

Qu'est-ce qu'un drapeau ? Socio-histoire du dévoilement politique (monde, des années 1880 à nos jours)

[Université de Bretagne Occidentale-CRBC, Brest, 18 et 19 novembre 2021]

ARGUMENTAIRE

Prémices. Des histoires de drapeau, il y en a pléthore. De même que le vote et la démocratie électorale font couler beaucoup d'encre et suscitent, ce faisant, des analyses classiques avec ou contre lesquelles il est loisible de compagnonner, de même le pavillon est-il un objet communément inscrit sur l'agenda des sciences sociales. Au 8 janvier 2021, sur la plateforme Cairn, la mention « drapeau » renvoie à 11 367 occurrences – rares sont toutefois les travaux qui lui sont exclusivement dédiés. Grammaire symbolique, élément con(formateur) du « kit identitaire » contribuant, entre autres, aux processus de nationalisation et/ou de localisation des populations [Gerson, 2003], marqueur identitaire des *tifosi* dans les stades de football : autant d'images qui viennent à l'esprit ou sautent aux yeux, autant de déclinaisons d'un objet banal – en apparence tout du moins.

Publié dans *Le Travailleur socialiste de l'Yonne* le 20 juillet 1901, l'article que Gustave Hervé consacre à « L'anniversaire de Wagram » vaut à son auteur une notoriété tapageuse pour avoir préconisé de « planter le drapeau du régiment » sur le fumier de la caserne. En juillet 2010, le Premier ministre François Fillon préside à une cérémonie – que ses participants jugèrent hautement symbolique – au Haut-Commissariat de la République à Nouméa : la levée des deux pavillons (kanak et français). Début janvier 2019, en pleine crise des Gilets jaunes, la présidente du Rassemblement national, Marine Le Pen, diffuse l'image d'un drapeau européen aux couleurs inversées (étoiles bleues sur fond jaune) assortie des mots : « L'Europe des peuples a maintenant son étendard ». Dans la société sud-africaine post-apartheid, tandis que l'ancien pavillon arborait les couleurs des Provinces-Unies et des premières républiques boers et célébrait la cité blanche, le nouveau (1994) combine les couleurs des anciens mouvements noirs (dont l'ANC) avec celles de l'ancien drapeau sous couvert d'un nouveau peuple à inventer. Certaines photographies sont dorénavant iconiques. Le 2 mai 1945, Evguéni Khaldéï immortalise une des chutes symboliques du Troisième Reich : un soldat de l'Armée rouge soutenu par un camarade arrime le drapeau soviétique sur le toit du Reichstag. Une toile sur le thème du drapeau américain (*Flag*, 1954) vaut à Jasper Johns une célébrité précoce dans l'interrègne de l'Action Painting et du Pop Art. Pavoiser Paris dans le cadre de la béatification de Jeanne d'Arc en 1909 offre aux milieux de la droite monarchiste et catholique de se draper derrière l'étendard du peuple pour réaffirmer leur opposition à la Séparation des Églises et de l'État...

À l'origine de ce colloque. Le 27 novembre 2015, rien, à vrai dire, ne prédisposait certain.e.s d'entre nous à engager une enquête dans les rues de Brest. Comme nombre de Français, nous avons appris que le président de la République « a[vait] indiqué », par l'intermédiaire de Stéphane Le Foll, le porte-parole du gouvernement, « que chaque Français pourrait participer [à l'hommage national aux victimes aux Invalides] aussi en ayant la possibilité de pavoiser son lieu d'habitation avec un drapeau bleu blanc rouge ». Nous n'aurions pas eu, ce vendredi, un rendez-vous avec des compagnons de route que nous n'aurions pas imaginé la suite. Si l'on ne peut faire abstraction de nos émotions dans notre souhait de documenter une situation exceptionnelle à travers une entreprise pensée selon une « ethnographie d'urgence », l'on rappellera d'entrée de jeu qu'elle ressortit d'abord à un questionnement que nous avons formulé sommairement en tout début d'enquête : en quoi le pavoisement pouvait-il être, dans un contexte de « choc moral », le signe d'une culture républicaine dont l'expressivité se manifestait à travers la mobilisation, forcément plurielle, d'un signe distinctif et aisément identifiable ? Nous avons

donc parcouru, à trois, Brest en fin de matinée puis dans l'après-midi, exerçant nos yeux à repérer les pavillons tricolores. Nous les avons photographiés tout en relevant les adresses de leurs propriétaires. Puis nous avons mené 44 entretiens au cours des six semaines suivantes (entre le 7 décembre 2015 et le 15 janvier 2016). De leur analyse et des réflexions que de nombreux auteurs ont menées sur les échanges symboliques qui structurent une société tissée de toutes sortes de micro-actions, nous avons tiré quelques remarques – notamment sur les « sentinelles civiques » – qui nourrissent l'article publié dans *Ethnologie française* [Lagadec *et al.*, 2019].

Le drapeau, un objet moins saisissable qu'il n'y paraît ? Alors que la vexillologie a ses adeptes au premier rang desquels figurent surtout des amateurs de *militaria*, le constat d'un continent en friche s'impose. Michel Pastoureau fait observer à vingt ans de distance : « Le drapeau fait peur au chercheur » [1989 : 119] ; « À la différence d'autres emblèmes nationaux ou d'autres symboles étatiques, le drapeau attend encore ses historiens. [...] Le drapeau constitue pourtant un objet d'étude riche de multiples aspects. À la fois image emblématique et objet symbolique, il est soumis à des règles d'encodage contraignantes et à des rituels spécifiques qui se situent au cœur de la Nation ou de l'État » [2010 : 167 et 168]. Constat sans appel. Il serait d'ailleurs pour le moins intéressant d'ausculter en quoi une telle occultation renvoie à des conjonctures disciplinaires, à des évitements teintés d'idéologie (l'intérêt pour le drapeau masquerait au mieux un patriotisme déguisé, au pire un nationalisme fort heureusement démonétisé dans le champ des sciences sociales), à la difficulté de sortir tout étendard de son lexique symbolique aux fins d'en faire le réceptacle et le vecteur de normes peu ou prou institutionnalisées, de pratiques, de savoir-être et de savoir-faire, de valeurs et de sensations.

Qu'est-ce qu'un emblème vexillaire ? La question est très simple en apparence. À l'instar du suffrage, le drapeau peut être qualifié de la sorte : « une évidence et une énigme » [Offerlé, 1993]. Arboré sur les bâtiments publics selon des protocoles encadrés par une littérature juridique dont nous ignorons l'épaisseur, sauf quand des « événements » « défraient la chronique » (*cf.* par exemple le décret n° 2010-835 du 21 juillet 2010 relatif à l'incrimination de l'outrage au drapeau), abonné aux compétitions sportives [Bromberger, 1995] qui lui garantissent une présence télévisuelle inversement proportionnelle à son existence dans certains espaces publics (la France n'est, en l'espèce, ni les États-Unis ni la Grèce), médiatisé périodiquement à l'occasion de crises politiques (*cf.* la place Tahrir au Caire dans le cadre des révolutions arabes), variante obligée de la « fête civique » qui, de la fête révolutionnaire à la fête républicaine, contribua à l'ancrer dans la France des terroirs au prix d'une acclimatation d'un appareil symbolique de plus grande ampleur, le drapeau est ce qui nous ressemble (ou pas), nous appartient (ou pas), nous rassemble (ou pas), nous « oblige » (ou pas). L'on pourrait décliner à l'envi les fils qui tissent la trame et font qu'un drapeau est bien plus qu'un drapeau : transfert de sacralité (des bannières processionnelles aux étendards de la « religion civique » si tant est que l'expression soit pertinente), précipités de la question sociale (que l'on songe aux défilés où les syndicats arborent fièrement leur(s) couleur(s) et leur sigle) et de la question nationale, mimétismes culturels (le tricolore/*il tricolore*) tapissent de fait certaines études au risque de réduire le drapeau à ce qu'il ne serait que fonctionnellement : un signe de ralliement conventionnel non dénué d'une histoire conflictuelle [dans le cas français, Richard, 2012 et 2017]. Antoine Prost soulignait ainsi que les drapeaux des sections locales des anciens combattants de la Grande Guerre s'apparentaient davantage à des bannières de confrérie qu'aux drapeaux de la patrie [Prost, 1977].

Il n'est pas lieu de revenir ici sur la constitution d'un appareil symbolique et sur ses mobilisations : une société est vivable, ainsi que l'avait noté Max Weber, à condition qu'elle soit assise sur un univers symbolique cohérent. L'on rappellera toutefois que, cherchant à naturaliser son propre arbitraire culturel, tout ordre politique fonctionne en partie sur un registre sémiotique dont la puissance d'évocation suppose, de la part de ses principaux prescripteurs, l'activation d'un attachement à des signes connus et dotés d'une affectivité. C'est d'ailleurs tout l'intérêt de l'ouvrage d'Arundhati Virmani sur le drapeau indien que d'avoir montré par le menu comment les acteurs de l'indépendance s'ingénierent à diffuser une « politique du sentiment » dans le pays en tablant sur l'adéquation entre un pavillon et la formation d'une communauté émotionnelle [2008]. Qu'on le qualifie de « fiction » ou

d'*illusio*, qu'il emprunte préférentiellement, dans le cas français, la voie d'un récit national, l'ordre républicain, comme tout régime de vérité, n'a cessé à son tour de se mettre en scène et de produire un discours autorisé [Ansart, 1977]. Si l'on en juge d'après *Les Lieux de mémoire* dont le premier tome, *La République*, commençait par une contribution sur « Les trois Couleurs » [Girardet, 1984], le drapeau y tient une place de choix.

Des réflexions classiques – davantage que des analyses – sur le drapeau n'ont pas manqué. « Qu'un emblème soit, pour toute espèce de groupe, un utile centre de ralliement, c'est ce qu'il est inutile de démontrer. En exprimant l'unité sociale sous une forme matérielle, il la rend plus sensible à tous et, pour cette raison déjà, l'emploi des symboles emblématiques dut vite se généraliser une fois que l'idée en fut née. Mais de plus, cette idée dut jaillir spontanément des conditions de la vie commune ; car l'emblème n'est pas seulement un procédé commode qui rend plus clair le sentiment que la société a d'elle-même : il sert à faire ce sentiment ; il en est lui-même un élément constitutif » : nul mieux qu'Émile Durkheim, dans ses analyses du système totémique [2007 : 343-344], n'a su analyser la fonction de l'emblème dans la société. L'espèce de saturation symbolique qui s'empara de la France de Mai 68 convia Roland Barthes à écrire dans *Le Bruissement de la langue* : « Une sorte d'adhésion presque unanime à un même discours symbolique semble avoir marqué finalement acteurs et adversaires de la contestation : presque tous ont mené le même jeu symbolique. [...] Le paradigme des trois drapeaux (rouge/noir/tricolore), avec ses associations pertinentes de termes (rouge et noir contre tricolore, rouge et tricolore contre noir), a été “ parlé ” (drapeaux hissés, brandis, enlevés, invoqués etc.) par tout le monde, ou presque : bel accord, sinon sur les symboles, du moins sur le système symbolique lui-même (qui, en tant que tel, devrait être la cible finale d'une révolution occidentale) » [1993 : 192]. On doit à Randall Collins, qui dénombra les drapeaux, pendant un an, en divers endroits des États-Unis à la suite des attentats du 11 septembre 2001, d'avoir inscrit l'emblème dans une « dynamique temporelle » particulière dont il est foncièrement partie prenante [Collins, 2004]. Il y a ainsi des « conjonctures vexillaires » de plus ou moins haute intensité (la Libération en France, par exemple) qui charrient bien plus de choses qu'on ne l'imagine : des émotions, des formes de solidarité (ou, *in fine*, des appels à la solidarité) dont la visibilité, effective (arborer un drapeau, ce n'est pas rien), mérite d'être interrogée, des (ré)assurances identitaires (au cours d'une crise politique dominée par la « déssectorisation » et une incertitude structurelle qui arrache les acteurs à leurs habitudes et brouille leurs certitudes [Dobry, 1987], un pavillon peut devenir moins l'élément routinier d'un décor qu'une proclamation à bas bruit d'un ordre qui demeure, une balise qui (ré)unit ou désunit).

Ces réflexions constituent, entre autres, un des soubassements de notre entreprise dont le titre est, nous l'espérons, suffisamment explicite. L'intérêt pour le drapeau en tant qu'expression, mineure, majeure, d'un *dévoilement politique*, une expression qui renvoie à l'idée que le drapeau est une ressource latente prête à l'emploi (emploi circonstanciel – une manifestation – ou emploi définitif – placer un pavillon régional dans le jardin de sa résidence –), retiendra exclusivement notre attention. Il ne s'agit nullement de répudier toute approche par le symbolique, mais de l'envisager dans un espace social qui est au cœur de son objectivation. Par *dévoilement politique*, nous entendons tout autant des gestes forts que des pratiques moins ouvertement proclamatoires, plus informelles, qui, du fait de leur inscription dans un univers pensé comme relevant peu ou prou du politique, les « teintent », les « vernissent », les affirment ou les confirment de la sorte. La gamme des dévoilements de même que les enjeux afférents à la notion de dévoilement et à ses expressions ne sauraient être tenus pour une part périphérique au sein de ce projet. Ils sont au contraire au cœur du questionnement si l'on veut bien admettre que l'utilisation du voile (*velum*) et du drapeau (*vexillum*) repose sur toutes sortes de justifications et que la notion de dévoilement renvoie évidemment à de plus vastes développements anthropologiques.

La chronologie retenue est nécessairement arbitraire. Le choix des années 1880 comme point de départ repose sur l'observation que la triade capitalisme-modèle stato-national-impérialisme à dominante coloniale impose un cadre avec lequel nous nous débattons toujours. À vrai dire, le drapeau, ne serait-ce que parce qu'il repose sur un marquage idéologique (le drapeau rouge à vocation internationaliste de l'URSS) et topographique (les pavillons nés après les décolonisations), tout comme il

prospère sur une production de masse, en est une de ses plus pures émanations. L'espace-monde est dès lors le cadre retenu et les variations d'échelle sont intrinsèquement les bienvenues [Ory, 2006 et 2020].

Le colloque ne s'intéressera pas uniquement aux emblèmes nationaux. Les drapeaux des syndicats, des mouvements de revendication identitaire, les étendards des supporters ou ceux utilisés dans des cadres apparemment folkloriques ont toute leur place dans les contributions qui nourriront la rencontre dès lors que leurs usages s'inscrivent formellement ou informellement sur un terrain politique. L'analyse des gestes et des pratiques des acteurs (de la fabrique aux utilisations : qui porte les drapeaux ? quand les porte-t-on ? à quels autres étendards ou symboles peuvent-ils être confrontés dans certaines situations ? comment une organisation choisit son drapeau et l'impose ?) retiendra tout particulièrement notre attention.

Trois axes principaux sont privilégiés.

Axe 1 : le drapeau, institutionnalisation et étatisation

À Alger, le maqam al-chahid, inauguré en 1982, est le lieu emblématique des commémorations officielles de la Guerre d'Algérie. La première salle présente une version officielle du tandem hymne-drapeau où la « légende » (un drapeau fabriqué par les manifestants du 8 mai 1945 alors qu'il fut imaginé par Messali Hadj, figure honnie du FLN, et sa femme qui était française) le dispute à une pédagogie nationaliste. Parce qu'il est censé contribuer au monopole symbolique que s'attachent des institutions et des groupes, parce que d'aucun.e.s attendent de lui qu'il soit le pourvoyeur de rendements tout aussi symboliques, parce qu'il est un marqueur d'un régime de vérité politique (le drapeau n'impose-t-il pas, *in fine*, une vérité, en l'espèce politique, qui ne souffre aucune contestation ?), le pavillon se trouve à la croisée de dynamiques et de dispositifs qui visent à son institutionnalisation voire à son étatisation.

L'histoire vexillaire est peuplée d'étendards vaincus, d'emblèmes vainqueurs, de pavillons en sommeil (la « Salle des Emblèmes » du château Vincennes) au point qu'une histoire explorant les mécanismes, les investissements et les attentes liés au fait de capitaliser sur un drapeau mérite d'être tentée. Le « *suffrage flag* » des suffragettes américaines qui proliféra dans l'iconographie de l'Amérique des années 1848-1920 ne se fit pas contre la « bannière étoilée », histoire de souligner, du côté de ses protagonistes, combien le combat féministe n'avait de sens qu'au sein de la même communauté politique. L'actualisation vexillaire d'un passé mythifié entre folklorisation et marketing identitaire (*cf.* le pavillon de la Padanie fabriqué par la Ligue du Nord dans les années 1990 [Avanza, 2003]), les registres de complémentarité et d'opposition (le monument à la Résistance de Brancion pris entre l'étau du tricolore et du drapeau rouge lors de son inauguration le 2 juillet 1950), utilisations, exploitations et détournements de « sémiophores » [Pomian, 1987] participent incontestablement à la stylisation de tout emblème. Mais il y a plus. Droit et règlements contribuent à nombre de politiques vexillaires qui se déclinent selon des protocoles dont nous ignorons le plus souvent les implicites et les implications. De la fabrique d'un emblème officiel à son placement sur des bâtiments ou au rôle qui lui est imparti dans certaines arènes, comment s'activent des législateurs dont le travail de codification conforme des pratiques, en exclut d'autres, oriente des gestes et, qui plus est, le sens de ces gestes ?

Axe 2 : politisation vs « institution de repos »

C'est l'une des évidences pour qui s'intéresse au drapeau. Sa charge politique peut être – doit être – telle que sa politisation ne saurait faire l'ombre d'un doute. L'affaire est à nuancer. Prenons le drapeau français pour exemple. En invoquant un tricolore « repr[enant] des couleurs » (*Le Monde*, 19 novembre 2015) – ce qui supposait qu'il en avait perdu –, certains médias n'ont fait que refléter (et répliquer) ce que le processus de stato-nationalisation incubant dans le creuset républicain a fait du drapeau : un objet dont la valence se doit d'être positive surtout dans des situations de crise. Par extension, c'est le même principe qui guide nombre de travaux en sciences sociales. Mesurer le vide ou

le plein puis le commuer en un indicateur du consentement ou de la ferveur (nationale, républicaine...) dont l'on observerait les gradients : l'opération a le charme des opérations connues tant elle a été utilisée pour établir la persistance ou la désuétude des rituels et, par extension, les variations d'une culture républicaine à tendance monopolistique – à travers notamment l'assistance à des funérailles ou à des fêtes civiques [Ben Amos, 2013 ; Dalisson, 2003 ; Lalouette, 2010]. Si la rue pavoisée des premières décennies de la Troisième République, que les peintres ont abondamment figée sembla incarner une acclamation républicaine de la souveraineté, que sait-on des dispositions et des intentions des individus qui arborèrent 1 479 drapeaux rue d'Aboukir (Paris) le 30 juin 1878 ? Rien. Bertrand Badie avait souligné il y a plus de trente ans combien le concept de « culture civique » souffrait d'une double ambiguïté, l'absolutisation de la figure du citoyen sommé de l'être à temps complet relevant d'une figure de style et les interactions permettant à des individus de se reconnaître dans un système de significations n'étant que rarement et difficilement prises en compte [1983]. Récusant les lectures internalistes des « effervescences collectives » qui confondent par trop leurs apparences et les investissements dont les dotent les acteurs présents – et entretiennent ce faisant l'illusion qu'elles seraient un sismographe d'un état (civique, républicain, national) du public –, les travaux de Nicolas Mariot pointent avec une grande acuité ce qui est au cœur des échanges symboliques : toutes sortes d'ajustements dispositionnels d'où il ressort que les croyances dans l'action menée oscillent entre la conformation au rôle attendu et des points de vue plus obliques, distanciés, voire indifférents [2008, 2010 et 2012]. Une optique résolument compréhensive invite à considérer préférentiellement le drapeau dans son ordinaire, même dans des situations jugées extraordinaires, aux fins de restituer en quoi il est, ou non, ou presque pas, un-emblème-qui-engage (et si oui, qui engage à quoi ?). Elle convie en outre à ne pas réduire le drapeau à sa dimension exclusivement emblématique, mais à le relier à d'autres formes de mobilisation et à d'autres dispositifs politiques (manifestations, vote, insurrections...) au sein desquels il niche et qui opèrent comme de possibles réverbérations affectant par là même les significations que lui confèrent des acteurs. Un drapeau est rarement quelque chose en soi, il ne cesse d'être en relation avec au sein d'un système sémiotique fait de correspondances incertaines.

L'appel à la revisite d'une histoire « sainte » de l'« effet de drapeau » (« *flagging* », dans la nomenclature de Michael Billig, l'inventeur du syntagme « *banal nationalism* » [1995 ; Martigny, 2010 ; Skey et Antonsich, 2017], renvoie à l'imprégnation quasi inconsciente du drapeau dans les représentations et les imaginaires sociaux) ne saurait toutefois se résumer à une contre-histoire qui serait tout aussi abusive. L'on fera en effet le pari que l'angle du nationalisme, dans sa dimension banale ou d'indifférence, est une clé opportune pour appréhender plus finement comportements et pratiques liés aux pavillons. Lien entre le citoyen et l'État sur un mode à ce point routinisé et incorporé qu'il en devient obscur pour la plupart des membres d'une communauté politique, le drapeau reste une ressource qui peut être utilisée par l'État pour mobiliser au nom de la nation ou pour justifier des discours prônant l'unité autour de l'emblème – et de ce qu'il est censé recouvrir. À l'autre bout du spectre, les « indifférences au nationalisme », ainsi que l'a souligné Tara Zahra, offrent de rendre compte de la complexité d'un processus (en gros du nationalitaire au national puis au nationalisme et inversement) dont la dimension apparemment totalisante occulte par trop ce qui est en son cœur : les façons dont les acteurs les moins impliqués (soit la masse) se débrouillent avec un processus auquel ils sont censés participer [2010]. La notion d'indifférence invite dès lors à revenir sur les questions classiques de la conscientisation du nationalisme, du consentement à la mise en ordre d'une communauté virtuelle dont le projet exclusiviste se nourrit de sa capacité à obliger et/ou à générer de l'adhésion. Si le drapeau convie à ce que nous nous interrogeons paradoxalement, compte tenu du sens dont on le dote communément, sur les liens potentiellement ténus avec un ordre national entendu comme un ordre de référence et, partant, sur des gradients d'indifférentisme, il incite *a contrario* à regarder du côté des entrepreneurs d'identité nationalitaire. Par entrepreneur d'identité, dans la foulée des travaux anglo-saxons sur les « *claim makers* » [John D. McCarthy et Mayer N. Zald, 1977], nous entendons l'entrepreneur qui œuvre à la fixation, de façon plus ou moins cohérente, de manière plus ou moins formelle, des contours d'un groupe d'appartenance dont il travaille à la cohérence et à la

représentation (symbolique tout autant que politique). Cette définition, hâtive et grossière, suggère d'analyser l'entrepreneur au sein d'un marché identitaire mû par des intérêts congruents et/ou dissemblables qui participent tous de son élargissement et de la pérennisation de l'*illusio* sur laquelle il a été fondé. Elle invite à rendre compte, à travers ce qui se joue autour d'un drapeau, de l'inertie du schème national(itaire) dans un monde où la globalisation ne génère que de très infructueuses tentatives d'élaborer un emblème international(itaire) – qui connaît le drapeau des Nations-Unies ?

Axe 3 : placer, montrer, arborer : anthropologie du geste et sensibilité vexillaire

Un article classique d'Henri Lévy-Bruhl opère une distinction entre un formalisme antique fondé sur l'affectivité et un formalisme moderne à visée purement utilitaire. Le premier, d'essence religieuse, parlerait davantage au cœur qu'à l'esprit et serait l'apanage des sociétés primitives tandis que le second, dit « de sécurité », caractériserait les sociétés modernes en quête d'instruments fonctionnels. L'opposition est un tantinet réductrice, comme le concède Lévy-Bruhl, à propos du drapeau : « Certains symboles, certains emblèmes restent entourés d'un sentiment très proche du sentiment religieux, ou tout au moins sont susceptibles de susciter un dévouement allant jusqu'au sacrifice de la vie. Qu'on pense, par exemple, au drapeau » [1953 : 58, note 2].

Peut-on parler d'une sensibilité vexillaire comme Norbert Elias identifia un *habitus* national [1989] ? La question mérite d'être posée. Elle renvoie à des interrogations qui ressortissent tout autant aux « contextes émotionnels » qu'à l'*acclamatio* visuelle, contrechamp d'une démocratie libérale qui ne serait qu'électorale [Ihl, 2015], mais encore aux attitudes sémioclastes [Fureix, 2019] qui insistent sur la dissidence et la résistance à un ordre politique s'affichant quelquefois lors d'une guerre des signes. « Signifiant flottant » pour reprendre le lexique lévi-straussien, « réserve du symbolique » [Reichler, 1992], élément au « triple caractère sensible, émotionnel, apotropaïque » [Ory, 2020 : 280], tout emblème n'existe que par l'usage qui en est fait et sa visibilité dans l'espace public (et en ses lisières).

Que procure le fait de confectionner un drapeau, de pavoiser, de voir un drapeau, de le regarder ? Quel(s) sens met-on en action et selon quel(s) processus ? La « monstration », entendue comme une re-présentation qui ne vaut plus pour sa capacité de substitution, mais pour son intensité [Marin, 1993 : 18], s'applique-t-elle à ce type d'emblème comme elle pourrait s'appliquer à des bannières processionnelles ? Autant de questions dont on gagera qu'elles trouveront des débuts de réponse voire des explications à l'aide des paradigmes utilisés dans les *visual studies* [Boidy, 2017]. L'on suggère de porter ici son attention sur la matérialité vexillaire et sur les gestes qui l'accompagnent. Acheter un drapeau, réemployer celui qui traîne dans un grenier et dont on souvient qu'il flottait de temps à autre sur la maison de ses grands-parents, le fabriquer de toute pièce, trouver le meilleur emplacement sur le balcon pour l'afficher ne sont pas des détails anodins. Ils disent les engagements en sourdine tout comme ils peuvent manifester une routine. Ils invitent à questionner le « genre du drapeau » (des femmes qui cousent, des hommes qui pavoisent : stéréotype ou non ?). Ils soulignent quelquefois la prégnance du pouvoir des images. Les tricolores forment la toile de fond de certains plans de *La Fille du 14 juillet* d'Antonin Peretjatko (2013) ; les étendards sont partie intégrante de la scénographie des chefs-d'œuvre d'Akira Kurosawa que sont *Kagemusha* (1980) et *Ran* (1985). Plus qu'un élément d'un décor, le pavillon mis en image peut être aussi autre chose : une mise à disposition d'un répertoire iconographique contribuant inmanquablement à des mimétismes. L'image emblématique des pompiers de New York hissant le *Stars and Stripes* sur les décombres des tours du World Trade Center le 11 septembre 2001 rappelle ainsi combien un geste est réactualisable à l'aune d'une autre image entrée dans le légendaire national : « *Raising the Flag on Iwo Jima* », la photographie prise par Joe Rosenthal le 23 février 1945 [Chéroux, 2009].

Individuelles ou collectives, liées peu ou prou à des initiatives voire à des politiques publiques de pavoisement, les mobilisations vexillaires composent ainsi une grammaire axiologique eu égard aux valeurs dont elles sont dotées. Le double prisme de la matérialité (quelle résonance est attendue d'un drapeau digitalisé affiché sur un réseau social ? sur une plaque minéralogique ?) et du geste offre, à ce

qu'il nous semble, de resituer toujours plus le drapeau dans une économie symbolique où le feuilletage du temps, dans ce qu'il génère d'un conformisme social, se conjugue avec des expériences inédites. Le « traumatisme vexillaire » de la défaite de 1870 en France, tel qu'il est présenté dans *La Débâcle* de Zola (1892), affecte au tricolore les fonctions d'une relique. À l'École de l'air, la présentation du drapeau aux recrues, lors d'une cérémonie quasi immuable, marque leur incorporation – au sens étymologique du terme. À Skelmanthorpe dans le Yorkshire, les radicaux d'un mouvement chartiste très fêré d'étendards, enterrèrent un drapeau fait en 1819 pour le protéger ; matière à une biographie d'objet [Bonnot, 2014], il fut exhumé et déployé de nouveau lors de diverses manifestations radicales, au moins jusqu'en 1884 [Roberts, 2020]. Qu'il s'agisse du porte-drapeau (ou de la « femme-drapeau » : Jessie Norman chantant *la Marseillaise* le 14 juillet 1989) dont on postulera, peut-être à tort, que le sens qu'il donne au pavillon relève du sacré, du militant qui l'arbore dans des manifestations ou du quidam qui l'utilise à l'occasion, force est de constater que le drapeau demeure cet objet populaire, usuel et par trop souvent muet dont cet appel à communication a esquissé certains traits en espérant qu'il suscite dorénavant autant de contributions.

Renvois bibliographiques

- ANSART Pierre, 1977, *Idéologies, conflits et pouvoir*, Paris, Puf.
- AVANZA Martina, 2003, « “Une politique qui vole sur les ailes de la poésie”. Pratiques politico-poétiques au sein de la Ligue du Nord », *Terrain*, 41 : 47-62.
- BARTHES Roland, 1993 [1984], *Le Bruissement de la langue. Essais IV*, Paris, Seuil.
- BADIE Bertrand, 1983, *Culture et politique*, Paris, Economica.
- BEN-AMOS Avner, 2013, *Le Vif saisit le mort. Funérailles, politique et mémoire en France (1789-1996)*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- BILLIG Michael, 2019 [1995], *Le Nationalisme banal*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain.
- BOIDY MAXIME, 2017, *Les études visuelles*, Vincennes, Presses Universitaires de Vincennes.
- BONNOT Thierry, 2014, *L'Attachement aux choses*, Paris, CNRS éditions.
- BROMBERGER Christian (avec la participation de Alain HAYOT et Jean-Marc MARIOTTINI), 1995, *Le Match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*, Paris, Éditions de la MSH.
- CHEROUX Clément, 2009, *Diplopie*, Cherbourg, Le Point du Jour.
- COLLINS Randall, 2004, « Rituals of Solidarity and Security in the Wake of Terrorist Attack », *Sociological Theory*, 22, 1 : 53-87.
- DALISSON Rémi, 2004, *Les Trois couleurs, Marianne et l'Empereur. Fêtes libérales et politiques symboliques en France (1815-1870)*, Paris, La Boutique de l'Histoire.
- DOBRY Michel, 1987, *Sociologie des crises politiques. La dynamique des mobilisations multisectorielles*, Paris, Presses de la FNSP.
- DURKHEIM Émile, 2007 [1912], *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, CNRS Éditions.
- ELIAS Norbert, 1989, *Studien über die Deutschen: Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- FUREIX Emmanuel, 2019, *L'œil blessé. Politiques de l'iconoclasme après la Révolution française*, Seyssel, Champ Vallon.
- GERSON Stéphane, 2003, *The Pride of Place. Local Memories and Political Culture in Nineteenth-Century France*, Ithaca et Londres, Cornell University Press
- GIRARDET Raoul, 1984, « Les trois couleurs. Ni blanc, ni rouge », in Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, vol. 1 : *La République*, Paris, Gallimard : 5-35.
- IHL Olivier, 2011, « La rue pavoisée. Une acclamation républicaine de souveraineté », in Robert Belot (dir.), *Tous républicains ! Origine et modernité des valeurs républicaines*, Paris, Armand Colin : 107-123.
- 2015, « Une autre représentation. Sur les pratiques d'*acclamatio* dans la France de la Seconde à la Troisième République », *Revue française de science politique*, 65, 3 : 381-403.

- LAGADEC Philippe, LE GALL Laurent, SIMON Jean-François et THOMAS Mannaig, 2019, « Passage à l'acte : arborer un drapeau tricolore après les attentats du 13-Novembre (Brest, 27 novembre 2015) », *Ethnologie française*, 49, 1 : 45-62.
- LALOUETTE Jacqueline, 2010, *Jours de fête. Jours fériés et fêtes légales dans la France contemporaine*, Paris, Tallandier.
- LEVY-BRUHL Henri, 1953, « Réflexions sur le formalisme social », *Cahiers internationaux de sociologie*, 15 : 53-63.
- MARIOT Nicolas, 2008, « Qu'est-ce qu'un "enthousiasme civique" ? Sur l'historiographie des fêtes politiques en France après 1789 », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 63, 1 : 113-139.
- 2010, « Pourquoi il n'existe pas d'ethnographie de la citoyenneté », *Politix*, 92 : 167-194.
- 2012, « L'habitus du dehors. Questions sans réponse et présence des institutions », *Politix*, 100 : 189-200.
- MARIN Louis, 1993, *Des pouvoirs de l'image. Gloses*, Seuil.
- MARTIGNY Vincent, 2010, « Penser le nationalisme ordinaire », *Raisons politiques*, 37 : 5-15.
- MCCARTHY John D. et ZALD Mayer N., 1977, « Resource Mobilization and Social Movements : A Partial Theory », *American Journal of Sociology*, 82, 6 : 1212-1241
- OFFERLE Michel, 1993, « Le vote comme évidence et comme énigme », *Genèses* : 131-151.
- ORY Pascal, 2006, « Y a-t-il des familles de drapeaux ? Introduction à la vexillologie comparée » in Maurice Agulhon, Annette Becker et Évelyne Cohen (dir.), *La République en représentations. Autour de l'œuvre de Maurice Agulhon*, Paris, Publications de la Sorbonne : 393-403.
- 2020, *Qu'est-ce qu'une nation ? Une histoire mondiale*, Paris, Gallimard.
- POMIAN Krzysztof, 1987, *Collectionneurs, amateurs et curieux. Paris, Venise : XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Gallimard.
- PROST Antoine, 1977, *Les anciens combattants et la société française, 1914-1939*, Paris, Presses de la FNSP.
- REICHLER Claude, 1992, « La réserve du symbolique », *Les Temps Modernes*, 550.
- RICHARD Bernard, 2012, *Les Emblèmes de la République*, Paris, CNRS éditions.
- 2017, *Petite histoire du drapeau français*, Paris, CNRS éditions.
- ROBERTS Matthew, 2020, *Chartism, Commemoration and the Cult of the Radical Hero*, Londres, Routledge.
- SKEY Michael et ANTONSICH Marco, 2017, *Everyday Nationhood : Theorising Culture, Belonging and Identity after Banal Nationalism*, Palgrave Macmillan.
- VIRMANI Arundhati, 2008, *A National Flag for India. Rituals, Nationalism and the Politics of Sentiment*, Ranikhet, Permanent black.
- ZAHRA Tara, 2010, « Imagined Noncommunities : National Indifference as a Category of Analysis », *Slavic Review*, 69, 1 : 93-119.

MODALITES DE CONTRIBUTION

Pour soumettre votre proposition de communication, merci d'envoyer à l'adresse **colloque.drapeau@univ-brest.fr** un résumé de **3 000 à 5 000 signes maximum** (hors bibliographie) accompagné d'un titre provisoire et d'une courte bibliographie **avant le 30 avril**.

Les contributions seront examinées par les membres du comité scientifique et du comité d'organisation dans les quatre semaines qui suivent. **Le programme sera établi pour le 1^{er} juin**.

Une première version des communications devra être transmise aux organisateurs de la rencontre pour **le 15 octobre** afin que les discutant.e.s puissent en prendre connaissance en amont.

Nous accueillons des contributions venues de plusieurs disciplines (histoire, science politique, anthropologie, sociologie, études littéraires...).

La langue de travail sera le français, les papiers peuvent être présentés en français et en anglais.

Le colloque aura lieu à **Brest** (faculté des lettres de l'Université de Bretagne Occidentale) **les 18 et 19 novembre 2021**. Il se fait avec le soutien du Centre de recherche bretonne et celtique (CRBC) de l'Université de Bretagne Occidentale (Brest).

Une publication des actes est d'ores et déjà prévue.

COMITE SCIENTIFIQUE

Marc Abélès, anthropologue, École des hautes études en sciences sociales (Paris)

Nicolas Adell, anthropologue, Université Toulouse-Le Mirail

Christian Bromberger, anthropologue, Université Aix-Marseille

Hervé Drévilhon, historien, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne et Service historique de la Défense

Stéphane Gerson, historien, New York University (États-Unis)

Camille Hamidi, politiste, Université Lumière Lyon-2

Michel Offerlé, politiste, École normale supérieure (Paris)

Michael Skey, sociologue, Loughborough University (Royaume-Uni)

Arundhati Virmani, historienne, École des hautes études en sciences sociales (Marseille)

COMITE D'ORGANISATION

Sébastien Carney, historien, Université de Brest

Christophe Granger, historien, Université Paris-Saclay

Philippe Lagadec, historien, Université de Brest

Alain Le Bloas, historien, Université de Brest

Laurent Le Gall, historien, Université de Brest

Marion Rabier, politiste, Université de Strasbourg

Jeanne Teboul, anthropologue, Université de Strasbourg

CONTACT

colloque.drapeau@univ-brest.fr

CALL FOR PAPERS, UNIVERSITÉ DE BRETAGNE OCCIDENTALE, BREST
 (CENTRE DE RECHERCHE BRETONNE ET CELTIQUE, CRBC)
 18TH AND 19TH NOVEMBER 2021

What is a flag?
Socio-history of political unveiling
(world, from the 1880s to the present day)

ARGUMENT

Foreword. Stories of flags abound. Just as so much has been written on the subjects of voting and electoral democracy, giving rise to classical analyses defended by some and rejected by others, flags are also a common subject on the social sciences agenda. On 8th January 2021 on the Cairn platform, the keyword “flag” in French generated some 11,367 hits, although rare were the works exclusively dedicated to this subject. Symbolic grammar, an element of both formation and conformation in the “identity kit” contributing, among other things, to the processes of nationalisation and/or localisation of populations, the identity marker of the *tifosi* in football stadiums... so many images that spring to mind or are glaringly obvious, and so many variations of a seemingly commonplace object.

Published in *Le Travailleur socialiste de l'Yonne* on 20th July 1901, the article that Gustave Hervé devoted to the anniversary of the Battle of Wagram caused quite a stir, earning its author widespread notoriety for his recommendation to “plant the regiment’s flag” on the barracks’ manure heap. In July 2010 at the High Commission of the Republic in New Caledonia in Nouméa, French Prime Minister François Fillon presided over a ceremony considered highly symbolic by those in attendance: the raising of the two flags (Kanak and French). In early January 2019, in the midst of the yellow vests movement, Marine Le Pen, President of the Rassemblement National political party, posted on social media the image of a European flag with the colours reversed (blue stars on a yellow background), accompanied by the words “The Europe of the peoples now has its standard”. In post-apartheid South African society, while the old flag displayed the colours of the United Provinces and the early Boer republics, and celebrated the white city, the new flag (1994) combines the colours of the former black movements (including the ANC) with those of the old flag under the guise of a new people to be invented. Some photographs are today iconic. On 2nd May 1945, Yevgeny Khaldei immortalized one of the symbolic falls of the Third Reich: a Red Army soldier supported by a comrade installing the Soviet flag on the roof of the Reichstag. A painting on the theme of the American flag (*Flag*, 1954) earned Jasper Johns early fame in the interregnum of Action Painting and Pop Art. Decking the city of Paris with flags for the beatification of Joan of Arc in 1909 offered the monarchist and Catholic right-wing circles an opportunity to stand behind the banner of the people to reaffirm their opposition to the separation of church and state...

The origins of this symposium. Before 27th November 2015, nothing had predisposed some of us to begin an investigation in the streets of Brest. Like many French people, we learned that day that the President of the Republic had indicated through government spokesman Stéphane Le Foll that the French public could also participate in the national tribute to the victims of the terrorist attacks of 13th November in Paris by displaying “a blue, white and red flag” on their homes. On that Friday, if we had not met with fellow researchers, we would never have come up with the idea for this symposium and everything that has led up to it. While we cannot disregard our emotions in our desire to document an

exceptional situation through an undertaking conceived according to an “emergency ethnography”, we insist from the outset that it first emerged from a questioning that we had summarily formulated at the very beginning of the investigation: in what way, within a context of ‘moral shock’, could putting out flags represent the sign of a republican culture whose expressiveness manifested itself through the mobilisation, necessarily multiple, of a distinctive and easily identifiable sign? The three of us thus walked through the streets of Brest at the end of the morning and again in the afternoon, training our eyes to spot the Tricolour flags, which we photographed. We also noted the addresses of their owners, and subsequently conducted 44 interviews over the following six weeks (between 7th December 2015 and 15th January 2016). From the analysis of these interviews and the reflections that numerous authors have made on the symbolic exchanges that structure a society forged from all kinds of micro-actions, we drew some conclusions – notably on the “civic sentinels” – that contributed to the article published in *Ethnologie française* [Lagadec et al., 2019].

Flags: not as fully understood as they would seem? While vexillology has its followers, chief among whom are amateurs of *militaria*, it nevertheless remains a little explored subject. Some twenty years ago, Michel Pastoureau observed: “The flag frightens the researcher” [1989: 119]; “Unlike other national emblems or other state symbols, the flag still awaits its historians. [...] And yet the flag, with its numerous facets, constitutes a rich object of study. As both an emblematic image and a symbolic object, it is subject to restrictive encoding rules and specific rituals that lie at the heart of the Nation or of the State” [2010: 167 and 168]. This observation is irrefutable. It would be interesting, to say the least, to examine how such an eclipse refers to disciplinary conjunctures, to ideologically tinted evasions (interest in flags at best masks disguised patriotism, at worst nationalism, which is fortunately discredited in the field of social sciences), and to the difficulty of taking any standard out of its symbolic lexicon with a view to making it the receptacle and vector of more or less institutionalised norms, practices, social skills, knowledge and know-how, values and sensations.

What is a vexillary emblem? On the face of it, the question is very simple. Like voting, flags can be described as follows: “an obviousness and an enigma” [Offerlé, 1993]. They are flown on public buildings according to protocols framed by a legal literature of which we do not know the extent, except when “events” “make headlines” (see for example French decree no. 2010-835 of 21st July 2010 on the criminalisation of insulting the flag). They are displayed and waved during sports competitions [Bromberger, 1995], which guarantee them a television presence that is inversely proportional to their existence in certain public spaces (in the case in point, France is neither the United States nor Greece). They are periodically publicised in the media on the occasion of political crises (see Tahrir Square in Cairo in the context of the Arab revolutions). The French flag, for example, is an obligatory variant of the ‘civic festival’ that, from revolutionary to republican, contributed to anchoring it in the France of the *terroirs* at the price of an acclimatisation of a larger symbolic apparatus... In short, flags represent what resembles us (or not), belongs to us (or not), brings us together (or not), ‘obliges’ us (or not). We could enumerate an unending list of situations and reasons that make a flag much more than a simple flag. The transfer of sacredness (from processional banners to the standards of ‘civic religion’, so to speak), precipitated by social issues (for example, the marches where trade unions proudly display their colour(s) and logo) and national issues, or again unconscious imitation at a cultural level (‘*le tricolore*’ in France / ‘*il tricolore*’ in Italy) all tend to influence certain studies, at the risk of reducing the flag to its merely functional aspect, that of a conventional rallying sign not devoid of a history of conflict [in the French case, Richard, 2012 and 2017]. Antoine Prost thus stressed that the flags of the local sections of veterans of World War I were more like brotherhood banners than national flags [Prost, 1977].

There is no reason here to review the constitution of a symbolic apparatus and its mobilisations: a society can be lived in, as Max Weber noted, provided it is based on a coherent symbolic universe. It should be remembered, however, that in seeking to naturalise its own cultural arbitrariness, any political order functions in part on a semiotic register, the evocative power of which presupposes, on the part of its main prescribers, the activation of an attachment to known signs endowed with affectivity. The significance of Arundhati Virmani’s work on the Indian flag, moreover, lies in its explanation of

how the actors of the independence movement strove to disseminate a “politics of sentiment” in the country by counting on the balance between a flag and the formation of an emotional community [2008]. Whether it is described as a ‘fiction’ or an *illusio*, whether, as in the French case, it prefers the path of a national narrative, the republican order, like all truth regimes, has in turn never ceased to stage itself and to produce an authorised discourse [Ansart, 1977]. Based on *Les Lieux de mémoire*, the first volume of which, *La République*, began with a contribution on “The Three Colours” [Girardet, 1984], the flag holds a prominent place in the French collective memory.

There is no shortage of classical reflections on flags – more so than analyses. “That an emblem can represent a useful rallying point for any kind of group does not need to be demonstrated. By expressing social unity in material form, it makes everyone more aware of this unity, and it is for this reason that the use of emblematic symbols soon became widespread once the idea was born. But moreover, this idea sprang spontaneously from the conditions of coexistence. The emblem is not only a convenient process to clarify the feeling that society has of itself: it also serves to generate this feeling; it is itself a constituent element thereof.” Indeed, no-one has better examined and understood the function of the emblem in society than Emile Durkheim in his analyses of the totemic system [2007: 343-344]. The kind of symbolic saturation that seized hold of France in May 1968 led Roland Barthes to write in *Le Bruissement de la langue*: “In the end, a sort of almost unanimous adherence to the same symbolic discourse seems to have marked both the actors and opponents of the dispute: almost all of them played the same symbolic game. [...] The paradigm of the three flags (red/black/Tricolour), with its relevant associations of terms (red and black versus Tricolour, red and Tricolour versus black), was ‘spoken’ (flags hoisted, brandished, taken down, referred to, etc.) by almost everyone: a nice agreement, if not on the symbols, at least on the symbolic system itself (which, as such, should be the final target of a Western revolution)” [1993: 192]. Randall Collins, who, following the attacks of 11th September 2001, spent a year counting flags in various places throughout the United States, is credited with placing the emblem within a specific “temporal dynamic” of which it is fundamentally a player [Collins, 2004]. There are thus “vexillary conjunctures” of more or less strong significance (the Liberation in France, for example) that confer much more than we imagine. This includes emotions, forms of solidarity (or, ultimately, calls for solidarity), the effective visibility of which (flying a flag is no small thing) deserves to be questioned, and identity (re)assurances (during a political crisis dominated by “de-sectorisation” and a structural uncertainty that wrenches actors from their usual habits and blurs their certainties [Dobry, 1987], a flag can become less the everyday element of a setting than a quiet proclamation of an order that remains, a beacon that (re)unites or disunites).

These reflections constitute, among other things, one of the foundations of our future symposium, the title of which is, we hope, sufficiently explicit. We will focus exclusively on the interest in flags as an expression, be that minor or major, of *political unveiling*, an expression that refers to the idea that flags represent a latent but ready-to-use resource (circumstantial use during a demonstration, for example, or definitive use by placing a regional flag in one’s garden). It is by no means a question of repudiating any approach through the symbolic, but rather of envisaging it within a social space at the heart of its objectification. By *political unveiling*, we mean strong gestures as well as less openly proclamatory and more informal practices that, because they are inscribed in a universe thought to be more or less political, ‘colour’ them, ‘embellish’ them, affirm or confirm them in this way. The range of this political unveiling, as well as the stakes involved in the notion of unveiling and its expressions, cannot be considered as peripheral to this project. On the contrary, they are at the very heart of the questioning if we are to admit that the use of the veil (*velum*) and the flag (*vexillum*) is based on all sorts of justifications, and that the notion of unveiling obviously refers to broader anthropological developments.

The chronology chosen is necessarily arbitrary. The choice of the 1880s as our starting point is based on the observation that the triad of capitalism, the state-national model and imperialism, the latter strongly colonial, imposes a framework with which we are still wrestling today. Indeed, flags represent one of the purest emanations of this framework, if for no other reason than they are based on ideological marking (the red flag of the former USSR with its internationalist vocation) and topographical marking

(the flags born after decolonisation), and that they thrive on mass production. The world space is therefore the framework chosen, and variations in scale are intrinsically welcome [Ory, 2006 and 2020].

The symposium will not only focus on national emblems. The flags of trade unions, identity movements, supporters' flags or those used in apparently folkloric settings also have their place in the contributions to this meeting, provided their use is formally or informally part of a political arena. The analysis of the gestures and practices of the actors will be of particular interest to us: from manufacture to use, who carries flags? When are they carried? With what other standards or symbols can they be compared in certain situations? How does an organisation choose its flag and impose it?

There are three main areas of focus.

Focus area 1 – Flags, institutionalisation and nationalisation

The Maqam Echahid (Martyrs' Memorial) in Algiers, inaugurated in 1982, is the emblematic monument commemorating the Algerian war for independence. The first room presents an official version of the anthem-flag duo, where the "legend" (a flag supposedly made by the demonstrators of 8th May 1945, when it was actually designed by Messali Hadj, a figure hated by the National Liberation Front, and his wife who was French) contends with a nationalist pedagogy. Because they are supposed to contribute to the symbolic monopoly of institutions and groups, because there are some who expect them to be purveyors of equally symbolic returns, because they are a marker of a regime of political truth (do they not ultimately impose a truth, in this case political, that is uncontested?), flags are figuratively but firmly planted at the crossroads of dynamics and mechanisms aimed at their institutionalisation and even their nationalisation.

Vexillary history is full of vanquished standards, victorious symbols and dormant flags (the "Salle des Emblèmes" in the Château de Vincennes and its collection of flags of disbanded regiments), to such an extent that a history exploring the mechanisms, investments and expectations associated with capitalizing on a flag is worth undertaking. The "suffrage flag" of the American suffragettes that proliferated in the iconography of the United States in the years 1848-1920 was not raised against the Star-Spangled Banner. Rather, it underlined, on the part of its protagonists, how much the feminist struggle only made sense within the same political community. The vexillary updating of a mythified past between folklorisation and identity marketing (see the Padania flag made by the Lega Nord in the 1990s [Avanza, 2003]), the registers of complementarity and opposition (the monument to the Brancion Resistance caught in a vice between the Tricolour and the red flag when it was inaugurated on 2nd July 1950), the use, exploitation and misappropriation of 'semiophores' [Pomian, 1987] undeniably contribute to the stylisation of any emblem. But there is more. Laws and regulations contribute to a number of vexillary policies that are framed according to protocols, the implicit nature and implications of which we are often unaware of. From the manufacture of an official flag to its being flown on buildings or the role assigned to it in certain arenas, what is the place of legislators, whose work of codifying the compliance of practices leads to the excluding of others, guides gestures and, moreover, the meaning behind those gestures?

Focus area 2 – Politicisation vs. "institution of rest"

This is one of the most obvious aspects for anyone interested in flags. Their political charge can be – indeed, must be – such that their politicisation cannot be in doubt. The matter needs to be further qualified. Let us take the example of the French flag. By referring to a Tricolour "gaining back its colours" (*Le Monde*, 19th November 2015), which thus supposed that it had lost them to an extent, certain media simply reflected (and replicated) what the process of 'stato-nationalisation' incubating in the republican crucible has made of the flag: an object whose valence must be positive, especially in times of crisis. By extension, the same principle guides much work in the field of social sciences. This

involves measuring the level of commitment or the lack thereof, and then commuting it into an indicator of consent or fervour (national, republican, etc.), the gradients of which can be observed: the operation has the attraction of already known operations used so often to establish the persistence or obsolescence of rituals and, by extension, the variations of a republican culture with a monopolistic tendency – notably through attendance at funerals or civic festivals [Ben Amos, 2013; Dalisson, 2003; Lalouette, 2010]. While the flag-decked streets of the first decades of the Third Republic, immortalized by numerous artists, seemed to embody a republican acclamation of sovereignty, what do we know about the dispositions and intentions of the individuals who flew the 1,479 flags in Rue d'Aboukir in Paris on 30th June 1878? The answer is nothing. More than thirty years ago, Bertrand Badie pointed out how much the concept of “civic culture” suffered from a dual ambiguity: the absolutisation of the figure of the citizen enjoined to be a full-time citizen as a stylistic device, and the interactions enabling individuals to recognise themselves and each other within a system of meanings only rarely and with difficulty taken into account [1983]. Nicolas Mariot rejects the internalist interpretations of “collective effervescence”, which too often confuse its appearances with the investments made in it by the actors present – and in so doing maintain the illusion of it as a seismograph of a state (civic, republican, national) of the public. His work points out with great acuity what is at the heart of symbolic exchanges, namely all sorts of dispositional adjustments from which it emerges that beliefs in the action taken oscillate between conforming to the expected role and more oblique, distanced, even indifferent points of view [2008, 2010 and 2012]. A resolutely comprehensive approach invites us to consider flags preferentially in their ordinary state, even in situations deemed extraordinary, in order to reconstruct how they are, are not, or almost not, an emblem inspiring commitment (and where this is the case, who commits to what?). This approach also invites us not to reduce flags to their exclusively emblematic dimension, but rather to link them with other forms of mobilisation and with other political devices (demonstrations, voting, insurrections, etc.), in which they place themselves and which operate as possible reverberations, thereby affecting the meanings attributed to them by the actors involved. A flag is rarely something in and of itself; it is constantly placed in relation to something else within a semiotic system made up of uncertain correspondences.

The call to revisit a ‘sacred’ history of the ‘flag effect’ (“flagging”, in the words of Michael Billig, the inventor of the phrase “banal nationalism” [1995; Martigny, 2010], refers to the almost unconscious impregnation of flags in social representations and imaginaries) cannot, however, be reduced to a counter-history that would be every bit as excessive. Indeed, we will wager that the angle of nationalism, in its “banal” or indifferent dimension, is an appropriate key to a more refined understanding of the behaviours and practices related to flags. As a link between citizens and the State in a mode henceforth so routine and embedded that it becomes obscure to most members of a political community, the flag remains a resource that can be used by the State to mobilise on behalf of the nation or to justify discourses advocating unity around the emblem – and what it is supposed to encompass. At the other end of the spectrum, “indifference to nationalism”, as Tara Zahra pointed out, offers an account of the complexity of a process (broadly from nationalist to national and then to nationalism, and vice versa) whose seemingly totalitarian dimension too often overshadows what is at its core: the ways in which the least involved actors (i.e., the masses) cope with a process in which they are supposed to participate [2010]. The notion of indifference therefore invites us to return to the classic questions of awareness around nationalism, of consent to the setting in order of a virtual community whose exclusivist project feeds on its capacity to oblige and/or generate adherence. If flags, given the meaning commonly attributed to them, invite us to paradoxically question the potentially tenuous links with a national order understood as a reference order and, therefore, gradients of indifferentism, they also incite us to look at the entrepreneurs of nationalist identity. By identity entrepreneur, in the wake of the Anglo-Saxon work on “claim makers” [John D. McCarthy and Mayer N. Zald, 1977], we mean the entrepreneur who strives to establish, in a more or less coherent, more or less formal way, the contours of a group of people, and works on the coherence and representation of this sense of belonging (symbolic as well as political). This definition, hastily and superficially made, suggests analysing the

entrepreneur within an identity market driven by congruent and/or dissimilar interests, all of which contribute to its enlargement and the perpetuation of the *illusio* on which it was founded. It invites us, through what is played out around a flag, to take account of the inertia of the national(ist) schema in a world where globalisation generates only very unsuccessful attempts to develop an international(ist) emblem – who knows the flag of the United Nations?

Focus area 3 – Planting, showing, displaying: an anthropology of vexillary gestures and sensitivities

A classic article by Henri Lévy-Bruhl distinguishes between an ancient formalism based on affectivity and a modern formalism with a purely utilitarian aim. The former, essentially religious, speaks more to the heart than to the mind and is the prerogative of primitive societies, while the latter, referred to as a “security” formalism, characterizes modern societies in search of functional instruments. The comparison is somewhat simplistic where flags are concerned, as indeed conceded by Lévy-Bruhl: “Certain symbols, certain emblems remain surrounded by a sentiment very close to religious sentiment, or at the very least are likely to arouse devotion that can go as far as the sacrifice of one’s own life. We can think, for example, of flags” [1953: 58, note 2].

Can we talk of vexillary sensitivity in the same way as Norbert Elias identified a national *habitus* [1989]? The question deserves to be asked. It refers to questionings that have as much to do with “emotional contexts” as with visual *acclamatio*, the reverse angle to a merely electoral liberal democracy [Ihl, 2015], but also with semioclastic attitudes [Fureix, 2019] that insist on the dissidence and resistance to a political order that are sometimes displayed during a war of signs. “Flying signifier”, to quote Claude Lévi-Strauss, “reserve of the symbolic” [Reichler, 1992], an element with a “triple sensitive, emotional and apotropaic character” [Ory, 2020: 280], all emblems exist only through the use made of them and their visibility in the public arena (and around its edges).

What does it mean to make a flag, to fly a flag, to see a flag, to look at a flag? What meaning(s) do these actions generate and according to what process(es)? Does “monstration”, understood as a representation that is no longer valid for its capacity for substitution but rather for its intensity [Marin, 1993: 18], apply to this type of emblem in the same way as it could be applied to processional banners? These are all questions that will certainly be broached and even explained using the paradigms employed in visual studies [Boidy, 2017]. It is suggested to focus here on vexillary materiality and the gestures that accompany it. Buying a flag, reusing the old flag lying around the attic and that was occasionally flown on one’s grandparents’ house, making a flag from scratch, finding the best place on the balcony to display it, and so on, are not trivial details. They quietly express commitments just as they can openly manifest a routine. They invite questions about the “gender of the flag” (women sewing the flag, men flying it: are these stereotypes or not?). They sometimes underline the influence of the power of images. French Tricolours form the backdrop for some of the scenes in Antonin Peretjatko’s *The Rendez-Vous of Déjà-Vu* (2013). Flags are also an integral part of the scenography of Akira Kurosawa’s masterpieces *Kagemusha* (1980) and *Ran* (1985). More than a mere element of a set, flags that are filmed can also be something else: a provision of an iconographic repertoire that inevitably contributes to unconscious imitation. The emblematic image of the New York firefighters raising the Stars and Stripes on the rubble of the towers of the World Trade Center on 11th September 2001 is a reminder of how a gesture can be updated when compared with another iconic image that has become a national legend: *Raising the Flag on Iwo Jima*, the photograph taken by Joe Rosenthal on 23rd February 1945 [Chéroux, 2009].

Whether individual or collective, more or less linked to initiatives or even to public policies of flag flying, vexillary mobilisations thus compose an axiological grammar with regard to the values with which they are endowed. The dual prism of materiality (what resonance is expected from a digitised flag displayed on social media or on a number plate?) and of gesture suggests, to our mind, the need to increasingly place flags within a symbolic economy where the different facets of history, in what they generate of social conformism, are combined with new experiences. The “vexillary trauma” of France’s

defeat in the Franco-Prussian War of 1870, as presented in Zola's *La Débâcle* (1892), conferred on the Tricolour the functions of relic. At the École de l'Air military school, the presentation of the flag to the recruits, in an almost unchanging ceremony, marks their enlistment – as a reminder of their duty. At Skelmanthorpe in Yorkshire, the radicals of a flag-loving Chartist movement buried a flag made in 1819 to protect it. The subject of an object biography [Bonnot, 2014], this flag was later exhumed and flown in various radical demonstrations until at least 1884 [Roberts, 2020]. Whether it is the standard bearer (or the 'standard woman': Jessye Norman singing *La Marseillaise* on 14th July 1989 for the bicentennial celebration of the French Revolution), and the sense the bearer attributes to the flag, which we possibly incorrectly posit to be sacred, whether the activist who displays it at demonstrations or the ordinary person who uses it on occasion, it is clear that the flag remains a popular, everyday and all too often silent object. This call for papers has sketched out some of its features in the hope of now attracting as many contributions.

Bibliographical references

- ANSART Pierre, 1977, *Idéologies, conflits et pouvoir*, Paris, Puf.
- AVANZA Martina, 2003, « “Une politique qui vole sur les ailes de la poésie”. Pratiques politico-poétiques au sein de la Ligue du Nord », *Terrain*, 41 : 47-62.
- BARTHES Roland, 1993 [1984], *Le Bruissement de la langue. Essais IV*, Paris, Seuil.
- BADIE Bertrand, 1983, *Culture et politique*, Paris, Economica.
- BEN-AMOS Avner, 2013, *Le Vif saisit le mort. Funérailles, politique et mémoire en France (1789-1996)*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- BILLIG Michael, 2019 [1995], *Le Nationalisme banal*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain.
- BOIDY MAXIME, 2017, *Les études visuelles*, Vincennes, Presses Universitaires de Vincennes.
- BONNOT Thierry, 2014, *L'Attachement aux choses*, Paris, CNRS éditions.
- BROMBERGER Christian (avec la participation de Alain HAYOT et Jean-Marc MARIOTTINI), 1995, *Le Match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*, Paris, Éditions de la MSH.
- CHEROUX Clément, 2009, *Diplopie*, Cherbourg, Le Point du Jour.
- COLLINS Randall, 2004, « Rituals of Solidarity and Security in the Wake of Terrorist Attack », *Sociological Theory*, 22, 1 : 53-87.
- DALISSON Rémi, 2004, *Les Trois couleurs, Marianne et l'Empereur. Fêtes libérales et politiques symboliques en France (1815-1870)*, Paris, La Boutique de l'Histoire.
- DOBRY Michel, 1987, *Sociologie des crises politiques. La dynamique des mobilisations multisectorielles*, Paris, Presses de la FNSP.
- DURKHEIM Émile, 2007 [1912], *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, CNRS Éditions.
- ELIAS Norbert, 1989, *Studien über die Deutschen: Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- FUREIX Emmanuel, 2019, *L'œil blessé. Politiques de l'iconoclasme après la Révolution française*, Seyssel, Champ Vallon.
- GIRARDET Raoul, 1984, « Les trois couleurs. Ni blanc, ni rouge », in Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, vol. 1 : *La République*, Paris, Gallimard : 5-35.
- IHL Olivier, 2011, « La rue pavoisée. Une acclamation républicaine de souveraineté », in Robert Belot (dir.), *Tous républicains ! Origine et modernité des valeurs républicaines*, Paris, Armand Colin : 107-123.
- 2015, « Une autre représentation. Sur les pratiques d'*acclamatio* dans la France de la Seconde à la Troisième République », *Revue française de science politique*, 65, 3 : 381-403.
- LAGADEC Philippe, LE GALL Laurent, SIMON Jean-François et THOMAS Mannaig, 2019, « Passage à l'acte : arborer un drapeau tricolore après les attentats du 13-Novembre (Brest, 27 novembre 2015) », *Ethnologie française*, 49, 1 : 45-62.

- LALOUETTE Jacqueline, 2010, *Jours de fête. Jours fériés et fêtes légales dans la France contemporaine*, Paris, Tallandier.
- LEVY-BRUHL Henri, 1953, « Réflexions sur le formalisme social », *Cahiers internationaux de sociologie*, 15 : 53-63.
- MARIOT Nicolas, 2008, « Qu'est-ce qu'un "enthousiasme civique" ? Sur l'historiographie des fêtes politiques en France après 1789 », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 63, 1 : 113-139.
- 2010, « Pourquoi il n'existe pas d'ethnographie de la citoyenneté », *Politix*, 92 : 167-194.
- 2012, « L'habitus du dehors. Questions sans réponse et présence des institutions », *Politix*, 100 : 189-200.
- MARIN Louis, 1993, *Des pouvoirs de l'image. Gloses*, Seuil.
- MARTIGNY Vincent, 2010, « Penser le nationalisme ordinaire », *Raisons politiques*, 37 : 5-15.
- MCCARTHY John D. et ZALD Mayer N., 1977, « Resource Mobilization and Social Movements : A Partial Theory », *American Journal of Sociology*, 82, 6 : 1212-1241
- OFFERLE Michel, 1993, « Le vote comme évidence et comme énigme », *Genèses* : 131-151.
- ORY Pascal, 2006, « Y a-t-il des familles de drapeaux ? Introduction à la vexillologie comparée » in Maurice Agulhon, Annette Becker et Évelyne Cohen (dir.), *La République en représentations. Autour de l'œuvre de Maurice Agulhon*, Paris, Publications de la Sorbonne : 393-403.
- 2020, *Qu'est-ce qu'une nation ? Une histoire mondiale*, Paris, Gallimard.
- POMIAN Krzysztof, 1987, *Collectionneurs, amateurs et curieux. Paris, Venise : XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Gallimard.
- PROST Antoine, 1977, *Les anciens combattants et la société française, 1914-1939*, Paris, Presses de la FNSP.
- REICHLER Claude, 1992, « La réserve du symbolique », *Les Temps Modernes*, 550.
- RICHARD Bernard, 2012, *Les Emblèmes de la République*, Paris, CNRS éditions.
- 2017, *Petite histoire du drapeau français*, Paris, CNRS éditions.
- ROBERTS Matthew, 2020, *Chartism, Commemoration and the Cult of the Radical Hero*, Londres, Routledge.
- SKEY Michael et ANTONSICH Marco, 2017, *Everyday Nationhood : Theorising Culture, Belonging and Identity after Banal Nationalism*, Palgrave Macmillan.
- VIRMANI Arundhati, 2008, *A National Flag for India. Rituals, Nationalism and the Politics of Sentiment*, Ranikhet, Permanent black.
- ZAHRA Tara, 2010, « Imagined Noncommunities : National Indifference as a Category of Analysis », *Slavic Review*, 69, 1 : 93-119.

SUBMISSION PROCEDURE AND GUIDELINES

To submit your proposed paper, please send your abstract to colloque.drapeau@univ-brest.fr by **30 April 2021**. **Abstracts must be a maximum of 3,000 to 5,000 characters** (excluding the bibliography) and accompanied by a provisional title and short bibliography.

Submitted papers will be examined by members of the Scientific and Organising Committee within the following four weeks. **The programme will be established by 1 June 2021.**

Selected authors are required to send a full paper draft to the meeting organisers by **15 October 2021** so that it can be made available to the chairpersons before its presentation at the colloquium.

We welcome contributions from various fields such as history, political science, anthropology, sociology, and literary studies.

The working language will be French and papers can be presented in French and English.

The colloquium will take place in Brest, France, on **18 and 19 November 2021** at the University of Western Brittany's (UBO) Faculty of Arts and Humanities, and is being organised with the support of the Breton and Celtic Research Centre (CRBC) of the UBO (Brest).

The proceedings will be published.

SCIENTIFIC COMMITTEE

Marc Abélès, Anthropologist, École des hautes études en sciences sociales (Paris)

Nicolas Adell, Anthropologist, University of Toulouse-Le Mirail

Christian Bromberger, Anthropologist, Aix-Marseille University

Hervé Drévilhon, Historian, Paris 1 Panthéon-Sorbonne University and Service historique de la Défense

Stéphane Gerson, Historian, New York University (United States of America)

Camille Hamidi, Political scientist, Lumière Lyon-2 University

Michel Offerlé, Political scientist, École normale supérieure (Paris)

Michael Skey, Sociologist, Loughborough University (United Kingdom)

Arundhati Virmani, Historian, École des hautes études en sciences sociales (Marseille)

ORGANISING COMMITTEE

Sébastien Carney, Historian, University of Brest

Christophe Granger, Historian, University of Paris-Saclay

Philippe Lagadec, Historian, University of Brest

Alain Le Bloas, Historian, University of Brest

Laurent Le Gall, Historian, University of Brest

Marion Rabier, Political scientist, University of Strasbourg

Jeanne Teboul, Anthropologist, University of Strasbourg

CONTACT

colloque.drapeau@univ-brest.fr