od terrestre et l'od humain, comme il y a le magnétisme terrestre et le magnétisme animal ; enfin, l'od est la vie même et l'essence des choses » (94).

Deux passages de l'« Ion » mettent en relief les propriétés du magnétisme. Dans le premier, l'inspiration est comparée à la vertu de l'aimant, « la première [l'inspiration] descendant de la Muse au poète, de celui-ci à ses interprètes et à leurs auditeurs, comme la vertu magnétique passe d'un premier anneau à un autre et ainsi de suite à travers une longue chaîne de fer » (95). « Ce don de bien parler sur Homère est chez toi, dit Socrate au rhapsode Ion, non pas un art, comme je le disais tout à l'heure, mais une force divine. Elle te met en branle, comme il arrive pour la pierre qu'Euripide a nommée magnétique, et qu'on appelle communément d'Héraclée. Cette pierre n'attire pas seulement les anneaux de fer eux-mêmes; elle communique aux anneaux une force qui leur donne le même pouvoir qu'à la pierre, celui d'attirer d'autres anneaux, de sorte qu'on voit parfois une très longue chaîne d'anneaux de fer suspendus les uns aux autres. Et pour tous, c'est de cette pierre-là que dépend leur force. De même aussi la Muse fait des inspirés par elle-même, et par le moyen de ces inspirés d'autres éprouvent l'enthousiasme : il se forme une chaîne » (96). Faut-il donc s'étonner que le philosophe, occultiste et fonctionnaire au ministère de la Marine Henri Delaage (1825-1882) ait pu affirmer que ce qui « est [nommé] par les philosophes hermétiques, matière première ; par les astrologues, esprit sidérique ; par les Grecs, magnès ; par les disciples de Platon, médiateur plastique ; par les Pères de la primitive Eglise, esprit ; par les magiciens au moyen-âge, bylech ; par les magnétiseurs, fluide magnétique, lien invisible de l'âme et du corps » « qui façonne la nature humaine et joint le fini à l'infini... » (97) est précisément ce que les poètes ont désigné sous le nom de « chaîne d'or » ?

La chaîne tend naturellement à s'allonger. « C'est une loi psychologique d'une vérité incontestée que l'intensité d'une émotion croît en proportion directe du nombre de personnes qui la partagent dans le même lieu et dans le même temps » (98), fera justement remarquer le sociologue Alfred Espinas (1844-1922), précurseur de Le Bon et de Tarde. « Le plaisir d'être dans les foules est une expression mystérieuse de la jouissance de la multiplication du nombre [...] l'ivresse est un nombre », avait observé avant lui Baudelaire, sans être pour autant panthéiste (99). Pour rendre leurs réunions « électrisantes », les « sociétés fraternelles » comptaient sur le nombre. « Les petites réunions sont ennuyeuses, les grandes sont vivantes et intéressantes. Toutes les réunions de loge et toutes les réunions à caractère social le montrent. Or, ce magnétisme [du nombre], c'est ce que la plupart des gens veulent et aiment », écrit un dirigeant des Odd Fellows, qui décrit ensuite l'abatement des sociétaires, lorsque leurs rangs sont clairsemés et, au contraire, leur exaltation, lorsqu'ils font le plein (100).

Pour bien comprendre ces deux passages, qui devaient avoir une influence considérable sur l'art dit « occidental » à partir du début de la « Renaissance » (101), il faut prendre les termes d'« inspiration » et d'« enthousiasme » dans le sens religieux qu'ils avaient à l'époque de Platon. L'« inspiration », ce n'est pas simplement le souffle créateur qui anime l'artiste, c'est une impulsion d'origine divine ; l'« enthousiasme », c'est le délire sacré qui saisit l'interprète de la divinité ; quant à la « Muse », c'est la poésie et aussi la musique, ces deux arts étant quasiment indissociables dans la Grèce antique. Ce n'est donc pas forcer le texte que d'y voir l'idée que la musique se propage par l'action d'un phénomène magnétique.

De tous les arts imitatifs, aux yeux de Platon, seule la musique, qui est « la science de l'amour » (102), avait une utilité morale. Avant lui, Pythagore, en concevant la chaîne universelle des émanations « comme une progression géométrique, [avait envisagé] les êtres qui la composent sous des rapports harmoniques et [avait fondé] par analogie les lois de l'Univers sur celles de la musique. Il [avait appelé] harmonie le mouvement des sphères célestes et [s'était servi] des nombres pour exprimer les facultés des êtres différents, leurs relations et leurs influences » (103). Pour lui, comme pour Orphée, dont il semble avoir suivi les enseignements (104), la musique, en plus de pouvoir être employée à des fins morales et religieuses, avait une vertu thérapeutique. Les miracles que Pythagore aurait produit paraissent indiquer qu'il connaissait et savait employer le magnétisme animal (105). Une « musique appropriée était autorisée au cours des cérémonies d'initiation de l'Odd-Fellowship (106) et accompagnait les banquets des Odd Fellows. « Rien n'exerce une influence aussi puissante sur les sentiments de l'âme humaine que les sons musicaux », pouvait dire l'un des leaders des Odd Fellows (107). Le rythme (« rhuthmos »), en particulier, « enserme l'homme » (107bis).

L'électrification des instruments de musique à partir de la fin du XIXe siècle n'aurait-elle pas décupler les pouvoirs de la musique, ce « magnétisme sonore » (108) et, en particulier, ses effets hypnotiques ? La diffusion de plus en plus massive de la musique que produit les instruments électriques et, depuis

quelques décennies, électroniques n'a-t-elle pas créé, ou renforcé, un « champ magnétique » propre à favoriser les divers processus, psychologiques, psychiques ou même autres, qui ont conduit à cette mise en réseaux et à cet enchaînement virtuel mutuel des êtres – humains ou non – que l'on nomme aujourd'hui « globalisation », au terme de laquelle ils seront réduits, pour ce qui est des humains, à n'être autant que possible que de simples « « unités » numériques toutes semblables entre elles » (109) dans une sinistre uniformité ? Puisque, comme la divinité dans sa conception panthéiste, l'électricité est partout et est ce qui permet de relier tous les êtres entre eux virtuellement, la « chaîne dorée », comme la « pensante chaîne d'amour » dont il est question dans l'un des hymnes d'Orphée, ne serait-elle pas une métaphore de l'électricité, cette « grande inconnue » (110) sans laquelle la « globalisation », dans le sens politique et économique du terme, mais ausso, comme l'a bien vu McLuhan (110bis), dans le sens de formation d'une « conscience collective », n'aurait sans doute pas été possible (111) ?

Dès que les technologies idoines furent disponibles, les « fraternal societies » se servirent d'appareils électriques, comme les projecteurs et les stéréopticons, pour créer des effets spéciaux au cours de leurs cérémonies d'initiation (112) et tout indique qu'ils savaient parfaitement ce qu'ils faisaient à cet égard.

Plusieurs raisons ont été avancées pour expliquer l'engouement des Etats-Uniens pour les « sociétés fraternelles » à partir de la fin de la Guerre de sécession, au moment où, les Sudistes ayant été défaits, le républicanisme devint l'idéologie incontestée aux États-Unis. La fraternité dans son acception universaliste était au fondement du républicanisme des révolutionnaires états-uniens du XVIIe siècle (113), à qui « il semblait scientifiquement évident que le plus grand bonheur possible pour les gens résultait de l'amour et de l'amitié qu'ils portaient aux autres... » (114) ; il n'était donc qu'ensemble qu'ils pouvaient atteindre le bonheur, dont la recherche, selon la Déclaration d'Indépendance, constituait, avec la vie et la liberté, l'un des « droits inaliénables » que leur avait accordé leur Créateur. Or, les Etats-uniens de l'époque sentaient les valeurs républicaines menacées, de l'extérieur et en eux-mêmes. La menace extérieure était constituée par les pauvres, la menace intérieure, par leur propre adhésion à l'individualisme anarchique que favorisait l'essor commercial et industriel.

Surtout depuis Lincoln, l'égalité des chances et la fluidité faisaient partie des traits principaux de l'image idyllique qui était projetée de la société états-unienne. « Beaucoup d'hommes indépendants, partout dans ces États, déclara celui qui est faussement présenté encore aujourd'hui comme ayant grandi dans une extrême pauvreté (115), furent, il y a peu d'années, employés comme ouvriers. L'homme prudent, entré sans argent dans le monde, travaille pour des gages pendant un certain temps. Il économise son surplus, avec lequel il s'achète des outils ou de la terre, puis il travaille pour son propre compte pendant une autre période, et enfin il emploie à son service un autre commençant. Tel est le système généreux, et juste, et prospère, qui ouvre le chemin à tous, qui donne de l'espoir à tous, et par conséquent répand chez tous l'énergie, le progrès, l'amélioration des conditions. Il n'y a pas un homme vivant qui soit plus digne de confiance que celui qui, en travaillant, sort de la pauvreté » (116). Peu avant la Grande

Dépression, l'historien canadien Norman Ware assurait encore : « La société américaine s'enorgueillit d'offrir à ceux qui en ont la capacité la possibilité d'atteindre le sommet et de ce que, dans notre organisation économique, il n'existe pas, comme c'est le cas pour le système des castes, de limitations juridiques ou traditionnelles à l'ascension de l'individu. Dans la mesure où tout cela est vrai, les hommes qui ont réussi par leurs propres efforts permettent à la classe dirigeante d'une société capitaliste de se renouveler » (117).

En attendant, l'industrialisation avait scindé la population des États-Unis en deux nouvelles classes sociales : d'un côté, les riches industriels, les commerçants, plus ou moins opulents et les professionnels, plus ou moins aisés, tous apparemment soucieux du respect de la morale, qui était d'abord et avant tout celle du succès (« Success ethics ») (118) ; de l'autre, une sous-classe d'ouvriers sous-qualifiés pauvres, pour qui les vertus civiques ne signifiaient pas grand-chose et qui, de ce fait, mais aussi par le simple fait que la pauvreté était associée à tous les vices (alcoolisme, fainéantise, filouterie, etc.), semblaient aux premiers étranges et dangereux (119). Cependant, ces premiers se faisaient peur à eux-mêmes : ils « célébraient le commerce et chacun se disputait le premier rang dans le monde des affaires, tout en craignant que leur société, qui devenait de plus en plus fluide, n'engendre une génération d'hommes qui compromettrait l'ordre moral et social » (120).

Des sociétés fraternelles, bastion du républicanisme, les professionnels de la petite bourgeoisie naissante qui y adhéraient attendaient que, par leurs enseignements et leurs pratiques rituelles, elles les aident à raffermir leur conduite morale et leurs vertus civiques et à devenir par la même des exemples vivants pour les autres, les pauvres. D'elles ils attendaient aussi et surtout des services, directs et indirects. La loge était pour tout opportuniste l'endroit idéal pour nouer des relations d'affaires, se faire un carnet d'adresses et tisser son propre « réseau », dans le but de poursuivre son « ascension sociale », ou, plus simplement, d'amortir les conséquences financières d'une éventuelle déchéance sociale : la « mobility » n'était pas à sens unique : « upward » (ascendante) un temps, elle pouvait devenir subitement « downward » (descendante). De là la nécessité d'assurer ses arrières et le succès des « sociétés fraternelles ».

Mutualistes, les « sociétés fraternelles » offraient à leurs membres « sécurité et protection par le biais d'une gamme de produits et services financiers, y compris l'assurance vie et les rentes. Les bénéfices fraternels, conçus pour répondre aux besoins des membres aux étapes importantes de leur vie, comprennent une assurance médicale, des garanties en cas de maladie grave et de décès parental, ainsi que des bourses de bienfaisance et des bourses d'études » (121). Ils [subventionnaient] des établissements considérables pour l'éducation des orphelins des sociétaires décédés ou pour l'entretien des sociétaires âgés et infirmes » et [distribuaient] des secours aux membres nécessiteux ou malades, aux veuves, aux orphelins » (122). Le premier maillon de la chaîne qui devait mener à l'instauration de l'Etat-providence fut l'Église, qui, comme l'a montré Paul Veyne (123), avait substitué la charité à

l'évergétisme à la fin de l'empire romain ; les « fraternal societies » en furent le dernier maillon, ou, si l'on veut, le laboratoire (124), qui fut élevé sur les ruines d'une solidarité familiale et villageoise qui, par suite de l'exode rural, s'était délitée dans les grandes agglomérations. Preuve en est que, comme nous l'avons déjà indiqué, les « fraternal societies » commencèrent à décliner à l'époque où, dans les années 1930, l'Etat-providence fut mis en place (125). Sur la forme même, une société fraternelle était même en avance sur son temps : les Odd Fellows ; bien avant que les bureaucrates ne créent la terminologie droitdelhommiste de la sécurité sociale et alors que les autres « fraternal societies » qualifiaient toujours l'aide matérielle qu'elles apportaient à leurs membres de « charité » ou de « secours », l'Odd Fellowship parlait de « prestation » et de « droit » (126).

Outre à ses pratiques « mutualistes » (127), le succès colossal que les « fraternal societies » rencontrèrent aux États-Unis fut dû à leur convivialité au sens où l'aurait entendu Brillat-Savarin, s'il avait été alcoolique et au caractère récréatif de certains de leurs rituels. De manière très significative, les Shriners, au terme de « branche détachée », préfèrent celui de « terrain de jeu » de la franc-maçonnerie (128).

Les « fraternal societies » flattaient et encourageaient le goût prononcé de leurs sociétaires pour les réunions joyeuses et les festins bien arrosés. Dans les années 1820, ils se retrouvaient dans des tavernes glauques, pour boire de la bière et des alcools forts, chanter des chansons paillardes et prendre part à des réjouissances qui attiraient parfois l'attention des constables (129). Ils avaient une réputation de gros buveurs (130) et même de débauchés : en 1823, la demande d'adhésion d'un de leurs membres à la franc-maçonnerie fut rejetée au motif qu'il appartenait à « ce club bacchanalien des Odd Fellows » (131). Bientôt, le nombre d'adhérents augmentant rapidement, les fraternités eurent les moyens de louer ou même d'acheter, voire de faire construire, des locaux, dont une des pièces fut aménagée en salle de banquet et où l'alcool coulait à flots – ce qui n'empêcha pas les sociétaires de continuer à fréquenter parallèlement les tavernes. Le bar de la loge était vu comme un important atout pour le recrutement (132). Dans les années 1830, cependant, les nouveaux venus – avocats, médecins, marchands, riches fermiers, ingénieurs, pour la plupart anciens francs-maçons-, entreprirent de respectabiliser les fraternités et firent de la tempérance leur cheval de bataille. Il leur fallut deux décennies pour réussir à faire interdire l'alcool dans les loges. Cette interdiction fut prononcée vers 1860, cependant que, dans la réception au premier grade de l'Odd Fellowship, les néophytes devaient déclarer l'ébriété « le plus vil et le plus pernicieux de tous les vices » et que les loges subordonnées pouvaient prononcer la suspension ou même l'exclusion de tout membre qui s'était trouvé plusieurs fois en état d'ébriété dans l'enceinte de la loge (133) – ce qui, raconte un repent, n'empêche pas qu'un flacon de liqueur sorte parfois de la poche d'un membre intempérant et passe de main en main dans la salle du comité [... et que] les membres [continuent] d'aller à la taverne à la fin des réunions » (134). Les réformes ne dépassèrent pas les bornes : banquets, fêtes, bals, pique-niques, excursions, continuèrent à s'enchaîner à une cadence élevée, dans les fraternités aussi bien que dans la franc-maçonnerie.

Le clou de toutes les réjouissances auxquelles prenaient part les membres des « fraternal societies » était constitué par les cérémonies d'initiation aux hauts grades, appelés aussi « side degrees », car ils s'ajoutent, dans la maçonnerie anglo-saxonne, aux trois grades bleus (apprenti, compagnon, maître).

Il existait de nombreux « side degrees » : toutes les initiations étant tarifées, les grandes loges avaient intérêt à les multiplier ; le sociétaire y trouvait lui aussi son compte : toute nouvelle initiation lui assurait des prestations supplémentaires. Aux rituels de réception aux trois premiers grades les « fraternal societies » donnaient toute la pompe qu'ils avaient dans la franc-maçonnerie (135). Il n'en allait pas de même pour les rituels des « side-degrees ». Là, l'édification morale laissait place à la frivolité, le déploiement de fastes à la parodie. Or, à partir du début des années 1890, le bouc mécanique devint l'accessoire obligatoire des cérémonies d'initiation aux « side degrees » des « sociétés fraternelles », faisant effectivement d'elles, au sens propre, le « terrain de jeu » de la franc-maçonnerie.

En raison d'un regain de prospérité économique et d'une augmentation des salaires des Etats-uniens dans la période qui suivit la Guerre de Sécession, les loges purent se permettre des fioritures qui leur étaient auparavant interdites. Les entreprises manufacturières commercialisèrent un vaste éventail de nouveaux produits, des entreprises de fourniture d'attirail et de vêtements rituels pour les loges (136) s'établirent dans tout le pays. M. C. Lilley & Company, de Columbus, dans l'Ohio, fut la pionnière, mais il ne semble pas qu'elle ait jamais fabriqué de boucs mécaniques (137).

Les premiers à en avoir confectionné et commercialisé furent les frères van Nest, dès 1892, dans l'Ohio (138). Ils mirent vite la clef sous la porte, pour une raison inconnue, au moment même où toutes les conditions étaient réunies pour que leur affaire prospère.

Au début des années 1870, Ed DeMoulin, né le 11 juin 1862 à Jamestown, Illinois, avait été contraint de renoncer à reprendre la forge familiale après avoir eu le pouce sectionné par une scie. Il s'était alors intéressé à la photographie et, une fois formé à cette technique, avait ouvert un studio à Greenville, où il avait acquis rapidement une réputation de photographe et d'artiste émérite. En 1892, il déposa son premier brevet pour un module d'appareil photo permettant d'obtenir une image transparente double d'un sujet sur une seule photo. La même année, DeMoulin adhéra à plusieurs des ordres fraternels de Greenville, dont la Modern Woodmen of America (MWA), fondée en 1883 par Joseph Cullen Root pour offrir des prestations d'assurance aux hommes blancs du Midwest. Il y fit la connaissance de William A. Northcott, procureur fédéral de Bond County, qui avait été élu président de la MWA en 1890 et était franc-maçon (138bis). Désireux d'accroître le nombre d'adhérents de la MWA, Northcott demanda des conseils à DeMoulin. Celui-ci se concerta avec ses frères et, dans le courant de 1892, les DeMoulin se

retrouvèrent à la tête d'une fabrique d'accessoires pour la MWA et d'autres loges (139). Le projet fut d'abord financé par Northcott (140), à qui se joignirent des investisseurs locaux (141). Un tiers des articles du catalogue des DeMoulin étaient destinés aux cérémonies d'initiation aux hauts grades. L'article phare était le bouc. Il y en avait cinq modèles différents : le « Bouc Faisant une Ruade, le « Joyeux Bouc Mustang », le « Bouc Ferris », le « Bouc Pratique » (l'option économique) et le « Humpy Dump », en forme de chameau (142).

Leur mise service ne semble être intervenue qu'en 1894, soit deux ans après la création de DeMoulin Bros. & Co.. Cette année-là, les Modern Woodmen of America introduisirent dans leur rituel d'initiation une pratique qu'ils appelèrent le « degré fraternel ». Elle consistait à faire faire au récipiendaire « trois ou quatre fois le tour de la salle [sur un bouc mécanique], en prenant soin de ne pas trop le brusquer » (143). Il en résulta immédiatement un intérêt accru pour les travaux des MWA et une croissance spectaculaire des adhésions (144). Les MWA venaient de lancer une mode. En 1902, le Brooklyn Daily Eagle pouvait faire de la publicité pour la deuxième édition de son Eagle Almanac au moyen d'une affiche à l'effigie d'un membre d'une fraternité montant à bouc ; elle portait ces mots : « Si vous avez besoin de faire de l'exercice, pourquoi ne pas monter à bouc ? Chaque loge en possède un. Il y a des milliers de loges dans la ville de New York et leurs membres chevauchent des boucs toutes les nuits (145). » Cependant, dans certaines « fraternal societies », l'épreuve avait revêtu le caractère d'un bizutage : le bouc, une fois le récipiendaire en selle, était saccadé d'avant en arrière (146). Il y eut de nombreux accidents, plus ou moins graves. Des plaintes furent déposées (147). Cela ne dissuada manifestement pas les Etats-uniens de continuer à adhérer en masse aux « fraternal societies ».

En raison du succès considérable que rencontraient les sociétés fraternelles, la demande en accessoires de loges ne cessait de croître et les frères DeMoulin ne tardèrent pas à avoir des concurrents en nombre, dont le plus direct, outre M. C. Lilley, Henderson-Ames (Michigan) et Ward-Stilsole (Indiana), était la Pettibone Brothers Manufacturing Company (Ohio). Son catalogue, intitulé « Burlesque Paraphernalia » (« accessoires burlesques ») comprenait, entre autres, de fausses guillotines, des machines à fesser et des fontaines à eau électrifiée (livrées avec des tasses en métal). Il proposait cinq modèles différents de bouc mécanique, dont le « Ferris Wheel Goat » (« Le Bouc Placé dans une Grande Roue »). « Marrez-vous et engraissez-vous » était la devise de la société et le conseil qu'elle donnait aux loges (148), qui, à leur tour, l'engraissaient : le prix des accessoires de loges et en particulier celui des boucs était élevé : le modèle le moins cher coûtait dans les 50, le plus cher dans les 90 dollars (149) : le salaire moyen mensuel aux États-Unis était de 52 dollars (150).

Est-ce sous l'influence des cérémonies des « fraternal societies » que les loges maçonniques en vinrent, contrairement à ce que soutiennent la plupart des auteurs franc-maçons, à introduire le bouc dans les leurs et à le tenir en si haute estime que, aujourd'hui encore, les maçons sud-africains se surnomment « bok ryers » (« personnes qui montent à bouc ») (151) ?

Dès la fin du XIXe siècle, la plupart des loges passaient commande de cartes postales à l'effigie du bouc. Des centaines d'entre elles, accompagnées d'une multitude de plaisanteries sur les boucs, furent réunies dans un livre de 800 pages, intitulé *The Lodge Goat* (1902) et destiné au lectorat franc-maçon. Certaines de ces plaisanteries et les caricatures qui les illustraient étaient dirigées contre les cérémonies d'initiation des loges réservées aux noirs, comme celle de Prince Hall ; pas toutes, loin s'en faut. Le bouc n'était pas, ou pas seulement, un sujet de moquerie pour bon nombre de francs-maçons bien blancs de peau. Quand la Marshall Lodge, n° 845 fut constituée en 1905 à New York, tous les participants au banquet de célébration reçurent comme souvenir un ornement de cheminée plaqué or en forme de bouc, que le *Masonic Standard* décrit comme « sellé et prêt pour les pratiques de l'initiation » (152). La Brooklyn Masonic Veterans ornait toutes ses publications d'un motif de bouc dans les années 1890 et 1900. Les cartes d'invitation au banquet annuel de cette organisation étaient imprimées de caricatures de C. F. Beatty où le bouc était un motif central (153). Le bouc était omniprésent dans les loges, à tel point que, comme le remarquent les auteurs de *Ritual America: Secret Brotherhoods and Their Influence on American Society* (154), leur intérêt pour cet animal confinait à l'obsession.

L'omniprésence du bouc dans les loges n'était pas qu'ornementale, elle était également physique. *The National Cyclopaedia of the Colored Race* (155) nous apprend que « les membres des clubs maçonniques » de Jacksonville, en Floride, ont l'habitude de se réunir dans le sous-sol somptueux du « magnifique bâtiment » des Mystic Shriners et de la Sublime Princess of the Royal Arch pour « évoquer, en « se taquinant », la dernière fois qu'ils ont « chevauché le bouc » » ; le périodique *The Motorman and Conductor*, que « le Frère Crawford doit se faire refaire les fesses pour pouvoir porter à nouveau un pantalon. les anciennes n'ont pas survécu à la réunion d'hier, au cours de laquelle il a chevauché le bouc » (156) ; *The Mystic Star*, mensuel maçonnique publié par le révérend John M. Arnold, dans le numéro 6 duquel il est indiqué que « riding the goat » est le terme par lequel l'initiation maçonnique est connue des non initiés, nous informe que « l'institution exige du candidat qu'il chevauche le bouc à califourchon et à l'envers » et que cette position explique que les femmes ne peuvent pas être initiées (157), Selon le franc-maçon Adrian Brown (158), « de nos jours, cette pratique a à peu près disparu des fraternités maçonniques, alors qu'elle est toujours en vigueur dans d'autres organisations », ce qui implique qu'elle y avait et y a peut-être toujours cours (159) (159bis).

Grégarisme, goût des réunions et des festins, quête de respectabilité bourgeoise, besoin de sécurité, matérielle (la possibilité de bénéficier de prestations en cas de maladie ou d'accident du travail) et donc mentale, opportunisme (la possibilité de nouer des relations d'affaires avec d'autres membres), tous ces facteurs expliquent en partie l'engouement des Etats-uniens de la fin du XIXe siècle pour les « sociétés fraternelles ». Le plus profond, d'ordre psychique, reste à mettre en lumière, ce que nous ferons en nous intéressant à la vie, extérieure et intérieure, de l'Etat-unien de l'époque et surtout à celle de

l'homme des classes moyennes, puisque, comme nous l'avons indiqué plus haut, il formait le gros des effectifs des « fraternal societies ».

La révolution industrielle, intervenue aux États-Unis au cours du XIXe siècle, eut les mêmes conséquences désastreuses dans ce pays que dans les autres, en rabaissant l'homme par rapport à la femme, au foyer comme au travail et en bouleversant ainsi les rapports entre les sexes. En même temps, elle changea radicalement la perception que l'homme avait, non seulement de lui-même, mais aussi de la femme.

Le passage de l'économie du stade manuel au stade industriel affaiblit l'homme économiquement et socialement, mais aussi psychologiquement : « enfermés, le plus souvent six jours par semaine et de douze à seize heures par jour, dans un environnement industriel qui lui était étranger » et « prisonniers de leur rôle de principal pourvoyeur dans le nouveau marché du travail, la majorité des hommes furent totalement dépossédés [...] ; ils perdirent leur indépendance économique, qui dépendait maintenant du salaire que leur versait leur employeur ; ils perdirent leur indépendance spirituelle, car la peur de perdre leur emploi et de mourir de faim les assujettissaient à leur patron ; ils durent renoncer à jamais à travailler chez eux ou à exercer une activité indépendante » (160). Ils perdirent leur identité

Depuis la révolution agricole qui s'était produite au néolithique, l'identité masculine était restée sensiblement la même. Toutes les sociétés, qu'elles aient été urbaines ou rurales, dépendaient fortement de l'agriculture. Seule une minorité d'hommes devaient faire travailler leur matière grise, leur intelligence abstraite : les fonctionnaires et les commerçants. Les autres avaient besoin de ressources physiques et d'endurance, soit pour trimer dans les champs du matin au soir, soit pour faire la guerre. Le paysan occupait un rôle central dans la production. La machine le rendit accessoire. Si la force physique était toujours nécessaire à l'exercice de certains emplois industriels, les femmes aussi et même les enfants pouvaient actionner la plupart des machines et devinrent ainsi de facto les égaux des hommes devant le travail. L'homme était mis en concurrence avec les femmes depuis l'ouverture des premières filatures de coton au début des années 1815 (161) et cette concurrence était déloyale, puisque, comme les employeurs proposaient aux femmes des salaires inférieurs à ceux des hommes et qu'elles les acceptaient volontiers, elles étaient beaucoup plus susceptibles que les hommes de trouver un emploi et de le garder (162). Dans les classes ouvrières, le mari n'était donc plus le seul pourvoyeur – l'interdiction qui fut faite aux femmes à partir du milieu du XIXe siècle de travailler dans les mines et dans certaines grandes industries n'y changea rien. Démasculinisé, dépossédé des attributs et des prérogatives qui constituaient jusque-là la masculinité, l'ouvrier avait également toutes les raisons de se sentir déshumanisé. « Dans le travail industriel, l'ouvrier n'a rien à mettre de lui-même, et on aurait même grand soin de l'en empêcher s'il pouvait en avoir la moindre velléité ; mais cela même est impossible, puisque toute son activité ne consiste qu'à faire mouvoir une machine, et que d'ailleurs il est rendu parfaitement incapable d'initiative par la « formation » ou plutôt la déformation professionnelle

qu'il a reçue, qui est comme l'antithèse de l'ancien apprentissage et qui n'a pour but que de lui apprendre à exécuter certains mouvements « mécaniquement » et toujours de la même façon sans avoir aucunement à en comprendre la raison ni à se préoccuper du résultat, car ce n'est pas lui, mais la machine, qui fabriquera en réalité l'objet ; serviteur de la machine, l'homme doit devenir machine lui-même, et son travail n'a plus rien de vraiment humain, car il n'implique plus la mise en œuvre d'aucune des qualités qui constituent proprement la nature humaine » (163). La femme n'était-elle pas elle aussi déshumanisée par le travail industriel ?

Cette question en appelle une autre : est-ce par hasard si, dès la fin du XIXe siècle, à l'époque où la mécanisation se généralisa et où, donc, les populations apprirent à se familiariser aux rouages et au fonctionnement des machines, les ressemblances entre la femme et la machine frappèrent les observateurs et, plus généralement, la question des rapports entre la femme et la machine commença à se poser (164) ?

Les liens qui souffrirent le plus de la révolution industrielle furent ceux qui existaient entre pères et fils, qui furent brutalement coupés. Jusqu'au milieu du XIXe siècle, quatre-vingt pour cent des Etats-Uniens travaillaient dans l'agriculture. « Le travail dans les champs ou dans les ranchs offrait aux pères la possibilité de travailler étroitement avec leurs enfants, car ils pouvaient les emmener sur leur lieu de travail. Pères et fils travaillaient souvent côté à côté de l'aube au crépuscule, ce qui leur permettait d'entretenir de riches relations. Avec le développement des usines et des manufactures, les hommes ne travaillaient plus dans les champs et on s'aperçut bientôt que le père ne pouvait plus emmener ses enfants avec lui au travail. Les pères rentraient tard à la maison, épuisés. Ils prenaient un bain, dînaient et allaient se coucher, Ainsi, ils n'avaient plus le loisir de former leurs fils et leurs filles. En conséquence, l'éducation des enfants revenait essentiellement à la mère » (165). Un phénomène semblable accompagna la formation des classes moyennes.

Avec le développement de la société marchande au cours du XIXe siècle, le foyer familial changea de nature et de fonction, dans les zones rurales comme dans les villes. Dans un premier temps, l'activité professionnelle et commerciale, qui, autrefois, était concentrée au foyer, s'en éloigna. Dans un second temps, la distance entre le foyer et le lieu de travail augmenta. Les chefs de famille furent ainsi brusquement isolés de leurs fils, physiquement, mais aussi mentalement et émotionnellement. Le fossé fut creusé encore davantage par le fait que, même lorsqu'un homme des classes moyennes était en mesure de rester travailler chez lui, les tâches abstraites qu'il accomplissait étaient beaucoup moins intéressantes et compréhensibles pour un jeune garçon que les activités agricoles auxquelles celui-ci aurait participé avec son père, s'il était né deux ou trois générations plus tôt. Enfin, la mère prit une importance qu'elle n'avait pas jusque-là dans l'éducation des garçons. Jusqu'au XVIIIe siècle, les mères, jugées trop indulgentes pour former le caractère d'un garçon, une fois que celui-ci avait atteint l'âge de six ans, étaient tenues à l'écart de son éducation, qui incombait aux pères. Adolescents, un grand

nombre de garçons étaient en apprentissage, travaillaient comme domestiques ou étudiaient au loin. « Tout ceci se passait dans un contexte où les pères étaient des membres actifs de la famille, où la communauté pénétrait facilement les frontières du foyer et où le monde des hommes était accessible aux garçons et avait de la vie à leurs yeux. Au contraire, le foyer bourgeois devint un espace privé au XIXe siècle. Il n'était plus un site de production commerciale, mais, de plus en plus, un lieu d'éducation des enfants, d'enseignement moral et spirituel et d'échanges entre les membres de la famille nucléaire. Les femmes avaient désormais pour tâche de nourrir l'âme et d'encourager le sens moral de la nouvelle génération d'hommes. Les garçons étaient soumis non seulement à une influence maternelle plus forte, mais ils l'étaient pendant plus longtemps (166) ... »

Jusqu'à environ six ans, l'enfant état-uniens du XIXe siècle était couvé. Il échappait rarement à la surveillance d'un adulte, que ce soit sa mère ou un autre membre féminin de la famille, auquel elle faisait appel, lorsqu'elle devait s'absenter du foyer conjugal. Vers trois ans, il montrait, au désespoir de sa mère, les premiers signes d'une insolence et d'un goût pour la bagarre qui ne feraient que s'accroître au cours des années. Il avait beau se rebeller, ses cris étaient étouffés par les parois du cocon féminin où il était enfermé. Il rongeaient son frein dans des jupons qui n'étaient pas seulement ceux de sa mère et de ses sœurs : dans les classes moyennes et dans les classes supérieures, il n'était pas rare qu'un garçon porte des vêtements et des sous-vêtements de fille (167). En outre de l'inciter à se modeler sur ses sœurs, ils l'empêchaient de se livrer aux activités physiques qui avaient été celles des garçons des générations précédentes. Vers sept ans, l'étau vestimentaire et moral dans lequel il était pris depuis sa naissance se desserrait légèrement. « Dans les villes, la culture pré-adolescente s'épanouissait dans les cours, dans les rues, dans les parcs, sur les terrains de jeux et les terrains vagues, qui formaient tous « des villes-Etats où il était possible de jouer ». Dans les petites villes, les vergers, les champs et les forêts avoisinants fournissaient un habitat naturel pour la culture des pré-adolescents. Ils ne se sentaient pas chez eux à l'intérieur. Que ce soit un salon ou une salle à manger, presque toutes les pièces repoussaient les pré-adolescents. Les garçons avaient quelquefois un coin à eux dans la maison – généralement dans le grenier, où la saleté, le bruit et l'activité physique créaient moins de problèmes qu'aux étages inférieurs, propres et paisibles. La maison n'était pas le seul espace intérieur qui leur était étranger » (168). Les pré-adolescents se morfondaient à l'école (169) et à l'église et ne s'approchaient jamais des bureaux où travaillaient les pères de la classe moyenne » (170).

Une fois à l'extérieur, le garçon pouvait s'adonner librement aux activités qui lui étaient défendues par sa mère ou qu'il ne pouvait tout simplement pas pratiquer à la maison, que ce soit les exercices sportifs (la nage, la randonnée, l'aviron, l'équitation, le tir, la chasse) ou les activités ludiques (billes, saute-mouton, etc.). Il n'était pas rare que les jeunes garçons surenchérisaient sur la violence qu'impliquaient certaines d'entre elles, en y mêlant des actes de violence gratuite. La torture des petits animaux était un des prolongements de la chasse et l'un des jeux favoris des jeunes garçons consistait à se lancer des pierres. Les écrivains de l'époque qualifiaient les jeunes garçons de « sauvages » et de « primitifs », les trouvaient « pleins d'instincts animaux ». Ils les comparaient aux Indiens ou aux Africains (171). « Cette

violence dissimulait une curieuse disposition à la méchanceté spontanée et au sadisme convivial. Ce qui constituait en partie la culture des préadolescents était les souffrances que les jeunes s'infligeaient les uns aux autres » (172). En ce qui concerne le jeu des colons et des Indiens, qui était très populaire parmi les jeunes garçons, il est remarquable que la plupart d'entre eux préféraient jouer le rôle des Indiens parce qu'ils les voyaient comme plus agressifs et barbares que les colons. Les jeunes garçons aimaient aussi beaucoup former des « clubs », dans un but de rapine (leurs membres faisaient des raids sur les jardins et ensuite mangeaient ensemble leur butin) ou sportif (les compétitions qu'ils organisaient pouvaient se terminer dans un petit bain de sang). Si le ciment de ces « clubs » était évidemment l'amitié, celle-ci était déterminée moins par les affinités que par la proximité géographique ; soudaines et passionnées, les amitiés étaient aussi superficielles. Les inimitiés, qui naissaient d'une manière tout aussi brutale, pouvaient être profondes et durables. Des rixes opposaient fréquemment les gangs de différents quartiers, dont le passe-temps était cependant le vandalisme. Ils s'attaquaient essentiellement aux biens privés. Le rapport que le jeune garçon avait avec les adultes étaient devenus des rapports de confrontation : directs avec les hommes et, en particulier, avec son père, qu'il voyait relativement peu ; détournés, obliques, avec sa mère, toute puissante au foyer.

Et l'attitude de son père envers sa mère n'était pas faite pour l'inciter à rompre le cordon ombilical. « Les Américains avaient tendance à voir dans les femmes [...] des « anges du foyer ». Ils entendaient par là qu'elles étaient des êtres moraux, sinon de par leur nature, du moins sur le plan culturel. Ils expliquaient son statut moral par le fait que seules les femmes pouvaient devenir mères. Il n'est donc pas étonnant qu'ils aient associés la femme à la « civilisation ». En tant que mères, mais aussi en tant que missionnaires et enseignantes, les femmes étaient celles qui transmettaient la haute culture. Créatrices de clubs littéraires et de sociétés de musique, elles étaient en même temps les premières consommatrices de culture. Mais la culture qu'elles créaient et consommaient, essentiellement des romans et des magazines romantiques, reposait largement sur des discours moralisateurs et une piété sentimentale » (173), qu'elles distillaient à leur progéniture aussi.

Les femmes elle-mêmes se percevaient telles que se les représentaient les hommes et, au moins pour les féministes, l'homme n'était pas précisément à l'image de la femme. L'homme était mauvais par nature et, de ce fait, il était inférieur à la femme (174). « Beaucoup d'hommes croyaient en la supériorité morale des femmes et se comportaient en conséquence » (175). Dans les romans de l'époque, l'homme est quasi systématiquement dépeint comme l'agresseur et la femme comme la victime sans défense ; la prédation masculine est décrite comme l'envers d'une haine de soi sadique (176). Sous l'effet de l'hygiénisme puritain et misandre qui sous-tendait cette vision des rapports entre les sexes, la sexualité du couple se « spiritualisa » : « L'idéal domestique enseignait que le sexe entre mari et femme exprimait la communion spirituelle qui les unissait dans le mariage. Ici, leur nature biologique complémentaire formait une union physique qui consacrait l'union de leurs âmes. Les relations érotiques devinrent « personnelles » dans cette nouvelle convention conjugale ; le terme d'« intercourse » (« rapports sexuels »), qui était utilisé auparavant dans le domaine de la diplomatie et du

commerce, devint synonyme de coït dans le sens d'échange mutuel. À la fin du XIXe siècle, le terme de « sexualité » fut forgé pour exprimer cette croyance sociale selon laquelle l'expérience érotique véhiculait et incarnait la personnalité. Lorsqu'il rentrait chez lui, le guerrier mondain ne renonçait pas à l'indépendance anxieuse qu'impliquent la compétition économique capitaliste et les conflits politiques. Au contraire, il s'attendait à ce que sa vie familiale confirme et récompense sa virilité, tout en pansant les blessures qu'il avait reçues en l'exerçant... » (177). Surtout pour l'homme, la sexualité revêtit une importance qu'elle n'avait jamais encore eue : elle devint son seul moyen d'exprimer sa masculinité et, avant même de l'exprimer, de se sentir homme, de s'affirmer en tant qu'homme face à la femme.

De plus, « [l]es pressions économiques renforcèrent les exigences psychiques qui obligeaient le guerrier mondain à faire de la « pureté » la vertu essentielle de la féminité. L'innocence immaculée qui rendait une femme apte au mariage donnait à un homme l'assurance qu'elle ne le mettrait pas sur la paille par des grossesses non désirées » (178). Les familles furent de moins en moins nombreuses : les enfants, qui, avant la révolution industrielle, étaient des ressources pour la famille, puisqu'ils étaient mis au travail à un jeune âge, devinrent une source de dépenses, d'autant plus qu'ils devaient désormais être scolarisés en dehors du foyer, dans des établissements où ils étaient censés acquérir les compétences nécessaires à l'exercice d'un métier qui ne serait pas nécessairement celui qu'exerçait leur père (179). En l'absence de préservatifs industriels fiables, la seule manière de ne pas avoir plus de deux ou trois enfants était l'abstinence. La révolution industrielle entraîna donc quasi immédiatement une baisse brutale des naissances et une augmentation correspondante de la frustration sexuelle. L'homme trouva son exutoire dans la masturbation : la littérature pornographique se développa considérablement ; la littérature médicale aussi, qui cherchait à culpabiliser l'homme, en pathologisant l'orgasme masculin et en lui expliquant que la capacité à résister aux plaisirs charnels était une preuve de virilité et que, au contraire, le désir sexuel était signe d'efféminement (180).

Non seulement le jeune garçon vivait dans un monde divisé en deux parties, entre lesquelles il était ballotté ; entre la sphère féminine du foyer, douillette et policée et sa propre sphère, où régnaient la compétition et le conflit, l'agressivité et l'insoumission, mais le monde des adultes était lui-même nettement divisé en une sphère féminine et en une sphère masculine antagonistes.

Dans ce monde fait de divisions, parents et garçons étaient quasiment des intrus les uns pour les autres. « Ces deux espaces ne s'excluaient pas mutuellement : les femmes pénétraient dans le monde des garçons pour leur adresser des réprimandes et les rappeler à leurs devoirs, tandis que les garçons établissaient parfois leur culture distinctive dans les étages supérieurs de la maison. La maison et le monde extérieur avaient chacun une forte signification symbolique. Quand les garçons salissaient de boue les planchers, ils ne faisaient pas qu'alourdir les tâches ménagères – ils apportaient un fragment de leur monde de garçons dans un lieu où il n'avait pas sa place. Et les mères considéraient également les « précieuses » collections de pierres, de feuilles et d'animaux morts de leurs fils comme des invasions du

monde civilisé qui était le leur. Les femmes et les garçons se disputaient constamment à propos des traces de pas boueuses et autres résidus du monde extérieur qui pénétraient à l'intérieur de la maison. Mais les mères ne se battaient pas seulement pour protéger la maison de la saleté et de l'hédonisme de la culture des garçons ; elles s'évertuaient à étendre leur domination morale sur le monde des garçons. Heureusement pour elles, les femmes avaient à leur disposition plus d'une arme tactique dans cette bataille pour l'influence morale. Souvent, les mères cherchaient à contrôler le comportement de leurs garçons en maintenant un contact étroit avec leur culture. Les femmes qui vivaient dans les petites villes et même celles qui habitaient dans les villes, sauf les plus grandes, appartenaient à des réseaux sociaux qui leur envoyaient rapidement des informations sur leurs fils. Comme elles avaient tendance à faire leurs courses dans les quartiers où jouaient leurs garçons, elles pouvaient même les surveiller de près dans ces occasions. La plupart des femmes pouvaient influencer les activités de leurs fils dans le monde des garçons qui s'étendait hors de la maison familiale » (181). A la maison, les mères profitaient de toutes les occasions pour faire des leçons de morale à leurs fils, pour leur faire entendre, par le recours à la culpabilisation, « la voix de la conscience ». « Leur autorité morale et spirituelle » sur leurs fils « semblait immense » (182).

Si la plupart des tendances du jeune garçon états-unien au XIXe siècle peuvent être considérées comme le propre de l'enfance masculine, pour bien comprendre ce qui le séparait des jeunes garçons des générations précédentes, il faut tenir compte d'abord du fait qu'il les développait dans une large mesure en réaction aux préceptes moraux féminins que cherchait à lui enseigner sa mère et dans un esprit de rébellion qui était inconnu à ceux de son âge qui, quelques générations auparavant, avaient avec leur père des rapports d'apprentis à maîtres ; aucune leçon de morale ne rendra un jeune garçon vertueux au sens étymologique ; le caractère et les qualités morales se forment, se forment par l'expérience concrète, par l'activité manuelle. Non seulement la « boy culture » s'était construite en opposition au monde féminin du foyer et se présentait comme son négatif, mais elle reposait exclusivement sur le sport et le jeu. Les travaux agricoles en compagnie des adultes permettaient au jeune Etats-unien de l'époque pré-industrielle de s'intégrer organiquement à la fois à son environnement physique et à son environnement social, qui, du reste, coïncidaient. Au contraire, les activités sportives et ludiques que le jeune Etats-unien de la fin du XIXe siècle pratiquait de l'aube au crépuscule n'avaient aucune fonction socialisante ; quant à la chasse et à la pêche, il ne s'y adonnait évidemment pas pour se nourrir ; elles étaient pour lui un moyen de « subordonner la nature à [sa] rapacité instinctive » (183), que, adulte, il mettrait au service de la société marchande qui naissait. Les valeurs et les comportements qu'il avait faits siens dans l'univers de la « boy culture » semblaient devoir lui permettre de l'affronter et d'y contribuer plus efficacement que ceux que sa mère essayait de lui inculquer, car l'esprit de compétition, l'individualisme grégaire, l'agressivité, l'impitoyabilité paraissaient y tenir une place beaucoup plus importante que l'esprit d'entraide, l'interdépendance, la gentillesse, l'affection et la compassion.

Autrefois, la fin de l'apprentissage marquait le début de l'âge adulte. Au XIXe siècle, l'âge auquel se terminait l'adolescence variait considérablement selon les individus. Dans la classe moyenne, le fils était

généralement considéré comme adulte lorsqu'il quittait le foyer parental ou/et obtenait son premier emploi à plein-temps, deux signes sociaux avant-coureurs du mariage précédés par l'apparition d'un symptôme psychologique : vers le milieu de l'adolescence, les garçons prenaient subitement de l'intérêt pour les filles. Dans leur monde, ils continuaient à s'adonner aux activités qui faisaient le désespoir de leurs mères, mais, dès qu'ils en sortaient, ils veillaient à être présentables ; certains prenaient subitement goût aux offices religieux. Pour plaire à celle(s) qu'ils courtoisaient, il n'y avait pas d'autre solution que d'« endosser les habits de l'adulte « civilisé » et d'effacer les marques de l'enfance « sauvage » » (184). Une fois franchi le seuil de l'âge adulte, ils comprendraient vite que la société était, comme l'avait été le monde de leur enfance, divisée en deux : la sphère des femmes s'y substituerait au foyer maternel et la sphère des hommes à la « boy culture ». « [E]levé par une femme pour devenir un homme » (185), l'était-il devenu ?

Il était certainement devenu un homme double. Le va-et-vient constant qu'il effectuait dans son adolescence entre le foyer maternel et le monde de sa « boy culture » exigeait assurément de grandes facultés d'adaptation, qui pouvaient à leur tour provoquer des troubles névrotiques. Du monde bipolaire qui avait été le sien et où il avait mené une double vie sortit une sorte de Dr Jekyll et Mr Hyde ; celui-là devait sévir dans la vie privée et celui-là dans le cadre professionnel.

Dans le privé, l'Etats-unien de la classe moyenne ressemblait à Babbitt, ce personnage d'agent immobilier jouisseur et vulgaire qu'a campé Lewis Sinclair dans la nouvelle éponyme, dont nous citerons cet extrait particulièrement révélateur :

» À sept heures et demie, ils [Babbitt et quelques collègues, la veille d'une convention d'État d'agents immobiliers à laquelle ils doivent assister] étaient dans leur chambre avec Elbert Wing et deux autres délégués. En manches de chemise, le gilet ouvert, la figure rouge, la voix pâteuse, ils achevaient une bouteille de whisky de contrebande qui leur râpait le gosier et ils suppliaient le groom :

« Dis, mon fiston, peux-tu nous procurer encore de cette liqueur enchanteresse ? »

Ils fumaient de longs cigares, dont ils jetaient les cendres ou les bouts sur le tapis, et, avec de gros rires bruyants, racontaient des histoires : bref, des mâles dans un heureux état de nature.

Babbitt soupira :

« Je ne sais pas ce que vous en pensez, mes petits sacripants, mais pour ma part j'aime bien, pour changer, un petit coup de détente comme ça, une excursion par-dessus une ou deux montagnes, ou un voyage au pôle Nord en brandissant une aurore boréale. »

Le délégué de Sparta, un jeune homme grave, ardent, balbutia :

« Écoutez, je crois être un aussi bon mari que le commun des mortels, mais, bon Dieu, j'en ai soupé de rentrer à la maison tous les soirs et de n'avoir rien d'autre à aller voir que le cinéma. Voilà pourquoi je vais aux séances d'exercices de la garde nationale. Je suis sûr que j'ai la plus gentille petite femme de mon patelin, mais... Dites, savez-vous ce que je voulais faire quand j'étais gosse ? Le savez-vous ? Un grand chimiste... voilà ce que je voulais être. Mais papa m'a envoyé sur les routes vendre de la batterie de cuisine, et voilà... je suis là-dedans, j'y suis pour la vie... pas la moindre chance de m'évader ! Oh ! qui diable a mis sur le tapis ce sujet de conversation funèbre ? Qu'est-ce que vous diriez de boire encore un petit verre ? Ça ne nous ferait aucun ma... a-al » (186)

La turbulence, l'irrévérence, la frénésie, la crudité, la cruauté, le goût du tapage et du chahut, la festivité bruyante, l'évasion de la réalité, ainsi que la passion du sport et de la compétition, qui, auparavant, ne se rencontraient guère que chez les adolescents et dont ils se défaisaient à l'âge adulte, en vinrent à faire partie intégrante de ce que les sociologues appelleront plus tard la « nouvelle masculinité » (187). Le « nouvel homme » présentait tous les traits de l'adolescent attardé, auxquels s'entremêlaient des tendances encore plus problématiques.

La révolution industrielle avait accouché d'une mystique du travail d'un genre tout particulier. On attendait d'un homme qu'il soit « posé et sobre, car la vie professionnelle était une chose sérieuse. Il [lui] fallait subvenir aux besoins de sa famille, se tailler une réputation, assumer des responsabilités. [Son] monde était fondé sur le travail et non sur le jeu et, pour y survivre, il lui fallait être organisé, faire preuve de patience et non agir impulsivement. Pour réussir, un homme devait refréner ses désirs et retarder leur satisfaction. Naturellement, il lui fallait aussi être agressif et compétitif, car il devait être capable d'avoir de l'avancement. Mais il devait canaliser son besoin impulsif d'affirmation, en l'adaptant aux batailles abstraites et aux problèmes complexes du travail d'un homme des classes moyennes. Enfin, il devait, contrairement à un garçon, avoir le sens des responsabilités » (188). Le « vrai » homme, descendant de l'avid et arriviste bourgeois britannique du XVIII^e siècle (189), était dorénavant l'homme qui avait réussi professionnellement. Ses valeurs étaient la machine, la compétition, économique et sportive, sentimentale et sexuelle, le profit, maximal, infini et la domination, celle de la machine et celle de la femme, qui devaient se traduire, la première, par la robopathologie, la seconde, par le machisme.

La robopathologie présente huit symptômes : la planification et la programmation de toutes les activités, professionnelles ou privées, y compris le sexe, même la spontanéité dans les interactions sociales est calculée ; derrière un progressisme affiché, l'incapacité à trouver et même l'absence de volonté de chercher des solutions à des problèmes nouveaux ; le conformisme et l'obéissance passive et mécanique ; l'incapacité à se sentir exister autrement qu'à travers le regard d'autrui, la projection à autrui d'une image consensuelle de soi qui cache l'absence de personnalité ; l'insensibilité ; le pharisaïsme ; l'hostilité ; l'aliénation (190).

Alors que les ouvriers souffraient des conditions de travail industriels dans leur chair, victimes qu'ils étaient d'accidents du travail ou de maladies, professionnelles ou contagieuses, les employés de bureau, stressés par la peur de l'échec professionnel mais aussi par le fait d'être constamment sous l'œil d'un superviseur, étaient guettés par une nouvelle maladie, cocktail de troubles psychiques et fonctionnels auquel les médecins donnèrent le nom de « neurasthénie masculine » (191) (les Etats–uniens aussi étaient atteints de stress, mais les causes en étaient différentes : la peur de la grossesse et de la maternité).

Le seul remède, croyait le neurasthénique, était le repos et le loisir : le repos au foyer et le loisir dans les loges fraternelles : une double régression infantile.

« ... du point de vue des relations entre les sexes, la neurasthénie masculine équivalait à une fuite de la masculinité », (du moins de la masculinité telle que se la représentait l'Etat–unien). « Elle signifiait non seulement un retrait de la sphère typiquement masculine du travail, mais aussi un rejet des qualités fondamentalement masculines : la recherche du succès, l'ambition, la domination, l'indépendance. Un homme qui se détournait de l'univers professionnel bourgeois n'était plus à sa place. Sans compter que le neurasthénique se retirait dans le monde de la femme. En se reposant chez lui, ce qu'il recherchait, c'était un intérieur féminin. Il trouvait ainsi refuge dans des rôles et dans des comportements marqués comme « féminins » : la vulnérabilité, la dépendance, la passivité, l'infirmité » (192), comportements qu'il regrettait sans doute inconsciemment d'avoir énergiquement rejetés vers sept ans et que, pour cette raison, il adoptait d'autant plus volontiers. Le neurasthénique était qualifié d'« efféminé », de « dandy », voire, purement et simplement, de « femme » (193) et il n'est pas impossible qu'il se soit perçu comme tel. « Même les hommes qui ne souffraient pas de formes graves de neurasthénie ne savaient pas exactement ce que signifiait la masculinité. La plupart des hommes étaient profondément influencés par leur mère, leurs sœurs, leurs enseignantes, etc. Ils portaient en eux cette culture féminine et n'étaient pas sans trouver cela problématique. A bien des égards, il y avait un décalage entre les caractères féminins qu'ils avaient assimilés dans leur petite enfance et le machisme dont, une fois

adultes, il faisait preuve » (194). A d'autres égards, plus essentiels, le machisme était la conséquence directe et nécessaire de l'efféminement que, jeune enfant, sa mère lui avait fait subir (195).

De l'accusation d'efféminement l'appartenance à une ou plusieurs loges lui permettait de se disculper, au moins à ses propres yeux et à ceux de ses « frères » : les « fraternal societies » n'étaient-elles pas des « men's clubs » ? Leurs réunions constituaient des protestations larvées contre la condition masculine à l'époque. « S'il est permis de considérer les rituels comme une forme stylisée de conversation entre ceux qui les pratiquent, alors les femmes étaient un des principaux sujets de conversation dans les loges fraternelles à la fin du XIXe siècle. Les rituels des maçons et des autres ordres dominaient complètement les réunions des loges et ils étaient centrés dans une large mesure sur les sentiments des hommes à l'égard des femmes. En particulier, les participants insistaient implicitement sur la gêne qu'ils éprouvaient à avoir reçu une éducation féminine et exprimaient le souhait de fonder des familles d'hommes – souhait qui était déjà exaucé, puisque tous les membres de la loge et donc tous les participants aux rituels étaient des hommes... » (196), hommes qui, par la pratique de ces rituels, aspiraient à un retour au mode de comportement qui était le leur au stade de l'adolescence, où, l'étau maternel s'étant desserré, ils s'étaient mis à passer leurs journées à jouer à l'extérieur. Ces activités ludiques, auxquelles, adulte et père de famille, il avait dû renoncer, la loge lui offrait l'occasion de s'y adonner de nouveau (197), en dehors des heures de bureau. Entre-temps, ils étaient cependant devenus des « robopathes ».

Enfant, en plein air, il prenait un plaisir sadique à brutaliser ses camarades de jeu et à torturer les petits animaux ; adulte, en faisant chevaucher le bouc à l'un de ses « Frères » dans l'ambiance feutrée des loges, il pouvait éprouver cette joie malsaine qui résulte de l'observation du malheur d'autrui, cette Schadenfreude qui, trait caractéristique de la race de l'âme levantine (198), s'est transmis à la race de l'âme de l'homme blanc.

Enfant, il s'humiliait inconsciemment en s'identifiant aux Indiens, aux « sauvages » ; adulte, il ne semblait pas y avoir pour lui de plus grand plaisir que de s'humilier consciemment, en chevauchant lui-même le bouc avec un masochisme infantile. Chevaucher le bouc était pour lui le couronnement de l'humiliation qu'il s'infligeait dans sa vie familiale et dans sa vie professionnelle, en s'acceptant comme inférieur à la femme, en se résignant à jouer les rôles de sous-mari, sous-père (199) et, dans les classes inférieures, où la machine avait rendu l'ouvrier impuissant, sous-homme. C'était, objectera un esprit moderne, de l'auto-dérision et il est sain de rire de soi-même. La psychanalyse, dont les diagnostics, aberrants lorsqu'il s'appliquent à l'homme normal, complet, intérieurement et extérieurement masculin, valent pour le dégénéré qu'est l'homme moderne, n'a pas tort de reconnaître dans l'auto-dérision, forme d'humour typiquement juive, un « masochisme exhibitionniste » (200).

Sa protestation contre l'omnipotence de la femme était vaine, illusoire et fantasmée. D'une part, les valeurs sur lesquelles reposaient les enseignements et les rituels fraternels étaient pour beaucoup d'entre elles (la moralité, l'amour, la tempérance, la sobriété, l'interdépendance) des valeurs féminines et, d'autre part, les hauts grades leur rappelaient qui, même à l'intérieur des loges, était le « boss » : « Nous admirons, claironne le journaliste et historien, membre des Knights of Pythias et des Odd Fellows et membre associé de Quatuor Coronati Lodge n° 2076, Henry Leonard Stillson (1842-1914) (201), éditeur en chef de History of the Ancient and Honorable Fraternity of Free and Accepted Masons, and Concordant Orders et auteur de The Official History of Odd Fellowship: The Three-link Fraternity, nous admirons les femmes pour leur grand sens moral et leur sens élevé de la justice, pour leur amour de ce qui est pur et bon, pour leur aversion de ce qui est vil et grossier [...] Les femmes firent preuve de fidélité envers le Sauveur du Monde, en étant « les dernières à la croix, les premières au sépulcre ». La présence de la femme dans les loges se traduira par des améliorations et une élévation du sens moral » (202).

Tout le monde riait de ceux qui « chevauchaient le bouc » : eux les premiers, jaune ; le public, d'un gros rire franchement méprisant ; les femmes, sous cape. Des siècles durant, elles avaient été accusées, pour les sorcières d'entre elles, de se rendre au sabbat et de s'y rendre parfois à dos de bouc. C'étaient désormais les hommes qui chevauchaient le bouc (203).

B. K., 2018.

(1) Voir <http://freemasonry.bcy.ca/anti-masonry/goat.html>.

(2) Voir David Naughton-Shires, « Bro. William G. Gruff, an Introduction to our Bearded Brother. The Lodge Goat: Fact & Fiction », in Peter J. Millheiser (éd.), Hibiscus Masonic Review, vol. 3, iUniverse, Inc, Bloomington, 2010.

(3) Voir http://www.dogsplayingpoker.org/gallery/coolidge/riding_the_goat.html.

(4) Voir <https://www.youtube.com/watch?v=zW5n64zFO-Q>.

(5) Voir Julia Suits, The Extraordinary Catalog of Peculiar Inventions, Perigee Books, 2011.

(6) The New Age Magazine, vol. 46, Supreme Council, 33°, Ancient and Accepted Scottish Rite of Freemasonry of the Southern Jurisdiction, U.S.A., Washington, 1938, p. 759.

(7) Voir <http://freemasonry.bcy.ca/anti-masonry/goat.html>.

(8) William D. Moore, Riding the Goat. Secrecy, Masculinity, and Fraternal High Jinks in the United States, 1845–1930, Winterthur Portfolio: A Journal of American Material Culture, vol. 41, n° 2/3 (été/automne 2007 [p. 161–88], p. 161.

(9) Cité in Edward. A. Bloom et Lilian D. Bloom (éds.), *The Piozzi Letters: 1817-1821*, vol. 6, University of Delaware Press, Newark, 2002, p 257.

(10) Cité in Keystone, *All about the Goat*, *The Freemason's Chronicle*, 23 août 1890, W. W. Morgan, Londres, p. 115.

(11) Albert G. Mackey, *Encyclopedia of Freemasonry and its Kindred Sciences*, Moss and Compagny, 1874, p. 315. En 1922, le magazine maçonnique états-unien *Tyler-Keystone* reprit à son compte cette thèse : « Pour le vulgaire, le diable était représenté par un bouc et ses attributs les plus connus étaient la corne [sic], la barbe et les sabots fendus. Vinrent ensuite, au Moyen-Âge, les histoires de sorcières et la croyance selon laquelle les sorcières participaient à des orgies ; à cette époque, on racontait que le diable se montrait sur un bouc. Par extension, on raconta que les francs-maçon chevauchaient le bouc et l'expression a survécu jusqu'à ce que jour... » (William D. Moore, op. cit., p. 163).

(12) En ce qui concerne les deux plus importants, *Mémoires pour servir à l'Histoire du Jacobinisme* (1797) d'Augustin Barruel et *Proofs of a Conspiracy* (1797) de John Robinson, <http://freemasonry.bcy.ca/anti-masonry/goat.html> fait cependant remarquer que « le premier était un homme d'Église et le second un érudit et [qu']il est possible que des histoires sur l'utilisation d'un bouc dans les cérémonies maçonniques aient circulé dans d'autres groupes sociaux, en particulier dans les campagnes ».

(13) Christopher Hodapp, *Freemasonry for Dummies*, Wiley Publishing, Inc., NY, 2011, p. 155.

(14) Voir http://www.phoenixmasonry.org/masonicmuseum/humorous_goat_riding_post_cards.htm.

(15) Voir http://www.phoenixmasonry.org/masonicmuseum/goat_riding_tricycle.htm.

(15bis) Léo Taxil *Le diable au XIXe siècle*, Léo Taxil, Delhomme et Brigue, 1894, p. 389. Les pères augustins de l'Assomption, dans leur revue *La Franc-maçonnerie démasquée* (1884-1899) (Denys Roman, *Les livres, Les Etudes traditionnelles*, 68e année, juillet-août et septembre – octobre 1967, n° 402-403, p. 225).

(16) Selon la confrérie (<http://freemasonry.london.museum/it/wp-content/uploads/2012/04/The-Oddfellows1.pdf>), elle aurait été fondée en 1730.

(17) Abel Clarin de la Rive, *La femme et l'enfant dans la franc-maçonnerie universelle : les précurseurs de l'ante-Christ d'après les documents officiels de la secte (1730-1893)*, Delhomme & Brigue, 1894, p. 238.

(18) Theda Skocpol, Ziad Munson, Andrew Karch et Bayliss Camp, « Patriotic Partnerships: Why Great Wars Nourished American Civic Voluntarism », in Ira Katznelson et Martin Shefter (éds.), *Shaped by War and Trade: International Influences on American Political Development*, Princeton University Press, Princeton et Oxford, 2002, p. 148

(19) Theodore A. Ross, *Odd fellowship: its history and manual*, M.W. Hazen Company, 1888, p. 72.

(20) Christopher G. Bates (éd.), *The Early Republic and Antebellum America*, vol 1-4, Routledge, Londres et New York, 2015, p. 375.

(21) Harriet Wain McBride, *Fraternal Regalia in America, 1865 to 1918: Dressing the Lodges; Clothing the Brotherhood*, Thèse de doctorat, Ohio State University, 2000,
https://etd.ohiolink.edu/rws_etd/document/get/osu1224791800/inline, p. 176 et sqq.

(22) Voir John M. Herrick et Paul H. Stuart (éds.), *Encyclopedia of Social Welfare History in North America*, Sage Publications, Thousands Oaks, CA, 2005.

(23) Dave Rosenberg, « The Future of Odd Fellowship To Be or Not to Be », 2012.
<http://davislodge.org/wp-content/uploads/TheFutureOfOddFellowshipOpt.pdf> ; *Statistics of Fraternal Benefit Societies*, 117th Edition (2011); American Fraternal Alliance, p. iv.

(24) Beatrix Hoffman, *The Wages of Sickness: The Politics of Health Insurance in Progressive America*, The University of North Carolina Press, 2001, p. 10.

(25) Les loges des Daughters of Rebekah sont désormais ouvertes aux hommes aussi
(<http://www.iooftx.org/rebekahs.php>).

(26) Voir Samuel Fenton Cary, *Historical sketch of the Order of the Sons of Temperance. Sons of Temperance*, W. Theakston, Halifax, NS, 1884.

(27) Les sociétés fraternelles auraient servi non seulement de tampon dans une société états-unienne où les tensions étaient grandes entre les noirs et les blancs (Fon Gordon, *Caste and Class: The Black Experience in Arkansas, 1880-1920*, University of Georgia Press, Athens, p. 4, p. 94 ; William Harris, *Deep Souths, Delta, Piedmont, and Sea Islands Society in the Age of Segregation*, Johns Hopkins Press, Baltimore, 2001, p. 280), mais aussi de terreau aux revendications sociales et politiques des noirs ruraux (Steven Hahn, *A Nation Under Our Feet: Black Political Struggles in the Rural South from Slavery to the Great Migration*, Harvard University Press, Cambridge, 2003) et, plus généralement, à l'égalitarisme : Paul Finkelman (*African Americans and the Law*, Garland Pub, 1992, p. 527) indique, sans préciser leur nom, ni l'époque à laquelle ils prirent cette décision, que deux États des États-Unis interdirent deux sociétés fraternelles qui autorisaient leurs membres blancs et leurs membres noirs à s'appeler « frères ».

(28) Jonathan Blanchard, *Revised Odd-Fellowship Illustrated*, 22e éd., Ezra A. Cook, Chicago, IL, 1893, p. 32 ; Joseph T. Cooper, *Odd-fellowship Examined in the Light of Scripture and Reason*, 2e éd., William S. Young, Philadelphie, 1854, p. 32.

(29) Le fait est que les « fraternal societies » étaient prospères. Leurs livres de compte montrent qu'elles dégageaient en général de substantiels bénéfices à chaque exercice (Ezra A. Cook, op. cit., p. 21 ; Aaron B. Grosh, *The Odd-fellow's improved manual: containing the history, defence, principles, and government of the Order*, T. Bliss & Co, Philadelphie, 1871, p. 49).

(30) Christopher Hodapp, op. cit., p. 49.

(31) Jean-Pierre Bacot, Les sociétés fraternelles : un essai d'histoire globale, Dervy, 2007, p. 43.

(32) Voir Virginia Yans-McLaughlin, Immigration Reconsidered: History, Sociology, and Politics, Oxford University Press, New York et Oxford, 1990. Étant donné le grand nombre de politicards états-uniens de premier plan d'origine irlandaise, il est pour le moins intéressant qu'un grand nombre de leaders étaient des Irlandais américains de la seconde génération.

(33) James L. Ridgely, History of American Odd fellowship, the first decade, J. L. Ridgely, Baltimore, MD, 1878, p. 276. John Welch était peintre en bâtiment (William E van Vugt (éd.), British Immigration to the United States, 1776–1914, vol. 1, Routledge, Londres et New York, p. xx.

(34) Voir, au sujet des « fraternal societies », Martin. Daunton, State and Market in Victorian Britain: War, Welfare and Capitalism, The Boydell Press, Woodbridge et Rochester, 2008, p. 294 et, pour la franc-maçonnerie, Mary Ann Clawson, Constructing Brotherhood: Class, Gender, and Fraternalism, Princeton University Press, Princeton, NJ, p. 97 et sqq.

(35) Harriet Wain McBride, Fraternal Regalia in America, 1865 to 1918: Dressing the Lodges; Clothing the Brotherhood, Thèse de doctorat, Ohio State University, 2000, p. 170
(https://etd.ohiolink.edu/rws_etd/document/get/osu1224791800/inline).

(36) George C. Wright, Life Behind a Veil: Blacks in Louisville, Kentucky, 1865–1930, Louisiana State University Press, Baton Rouge et Londres, p. 135.

(37) Abel Clarin de la Rive, op. cit., p. 163 et sqq.

(38) Joseph Gabriel Findel, Histoire de la franc-maçonnerie depuis son origine jusqu'à nos jours, t. 2, traduit de l'allemand par E. Tandel, Paris, Librairie Internationale, 1866, p. 381.

(39) Craig Heimbichner et Adam Parfrey, Ritual America: Secret Brotherhoods and Their Influence on American Society, Feral House, 2012, p. 32.

(40) Jean-Pierre Bacot, op. cit., p. 254 ; voir aussi
http://www.stichtingargus.nl/vrijmetselarij/ioof_en.html.

(41) Philippe Langlet, Lecture d'images de la franc-maçonnerie, Dervy, 2013, p. 41, note 72. Selon le 33° degré S. Brent Morris (The Complete Idiot's Guide to Freemasonry, 2e éd., Alpha, 2006), les Odd Fellows abandonnèrent le port du tablier vers 1870, tout en conservant celui de la collerette.

(42) Henri Lamirault (éd.), La Grande encyclopédie, inventaire raisonné des sciences, des lettres et des arts: par une société de savants et de gens de lettres, vol. 25. Lamirault et cie, 1886, p. 255.

(43) Avec près de deux millions d'adhérents à travers le monde les Knights of Columbus sont toujours la première organisation fraternelle catholique dans le monde (Supreme Knights's Report Highlights Order's Charity, 2 août 2016, <http://kofc.org/en/news/releases/sk-report-highlight-charity.html>

- (44) Voir Thomas G. Beharrell, *The Brotherhood : being a presentation of the principles of Odd-fellowship*, Applegate & Co., Cincinnati, OH, 1861 ; John Van Valkenburg, *The Knights of Pythias Complete Manual and Text-book*, Memento Publishing Co, Canton, OH, 1886 ; Bayliss Camp et Orit Kent, « Proprietors, Helmates, and Pilgrims in Black and White Fraternal Rituals », in Theda Skocpol, Ariane Liazos, Marshall Ganz, *What a Mighty Power We Can Be*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2006, p. 112.
- (45) W. Scott Munn, *The Only Eaton Rapids on Earth: The Pioneer History of Eaton Rapids and Hamlin Townships with Reminiscences*, Edwards Brothers, 1952, p. 316.
- (46) John Van Valkenburg, *The Knights of Pythias complete manual and text-book*, Moss & Company, Philadelphie, 1877, p. 89.
- (47) Jos. D. Weeks, *History of the Knights of Pythias*, Jos. D. Weeks and Company, Pittsburgh, PA, p. 126.
- (48) Aaron B. Grosh (rév.), *The Odd-fellow's Manual*, H. C. Peck & Theo Bliss, Philadelphie, 1860, p. 103.
- (49) George Crook (Frère), *Freemasonry, a type of Christianity throughout all ages clearly demonstrated*, Bro. T. Farror, Monmouth, 1850, p. 21 ; citons, entre autres perles : « Nous sommes manifestement tous frères – des frères unis par des liens plus forts que ceux du sang » (Ami Pflugrad-Jackisch, *Brothers of a Vow: Secret Fraternal Orders and the Transformation of White Male Culture in Antebellum Virginia*, The University of Georgia Press, Athens et Londres, 2010, p. 70.
- (50) Jean-Pierre Bacot, op. cit., p. 224.
- (51) Dimitri Georges Lavroff, *Les grandes étapes de la pensée politique*, Dalloz, 1993, p. 52.
- (52) Jonathan Ashe, *The Masonic Manual: Or, Lectures on Freemasonry*, nouv. éd., JNO. W. Leonard & Co, American Masonic Agency, New York, 1855, p. 1.
- (53) Pashal Donaldson, *The Odd Fellows' textbook and Manual*, revu et corrigé par Samuel F. Gwinner, Moss & Company, Philadelphie, 1878, p. 139.
- (54) Independent Order of Odd Fellows, *Proceedings of the Grand Encampment*, I. O. O. F. of Indiana, The Lodge, Indianapolis, 1911, p. 1714.
- (55) Ezra A. Cook, *Revised Odd-fellowship Illustrated: The Complete Revised Ritual of the Lodge, Encampment, Patriarchs Militant, and the Rebekah Degrees*, Chicago, 1893, p. 95, note 52.
- (56) Paschal Donaldson, op. cit., p. 140.
- (57) « On ne saurait nier qu'il existe de fortes ressemblances entre les principes cosmogoniques orphiques et les cosmogonies sémitiques » (Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, 1904, Aemand Colin, p. 564) ; voir aussi Yehuda Liebes, *Studies in Jewish Myth and Messianism*, traduit de l'hébreu par Batya Stein, State University of New York Press, Albany, NY, 1993, p. 72 et sqq.

(58) Richard Payne Knight, *Le Culte de Priape et ses rapports avec la théologie mystique des anciens*, traduit de l'anglais par E. W., Eric Losfeld, Paris, 1883, p. 33.

(59) Ibid., p. 25.

(60) Cité in Michel Lapidus, *La corde des franc maçons*, Maison de Vie, 2012 ; Pierre Lévêque, *Aurea Catena Homeri. Une étude sur l'allégorie grecque*, Annales littéraires de l'Université de Besançon, 27, Université de Franche-Comté, Besançon, 1959 [p. 3-90] ; voir aussi, pour une discussion des mêmes textes, Luc Brisson et Christoph Jamme, *Introduction à la philosophie du mythe*, vol. 1., 2e éd. revue et augmentée, J. Vrin, Paris, 2005, p. 163 et sqq, qui, comme Lévêque, fait remonter cette expression au passage de l'Iliade où Zeus menace de représailles les Immortels qui seraient tentés d'apporter leur aide aux Troyens et aux Danéens : «Tenez, dieux, faites l'épreuve, et vous saurez, tous (combien je l'emporte sur vous). Suspendez donc au ciel un câble d'or ; puis accrochez-vous y, tous, dieux et déesses : vous n'amènerez pas du ciel à la terre Zeus, le maître suprême, quelque peine que vous preniez. Mais si je voulais, moi, franchement tirer, c'est la terre et la mer à la fois que je tirerais avec vous. Après quoi, j'attacherais le câble à un pic de l'Olympe, et le tout, pour votre peine, flotterait au gré des airs. Tant il est vrai que je l'emporte sur les dieux comme sur les hommes ! » . Si les Orphiques se sont inspirés de l'expression homérique de « câble d'or » pour créer celle de « chaîne d'or », ils lui ont donné un sens théologique et cosmologique qui n'apparaît pas dans cet extrait.

(61) Originale, selon Fabre d'Olivet, de Chaldée, elle fut formulée pour la première fois par Pythagore : « [...] Pythagore désignait Dieu par 1, et la matière par 2, il exprimait l'Univers par le nombre 12, qui résulte de la réunion des deux autres. Ce nombre se formait par la multiplication de 3 par 4, c'est-à-dire que ce philosophe concevait le Monde universel comme composé de trois mondes particuliers, qui, s'enchaînant l'un à l'autre au moyen de quatre modifications élémentaires, se développaient en douze sphères concentriques.

« L'Etre ineffable qui remplissait ces douze sphères, sans être saisi par aucune, était DIEU. Pythagore lui donnait pour âme la vérité et pour corps la lumière.

« Les Intelligences qui peuplaient les trois mondes étaient: premièrement les Dieux immortels proprement dits, secondement les Héros glorifiés, troisièmement les Démons terrestres.

« Les Dieux immortels, émanations directes de l'Etre incréé et manifestations de ses facultés infinies, étaient ainsi nommés parce qu'ils ne pouvaient jamais tomber dans l'oubli de leur Père, errer dans les ténèbres de l'ignorance et de l'impiété; au lieu que les âmes des hommes qui produisaient, selon leur degré de pureté, les héros glorifiés et les démons terrestres, pouvaient mourir quelquefois à la vie divine par leur éloignement volontaire de Dieu; car la mort de l'essence intellectuelle n'était, selon Pythagore, imité en cela par Platon, que l'ignorance et l'impiété.

« D'après le système des émanations, on concevait l'unité absolue en Dieu, comme l'âme spirituelle de l'Univers, le principe de l'existence, la lumière des lumières; on croyait que cette Unité créatrice, inaccessible à l'entendement même, produisait par émanation une diffusion de lumière qui, procédant du centre à la circonférence, allait en perdant insensiblement de son éclat et de sa pureté, à mesure

qu'elle s'éloignait de sa source jusqu'aux confins des ténèbres dans lesquelles elle finissait par se confondre; en sorte que ses rayons divergents, devenaient de moins en moins spirituels, et d'ailleurs repoussés par les ténèbres, se condensaient en se mêlant avec elles, et, prenant une forme matérielle, formaient toutes les espèces d'êtres que le Monde renferme. Ainsi, l'on admettait entre l'Être suprême et l'homme une chaîne incalculable d'êtres intermédiaires dont les perfections décroissaient en proportion de leur éloignement du Principe créateur » (cité in G. Plytoff, *La Magie*, J.-B. Baillière et fils, 1892, p. 18-9).

(62) Pierre Lévêque, op. cit., p. 26.

(63) Emile Bréhier, *Chrysippe et l'Ancien Stoïcisme*, Gordon & Breach, Londres, 1951, p. 150, cité in *ibid.*, p. 25.

(64) Pierre Lévêque, op. cit., p. 29.

(65) *Ibid.*, p. 31.

(66) *Ibid.* p. 38.

(67) Augustin, *La Cité de Dieu*, vol. 1, traduction nouvelle, par L. Moreau, p. 221, Charpentier, Paris, 1843.

(68) Jean Adanguidi, *Réseaux, marchés et courtage: la filière igname au Bénin (1990-1997)*, Lit, Hambourg, 2001, p. 16 ; Pascal Brassier, « Les commerciaux et les réseaux sociaux : vers de nouveaux outils de management des ventes ». In *Management & Avenir*, vol. 2, n° 16, 2008 ; Willy Bolander, Cinthia B. Saturnino, Douglas E. Hughes, & Gerald R. Ferris, *Social Networks Within Sales Organizations: Their Development and Importance for Salesperson Performance*, consultable à l'adresse suivante : https://www.researchgate.net/publication/283006342_Social_Networks_Within_Sales_Organizations_Their_Development_and_Importance_for_Salesperson_Performance, consulté le 3 juillet 2018.

L'apparition d'Internet a permis la fusion entre réseau social et réseau marchand ; comme on sait, l'une des premières fonctions des « social networks » est de recueillir les données personnelles de leurs utilisateurs pour les revendre à des compagnies de publicité.

(69) Voir Judith Sherven et Jim Sniechowski, *The Heart of Marketing: Love Your Customers and They Will Love You Back*, ML, New York, 2009.

(70) Pierre Lévêque, p. 46.

(71) Cité in *ibid.*, p. 46.

(72) Bernard McGinn, *The Golden Chain: A Study in the Theological Anthropology of Isaac of Stella*, Cistercian Publications, Consortium Press, 1972, p. 69.

(73) « Les dieux subalternes empruntèrent donc au monde des parcelles de feu, de terre, d'eau et d'air et ils formèrent pour chaque individu un corps unique, où ils enchaînèrent les cercles de l'âme immortelle. Ceux-ci ne pouvant d'abord maîtriser le corps ou être maîtrisés par lui, il s'ensuit que

l'intelligence n'y apparaît que lorsque l'accord se fait, avec l'âge. Lorsqu'une bonne éducation s'y joint, l'homme devient complet et parfaitement sain. Les dieux enchaînèrent les deux révolutions divines dans un corps sphérique, la tête, à laquelle ils donnèrent pour véhicule tout le corps » (Platon, *Timée*, traduction, notices et notes par Émile Chambry, La Bibliothèque électronique du Québec Coll. « Philosophie », vol. 8 : version 1.01, p. 16 ; « [...] ils enchaînèrent les cercles de l'âme immortelle ; mais, enchaînés dans ce grand flot, les cercles ne pouvaient ni le maîtriser, ni être maîtrisés par lui, mais tantôt ils étaient entraînés de force et tantôt l'entraînaient, de sorte que l'animal tout entier se mouvait, mais avançait sans ordre, au hasard, d'une manière irrationnelle » (ibid., p. 96-7).

(74) Pierre Lévêque, p. 51.

(75) Pierre Yves Badel, *Le Roman de la Rose au XIVe*, Droz, 1980, p. 6.

(76) Édouard Jeuneau, *La philosophie médiévale*, PUF, Paris, 1963, p. 57.

(77) Voir Faith Lyons, « Some Notes on the Roman de la Rose – The Golden Chain and Other Topics », in W. Rothwell, W. R. J. Barron, David Blamires et Lewis Thorpe (éds.), *Studies in Medieval Literature and Languages: In Memory of Frederick Whitehead*, Manchester University Press, Manchester, 1973.

(78) Voir, pour Sébond, chez qui la métaphore est cependant fortement empreinte de théisme, Alberto Frigo, *L'analogie perdue : Montaigne, Sebond et la crise de l'idée de correspondance*, <http://1718.fr/wp-content/uploads/2013/03/Frigo-Sebond.pdf> ; pour G. Bruno, Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis: Historical Outlines of Western Spirituality in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*, Springer, Dordrecht, 2007, p. 269 ; pour Ficin, Emery Edward George, *Hölderlin and the golden chain of Homer: including an unknown source*, E. Mellen Press, 1992 ; Jean Bodin, dans *Colloquium*, 32, comparera, lui aussi, la chaîne dorée à l'échelle de Jacob (H. David Brumble, *Classical Myths and Legends in the Middle Ages and Renaissance*, FD, Londres et Chicago, 1998), tandis qu'il en donnera une interprétation néoplatonicienne dans *Le Théâtre de la nature universelle* (1597), y voyant « une série de degrés qui vont progressivement des purs esprits aux créatures matérielles. Ces niveaux communiquent entre eux, par la diffusion des dons divins, mais aussi grâce à l'activité de l'âme humaine, intermédiaire entre le monde des intelligibles et celui des corps » (voir Françoise Joukovsky, *Regard intérieur*, Nizet, Paris, 1982).

Du néoplatonisme, Bodin a retenu, non seulement l'idée d'une hiérarchie d'intermédiaires entre l'Un et la matière, mais aussi la notion d'absorption, d'annihilation du tout dans l'Un, par rapport auquel le tout n'a aucune existence réelle : ce n'est pas pour rien que Bodin fut le premier théoricien du centralisme monarchique. Les origines panthéistes de sa théorie du pouvoir ont été entrevues dans Ada Neschke-Hentschke, *Platonisme politique et théorie du droit naturel: contributions à une archéologie de la culture politique européenne*, vol. 2, Editions de l'Institut supérieur de philosophie, 2003 : « [...] l'Un néoplatonicien [ne peut pas ne pas absorber] l'essence traditionnelle de la cité, être multiple dérivant d'un consensus des parties sur la loi qui régit le tout (ce modèle peut être nommé « constitutionalisme antique et méfiéval »). En bonne doctrine bodienne, le rapport entre les parties est celui du gouvernant et du gouverné, du maître et du sujet, un rapport de dépendance où la puissance de l'inférieur provient de la seule donation par la puissance supérieure ».(ibid., p. 270). Dans un style moins tarabiscoté et sans

jargon, nous mettrons au jour, dans une prochaine étude, l'influence prépondérante du panthéisme dans les théories politiques, sociales et économiques modernes.

(79) Voir René Canat, *L'hellénisme des romantiques : Le romantisme des grecs, 1826-1840*, M. Didier, 1953 ; Emery Edward George, *Hölderlin and the golden chain of Homer: including an unknown source*, E. Mellen Press, 1992 ; Ludwig Noac, *Schelling und die Philosophie der Romantik*, vol. 2, E. S. Mittler und Sohn, Berlin, 1859, p. 563.

(80) James Thomson, *Les saisons de Thompson : poème*, traduction nouvelle par J. P. F. Deleuze, Paris, 1801, p. 160.

(81) Voir WM Henry Ford, *Symbolism of Odd-Fellowship*, chez l'auteur, Providence, RI, 1904.

L'auteur a tort d'affirmer p. 255 que l'emblème des trois anneaux appartient en propre à l'Odd Fellowship : il est souvent utilisé comme motif dans la bijouterie maçonnique.

(82) Thomas G. Beharrel, *Odd Fellows Monitor and Guide: Containing History of the Degree of Rebekah*, Robert Douglass, Indianapolis, 1877, p. 38.

(83) *The Odd Fellow's Companion*, vol. 28, février/juillet 1876, Columbus, OH, M. C. Lilley & Co., p. 375.

(84) William Peter Strickland (éd.), *Odd Fellows' Literary Casket*, vol. 1, Cincinnati, Tidball & Turner, 1854, p. 83. Il est important de noter que, dans ce texte, l'expression de « chaîne d'or » elle-même est employée comme synonyme de « corde ». Les hommes, tous les hommes, sont enchaînés (les uns aux autres) par « les trois brins de cette corde qui relie l'univers moral et spirituel au Trône de l'Eternel » : « l'Amitié, l'Amour et la Vérité » (ibid.).

(85) Ibid, p. 84.

(86) Ibid.

(87) Ibid., p. 85.

(88) Paschal Donaldson, op. cit., p. 139.

(89) Stephen Mennell, *The American Civilizing Process*, Polity Press, Cambridge, 2007, qui cite l'historien états-unien de la science et de la technologie Lewis Mumford (1895-1990).

(90) Voir Niles Carpenter. *Immigrants and Their Children 1920*, Census Monographs VII, Washington: United States Government Printing Office, 1927, p. 65.

(91) Paschal Donaldson, op. cit., p. 84.

(92) Paschal Donaldson, op. cit., p. 272.

(93) *The Golden Rule and Odd Fellows' Family Companion*, vol. 4, E. Winchester, New York, 1846, p. 316.

(94) Revue contemporaine, 6e année, t. 32, Paris, 1857, p. 29 ; dans ce cadre, la publicité suivante, parue dans *Fifty years of Odd fellowship in California; commemorating the founding of the order by the instituting of California lodge n° 1, on September ninth, eighteen hundred and forty-nine by Independent Order of Odd Fellows. California* (Executive Committee Golden Jubilee Celebration I. O. O. F. of California, 1899, p. 98), mérite d'être signalée : « Vous devez être un drôle de type (« odd fellow »), si vous n'avez jamais entendu parler de la seule blanchisserie électrique de la ville. Envoyez votre adresse au 837 Folsom Street et faites laver et repasser vos vêtements à l'électricité. C'est quelque chose d'étrange ! (« odd ») »

En ce qui concerne l'od, plusieurs scientifiques, parmi lesquels le géophysicien polonais Jacob von Narkiewicz-Jodko, Hyppolite Baraduc, docteur à la Salpêtrière, Louis Darget, militaire à la retraite fasciné par l'occultisme (Clément Chéroux et Andreas Fischer, *Le Troisième oeil: la photographie et l'occulte*, Gallimard, 2004, p. 116-7) et, plus tard, Jules Bernard Luys, docteur à la Salpêtrière et à la Charité et le psychologue polonais Julian Ochorowicz, tentèrent de reproduire photographiquement son action. Baraduc appelait ces photographies des psychicones, qu'il obtenait en appuyant des plaques sensibilisées sur le front de ses clients dans une chambre complètement obscure, après leur avoir demandé de penser fortement à quelque chose (Thomas de Cauzons, *La magie contemporaine*, vol. 4 : la magie et la sorcellerie en France, Champion et Slakine, Paris et Genève, 1984, p. 21 ; voir aussi Lucien Roure, *Le merveilleux spirite*, 9e éd. Beauchesne, Paris, 1931, p. 139 et sqq.)

(95) M. Hamel, *Analyse critique de l'Ion de Platon*, in *Mémoires de l'Académie Impériale des sciences, inscriptions et belles-lettres de Toulouse*, 7e série, t. 1, Toulouse, Rouget Frères et Delahaut, Successeurs, 1869, p. 159. Voir aussi Martin Th. Henri, *Observations et théories des anciens sur les attractions et les répulsions magnétiques*, Rome, Imprimerie des sciences mathématiques et physique, 1865.

(96) Cité in Laetitia Mouze, *Platon, Les textes essentiels*, Hachette Supérieur, Coll. « Prismes », 2001.

(97) Henri Delaage, *Perfectionnement physique de la Race humaine ou Moyens d'acquérir la Beauté*, Paul Lesigne, Paris, 1850, p. 21-2.

(98) Cité in Auguste Vigouroux et Paul Juquelier, *La contagion mentale*, Doin, 1905, p. 100.

(99) La citation complète est la suivante : « Le plaisir d'être dans les foules est une expression mystérieuse de la jouissance de la multiplication du nombre. Tout est nombre. Le nombre est dans tout. Le nombre est dans l'individu. L'ivresse est un nombre » (Fusées, poème I, in *Œuvres complètes.*, vol. 1, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1975, p. 649). Le texte prend tout son sens, lorsque, comme nos y invite L'Ecole païenne (in op. cit., vol. 2, p. 45), l'on y substitue le mot de « Pan » à celui de « tout ». Aux antipodes du panthéisme, Baudelaire écrivait dans *Les Foules* (*Le Spleen de Paris*, in op. cit., vol. 1, p. 291) : « Qui ne sait pas peupler sa solitude, ne sait pas non plus être seul dans une foule affairée. »

(100) *The Odd Fellow's Companion*, vol. 18, février/juillet 1876, M. C. Lilley & Co, Columbus, OH, p. 180.

(101) Voir Fabrice Midal, *Pourquoi la poésie ? L'héritage d'Orphée*, Editions Pockett, 2010.

(102) Le Banquet, 187c.

(103) Cité in G. Plytoff, op. cit., .p. 20.

(104) Petrus van Limburg Brouwer, Histoire de la civilisation morale et religieuse des Grecs, t. 3, W. van Boekeren, Groningue, 1839, p. 228.

(105) Etienne-Félix Hénin de Cuvillers (baron d'), Le magnétisme animal retrouvé dans l'antiquité : ou, Dissertation historique, 2e éd. revue, corrigée et augmentée, Barrois l'aîné, Treuttel et Vurtz, Belin-Le Prieur et Bataille et Bousquet, Paris, 1821, p. 116-7 ; voir aussi Jean Rouxel, Histoire et philosophie du magnétisme : Chez les modernes, Librairie du magnétisme, 1894, p. 82.

(106) The Independent Order of Odd fellows' ritualistic, secret, and floor work, Chas. Simcoe and Company, Cincinnati, OH, 1887, p. 26. E. A. Cook (op. cit., p. 89) précise : « [...] la trompette, le clairon ou des instruments de ce genre. »

(107) P. G. G. B. Jocelyn (rév.) et J. B. Anderson (éds.), The Western Odd Fellows' Magazine, vol. 1, Anderson & Warren, New Albany, IN, 1852-53, p. 319. Voir, au sujet des effets propres aux sons musicaux sur l'homme, Paul-Louis Ladame, La névrose hypnotique ou le magnétisme dévoilé : étude de physiologie pathologique sur le système nerveux, Sandoz, Paris, 1881.

(107bis) Voici le passage en entier : « Saches comment le rythme enserre l'homme » (cité in Gilbert Romeyer-Dherbe, Les choses mêmes: la pensée du réel chez Aristote, L'Âge d'Homme, Lausanne, 1983, p. 202, qui reprend l'analyse de Werner Jaeger [Paideia: The Ideals of Greek Culture, traduit d'après la seconde édition allemande par Gilbert Highet, 2e éd., vol. 1, Oxford University Press, Oxford et New York, 1945] du mot « rhythmos » dans la plus ancienne littérature grecque). Il est du poète élégiaque grec Archiloque (VIIIe/VIIe siècle avant notre ère). La même idée est exprimée dans Prométhée enchaîné d'Eschyle : « Je suis attaché [pris] ici dans ce rythme », s'exclame le héros, « immobilisé dans l'entrelacs de fer de ses chaînes, est rythmisé, c'est à dire ajointé aux rochers » (Michel Deguy, « Figure du rythme, rythme des figures. In Langue française, n° 23, Poétique du vers français, 1974 [p. 24-40], p. 25, note 2). Démocrite (Werner Jaeger, op. cit., p. 126). Démocrite aussi parle du rythme des atomes, c'est-à-dire non pas de leur mouvement, mais de leur structure (ibid.). Originellement, rhythmos, que l'on fait dériver à tort de rhêô (couler), « c'est donc ce qui met des entraves au mouvement et freine l'écoulement des choses » (ibid.). Là où Jaeger et son commentateur font fausse route, c'est lorsqu'ils rapportent le « rhythmos » à la préférence de l'esprit hellène pour le fini par opposition au goût sémitique pour tout ce qui est infini. Comme le montre tout particulièrement son emploi par Eschyle, le terme, dans son sens originel, ne désigne pas une limite, mais un lien imposé.

(108) Louis Adolphe le Doucet Pontécoulant (comte de), Les phénomènes de la musique, ou, Influence du son sur les êtres animés, Paris, Librairie Internationale, 1868, p. 21.

Le premier instrument de musique électrique connu est le « cembalo elettrico » fabriqué par le mathématicien jésuite Jean-Baptiste Thillaie de la Borde (1730-1777) vers 1759 ; « La découverte commença par une machine qui rendait un son électrique, et dont les touches étaient construites en

forme de leviers. Les extrémités de ces touches, opposées à celles touchées par les doigts, aboutissaient à une verge en fer placée horizontalement, isolée, soutenue par des tubes en verres, et électrisée au moyen d'un conducteur électrique avec lequel elle communiquait. L'extrémité même qui se trouvait isolée, et qui était électrisée par la pression du doigt, touchait à une autre verge en fer horizontale placée dans un endroit un peu plus élevé que la première, sans être cependant électrisée. A cette première verge en fer isolée et électrisée, ou inférieure, aboutissaient à une égale distance, des fils d'archal verticaux qui portaient d'autant de cloches, propres, lorsqu'elles étaient frappées, à donner les différents sons de la gamme. Ces cloches se trouvaient suspendues par des cordons de soie sur la même ligne et au niveau les unes des autres. Il y avait une troisième verge en fer horizontale, isolée aussi et électrisée, d'où descendaient autant de battants attachés à des fils d'archal et dont chacun allait tomber entre les deux cloches voisines. Les doigts touchant l'extrémité du levier soulevaient cette verge correspondant à la-verge en fer qui n'était pas isolée, et dont le mouvement se communiquait aux battants qui frappaient ensuite les cloches. Le P. de la Borde passa de cette machine au clavecin électrique. Au lieu de mettre les battants aux cloches de différentes grosseurs, qui étaient armées chacune d'un fil d'archal descendant jusqu'à l'extrémité du levier, il plaça à côté de chaque battant deux cloches accordées à l'unisson, dont une était armée d'un fil d'archal. Ce fil, dès qu'il cessait d'être électrisé, Occasionnait le mouvement du battant vers la cloche au dessous, et une répercussion soudaine vers l'autre cloche, en sorte qu'il produisait rapidement les deux sons à l'unisson. Comme chaque touche était en proportion de son levier, et chaque levier de sa cloche, on pouvait exécuter sur cet instrument les mêmes morceaux qu'on exécute sur le clavecin ordinaire et sur l'orgue. Lorsqu'on touchait le clavecin électrique dans l'obscurité, les sons étaient accompagnés d'étincelles de feu, de manière que cet instrument était en même temps acoustique et oculaire » (Peter Lichtenthal, Dictionnaire de musique, traduit et augmenté par Dominique Mondo, t. 1. Paris, Troupenas et Cie, 1839, p. 219-20).

En 1838, deux physiciens, Joseph Henry et Charles G. Page, découvrirent chacun de leur côté que chaque fois que l'on produit des aimantations ou des désaimantations en faisant passer un courant dans les spires d'une hélice enveloppant une tige de fer doux, celle-ci rend un son. Sur ce principe, M. G. Wertheim construisit une sorte de harpe éolienne quelques années plus tard (Le Correspondant, vol. 107, nouvelle série, t. 71, Paris, 1877, p. 551).

En 1845, le professeur Petrina, à Prague, mit au point un instrument de musique basé sur le courant galvanique et, vers 1848, Wertheim et de La Rive « prouvèrent que le courant électrique peut produire des sons sans le secours d'un développement de chaleur » (Georges Kastner, La harpe d'Éole et la musique cosmique, Paris, 1856, p. 104).

En 1851, un an avant de breveter un procédé d'électrification de l'orgue, le musicien et musicologue Henry John Gauntlett proposa aux organisateurs de l'exposition universelle de Londres de connecter ensemble électriquement tous les orgues qui se trouvaient dans le bâtiment où elle était organisée (Edward J. Hopkins, The Organ, its history and construction, Robert Cocks & Co, Londres, 1870, p. 74 et sq.). Il essuya un refus cinglant. « Jamais, lui lança l'un des membres du comité d'organisation, on n'entendra une note de musique au Crystal Palace. L'Exposition a des objectifs beaucoup plus importants » (Flashing Music by Lightning, on E. S. Dallas, (éd.), Once A Week, nouv. série, n° 61, 1969,

p. 142) Ainsi, la diffusion de musique, électrique ou non, dans un espace public non prévu à cet effet suscitait de profondes résistances.

L'électrification des instruments de musique ne sera entreprise de manière systématique qu'à partir de l'époque où, vers 1880, les rapports entre l'électricité et le magnétisme seront établis (<http://articles.ircam.fr/textes/Szendy96d>). Il est pareillement remarquable que, dès le début des recherches sur l'électricité, la priorité des scientifiques fut de trouver un moyen de transmettre le son à l'aide de cette énergie et que, une fois domestiquée, son usage se limita d'abord à diffuser des sons, par la radio, le téléphone et l'enregistrement (voir Stanislas Dehaene et Christine Petit, *Parole et musique : Aux origines du dialogue humain*, Odile Jacob, Paris, 2009).

(109) René Guénon, *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, Gallimard, Paris, 1970, p. 142.

(110) « Je ne sais pas, déclarait une ménagère britannique en 1914, ce qu'est l'électricité ! Les plus grands scientifiques eux-mêmes sont incapables de m'expliquer « ce qu'est vraiment l'électricité » » (cité in Graeme Gooday, *Domesticating Electricity: Technology, Uncertainty and Gender, 1880-1914*, Routledge, Londres, 2008) ; il n'y a pas encore très longtemps, à un enfant qui lui avait demandé ce qu'était exactement l'électricité, un électricien répondit : « Il est vrai que je ne le sais pas, mais je peux faire qu'elle t'illumine » (cité in Biblioteca del Giornale di metafisica, vol. 13, Tilgher, Genève, 1991, p. 36) ; plus récemment encore, le préfacer du tome 1 de *Sur la route de l'électricité* (Multimondes, 2005, <http://www.aryanalibris.com/index.php?post/Langlois-Pierre-Sur-la-route-de-l-electricite-Tome-1>) de Pierre Langlois, écrivait : « nous comprenons mal ce qu'est exactement l'électricité ».

(110bis) Entre autres passages de *Comprendre les médias illustratifs* de l'idée que l'électricité sert à la formation de ce que Durkheim appela « conscience collective » et qu'il conviendrait d'appeler plutôt « subconscience collective », car les processus psychiques qui s'y rapportent ne sont pas saisis par la conscience, nous citerons le suivant (*Understanding Media*, 2003, p. 333, cité in German A. Duarte, *Fractal Narrative*, Trnscrip Verlag, Bielefeld, 2014, p. 235) : « Nous vivons aujourd'hui à l'ère de l'information et de la communication parce que les médias électriques créent instantanément et en permanence un champ total d'événements interconnectés auxquels participent tous les hommes. Or, le monde de l'interaction publique a la même capacité globale d'action intégrale réciproque que celle qui, jusqu'à présent, caractérisait nos systèmes nerveux individuels. En effet, l'électricité est de nature organique et son utilisation technologique dans le télégraphe, le téléphone, la radio et d'autres formes renforce le lien social organique. La simultanéité de la communication électrique, également caractéristique de notre système nerveux, rend chacun d'entre nous présent et accessible à toutes les autres personnes dans le monde ».

(111) Pour le dire très simplement, « [...] avant l'avènement de l'électricité on mettait beaucoup de temps pour communiquer avec peu de personnes, alors qu'à présent il [...] faut bien peu de temps pour communiquer avec beaucoup de personnes » (Samuele Furfari, *Politique et géopolitique de l'énergie : Une analyse des tensions internationales au XXI^e siècle*, Editions TECHNIP, 2012, p. 1042)

(112) E. A. Cook, *Revised Odd-fellowship Illustrated, Independent Order of Odd Fellows. Sovereign Grand Lodge*, 1930, p. 206. « [...] les lumières rouges » étaient « recommandées » ; voir aussi Lawrence J.

Hill, « The Changing Light of Dramatic Initiation », in Kenneth L. Ames (éd.), *Theatre of the Fraternity: Staging the Ritual Space of the Scottish Rite of Freemasonry, 1896-1929*, University Press of Mississippi, 1996, p. 31 et sqq. Dans un article dédié à la musique (*The Golden Rule and Odd Fellows' Family Companion*, vol. 5, n° 7, p. 103.), la « sympathie » est comparée à une « électricité morale ».

(113) Par exemple, le révérend Samuel Copper (1725–1783), à la paroisse duquel appartenaient certains des leaders de la Révolution américaine et qui participa lui-même à la Tea Party, déclara en 1753 à Boston : « La bienveillance est le ciment et le soutien – des familles – des Églises – des États et des Royaumes – et de la grande communauté de l'humanité: c'est le seul principe qui constitue et préserve la paix et l'harmonie, la beauté et les avantages de la société » (cité in Gordon S. Wood, *Classical Republicanism and the American Revolution*. In *Chicago-Kent Review*, vol. 66, n° 1, 1990, Symposium on Classical Philosophy and the American Constitutional Order [p. 13-38], p. 35).

(114) Ibid.

(115) Lloyd Lewis, *The Assassination of Lincoln: History and Myth*, University of Nebraska Press, Lincoln et Londres, 1994, p. 390.

(116) Brand Whitlock, *Abraham Lincoln*, Payot, 1920, p. 137.

(117) Norrman Ware, *Labor in Modern Industrial Society*, Russell & Russell, New York, 1968, p. 7. Cité in Marshall, Steve, « The Success Ethic: A Study of 19th Century American Attitudes in Fiction and Reality » (1974). Honors Projects. Paper 1.

https://digitalcommons.iwu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1000&context=amstudies_honproj, p. 2.

(118) Voir, au sujet de la construction de la « success ethics », ibid.

(119) Nicole Hahn Rafter, « Criminal Anthropology. Its reception in the United States and the Nature of its Appeal », in Peter Becker, Richard F. Wetzel (éds.), *Criminals and Their Scientists: The History of Criminology in International perspective*, Cambridge University Press, 2006, p. 160.

(120) Ami Pflugrad-Jackisch, op. cit., p. 74.

(121) Jean-Pierre Bacot, op. cit., p. 122.

(122) A. de la Rive. In *La France antimaçonnique: organe du Conseil antimaçonnique de France*, Conseil antimaçonnique de France, 1912, p. 247.

(123) Paul Veyne, *Le pain et le cirque : sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, Le Seuil, 1976.

(124) J. C. Herbert Emery, *The rise and fall of fraternal methods of social insurance: a case study of the Independent Order of Oddfellows of British Columbia sickness insurance, 1874-1951*, Thèse de doctorat, University of British Columbia, 1993 ; Sheldon Richman, *Tethered Citizens: Time to Repeal the Welfare State*, chap. 3 ; *The Foundations of the Welfare State*, Future of Freedom Foundation, 2001 ; voir, au sujet de l'influence des sociétés fraternelles britanniques sur la formation de l'Etat-providence en

Grande-Bretagne, Lauren Perillo, « The British Friendly Society and the Rise of the Welfare State », <https://www.hamilton.edu/documents/Perillo%20Levitt%20Paper.pdf>.

(125) De même, le lancement par l'État de programmes sociaux se traduit par la désaffection des églises aux États-Unis et dans l'ensemble du monde dit « occidental ». Raphael Franck et Laurence Iannaccone, *Why did religiosity decrease in the Western World during the twentieth century?*, 2018, https://www.researchgate.net/publication/228359082_Why_did_religiosity_decrease_in_the_Western_World_during_the_twentieth_century.

(126) David T. Beito, *From Mutual Aid to the Welfare State: Fraternal Societies and Social services, 1890-1967*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2000, p. 10.

(127) Nous mettons le terme entre guillemets, car les sociétés fraternelles s'étaient taillées une réputation d'escrocs. Par exemple, en 1909, le *McClure's Magazine* (vol. 33, McClure, Limited, 1909, p. 120) qualifia le Fraternal Order of Eagles (1898) de « grande organisation nationale de sportifs, de barmen, de politiciens, de voleurs et de criminels professionnels ». Cette accusation ne semble pas dénuée de fondement, à en juger par le témoignage d'un ancien membre des Odd Fellows. Selon lui, une infime partie des fonds des « fraternal societies » était utilisée aux fins auxquelles elles étaient censées servir : « [...] premièrement: une grande partie de tous les fonds versés aux loges subordonnées est reversé à la trésorerie de la Grande Loge, qui ne les utilise pas pour secourir les frères malades, mais se les approprie pour son propre intérêt : frais de déplacement, décorations, etc., ou cadeaux aux favoris de l'Ordre [...] Deuxièmement: la Grande Loge, selon son bon plaisir, peut retirer sa charte à l'une des loges subordonnées et la rendre « défunte », après quoi les fonds, les bonus, etc, deviennent la propriété de la Grande Loge [...] Troisièmement, l'exclusion d'un membre le prive de ses droits [...] En cas de longue maladie, il peut être assez commode pour la loge de lui imputer telle ou telle faute et de s'engraisser sur son dos en l'excluant » (E. Willis, *Renunciation of Odd Fellowship, and an Exposé of the signs, tokens*, W. S. Damrell, Boston, 1846, p. 6).

Cet ancien membre cite fort à propos ce passage de Constantin François Volney (Comte de), *Les Ruines, ou Méditation sur les révolutions des empires*, nouvelle éd. corrigée, Paris, 1792, p. 294 : « En général, toute association qui a pour base le mystère ou le serment quelconque d'un secret, est une ligue de brigands contre la société, ligue divisée, dans son propre sein, en fripons et en dupes, c'est-à-dire, en moteurs et en instrumens. C'est sur ce principe que l'on doit juger de ces coterie modernes, qui, sous le nom d'illuminés, de martinistes, de caglioteristes, même de francs-maçons et de mesmérists, infectent l'Europe. L'on ne fait qu'y singer les folies et les friponneries des anciens cabalistes, magiciens, orphiques, etc. ; lesquels, dit Plutarque, jetèrent dans de graves erreurs, non-seulement les particuliers, mais encore les rois et les peuples. »

(128) Gary Groth, *Catalog No. 439: Burlesque Paraphernalia and Side Degree Specialties and Specialities and Costumes*, Fantagraphics, Seattle, 2010, p. 28.

(129) Mark C. Carnes, *Secret Ritual and Manhood in Victorian America*, Yale University Press, 1989, New Haven et Londres, p. 26.

(130) James L. Ridgely, *History of American Odd fellowship – the first decade*, Baltimore, 1878, p. 45.

(131) Cité in Mark C. Carnes, *op. cit.*, p. 26.

(132) John C. Mero, *Under the Influence: A Case Study of the Elks, MADD, and DUI Policy*, University Press of America, p. 34.

(133) Cité in Brian Greenberg, « Worker and Community: Fraternal Orders in Albany, New York, 1845-1885 », in Neil L. Shumsky (éd.), *Institutional Life: Family, Schools, Race, and Religion*, Routledge, 1995, p. 300.

(134) Jonathan Blanchard, *op. cit.*, p. 30.

(135) On pourra en juger par la description du protocole de ces cérémonies dans *The Independent order of Odd fellows' ritualistic, secret, and floor work*, Cincinnati, Ohio, C. Simcoe and company, 1887 et à http://www.stichtingargus.nl/vrijmetselarij/ritualen_en.html.

(136) Il faut donc en déduire que, auparavant, les membres des loges, maçonniques ou fraternelles assistaient aux réunions et participaient aux rituels en habits de ville, même si, dans certains cas, il n'est évidemment pas exclu que des uniformes appropriés aient été fabriqués artisanalement. En outre, l'introduction de l'uniforme dans les loges, maçonniques ou fraternelles, au sortir de la Guerre de Sécession s'explique par le fait que la plupart de leurs nouvelles recrues venaient d'être démobilisées.

(137) Voir, au sujet de M. C. Lilley & Company, Harriet Wain McBride, *op. cit.*

(138) Julia Suits; *op. cit.* Détail piquant, ces entreprises fabriquaient les mêmes produits pour des clients radicalement différents, en se contentant d'en adapter l'ornementation à la nature respective de ceux-ci. Par exemple, le même meuble pouvait être orné d'une croix, d'un compas et d'une équerre, d'une tête d'élan, ou d'un emblème militaire, selon qu'il était destiné à une église, à une loge maçonnique, au Benevolent and Protective Order of Elks ou à l'armée (Will Moore *Canned Snakes, Mechanical Goats, and Spitting Skeletons: Making Sense of the 1930 DeMoulin Bros. & Co. Catalog*, p. 26-7.

(138bis) John. H. Brownell, *The American Tyler-keystone: Devoted to Freemasonry and Its Concordant Others*, vol. 18, J. H. Brownell, 1903, p. 212.

(139) Erastus DeMoulin, *Factory History. The DeMoulin Brothers*, <http://www.demoulinmuseum.org/factory.html>.

(140) Adam Stroud, *Supplying Fraternalism: DeMoulin Bros. & Co. and Side Degree Paraphernalia*, *The Confluence*, n° 18, printemps/été 2014, p. 21.

(141) *Ibid.*

(142) Parmi les autres accessoires vendus par DeMoulin Bros & Co il convient de mentionner ici celui qui s'appelait « Drinking the Goat's Blood ». Voici la description macabrement ambiguë qui est donnée de la cérémonie dans leur catalogue : « Que ce soit le sang d'un chameau, d'un tigre, d'un élan, d'un aigle,

d'une souris, d'un hibou ou d'un bouc, aucune cérémonie n'est plus appropriée que celle qui consiste à servir au candidat le sang d'un animal, afin qu'il s'imprègne totalement de l'esprit et de la vie de l'organisation. D'abord, le candidat qui est invité à en boire se lèche les babines et pense même qu'il s'agit de « bière artisanale », mais, lorsqu'il jète un coup d'œil au contenu de la cuve, le dégoût le saisit. Il voit que le « sang » est plein de vieilles chaussures, de chiffons, de plumes, de feuilles, de bâtons, etc. Et au moment où l'assistant remplit de « sang » le verre qui lui est destiné, certains membres crachent dans la cuve et y jettent du tabac chiqué, d'autres des mégots de cigarettes. Il est inutile de dire que le candidat est extrêmement réticent à avaler la boisson qui lui est offerte ; il peut s'avérer nécessaire que plusieurs assistants servent les rafraichissements [suggère-t-on par là que la force peut et même doit être utilisée pour contraindre les candidats les plus réticents à boire ce breuvage ?] » (Gary Groth, op. cit., p. 32). Employé trois fois dans ce passage, le mot de « sang » l'est deux fois entre guillemets, une fois sans. L'ambiguïté est donc double : il est impossible de savoir si la boisson que buvait le candidat était du sang ou un succédané. Quelle que soit la nature du liquide qu'il ingurgitait, il ne fait aucun doute que cette cérémonie trouvait son origine dans un rituel anglais du «Moyen-Âge» qui consistait à sacrifier un bouc tout en versant de la bière dans un seau placé sous son cou (Julian Kreem et Gerhard Jaritz (éds.), *The Edges of the Medieval World*, Central European University, Department of Medieval Studies, 2009, p. 132).

(143) William D. Moore, op. cit., p. 182.

(144) Ibid.

(145) Ibid., p. 4.

(146) Adam Stroud, op. cit., p. 26.

(147) Voir Julia Suits, op. cit..

(148) William D. Moore, op. cit., p. 183.

https://www.flickr.com/photos/biomedical_scraps/8171362026.

(149) http://www.phoenixmasonry.org/masonicmuseum/goat_riding_tricycle.htm.

(150) Voir Peter Millheiser [éd.], *Hibiscus Masonic Review*, iUniverse, Inc. Bloomington, 2009-2010

(151) Ibid., qui nous fait également l'amabilité de nous signaler que, en Nouvelle-Zélande, l'outil que les maçons utilisent pour déplacer de lourds blocs de pierre s'appelle le « bouc ».

(152) William D. Moore, op. cit., p. 175.

(153) Ibid., p. 176.

(154) Craig Heimbichner et Adam Parfrey, op. cit., p. 50.

(155) Clement Richardson (éd.), *The National Cyclopedia of the Colored Race*, vol. 1, National publishing Company, Incorporated, 1919, p. 465.

(156) Voir R. L. Reeves (éd.), *The Motorman and Conductor*, vol. 34, The Association, p. 1925-1926.

(157) C.P. Nash, (rév.), *Why Women Can Not Be Masons*. In James Billing (éd.), *The Mystic Star*, vol 8, Ashton & Co, Chicago, Ill., 1868, p. 133. Voir, pour d'autres extraits d'articles de journaux états-uniens de l'époque au sujet de cette pratique maçonnique, « *Getting Goats, Losing Goats, Stable Goats and Navy Goats – a History and Etymology of 'Get My Goat'* », 8 octobre 2014, <https://esnpc.blogspot.com/2014/10/getting-goats-losing-goats-stable-goats.html>

(158) William Adrian Brown, *Facts, Fables, and Fantasies of Freemasonry*, Vantage Press, 1968, p. 112.

(159) « [...] j'allais être initié, raconte le pasteur William Schnoebelen dans *Masonry: Beyond the Light* (Chick Publications, Ontario, CA, 1991 [trad. fr. *La franc-maçonnerie: Au-delà de la lumière, Roi des Rois*, 2010), j'attendais dans une antichambre. Le type qui était chargé de garder un œil sur moi m'a dit de ne pas avoir peur de chevaucher le bouc au cours de l'initiation – la plupart des gars le faisaient et ne tombaient pas. »

« Un autre type est arrivé et m'a dit de ne pas croire à ces histoires de bouc à chevaucher. Un troisième m'a dit, en me faisant un clin d'œil, que seule une poignée de candidats avaient été victimes d'une mort violente l'année précédente et que je n'avais aucune crainte à avoir » (ibid., p. 85). Schnoebelen prétend avoir appartenu à la franc-maçonnerie – où il aurait été 32^e du Rite Écossais – ainsi qu'à l'Église de Satan -, avant de se convertir au christianisme, mais, comme le personnage a déjà été pris plusieurs fois en flagrant délit d'affabulation (Massimo Introvigne, *Quand le diable se fait mormon. Le mormonisme comme complot diabolique : L'affaire Schnoeleben*, *Politica Hermetica*, n° 6, L'Âge d'Homme, Lausanne, 1992, p. 36-54), son témoignage doit être pris cum grano salis (non pas, d'ailleurs, que la tentative de démythification de Schnoebelen qu'entreprend ici l'interlope Introvigne soit exempte de raccourcis, d'approximations et de zones d'ombre). Néanmoins, si ce récit était sorti tout droit de l'imagination de Schnoebelen, on ne voit pas ce qui l'aurait empêché de continuer à flatter le goût du sensationnel de son lectorat, en lui contant par le menu comment il avait chevauché le bouc. Au contraire, il indique sobrement : « ... je n'ai pas eu à chevaucher le bouc... » (William Schnoebelen, op. cit., p. 86).

(159bis) En 1910, suite à une accumulation de dépôts de plainte contre les MWA pour blessures en réunion, « un certain nombre d'accessoires dangereux et indignes du degré fraternel furent éliminés » de leurs rituels. Le bouc mécanique ne figurait pas parmi eux (*The Brief, Sanctioned Life of the Modern Woodmen's Trick Chair*, 27 janvier 2009, http://nationalheritagemuseum.typepad.com/library_and_archives/2009/01/the-brief-sanctioned-life-of-the-modern-woodmens-trick-chair.html).

Dans « Bro. William G. Gruff, an Introduction to our Bearded Brother. The Lodge Goat : Facts and Fiction » (Peter Millheiser [éd.], op. cit.), David Naughton-Shires écrit : « A un moment donné, tous les candidats à l'initiation maçonnique se sont trouvés, habillé d'une manière étrange, dans une petite pièce jouxtant la salle de la loge et ont entendu des sons et des cognements mystérieux en provenance de cette salle. L'imagination du candidat battait la chamade. En ce qui me concerne, alors que je me préparais à entrer dans la salle de la loge, j'ai entendu des gens qui disaient à voix basse : « J'espère

qu'ils ont donné à manger au bouc, sinon gare aux coups de corne [...] » et « [...] es-tu prêt à chevaucher le bouc » et comme beaucoup avant moi je n'avais aucune idée de ce que j'étais sur le point de vivre. »

A la Cliffside Lodge, à Poland Spring, dans le Maine, le bouc était toujours monté, d'une manière particulièrement grotesque, en 2011 (<https://www.youtube.com/watch?v=GmwxlULGcc0>).

Dans *Behind Closed Doors: The Hidden Structure Within the Orange Camp [the Royal Arch Purple Order] Examined from an Evangelical Perspective* (Evangelical Truth, 1999), W. P. Malcomson, ex-membre de l'ordre d'Orange, fondé en Ulster en 1795 pour défendre les intérêts des protestants irlandais, accusait les Orangistes de pratiquer des « rituels païens et satanistes », dont celui du « bouc à chevaucher », au cours duquel le candidat, « les yeux bandés et enveloppé dans un drap, est bousculé et frappé à coups de pieds par les membres de l'ordre » ; « ces brimades peuvent être accompagnées de rires moqueurs et de bêlements de bouc » (<https://www.theguardian.com/uk/1999/oct/24/northernireland.theobserver>, qui, étrangement, appelle l'auteur « David Malcomson »).

En 2017, un Orangiste a déclaré lors d'une émission de radio de la BBC qu'il est nécessaire de « chevaucher le bouc » pour devenir membre de l'ordre, mais a refusé de donner des détails sur l'épreuve en question, pour ne pas qu'elle « perde de son attrait » « pour ceux qui ne l'ont pas encore faite ». Il s'est borné à dire que, lorsque, quarante ans plus tôt, il avait « chevauché le bouc », il avait eu « très peur ». (<https://www.belfasttelegraph.co.uk/news/northern-ireland/orange-order-member-mcnarry-lifts-lid-on-ride-the-goat-ritual-for-new-recruits-35966485.html>). L'Orange Order est également une « branche détachée » de la franc-maçonnerie. Du reste, la plupart de ceux qui furent à l'origine de sa fondation étaient franc-maçons, comme l'étaient ceux qui délivrèrent une patente à ses fondateurs (Robert Ernest Augustus Land, *Fifty years in the Malta order*, The estate of R. E. A. Land, 1928, p. 276).

Un autre témoignage au sujet de la persistance du culte du bouc à l'époque moderne en Europe nous est fourni par le Preussische Volkssagen. Il date du premier quart du XIXe siècle : « Un rite du bouc aurait encore lieu ici et là, en Prusse, dans le cadre du culte des anciennes divinités du pays, bien qu'il soit gardé secret. Les paysans de nombreux villages se rencontrent et choisissent entre eux un vieil homme comme Waidelott – car ainsi étaient appelés autrefois les prêtres du pays – et ensuite ils font un grand feu au milieu d'une grange ; les hommes vont chercher un bouc et les femmes de la farine de froment, qu'elles ont pétrie. Le Waidelott s'assied sur un siège surélevé, d'où il prononce un discours sur l'histoire primitive du peuple prussien et de son pays, sur ses actes héroïques et ses vertus, sur les commandements de ses divinités et sur ce qu'elles exigent de lui. Il conduit ensuite le bouc au milieu de la foule, pose ses mains sur lui et invoque tous les anciens dieux les uns après les autres, afin qu'ils daignent baisser les yeux avec bienveillance sur l'assemblée. Puis tous ceux qui sont présents se mettent à genoux devant le Waidelott et confessent à voix haute leurs transgressions, par lesquelles ils croient avoir attiré la colère de leurs dieux. Tout en chantant en chœur un hymne de louange à leurs divinités, ils saisissent le bouc et le portent vers le haut. A la fin du chant, Ils posent l'animal à terre et le Waidelott les exhorte à sacrifier le bouc avec la plus profonde dévotion et à transmettre la cérémonie à leur postérité comme ils l'ont reçue de leurs ancêtres. Il tue ensuite le bouc et recueille dans un plat son sang, dont il asperge tous ceux qui sont présents et verse à chacun une certaine quantité dans un récipient, afin qu'il le donne à boire à son bétail, qui est ainsi protégé de la maladie. Le bouc est ensuite

découpé en morceaux, qui sont mis à rôtir sur des planches au-dessus du feu ; et, pendant la cuisson, tous se mettent de nouveau à genoux devant le Waidelott, qui impose aux participants des peines expiatoires pour tous les péchés qu'ils ont précédemment confessés, en les frappant, en leur tirant les cheveux, etc. Mais la scène change bientôt, car l'assemblée, à son tour, attaque le Weidelott, le traîne à terre et le frappe. Ensuite les femmes font des gâteaux du repas qu'elles ont apporté avec elles. Ils ne sont pas cuits au four, mais sont remis aux hommes, qui les placent de chaque côté du feu et les y laissent jusqu'à ce qu'ils soient cuits. Vient ensuite le moment de manger et de boire. On mange et on boit toute la journée et toute la nuit. Ce qui reste de la farine est soigneusement enterré. Par un tel sacrifice, ils croient rendre leurs dieux particulièrement propices » (cité in William Bell, *Shakespeare's Puck and His Folklore*, vol. 1, Londres, 1852, p. 127-8) Quiconque a la moindre connaissance de la liturgie et des sacrements chrétiens les aura reconnus sous le vernis « païen » dont ils sont colorés ici.

Du même acabit est la « Bocksweihe » (« consécration du bouc ») qui se tenait à la même époque dans un village de Lituanie et dont on serait tenté de conclure, tant les ressemblances qu'il présente avec le sacrifice du Yom Kippour sont encore plus frappantes que dans le cas précédent, qu'il était à forte majorité juive, si l'on ne savait pas que la culture du sol et l'élevage des animaux sont des activités que très peu de Juifs d'Europe de l'Est pratiquaient : « Les habitants du village se rassemblaient dans leur plus grande grange. Pendant que les femmes pétrissaient la pâte, le Weidelott tenait un bouc noir par les cornes et les hommes, la main droite posée sur son dos, confessaient à haute voix leurs péchés. Toutes les personnes présentes étaient battues par le prêtre en proportion de ses péchés, ou se sentaient punies d'une manière ou d'une autre. Le Weidelott tuait alors le bouc, ainsi chargé des péchés de la congrégation et aspergeait les personnes présentes de son sang, afin qu'elles fussent purifiées, mais il prenait la viande, pour, comme il disait, l'offrir aux dieux. Par la suite ils buvaient les liqueurs enivrantes qu'ils avaient apportées avec eux, tandis que le prêtre relatait les actes héroïques de leurs ancêtres aussi longtemps qu'il pouvait parler, pendant que les brutes de paysans ivres faisaient des choses qui ne rendraient pas inutile leur prochaine confession. Ces rites continuèrent d'être accomplis jusqu'au milieu du XVIIe siècle » (W. Binder, *Dr. Vollmer's Wörterbuch der Mythologie aller Völker*, Stuttgart, 1874, p. 108, cité in *ibid.*, p. 112-3).

« Une chose est curieuse, commente Bell, dans tous ces récits teutoniques : le nom du principal officiant, dont il est question dans chacun d'entre eux. Veltlin Supplit est évidemment à identifier, à cause de son prénom, au premier Weidelott, ou Prêtre des Wendes [le terme de Wenden, équivalent des mots latins Sclavi, Slavi ou Venedi, est celui par lequel les Germains désignaient les Slaves] : ainsi une soi-disant sorcière, brûlée à Königsberg le 5 mai 1570, s'appelait Stacy die Weidlerin (Tettau et Termors, *VolksSagen Ost Preussens*, p. 138) et Weidlerei est le terme qui désignait la sorcellerie dans cette région. Ainsi, dans le récit ci-dessus, intitulé le « Sacrifice du Bouc », un Weidelott est élu pour faire office de prêtre pour l'occasion, entendre les confessions des accusés, leur enjoindre ou leur infliger une pénitence et leur donner l'absolution. Mais qui ne voit pas que tous ces noms et en particulier le premier renvoient à Velleda [prophétesse vierge, d'origine bructère, des Germains], des actions et du pouvoir de laquelle Tacite (*Hist.*, lib. iv. 59-62) est un observateur si perspicace et un excellent chroniqueur » Or, si, comme l'indique Bell (*op. cit.*, p. 114), le nom de « Velleda » est dérivé de celui de « Bêl », dieu phénicien de la fertilité, dont Yahweh héritera certains de ses attributs, n'y a-t-il

pas de bonnes raisons de penser que la prophétesse des Germains du 1er siècle de notre ère était, sinon une Juive, du moins un être soumis à de fortes influences sémitiques ?

(160) Andrew Kimbrell, *The Masculine Mystique: the Politics of Masculinity*, Ballantine Books, p. 38-9, 1995.

(161) Barbara M. Wertheimer, *We were there : the story of working women in America*, Pantheon Books, New York, 1977, p. 57

(162) Melanie Reynolds, *Labour and Love: A Herstory of Work and Childcare in the Industrial Revolution*, 8 avril 2018, <http://www.historyworkshop.org.uk/labour-and-love>.

(163) René Guénon, *Le Règne de la quantité et les signes des temps*. Gallimard, Paris, 1945, p. 43.

(164) Voir, au sujet du thème de la femme machine dans le roman français de la fin du XIXe siècle et du début du XXe siècle, Kai Mikkonen, *The Plot Machine: The French Novel and the Bachelor Machines in the Electric (1880-1914)*, Rodolpi, Amsterdam et New York, 2001. Les affinités entre la femme et la machine n'ont pas été remarquées que par les seuls littérateurs : « Dans les ateliers, on donne aux machines des noms de femmes. On les personnalise, on leur parle et on en parle, au féminin, comme d'une amoureuse ou d'une harpie, selon les jours. On les palpe, on les frappe, on les transperce » (Michelle Perrot, « Femmes et machines au XIXème siècle ». In *Romantisme*, 1983, n° 41. La machine fin-de-siècle [p. 5-18], p. 16, qui essaie très maladroitement et non sans mauvaise foi de prouver que le lien entre l'industrialisation et l'émancipation économique de la femme est imaginaire.

Avec l'instauration du taylorisme, les femmes prirent une importance encore plus grande dans l'industrie : « [l]es employeurs distinguaient leur dextérité et leur capacité de résistance à la monotonie des tâches, qualités supposées « inhérentes » aux femmes, jugeant par conséquent leurs corps « naturellement » adaptés aux mouvements des machines [...] » (Laura Levine Frader, « Depuis les muscles jusqu'aux nerfs : le genre, la race et le corps au travail en France, 1919-1939 [1] ». In *Travailler* 2006, vol. 2, n° 16). Pour soupçonner, comme le fait l'auteur de cet article, en mettant entre guillemets ces deux termes, les employeurs de prêter aux femmes des (pré)dispositions qu'elles n'auraient pas pour les opérations industrielles dans le but de « justifier l'emploi de femmes sur certains postes dans les usines métallurgiques », il faut n'avoir jamais tenu entre ses doigts, au moins dans le cadre professionnel, qu'un stylo. Comme tout employeur, ceux-là cherchaient à embaucher les personnes qu'ils estimaient les plus mécaniquement compétentes.

Dans son rapport sur la visite de la Commission Industrielle Américaine aux Forges et Aciéries de la Marine à Saint-Chamond le 24 septembre 1916, le romancier, essayiste et critique littéraire Gaston Rageot (1871-1942) écrit : « Marteau pilon de soixante tonnes, laminoirs gigantesques, aciers rouges ou blancs étincelant sous les pieds et sur la tête, coulées de métal en fusion — toute l'horreur magnifique de la guerre industrielle devenue tableau de cinéma. Au milieu, mêlées aux hommes et aux flammes, des jeunes femmes graves, vêtues de cuir, sculpturales. Les machines qu'elles dirigent travaillent comme celles des hommes, mais d'un rythme plus régulier, semble-t-il, plus continu, à cause de la douceur de leurs mouvements et de leur vigilance. Il reste de la ménagère dans la tourneuse d'obus et les femmes

font de la métallurgie comme du tricot. Il y en avait une au haut d'une tour de fer, forte, belle, qui, se pliant et se redressant, puis se penchant de côté, accomplissait implacablement son doux travail. Tous les yeux des Américains s'étaient fixés sur elle, qui ne les voyait pas. L'un des visiteurs étrangers dit : « Votre sèmeuse est belle sur vos timbres et sur votre monnaie. Mais cette femme est encore plus belle. Elle est une statue qui incarne l'heure présente, la femme non plus seulement agricole, — mais industrielle, la femme nourrissant d'acier ceux du front, la femme égale à l'homme dans le travail viril, la Française de 1916, la France de 1916 » » (La Française dans la guerre, Gaston Rageot, Attinger Frères [1919?], Paris, p. 4).

Sur l'association fréquente de la femme à la machine à partir des années 1920 dans la « pop culture » états-unienne, c'est-à-dire le cinéma et la publicité, voir Marshall McLuhan, *La Mariée mécanique : folklore de l'homme industriel* (Éditions Ère, Paris, 2012), qui, cependant, contrairement à d'autres ouvrages du même auteur, est assez loin d'aller au fond des choses. Plus loin mènerait sans doute la piste qu'ouvre le personnage de robot féminin fortement sexualisé que Lang mit en scène dans *Metropolis* (1927), si l'on approfondissait le lien que suggère ce personnage entre le pouvoir de destruction de la technologie et la sexualité féminine, en transposant sur le plan ontologique la description esthétisante du tableau de Jean Veber intitulé *Allégorie sur la machine dévoreuse d'hommes* du critique d'art Eduard Fuchs : « la femme est le symbole de cette terrifiante force secrète de la machine qui écrase tout ce qui passe sous ses roues, brise tout ce qui se prend dans ses vilebrequins, dans ses arbres et dans ses courroies et détruisent ceux qui essaient d'empêcher ses roues de tourner. Et, vice-versa, la machine qui, froidement, cruellement et impitoyablement, fait des hécatombes d'hommes comme s'ils n'étaient rien, est le symbole de la nature minaurorienne de cette étrangeuse d'hommes qu'est la femme » (*Die Frau in der Karikatur*, Munich, 1906, p. 262. Cité in Michael Minden et Holger Bachmann (éds.), *Fritz Lang's Metropolis: Cinematic Visions of Technology and Fear*, Camden House, Rochester, NY, 2000, p. 212)

Deux verbes au moins ont une forte connotation sexuelle dans le passage de *Zeros + Ones. Digital Women + The New Technoculture* (Fourth Estate Ltd, 1998) de Sandie Plant, une des premières théoriciennes du cyberféminisme et pas la dernière féministe anglo-saxonne à s'être irrémédiablement fâchée avec sa langue natale autant qu'avec les hommes : « [...] les femmes ont joué un grand rôle dans l'émergence des machines numériques. Lorsque les ordinateurs étaient de vastes assemblages de transistors et de vannes qui devaient être chouchoutés (« coaxed ») pour fonctionner, ce sont les femmes qui les activaient [« turned them on »]. [...] Lorsque les ordinateurs sont devenus des circuits miniaturisés, des puces, ce sont des femmes qui les assemblaient. [...] Lorsque les ordinateurs sont devenus des machines pratiquement réelles, ce sont des femmes qui ont écrit leurs logiciels. Et lorsque le terme d'ordinateur s'est appliqué aux travailleurs de chair et de sang, les corps qui les composaient étaient féminins [« And when computer was a term applied to flesh and blood workers, the bodies which composed them were female »] [si cette phrase, qui décrit de manière inintelligible la quatrième génération d'ordinateurs, a un sens, elle ne peut signifier qu'une chose : que cette quatrième étape a marquera la transformation de l'être humain en machine dans le cadre du programme transhumaniste. « Marquera », avons-nous dit, quand l'auteur, elle, emploie le passé, comme si cette quatrième génération d'ordinateurs humains était déjà né [...]. Hardware. software wetware – avant même qu'ils

n'existent -, les femmes ont été les [premiers] simulateurs, les [premiers] assembleurs et les [premiers] programmeurs des machines numériques et elles le resteront, après qu'ils auront disparu (« Hardware, software, wetware – before their beginnings and beyond their ends, women have been the simulators, assemblers, and programmers of the digital machines ». Comment peut-on continuer à exercer une activité, quand l'objet de cette activité a disparu ? Pour répondre à cette question, il faudrait être dans la tête de cette auteure, qui n'a manifestement pas la notion du temps] » (p. 37). Voir, au sujet du rôle clef qu'ont joué les femmes dans la mise au point d'Internet, Claire L. Evans, *Broad Band: The Untold Story of the Women Who Made the Internet*, Penguin, New York, 2018 ainsi que la vidéo intitulée « Mother Internet » (https://www.youtube.com/watch?v=-L7LNtxN_t4).

(165) Voir Frank Mazzapica, *Unsupervised Man: Revealing & Escaping the Pain of Your Secret Life*, Banner Publishing, 2014.

(166) E Anthony Rotundo, « Boy Culture: Middle-Class Boyhood Nineteenth-Century America », in Mark C. Carnes et Clyde Griffen (éds.), *Meanings for Manhood*, The University of Chicago Press, Chicago et Londres, 1990, p. 33.

(167) Voir *ibid.* ; voici trois exemples de la chose : <https://www.pinterest.fr/pin/166562886193658497> ; <https://i.pinimg.com/originals/f6/0f/81/f60f814ce6f42f7f87d421cc476e505c.jpg> ; https://en.wikipedia.org/wiki/Pantalettes#/media/File:20849-largeboy_in_dress.jpg.

(168) E Anthony Rotundo, *op. cit.*, p. 16-7.

(169) Jeffrey J. Hill, « Lives of the Workforce », in Kevin Hillstrom et Laurie Collier Hillstrom (éds.), *The Industrial Revolution in America*, Santa Barbara, CA, Denver, CO et Oxford, ABC-CLIO, 2006, p. 98. Aux États-Unis, bien des enfants des classes inférieures continuèrent à travailler à la mine, fût-ce à mi-temps, même après que l'instruction fut devenue obligatoire. En 1852, le Massachusetts devint le premier état des États-Unis à promulguer une loi sur l'enseignement obligatoire, après avoir été le premier, dès 1642, à en jeter les fondements (Eric R. Ebeling, « Massachusetts Education Laws of 1642, 1647 and 1648 », in Richard J. Altenbaugh (éd.), *Historical Dictionary of American Education*, Greenwood Press, Westport, CT, 1999, p. 225 et sqq. ; le nom de la loi, « Old Deluder Satan Act », vu le contenu de celle-ci, ne manque d'ambiguïté). La loi de 1852 exigeait que chaque ville ait une école primaire, dont la construction et l'entretien étaient financés par... des impôts. Naturellement... Les parents qui refusaient d'envoyer leurs enfants à l'école étaient condamnés à une amende et, dans certains cas, privés de leurs droits parentaux (<https://education.findlaw.com/education-options/compulsory-education-laws-background.html>). Peu après la fin de la Guerre de Sécession, l'instruction scolaire était devenue obligatoire dans vingt-huit États (Marvin J. Fine, *The Second Handbook on Parent Education: Contemporary Perspectives*, p. 25). Dans l'Oregon, dans les années 1920, deux associations fraternelles soutinrent le projet de loi visant à rendre l'enseignement scolaire obligatoire : la franc-maçonnerie et le Klu Klux Klan, au motif, pour un des membres de cette dernière, qu'il fallait « américaniser coûte que coûte ces hordes de bâtards (les immigrants), faute de quoi la déportation serait le seul remède » (*ibid.*). Il est presque inutile de dire que la franc-maçonnerie, aux États-Unis comme ailleurs, tira toutes les ficelles à sa disposition pour que des lois de ce type soient votées dans tous les États où l'enseignement

scolaire était encore facultatif. Comme le rappelle Mackey (Encyclopedia Of Freemasonry And Its Kindred Sciences, Volume 3: M-R, Jazzybee Verlag, 2016, p. 338), un franc-maçon joua un rôle déterminant dans l'établissement du système éducatif fédéral : DeWitt Clinton (1769-1828).

(170) E Anthony Rotundo, op. cit., p. 16-7.

(171) Voir Replacing Misandry : A Revolutionary History of Men De Paul Nathanson, Katherine K. Young.

(172) E Anthony Rotundo, op. cit., p. 17.

(173) Voir Paul Nathanson, Katherine K. Young, Misandry : The Teaching of Contempt for Men in Popular Culture, McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston, Londres et Ithaca, 2001.

(174) Voir ibid., en particulier chap. 7 : Demonizing Men : The Devil Is a Man ; voir aussi, au sujet de la diabolisation pure et simple de l'homme dans la culture « populaire », c'est-à-dire, essentiellement, cinématographique, états-unienne à partir du début du XXe siècle, id., Legalizing Misandry: From Public Shame to Systemic Discrimination Against Men, McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston, Londres et Ithaca, 2006.

(175) Ils se comportaient en chevaliers servants. « Sans l'appui des politiciens et des bureaucrates, note justement P. Nathanson et Katherine K. Young dans Replacing Misandry : A Revolutionary History of Men, les ligues de tempérance, dont les membres étaient pour la plupart des femmes, n'auraient jamais réussi à faire naître la Prohibition ».

(176) Thomas Walter Herbert, Sexual Violence and American Manhood, Harvard University Press, 2002, p. 93-94.

(177) Ibid., p. 87-88.

(178) Ibid., p. 89.

(179) Steven D. McLaughlin, The Changing lives of American women, University of North Carolina Press, Cambridge, MS et Londres, 1988, p. 17

(180) Thomas Walter Herbert, op. cit., p. 89.

(181) E. Anthony Rotundo, op. cit., p. 28.

(182) Ibid.

(183) E. Anthony Rotundo, American manhood: transformations in masculinity from the Revolution to the modern era, BasicBooks, 1993, p. 23.

(184) Ibid., p. 31.

(185) E. Anthony Rotundo, op. cit., p. 33.

(186) Sinclair Lewis, Babbitt, traduit de l'américain par Maurice Rémon, La Bibliothèque électronique du Québec Collection Classiques du 20e siècle, vol. 181 : version 1.0, p. 362-63.

(187) William D. Moore, op. cit. p. 181.

(188) E Anthony Rotundo, Boy Culture: Middle-Class Boyhood Nineteenth-Century America, in Mark C. Carnes et Clyde Griffen (éds.), op. cit., p. 32.

(189) Christopher P. Mason, Crossing into Manhood: A Men's Studies Curriculum, Cambria Press, Youngstown, New York, 2006, p. 5.

(190) Voir Lewis Yablonsky, Robopaths, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1972.

(191) Roy Porter et Marijke Gijssjt-Hofstra (éds.), Cultures of Neurasthenia from Beard to the First World War, Rodopi, Amsterdam et New York, 2001, p. 233.

(192) E. Anthony Rotundo, American manhood: transformations in masculinity from the Revolution to the modern era, BasicBooks, 1993, p. 190.

(193) Voir P. Nathanson et Katherine K. Young, Replacing Misandry.

(194) Ibid.

(195) Outre <https://elementsdeducationraciale.wordpress.com/2017/11/13/anatomie-du-pouvoir-feminin-une-dissection-masculine-du-matriarcat-ii/>, André Béjin, Le Nouveau Tempérament Sexuel, expose une critique radicale des préjugés sur le machisme. André Béjin et Naty García Guadilla, dans « Sept Thèses erronées sur le machisme latino-américain, Cahiers Internationaux de Sociologie », nouvelle série, vol. 76, Le Sexuel (Janvier-Juin 1984) [p. 21-28], p. 24, montrent que : « 1) L'appellation « machisme » est relativement récente ; 2) le machisme est caractérisé par un rapport particulier entre parents et enfants plutôt que par un certain type de relations hommes-femmes ; 3) ce phénomène est né d'un choc de cultures ; il ne repose 4) ni sur l'idée d'une supériorité absolue de l'homme ; 5) ni sur une image dans l'ensemble dépréciative de la femme ; 6) le comportement machiste chez les garçons est favorisé au moins autant par les mères que par les pères et les pairs ; 7) le machisme porte la trace de valeurs traditionnelles mais qui ne sont, pour autant, ni méprisables ni dénuées d'avenir » en tant que le machisme est « une forme dégradée » de l'ancienne morale de l'honneur (ibid., p. 24).

(196) E. Anthony Rotundo, op. cit., p. 201.

(197) Outre la chevauchée du bouc, les rituels d'initiation aux « side degrees » du Benevolent and Protective Order of Elks comprenaient des activités comme celle qui consistait à « marcher sur des bris de verre » (en fait, des coquilles d'œuf) ou à faire porter aux candidats des chaussures à semelle en plomb (voir The History of the Benevolent and Protective Order of Elks. The Origins of the BPOE, https://www.elks.org/SharedElksOrg/lodges/files/2817_1640_TheHistoryoftheBPOE.pdf, p. 10)

(198) Julius Evola, Il Mito della sangue, Hoepli, Milan 1937, p. 94 ; voir aussi id., « Le goût de la vulgarité », In L'arc et la massue, Ed. Pardès, Puiseaux, et Guy Trédaniel/Ed. de La Maisnie, Paris, 1983, Paris.

(199) Le terme peut être compris également au sens ecclésiastique. En effet, les états-uniens « invalides » étaient nombreux à exercer la prêtrise et, plus généralement, des professions qui, comme celle-ci, l'enseignement et les activités artistiques, étaient considérées comme féminines. E. Anthony Rotundo, op. cit., p. 191.

(200) Voir, Joseph Klatzmann, *L'humour juif*, Presses Universitaires de France, Coll. « Que saisje ? », Paris, 1998 ; Jeannine Horowitz et Sophia Menache, *L'humour en chaire : le rire dans l'Eglise médiévale*, Labor et Fides, 1994, p. 79.

(201) Christie Stilson, *Stilson/Stillson: a family history, 1646-1993*, Paradise Pub, p. 111.

(202) Henry Leonard Stillson (éd.), *The Official History and Literature of Odd Fellowship the Three-link Fraternity*, The Fraternity Publishing Company, 1897, p. 712.

(203) Ce point fondamental n'a pas été saisi par Moore (op. cit., p. 165). Des trois objections qu'il soulève contre l'opinion de Mackey selon laquelle les francs-maçons chevauchent un bouc au cours de leurs cérémonies d'initiation dérive directement de la superstition « moyen-âgeuse » selon laquelle le diable arrive au sabbat sur un bouc (Mackey fait erreur : le diable n'y paraît pas sur un bouc, il s'y montre sous la forme d'un bouc), la première, à savoir que, dans le premier cas, les cavaliers sont des hommes et, dans le second cas, des femmes, n'a guère de poids. En effet, il n'y a aucune raison pour que le peuple n'ait pas vu dans les francs-maçons ce qu'il voyait dans les membres des autres sociétés fraternelles : des hommes efféminés ; des hommes qui, parce efféminés, devaient se livrer aux mêmes pratiques que celles qui avaient été imputées aux sorcières à la fin du « Moyen-Âge » et au début de la « Renaissance ». A ses yeux, donc, les êtres qui chevauchaient le bouc dans les loges étaient des hommes biologiquement, mais, mentalement, ils étaient des femmes. L'autre objection de Moore, celle-ci spécieuse, est que la sorcière semblait monter à bouc de son plein gré, tandis que le candidat à l'initiation est amené, les yeux bandés (*) et, entre autres, une corde au cou, à la porte de la salle où il s'apprête à être reçu (**) : c'est librement, que nous sachions, que le candidat arrive à la loge et ce n'est qu'une fois qu'il est dans le « Cabinet de Réflexion » qu'il se laisse bander les yeux et mettre une corde au cou par le « Frère Expert ». Il est tellement consentant que, avant d'être enfermé dans le « Cabinet », il paie son droit d'initiation au Vénérable Maître (***). Enfin, les représentations picturales « moyenâgeuse » du sabbat contiennent des références explicites à la bestialité, tandis qu'elles sont absentes de l'iconographie de la chevauchée du bouc, qu'elle soit maçonnique, paramaçonnique ou antimaçonnique – les satires anti-maçonniques du XIXe siècle se limitent à taxer les francs-maçons d'homosexuels et de sodomites (****). Que répondre, si ce n'est que les peintres du « Moyen-Âge » étaient plus crûs que les caricaturistes modernes.

(*) L'explication officielle du port du bandeau est qu'il constitue « une tradition en appelant aux époques et aux pays où la franc-maçonnerie était persécutée, ou tout au moins soulevait la méfiance des autorités. Il importait que le candidat ne puisse pas savoir quels étaient les membres de la loge » (<http://www.laroseduphilosophe.org/index.php/devenir-franc-macon>). D'un point de vue ésotérico-moral, le bandeau symbolise les ténèbres du monde dans lequel vit le candidat à l'initiation, avant de devenir « un fils de la lumière », une fois initié. A toutes fins utiles, nous signalerons que Priape était

représenté regardant au loin la main sur les yeux, pour se protéger du soleil (Jacques Paul Migne, Démonstrations évangéliques, t. 5, chez l'éd., 1843, p. 183) ; mentionnons aussi, comme possible origine de l'usage de bander les yeux du candidat à l'initiation dans la franc-maçonnerie, la figure féminine de la Synagoga aux yeux bandés, qui ornait de nombreuses églises de la fin du Moyen Age : elle se voulait être un témoignage visible et public et un rappel de l'incapacité des Juifs à reconnaître leur Messie (Brian P. Levack, *New Perspectives on Witchcraft, Magic, and Demonology*, vol. 1, Routledge, Londres et New York, 2001, p. 111)

(**) voir Gérard Lopez, *33 secrets sur la Franc-maçonnerie*, Armand Colin, 2017.

(***) Pierre Langlois, *Les mots de la franc-maçonnerie*, Editions Delalain, 1983,

(****) http://phoenixmasonry.org/Moore_Riding_the_Goat.pdf, p. 165. « Dans les colonies britanniques d'Amérique du Nord, les références à la sodomie étaient une forme de satire, en particulier dans les publications ayant trait à la communauté maçonnique. Il s'agissait de bandes dessinées ou de récits publiés dans les journaux locaux. Dans cette littérature satirique, la sodomie était présentée comme quelque chose dont il fallait se moquer, comme s'il s'agissait à la fois d'un crime et d'un sujet risible. Dans les colonies, la sodomie était associée à la corruption et à l'influence étrangère et la satire constituait une menace directe pour la communauté maçonnique, car ses membres étaient perçus comme une menace pour la société coloniale. » (Taylor Runquist, *Detestable Offenses: An Examination of Sodomy Laws from Colonial America to the Nineteenth Century*, <http://www.wiu.edu/cas/history/wihr/pdfs/Spring%202019%20Runquist%20final%20draft.pdf> ; « Bien que les poursuites pénales pour sodomie aient été relativement rares dans l'Amérique du XVIIIe siècle, la figure du sodomite existait avant la Révolution américaine et symbolisait le désordre social et sexuel. Souvent, cette figure était dotée d'une aura presque démoniaque qui brouillait les frontières entre le religieux du laïc. Dans son analyse du poème satirique de 1751 « In Defense of Masonry » (« En défense de la maçonnerie »), Thomas Foster note que 'en raison de l'accusation de sodomie (à l'encontre des francs-maçons), (ceux-ci) ont cessé d'être perçus comme des hommes virils participant à des rituels civiques ordonnés'. Le sodomite a continué à être perçu comme une figure de l'inversion de l'ordre naturel jusque dans les dernières années du XVIIIe siècle » (Kyle Joseph Campbell, *Walking With the Ghost: Sodomy, Sanity and the Secular in Charles Brockden Brown's Edgar Huntly*, In *EJAS*, 11-3, 2017 : Special Issue: Re-Queering The Nation: America's Queer Crisis, consultable à l'adresse suivante : <https://doi.org/10.4000/ejas.11750>, consulté le 3 avril 2020) ; presque tous les Pères fondateurs firent l'objet de rumeurs et d'insinuations à caractère sexuel au cours de leur vie ; une des raisons pour lesquelles ils furent attaqués de cette manière dans la presse « est que beaucoup d'entre eux étaient des francs-maçons. George Washington et beaucoup d'autres Fondateurs ont ainsi été accusés de participer à des rituels sodomites. Selon leurs accusateurs, ils se servaient pour cela d'un pic en bois du type de ceux qui étaient utilisés à l'époque pour fixer les planches de la coque des navires (...) » (<https://historycollection.co/10-tales-from-the-sensual-lives-of-our-founding-fathers/8/>) ; « À la fin du XVIIIe siècle, les journaux publiaient encore des articles qui suggéraient un lien entre la franc-maçonnerie et une position sexuelle contre-nature. Les critiques des francs-maçons les dénigraient en les accusant de ne pas être attirés par les femmes et de s'écarter de l'hétérosociabilité » (Thomas A.

Foster, *Sex and the Founding Fathers: The American Quest for a Relatable Past*, Temple University Press, 2016).