



## Parcours anthropologiques

13 | 2018

Les langages du religieux

---

### Des mots qui relient

Langage, rituel et efficacité d'après un exorcisme birman

Guillaume Rozenberg

---



#### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/pa/778>

DOI : [10.4000/pa.778](https://doi.org/10.4000/pa.778)

ISSN : 2273-0362

#### Éditeur

Université Lumière Lyon 2

#### Édition imprimée

Pagination : 110-140

ISSN : 1634-7706

#### Référence électronique

Guillaume Rozenberg, « Des mots qui relient », *Parcours anthropologiques* [En ligne], 13 | 2018, mis en ligne le 10 septembre 2018, consulté le 07 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/pa/778> ; DOI : [10.4000/pa.778](https://doi.org/10.4000/pa.778)

---

Parcours anthropologique

## Des mots qui relient.

### Langage, rituel et efficacité d'après un exorcisme birman<sup>1</sup>

---

*Guillaume Rozenberg*

Centre National de la Recherche Scientifique, LISST-Centre d'anthropologie sociale

Le fait religieux se caractérise notamment par la place qu'y occupe l'action rituelle, au point qu'étudier l'un revient quasi systématiquement à réfléchir sur l'autre. Il n'est en effet pas d'activité religieuse (de la prière solitaire à la prédication publique, du sacrifice à la possession, de l'initiation à un culte à la consécration d'un objet) qui n'implique, dans une certaine mesure au moins, ce que les anthropologues, à l'instar d'autres commentateurs, identifient spontanément comme de la ritualité. Il reste à savoir pourquoi la ritualité apparaît consubstantielle à l'activité religieuse : qu'est-ce que celle-là produit qui est nécessairement appelé par celle-ci ? Répondre à la question suppose de déterminer la nature du « phénomène rituel » (Turner, 1990 [1969]). C'est ce qu'entreprend de faire, à titre spéculatif, cet article à partir d'une exploration des usages et des fonctions du langage dans un exorcisme birman.

Deux occurrences d'opération langagière sont isolées dans le cours de cet exorcisme, offrant deux illustrations des manières dont le langage peut être mobilisé dans l'architecture d'une action rituelle. Pour chaque occurrence, je cherche au départ à repérer où se situe, du point de vue de l'observateur non birman, l'apparente irrationalité de ce qui se passe. Depuis Henri Hubert et Marcel Mauss au moins, les anthropologues ont souvent tendu à contraster action technique et action rituelle, en pointant ce trait distinctif de la seconde qu'est l'absence d'une adéquation manifeste entre les moyens et les fins, d'une « homogénéité [perceptible] des causes et des effets » (Hubert & Mauss, 1950 [1903] : 12) : comment l'énumération des neuf qualités du Bouddha par un

---

<sup>1</sup> Je remercie chaleureusement Nicole Belayche, Corinne Bonnet, Jean-Pierre Cavaillé, Michael Houseman, Agnès Kedzierska-Manzon, Bruce Mannheim et Grégoire Schlemmer, ainsi que le reste des participants au projet de recherche toulousain sur les langages du religieux, pour leurs commentaires sur des premières versions de ce texte, lequel a aussi bénéficié des remarques des deux lecteurs anonymes. J'ai employé ailleurs (Rozenberg, 2016) le même matériau à une fin dissemblable, la discussion du processus d'émergence de la transe de possession chez un patient exorcisé, si bien que plusieurs passages descriptifs sont identiques dans les deux textes. Le présent article corrige certaines formulations du précédent, relatives à la configuration relationnelle mise en place dans ce rituel. J'ai aussi révisé la traduction de la première formule rituelle retranscrite, la déclaration inaugurale de l'exorcisme.

moine dote-t-elle de l'eau de vertus thérapeutiques extraordinaires ? L'aspect *a priori* non logique, pour l'observateur, d'une action culturellement agréée représente un indice probant de sa qualité rituelle. J'examine ensuite les deux opérations sous le rapport de cette étrangeté, de la forme qu'elle revêt et des effets qu'elle engendre, pour tenter d'en apercevoir l'intention et la raison. Ceci permet d'éclairer les fondements et les modalités de l'efficacité du langage dans le rituel tout en s'interrogeant sur la nature de l'action rituelle elle-même et sur son omniprésence dans le fait religieux.

Le type d'analyse que je propose se situe au croisement de quelques travaux anthropologiques remarquables, anciens ou contemporains, dont je suis en train de formuler ailleurs, dans un livre en préparation, un long commentaire critique dans le but d'élaborer une théorie du social et de la socialité qui autorise à élucider les déroutantes réalités auxquelles l'ethnographie nous confronte. Il ne saurait être question, dans le cadre d'un article, de restituer le détail d'une telle élaboration conceptuelle. Je retournerai cependant en conclusion à l'approche du phénomène rituel par deux auteurs, Michael Houseman et Carlo Severi, qui constitue la référence la plus évidente de mon analyse en ce que je ne cesse en filigrane, tout au long de l'article, et de m'en inspirer et de m'en séparer. Il s'agit de montrer en quoi cette approche dite « relationnelle », qui focalise l'attention sur la dynamique des interactions s'accomplissant dans le contexte rituel, requiert un certain nombre d'ajustements pour fournir une interprétation pertinente du phénomène, de sa forme et de sa fonction. Il s'agit, autrement dit, de travailler à établir, dans l'étude anthropologique du (langage) rituel, les principes d'une approche relationnelle conséquente.

## INFORTUNE ET EXORCISME DANS LA SOCIÉTÉ BIRMANE

Des Birmans bouddhistes en viennent à consulter un exorciste lorsque surgit le soupçon d'un maléfice (*payawga*), c'est-à-dire l'hypothèse d'une agression perpétrée de manière indiscernable par un ou des êtres délibérément malveillants (*meikhsa*), visibles ou invisibles, tels qu'un sorcier, une sorcière ou un esprit (Spiro, 1967 ; Coderey, 2011). À l'origine de ce soupçon réside un mal, souvent une maladie, résistant aux tentatives ordinaires d'élimination – par exemple une douleur à un genou qu'aucun médecin n'est parvenu à soigner ou même à comprendre. Face à l'échec avéré des traitements de premier recours et au déficit d'explication du mal, un exorciste ou « maître des maléfices » (*payawga hsaya*) est saisi de l'affaire. Intervenant le plus communément seul, soit à son domicile (ou son monastère quand il est moine), soit chez le patient, au pied de l'autel domestique du Bouddha, l'exorciste remplit une double fonction : divinatoire, par laquelle il établit un diagnostic sur la cause du mal (son ou ses instigateurs, leurs modes d'action, leurs mobiles) ; conjuratoire, par laquelle il s'attaque à cette cause, en

rompant le maléfice et en neutralisant les velléités ou les facultés néfastes de son ou ses instigateurs.

Le statut d'exorciste, ouvert aux hommes uniquement, repose sur l'appartenance à un culte *weikza*. Les cultes *weikza* constituent un des trois domaines de spécialisation religieuse dans le contexte birman, avec le monachisme et le culte de possession par des esprits (Brac de la Perrière, Rozenberg & Turner, 2014). Ils s'articulent autour d'une sorte de « superhommes » bouddhiques, les *weikza* ou, dans la forme littéraire complète de la désignation, les *weikzado*, les « maîtres ès *weikza* ». Un *weikza(do)* est pour les Birmans un individu humain de sexe masculin qui a allié avec succès le respect de préceptes moraux, une pratique méditative de « concentration mentale » (*thamahta*, source de capacités supranormales) et la maîtrise d'un art relevant du savoir *weikza*, tels l'alchimie ou les diagrammes ésotériques. Son succès dans cette voie l'a nanti de pouvoirs extraordinaires, dont le pouvoir de longue vie qui l'assure de jouir, à terme, de l'accession au nirvana. Dans l'attente de cette échéance lointaine, le *weikza* travaille à la défense et au développement de la religion bouddhique, soubassement de la société birmane. Cela signifie « veiller » (*saung shauk-*) sur les bouddhistes, les « soutenir » (*ma sa-*). Le *weikza* assume vis-à-vis des humains ordinaires une mission de salut à la fois temporel et spirituel. Il est susceptible d'apporter un appui ou un secours dans tous les champs de l'existence.

Quand un individu a obtenu l'état de *weikza*, il ne meurt pas, il « sort » (*htwet-*) : il quitte tôt ou tard le monde visible pour atteindre une condition invisible (avec ou sans corps selon les cas) et demeurer dans un des lieux réservés aux êtres de sa qualité. Il poursuit alors son oeuvre multidimensionnelle de salut collectif en nouant une relation avec le monde humain ordinaire. Les innombrables cultes *weikza* disséminés dans toute la Birmanie s'organisent autour d'individus qui jouent le rôle d'intermédiaires de *weikza* invisibles et de leur pouvoir. Certains de ces cultes sont dédiés à la pratique de l'exorcisme.

L'initiation à la fonction d'exorciste, dont la procédure diverge d'un culte à l'autre, vise toujours dans son principe à instaurer une connexion entre les *weikza* tutélaires du culte concerné (ainsi que d'autres entités invisibles contribuant à l'exorcisme) et le nouveau membre. À chaque exorcisme, cette connexion sera sollicitée de manière que l'initié officie comme centre de réception et de réfraction du pouvoir exorcistique des *weikza* (et des autres entités invisibles impliquées), sans qu'il soit, pour autant, possédé par ces *weikza*. La possession représente, dans le dispositif de l'exorcisme, le fait du patient. Plus exactement, l'exorciste s'attache fréquemment à provoquer la possession du patient par son ou ses agresseurs dans le but de dialoguer avec eux et de mettre fin à leurs méfaits.

## LA REMISE DE LA VIE ET DU CORPS DU PATIENT À L'EXORCISTE

Il est 14h30 ce samedi 12 janvier 2008 lorsqu'un groupe de trois femmes se présente dans un monastère de la ville de Mandalay où vit U Okkahta, moine de 75 ans initié en 1971-1972 dans la congrégation Shweyingyaw, culte *weikza* focalisé sur la pratique de l'exorcisme. L'une des visiteuses, familière du Vénérable, lui amène de temps à autre des patients. Elle sortira bientôt pour attendre dans la cour. U Okkahta engage la conversation avec les deux consultantes, Hsway Hsway Thein, jeune femme de 23 ans, petite et frêle, et sa mère, âgée d'une cinquantaine d'années. Depuis plus de trois semaines, l'œil gauche de Hsway Hsway Thein a enflé au point qu'elle ne peut plus soulever la paupière ; l'œil reste fermé en permanence. Le médecin à qui a été soumis le cas à l'hôpital de leur localité, Kyaukpadaung (à 160 kilomètres au sud-ouest de Mandalay), s'est montré impuissant à remédier au mal. Arrivées la veille, Hsway Hsway Thein et sa mère souhaitent l'intervention d'un exorciste avant de se tourner vers une ophtalmologue réputée. En effet, si maléfice il y a comme elles le pensent, celui-ci doit être levé au risque, sinon, de rendre inefficients les soins prodigués par l'ophtalmologue. Elles ont au demeurant déjà vu un exorciste à Kyaukpadaung, m'apprendra plus tard la mère en aparté, mais l'homme « ne les a pas satisfaites ».

La conversation est brève. Au seuil d'un premier examen, le Vénérable pose peu de questions. Il interroge les consultants sur le motif de leur venue, sans approfondir. Une simple indication sur le mal dont est affligé le patient et sur les traitements reçus (en vain) suffit à le contenter. U Okkahta s'enquiert également du nom et du jour de naissance du patient. Ces informations en main, il demande à Hsway Hsway Thein, assise face à lui les jambes repliées vers l'arrière et les paumes des mains jointes vers le haut en signe de révérence, de réciter à sa suite, presque mot à mot, la formule ci-dessous :

« Noble Vénérable, [je] remets au noble Vénérable la vie et le corps de la noble disciple Hsway Hsway Thein qui est née un mardi ».

(Ashin-hpaya inga nay naing mway-hpwa thaw dabidaw Hsway Hsway Thein i athet hnin khanda-ko go ashin-hpaya a at-hnan hta ba i)

အရှင်ဘုရား အင်္ဂါနေ့၌ မွေးဖွားသော တပည့်တော် ဆွေဆွေသိန်း၏ အသက်နှင့် ခန္ဓာကိုယ်ကို အရှင်ဘုရား အား အပ်နှံထားပါ၏ ။

Soit, si l'on veut transcrire la réalité de la récitation à voix alternée :

U Okkahta (UO) : « Noble Vénérable »

Hsway Hsway Thein (HHT) : « Noble Vénérable »

UO : « [je] remets »

HHT : « [je] remets »

UO : « au noble Vénérable »  
 HHT : « au noble Vénérable »  
 UO : « la vie »  
 HHT : « la vie »  
 UO : « et le corps »  
 HHT : « et le corps »  
 UO : « de la noble disciple »  
 HHT : « de la noble disciple »  
 UO : « Hsway Hsway Thein »  
 HHT : « Hsway Hsway Thein »  
 UO : « qui est née »  
 HHT : « qui est née »  
 UO : « un mardi »  
 HHT : « un mardi ».

La récitation est effectuée trois fois d'affilée selon les mêmes modalités.

Cette action liminaire constitue, d'après le Vénérable, un fondement de l'exorcisme en ce qu'elle confère à l'officiant la « propriété » du patient (*painghsainghmu*, équivalent du mot français lorsque celui-ci désigne la détention d'un bien matériel) et ce, pour toute la durée de la cure, laquelle s'étale parfois sur plusieurs semaines ou mois. Le patient gravitant désormais dans l'orbite de l'exorciste (et, par conséquent, des *weikza*), il n'a plus rien à craindre des êtres maléfiques qui le persécutent, que ce soit au cours des séances d'exorcisme, lorsque ces êtres prennent possession de sa personne, ou en dehors, quand il est à la maison ou vaque à ses occupations. La mention récurrente, par le Vénérable, du jour de naissance du patient, qui lui sert à caractériser celui-ci tout au long de l'exorcisme (« cette fille du mardi Hsway Hsway Thein... »), participe de cet englobement. Le jour de naissance représente dans la culture birmane la coordonnée première de la personne, une coordonnée astrologique, chaque jour de la semaine correspondant à une planète et à son influence, déterminante pour l'être et le déroulement de l'existence de cette personne. Par le recours itératif à une épithète identificatoire basée sur ce jour (« fille du mardi », « fils du jeudi », etc.), l'exorciste, explique le Vénérable, affirme sa « propriété » sur la personne du patient. En d'autres termes, il réfère à un aspect essentiel de la personne pour mieux rendre cette personne sienne, pour signifier leur coalescence. Il exprime avec force de qui il est « propriétaire ». Cette idée de « propriété » n'est pas à prendre au pied de la lettre : les acteurs ne considèrent pas que la patiente se dépossède d'elle-même au profit de l'exorciste. La patiente ne fait au demeurant pas « don » de sa personne à l'exorciste, auquel cas, comme le releva un de mes interlocuteurs, le verbe utilisé serait *pay-*, « donner », plutôt que le composé *at nan-*, « remettre, confier » (dont une glose pourrait être « placer sous la tutelle et la protection de », mais cette glose, trop schématique, gomme la notion d'un transfert physique de « propriété »). Chacun, le patient au premier chef, sait que les prérogatives de l'exorciste sur la personne du

patient sont circonscrites à sa mission – exorciser. La perte d'autonomie à laquelle le patient consent est contextuelle et contractuelle, comme le suggère le choix du verbe.

Si j'ai prié le Vénérable de me renseigner sur la finalité de l'action inaugurant l'exorcisme, j'ai manqué de le sonder sur sa forme, dont la subtilité m'échappa. Or cette forme, à y regarder de près, m'apparaît rétrospectivement comme beaucoup plus sophistiquée et cérémonieuse que la forme donnée à la même opération par d'autres exorcistes initiés dans la congrégation Shweyngyaw. Ceux-ci adoptent souvent une procédure expéditive, sans façons : à l'orée de l'exorcisme, ils profèrent une injonction lapidaire à l'endroit du patient, « Remettez la vie et le corps » (*athet ne khanda-ko at ba*), à quoi le patient répond une seule fois avec concision « [Je les] remets » (*at ba de*). Le Vénérable fait donc compliqué quand d'autres font simple. L'anthropologue dira intuitivement que les deux échanges sont l'un et l'autre « rituels » : comment peut-on « remettre / confier la vie et le corps » par des mots, sans un transfert physique comme le suppose le verbe *at-* (remettre / confier quelque chose à quelqu'un) ? Mais il dira aussi que la remise de la vie et du corps du patient au Vénérable semble nettement plus « ritualisée » que ce qui se produit entre ses confrères et leurs patients. Une telle amplification de la procédure peut alors servir de loupe grossissante pour cerner en quoi la ritualisation consiste et vers quoi elle tend.

Ma traduction de la déclaration de remise de la vie et du corps composée par le Vénérable n'offre qu'un reflet approximatif de son caractère. En effet, le style utilisé dans l'idiome vernaculaire s'avère soutenu, quelque peu ampoulé. La langue birmane comporte deux registres, parlé et littéraire, entre lesquels s'observent plusieurs divergences, notamment dans la terminologie pour les prépositions (en fait, des postpositions), les conjonctions et les pronoms relatifs, ainsi qu'une propension, dans le registre littéraire, à la redondance sémantique par l'addition de deux verbes synonymes. La déclaration du Vénérable relève du genre littéraire, hautement emphatique quand il est manié à l'oral. Au lieu des prépositions courantes *ye* (« de » la noble disciple Hsway Hsway Thein) et *go* (« au » Vénérable), sont employées les formes littéraires *i* et *a* ; au lieu de la conjonction de coordination courante *ne* (la vie « et » le corps), la forme littéraire *hnin* ; au lieu du pronom relatif courant *de* (« qui » est née un mardi), la forme littéraire *thaw*. D'autre part, pour « naître » comme pour « remettre », deux verbes à la signification identique sont accolés (*mway-hpwa* = naître-naître ; *at-hnan* = remettre-remettre). Un tel choix de vocabulaire instille à la déclaration une tonalité déclamatoire, ce qu'accentue le *i* final de la phrase, « marque modale littéraire affirmative, terminant un énoncé informatif » (Bernot, 1992, fascicule 15 : 280).

Par ailleurs, la déclaration revêt une tournure insolite. Hsway Hsway Thein ne proclame pas, en toute sobriété : « Je remets ma vie et mon corps ». D'abord, le destinataire de l'action, aisément omis en langue birmane lorsque le contexte ne laisse aucun doute sur son identité (ainsi que l'atteste la

procédure expéditive), est expressément nommé et, ce faisant, rehaussé : « au Vénérable ». Ensuite et surtout, la formulation place Hsway Hsway Thein dans une double position : « Noble Vénérable, [je] remets au noble Vénérable la vie et le corps de la noble disciple Hsway Hsway Thein qui est née un mardi » (ma traduction indique entre crochets le sujet grammatical de l'action, « je », mais celui-ci est dans l'expression birmane, comme d'ordinaire, sous-entendu, non inclus car évident). La patiente, bien que sujet indubitable de l'action, est en même temps comme quelqu'un qui serait extérieur à la patiente (« de la noble disciple Hsway Hsway Thein ») et qui aurait néanmoins la maîtrise de l'action (« [je] remets »). Elle déclare accomplir une action comme si, tout en l'accomplissant, elle n'était pas vraiment en train de l'accomplir, comme si, tout en étant elle-même, elle occupait une position semblable à celle du Vénérable dans une certaine mesure et dans une certaine mesure seulement : elle est comme le Vénérable, elle a quelque chose du Vénérable, dans la capacité de celui-ci de gouverner l'action sans en être le sujet (au sens de celui qui accomplit l'action selon la déclaration), mais elle n'est pas le Vénérable, puisqu'elle reste le sujet de l'action, ni son ordonnateur, ni son destinataire.

Hsway Hsway Thein, cependant, n'est pas la seule à réciter la déclaration. Le Vénérable précède et accompagne le mouvement tout du long, presque mot à mot. La déclaration, courte, est pourtant facilement mémorisable. Le Vénérable pourrait la prononcer à titre de démonstration puis commander à la patiente de la réciter. Aucune nécessité didactique ne justifie que le Vénérable récite la déclaration en alternance avec la patiente et ce, trois fois. Le mode opératoire retenu paraît calqué sur la déclaration de prise de refuge récitée dans la première partie de n'importe quelle cérémonie bouddhique sous la présidence d'un moine : le moine récite d'un trait (non mot à mot) en pâli, la langue originelle du bouddhisme, la formule de prise de refuge dans le Triple Joyau (« Je prends refuge dans le Bouddha, je prends refuge dans l'Enseignement, je prends refuge dans la Communauté monastique »), que l'auditoire laïc réitère ensuite, la récitation étant reproduite de la même manière deux autres fois. J'incline d'autant à rapprocher les deux procédures, liturgique et exorcistique, que le vocable doctrinal de « refuge » renvoie à l'idée du Triple Joyau comme source de protection contre toutes les sortes de danger et d'infortune (Ministère des Affaires Religieuses, 1996 : 213-214). La prise de refuge ouvrant une cérémonie bouddhique et la déclaration ouvrant l'exorcisme apportent une même chose. Des exorcistes de la congrégation Shweyngyaw me précisèrent que la vie et le corps du patient étaient en fait remis aux *weikza* par l'intermédiaire de l'exorciste. Tout se passe comme si, de même que le laïc prend refuge dans le Triple Joyau par le truchement du moine (qui est partie intégrante de ce Triple Joyau), la patiente prenait refuge dans les *weikza* par le truchement de l'exorciste (qui est lié aux *weikza*), une prise de refuge d'une espèce spéciale (remise de sa vie et de son corps) acquise par la voie d'une déclaration spéciale, en langue birmane. Quoi qu'il en soit, la



récitation alternée entre l'exorciste et la patiente imprime à l'interaction une allure particulière. Le Vénérable n'émet pas un ordre (« Remets la vie et le corps ») et la patiente ne s'exécute pas (« [Je les] remets »). Plutôt, le Vénérable énonce la même déclaration de remise de la vie et du corps que la patiente, ce qui le place dans une double position. Bien qu'ordonnateur et destinataire indubitables de l'action, il est également comme quelqu'un qui accomplirait l'action. Il déclare accomplir une action comme si, tout en ne l'accomplissant pas, il était en train de l'accomplir, comme si, tout en étant lui-même, il occupait une position semblable à celle de la patiente dans une certaine mesure et dans une certaine mesure seulement : il est comme la patiente, il a quelque chose de la patiente, dans la capacité de celle-ci d'être le sujet de l'action, mais il n'est pas la patiente, puisqu'il reste l'ordonnateur et le destinataire de l'action, non son sujet.

En somme, trois éléments se combinent pour insuffler à la remise de la vie et du corps du patient à l'exorciste telle que l'organise le Vénérable une étrangeté certaine : 1) la solennité du verbe ; 2) la position duelle du patient, sujet de l'action tout en étant comme son ordonnateur, l'exorciste ; 3) la position duelle de l'exorciste, ordonnateur et destinataire de l'action tout en étant comme son sujet, le patient. Pourquoi, dans quelle intention le Vénérable impartit-il une telle forme à l'action ? Afin de concevoir ce qui anime la ritualisation, il convient de déterminer si la forme de la procédure entretient un rapport avec la finalité de l'action (nouer une relation de « propriété » entre l'exorciste et le patient) et si oui, de quel ordre.

Le style littéraire infusé à la déclaration de remise de la vie et du corps lui confère un relief qu'elle ne possède pas dans la procédure expéditive. Ce relief est accru par la récitation presque mot à mot et à trois reprises de cette déclaration. Une interprétation limitée à ces constatations conduirait à voir dans la procédure un dispositif d'attraction de l'attention favorisant, par l'accentuation, un engagement du patient dans la construction de la relation avec l'exorciste. Mais ce n'est pas là, je crois, ce qui motive foncièrement la forme de la procédure, laquelle, au demeurant, ne se résume pas à ces traits. Comme on s'en est rendu compte, cette forme génère une dynamique interactive complexe qui mêle inextricablement identification et différenciation entre le patient et l'exorciste. Or, une telle dynamique *fait* que l'objet de l'action – la vie et le corps du patient – est remis aussi bien par l'exorciste que par le patient sans être remis exactement de la même manière et intégralement ni par l'un ni par l'autre : qu'il appartient à tous les deux sans appartenir ni à l'un ni à l'autre, et qu'il fonctionne dès lors bien comme un support à partir duquel se noue leur relation, comme une *médiation*. La procédure de remise de la vie et du corps du patient contient déjà la drôle de « propriété » de l'exorciste sur cette vie et ce corps. Le patient en train de remettre sa vie et son corps étant dans un certain registre et jusqu'à un certain point comme le Vénérable, et le Vénérable en train de recevoir la vie et le corps du patient étant dans un certain registre et jusqu'à un certain point

comme le patient, la procédure institue, dans les faits, la maîtrise spéciale de l'exorciste sur cette vie et ce corps. Loin d'être un simple destinataire de l'action du patient, l'exorciste participe à cette action : il remet la vie et le corps du patient sans les remettre vraiment – car le patient demeure malgré tout sujet, de plein droit, de l'action (ce sont bien sa vie et son corps, non ceux de l'exorciste). La procédure élabore une vie et un corps sur lesquels le patient conserve la mainmise et l'exorciste exerce un genre singulier de propriété. Elle se trouve ainsi investie d'un rôle *pratique* dans la constitution de la relation de propriété commune et toutefois non égale du patient et de l'exorciste sur cette vie et ce corps.

Aucun sentiment de cumul des identités, d'incertitude ou de paradoxe n'émerge de l'opération chez ses acteurs, lesquels n'émettent jamais aucun commentaire en ce sens. Ce n'est pas parce que le patient, en train de réciter, est comme l'exorciste qu'il « est » deux personnes à la fois, patient et exorciste. Ce n'est pas parce que l'exorciste, en train de réciter, est comme le patient qu'il « est » deux personnes à la fois, exorciste et patient. La ritualisation de l'(inter)action n'occasionne pas un dédoublement des personnes ou des identités. Elle constitue la relation entre les personnes en constituant pratiquement un rapport d'identification et de différenciation de chacune d'entre elles avec le support de leur relation, qui est converti en jonction concrète : le patient et l'exorciste sont reliés empiriquement par cette vie et ce corps qui leur revient en partage, un partage non symétrique. En assurant une connexion entre les personnes, la ritualisation façonne ces personnes elles-mêmes en tant qu'elles sont des personnes *sociales* qui tiennent leur existence de leur socialité, de leurs relations avec d'autres personnes sociales. Par l'établissement interactif de leurs droits respectifs, non complètement équivalents, sur la vie et le corps du patient, le patient devient un patient (à même d'être exorcisé), l'exorciste un exorciste (à même d'exorciser).

Ce phénomène ne ressortit pas à un quelconque processus de communication. Il ne repose pas sur la production et la circulation de messages, qu'ils soient linguistiques ou non linguistiques, explicites ou implicites, cohérents ou contradictoires. Observons pour commencer que la ritualisation n'a pas pour objectif de représenter l'action en cours pour en affirmer la réalité. Elle ne vise pas à mettre scène, par une gestuelle, la remise de la vie et du corps du patient à l'exorciste, si tant est que cela soit possible. L'exorciste et le patient ne s'offrent pas, par l'entremise de la ritualisation, un spectacle évocateur d'un transfert. La ritualisation ne consiste pas en une métaphorisation de l'action formulée dans la déclaration. Elle ne fait pas la relation par cette voie.

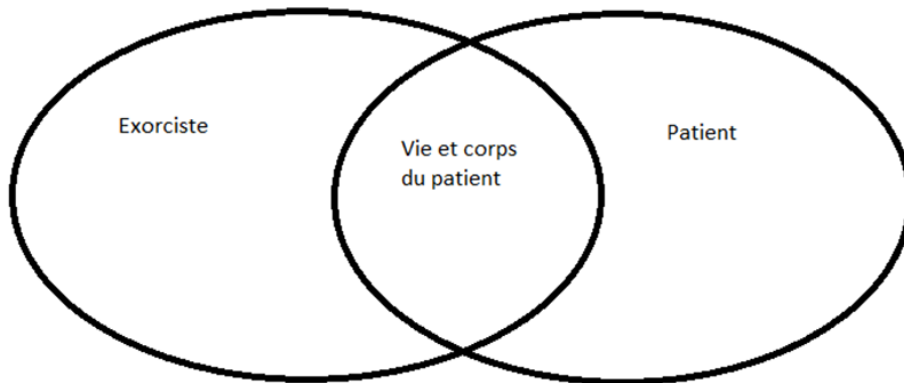
Non seulement la ritualisation ne fournit pas un pendant figuratif à l'action, mais ses modalités ne sont traductibles en aucune autre sorte de message(s), qui seraient dotés d'une signification intelligible par l'intellect et par suite communicables. Le rapport qui est tissé, au moyen de la ritualisation, entre chaque acteur et la vie et le corps du patient, consécutivement entre les acteurs

eux-mêmes, n'est pas concevable et exprimable en termes d'identité pure et simple : le patient ne « possède » pas, au sens absolu, la vie et le corps du patient et il n'« est » pas, au sens absolu, l'exorciste ; l'exorciste ne « possède » pas la vie et le corps du patient et il n'« est » pas le patient. Ce rapport n'est pas pour autant concevable et exprimable en termes de différence pure et simple. Car en dehors du rapport instauré avec l'exorciste grâce à sa vie et son corps, le patient ne serait pas un patient, de même qu'en dehors du rapport instauré avec le patient grâce à sa vie et son corps, l'exorciste ne serait pas un exorciste. Ce rapport où le patient est l'exorciste sans l'être vraiment en possédant la vie et le corps du patient sans les posséder vraiment, et symétriquement pour l'exorciste, s'avère mentalement irreprésentable et par conséquent non signifiable. Toute transposition langagière, par des énoncés du type « le patient possède la vie et le corps du patient », « le patient est le patient », « le patient est l'exorciste », « la vie et le corps du patient appartiennent à l'exorciste », « l'exorciste est l'exorciste », « l'exorciste est le patient », trahit inévitablement la nature du processus à l'œuvre, lequel, d'ordre pratique, résiste à toute cognition et partant à toute communication.

L'irréductibilité de la ritualisation à un processus de communication se constate y compris lorsque cette ritualisation se loge dans un énoncé verbal, soit dans un acte normalement consacré à la communication. Dans la procédure imaginée par le Vénérable, le patient accomplit l'action sans l'accomplir, comme s'il en était simultanément sujet et non sujet, ce que l'intellect, celui des acteurs comme celui de l'anthropologue, est incapable de se représenter ou de conceptualiser, sauf par des approximations obscures et insatisfaisantes (telles que « le patient possède la vie et le corps du patient sans les posséder vraiment »). Qu'on songe aussi à la procédure expéditive, où la ritualisation est entièrement incorporée aux énoncés, sans que des conditions spéciales d'énonciation (récitation alternée) entrent en jeu. Ceci rend les modalités de cette ritualisation moins sensibles que dans la procédure du Vénérable, d'autant que toute solennité (style littéraire) est absente. Nous sommes toutefois désormais mieux armés pour apercevoir comment opère la ritualisation dans cette procédure expéditive. L'exorciste y intime l'ordre au patient de « remettre » (*at-*) la vie et le corps alors même que le verbe *at* (remettre, confier) connote un acte volontaire, non forcé. Par ailleurs, il ne lui demande pas de remettre « sa » vie et « son » corps (possessif), mais « la » vie et « le » corps (indéterminé), ce à quoi l'intéressé répond (de manière également indéterminée) : « [je les] remets ». Sous l'effet de la composition de cet échange verbal, l'objet de l'action – la vie et le corps du patient – est constitué en une chose appartenant aussi bien à l'exorciste qu'au patient sans n'appartenir vraiment ni à l'un ni à l'autre, et ce, sur un mode non analogue pour l'un et l'autre. Là encore, ce qui se passe est difficilement concevable et exprimable. L'échange verbal fait la relation, il ne la communique pas.

L'efficacité de la procédure inaugurale de l'exorcisme ne s'ancre pas dans un processus de communication parce que les rapports que cette procédure

établit ne sauraient transiter par des messages. Elle s'enracine dans un processus relationnel pratique qui génère ce que j'appellerai de la *participation*. J'emprunte la notion de participation à Lucien Lévy-Bruhl (1951 [1910]) en en modifiant quelque peu la définition. Par participation, je désigne un rapport où identité et différence sont deux dynamiques non pas juxtaposées (« A est B » + « A est A [non B] ») comme le voulait Lucien Lévy-Bruhl, mais où elles sont indissociables et corrélatives (A est B sans être vraiment B et c'est par cela qu'il est A). Dans un rapport de participation, *par le même mouvement* qu'un élément est identifié à un autre il en est différencié, de sorte qu'il n'y a pas entre eux unité-dualité, mais interpénétration sans recouvrement intégral. Pas plus qu'elle ne comporte une identité littérale et absolue entre A et B, la participation ne comporte de rapport métaphorique ou de rapport métonymique, car ces rapports présument que A préexiste à son rapport avec B et qu'il devient B sous l'impulsion d'une opération de l'esprit. La pensée et dès lors le langage sont inaptes à représenter une participation, laquelle est forgée dans et par l'interaction, sans passer par la cognition. La relation de « propriété » entre l'exorciste et le patient est sous-tendue par une participation entre les deux acteurs (l'exorciste est le patient sans l'être vraiment, et *vice versa*) que médiatise leur participation respective à la vie et au corps du patient. Une telle relation peut être schématisée comme suit :



La relation de participation entre exorciste et patient

G. Rozenberg

C'est cette relation, donc une architecture participative, que la procédure inaugurale de l'exorcisme vise à structurer. La procédure est dénuée d'intention communicative. De fait, l'action même que la déclaration est censée décrire et communiquer avec des mots est inintelligible et

incommunicable : que signifie « remettre » quelque chose (vie, corps), au sens d'un transfert physique, tout en le conservant ?

Bien qu'elle soit construite par une procédure rituelle, l'architecture participative de la relation n'est néanmoins pas propre au contexte rituel. La relation de « propriété » entre l'exorciste et le patient se maintient, d'après le Vénéral, entre comme pendant les séances d'exorcisme. Elle est tout aussi primordialement et indissolublement pétrie d'identification-différenciation entre les personnes dans le contexte non rituel que dans le contexte rituel. Il n'y a pas d'opposition entre une relation ordinaire, simple en ce que les identités des personnes y seraient transparentes et univoques, et une relation rituelle, complexe en ce que les identités des personnes y participeraient l'une de l'autre. Plutôt, la complexité inhérente à la relation – le fait qu'elle soit constituée d'identification-différenciation – affleure distinctement au cours du rituel en conséquence du travail que réalise la ritualité sur les supports de la relation (vie, corps) dans le but d'asseoir leur qualité médiatrice. Le style solennel et emphatique de la formule est le corollaire de l'importance que le Vénéral accorde à ce travail.

Maintenant le problème se pose de savoir pourquoi la relation de « propriété » entre l'exorciste et le patient exige de la ritualité pour être mise en place quand, par exemple, la relation entre un médecin et un patient n'en suppose pas. Serait-ce en raison de son exceptionnelle nature participative, intrinsèquement complexe ? L'interaction rituelle aurait alors pour fonction de permettre l'institution d'une relation sociale hors norme dont la complexité particulière requerrait un travail d'engendrement particulier. Cependant, la relation sociale entre un médecin et un patient ne paraît pas moins complexe que la relation entre l'exorciste et son patient. Cette relation est pareillement constituée par des supports (plaque du médecin mentionnant son état et ses diplômes, lieu de la consultation) qui la médiatisent en participant des deux acteurs, de sorte que ceux-ci acquièrent leur personne sociale de médecin et de patient à travers ces supports. Or, quoique complexe, quoique fonctionnant sur le fond comme la relation entre exorciste et patient, la relation entre médecin et patient s'établit sans recours à une procédure rituelle. Le médecin et le patient se parlent et se conduisent immédiatement comme si leurs deux personnes sociales allaient de soi, comme si leur relation allait de soi : le patient expose son problème, le médecin l'interroge sur les symptômes ou autres, et il l'ausculte, sans que cela soulève d'objection de part et d'autre. Il manque ce moment singulier d'interaction où, comme dans la procédure inaugurale de l'exorcisme, c'est la relation elle-même entre médecin et patient, la constitution de cette relation et donc des personnes, qui serait en jeu, et non la communication de messages ou les actes techniques qui s'inscrivent dans la relation. En d'autres termes, il manque ce moment où de l'identification-différenciation, c'est-à-dire de la participation, c'est-à-dire de la socialité, est *intentionnellement* manufacturée. Pour la relation entre exorciste et patient, ce moment semble indispensable, pour celle entre médecin et patient, superflu.

Pourquoi l'exorciste ne peut-il pas être « propriétaire » du corps et de la vie du patient automatiquement, par accord tacite ?

L'individu qui va chez un médecin sait ce que sa plaque implique (un diplôme obtenu à l'université, une autorisation d'exercer délivrée par l'État) et il reconnaît le lieu comme un cabinet médical. Avant même le début du rendez-vous, la relation présente déjà une certaine consistance grâce à ces supports de la relation et aux expériences passées auxquelles ces supports renvoient, ce que l'entretien subséquent entre les deux acteurs et les actes techniques du médecin renforcent. La relation de « propriété » entre un exorciste et un patient ne dispose pas d'une assise aussi solide. D'abord, l'exorciste accède à son statut non par une formation et un diplôme, mais par une initiation dont les rouages demeurent secrets, ignorés des patients qui ne sont pas membres de la congrégation. Sa compétence repose sur une relation avec des *weikza*, êtres invisibles et voués à le rester. Il officie au pied d'un autel domestique du Bouddha, lieu qui ne porte pas forcément la marque de son activité. Ensuite, sa « propriété » sur le patient, qui est au fondement de l'exorcisme, est dépourvue de tangibilité. Elle tient exclusivement son existence d'une brève déclaration. Par cette déclaration, le patient n'effectue pas le geste de remettre, littéralement parlant, sa vie et son corps. Ce transfert de « propriété » que rien ne concrétise n'est en outre suivi d'aucune expérience qui le corroborerait. Enfin, la dénomination de la relation par le vocable de « propriété » (*painghsainghmu*) manifeste la difficulté qu'il y a, pour les Birmans, à la situer et à s'en représenter, dans la mesure où faire se peut, la teneur. Le qualificatif de *painghsainghmu* se rapporte d'ordinaire à la propriété de biens matériels, laquelle n'engage pas une capacité de protection de ces biens contre des agressions invisibles. Appliqué à une relation entre personnes dans le cadre de l'exorcisme, il s'apparente à une métaphore percutante mais approximative, car l'exorciste n'est pas « propriétaire » du patient dans l'acception courante du mot. La conjonction de ces divers aspects rend la relation de « propriété » entre l'exorciste et son patient inconsistante, en dépit de son importance vitale. La ritualisation intervient précisément pour conférer de la substance à la relation. Elle fait la relation en transformant la vie et le corps du patient en médiation pratique entre l'exorciste et le patient. La ritualisation intervient, autrement dit, quand une relation sociale ne va pas de soi, non parce que la relation serait culturellement ou socialement ano(r)male, mais parce que la participation ou socialité entre les acteurs qui en est constitutive souffre d'un défaut de factualité. La ritualisation crée – ou le cas échéant recrée – cette participation, elle fabrique de la socialité.

Que la ritualisation de la relation entre un médecin et un patient soit superflue n'entraîne pas qu'elle soit impraticable. Il serait loisible aux acteurs de ritualiser leur relation en travaillant le rapport d'identification-différenciation qui les unit aux supports de cette relation. Le patient, au lieu de se contenter de passer devant la plaque du médecin en arrivant, pourrait avoir pour obligation de s'arrêter et d'en lire le texte à voix haute à trois

reprises, en insistant sur chacune de ses portions. Le médecin serait intégrable à la procédure : il déclamerait chaque portion de la plaque, le patient répétant après lui, le tout trois fois d'affilée. D'un point de vue communicatif, cette procédure serait inutile, irrationnelle. Les informations disponibles sur la plaque, limpides, sont accessibles au patient par la lecture mentale de la plaque, et celle-ci attire suffisamment l'attention sans qu'il soit besoin d'en rajouter. D'un point de vue social, la procédure serait en revanche productive. Elle induirait un processus actif de participation des acteurs à la plaque et son contenu (état, diplômes), support de leur relation. À la suite de ce rituel inaugural, les interactions au cours du rendez-vous pourraient elles-mêmes revêtir une forme rituelle. Les questions du médecin et les réponses du patient seraient énoncées selon des modalités qui trancheraient avec les interactions verbales ordinaires, par exemple en étant psalmodiées – auquel cas la forme de l'interaction langagière n'est pas un outil de confection d'une médiation pratique (vie, corps, plaque, etc.) mais cette médiation pratique elle-même. Il y aurait alors intention communicative (échange de messages sur l'affection) et intention sociale (constitution active de participation, les acteurs faisant ostensiblement la même chose, par la psalmodie, sans faire la même chose, l'un questionnant, l'autre répondant, l'un étant médecin, l'autre patient).

Communication et ritualisation ne sont donc pas incompatibles, tant s'en faut. Nombre d'interactions rituelles, surtout dans le domaine religieux, incluent une composante communicative où des messages sont formulés, une finalité exprimée – ainsi d'une prière adressée à un dieu par laquelle un dévot sollicite un bienfait (guérison, succès dans les affaires...). Et, dépendant du degré d'intervention pratique exercé sur la socialité entre les individus concernés, une interaction sera plus ou moins ritualisée, selon un large éventail de possibilités puisque les vecteurs de la ritualisation, quoique se ramenant à un seul et même principe, sont multiples et pluriels. En plus de psalmodier, le médecin et le patient sont susceptibles d'adopter un style de langage singulier (de même que la déclaration élaborée par le Vénérable est de style littéraire), dont l'usage commun les identifie-différencie à l'instar de la psalmodie. La proportion respective d'intention sociale et d'intention communicative varie selon les interactions. La procédure inaugurale de l'exorcisme recèle, pour sa part, uniquement une intention sociale ; elle représente de la ritualité à l'état pur. Le Vénérable, par les modalités originales qu'il a fixées à cette procédure, en accroît le rendement social et, par conséquent, les effets constitutifs pour la relation entre exorciste et patient. On entrevoit dès lors pourquoi le personnage a connu, dans son office, une notoriété inusitée : ses exorcismes sont, dès leur premier acte, plus substantiels, mobilisant et incorporant avec force le patient pour bâtir à chaud et à sable leurs deux personnes. Tandis que la plupart de ses confrères traitent quelques patients par mois, le Vénérable en a reçu plusieurs quotidiennement, tous les après-midi six jours sur sept, pendant des années. Il bénéficiait d'une réputation exceptionnelle d'efficacité.

## L'AFFRANCHISSEMENT DES AGENTS DU MALÉFICE

Au moyen d'une opération divinatoire (que j'escamoterai, faute d'espace) pendant laquelle la patiente doit garder les yeux fermés, le Vénérable décèle une agression menée à l'aide d'agents invisibles qui ont pénétré dans le corps de la patiente. Ces agents, esprits de morts récents, sont des auxiliaires involontaires des instigateurs du maléfice, sorciers ou sorcières humains qui les tiennent sous leur coupe. Quand de tels agents sont découverts, le Vénérable procède en trois temps. D'abord, il s'efforce de délivrer les esprits du joug des instigateurs du maléfice. Puis il essaie, éventuellement, de nouer un dialogue avec ces esprits par l'intermédiaire de la patiente, en stimulant chez cette dernière un état de possession. Enfin, il demande à une des quatre divinités gardiennes de l'univers de transférer les esprits du corps de la patiente jusqu'à un sanctuaire bouddhique situé dans son village natal (celui du Vénérable), où, protégés de l'influence de ceux qui les avaient asservis, ils « demeureront à l'ombre du Bouddha et de son Enseignement » pour accéder à terme à une réincarnation (que les instigateurs du maléfice empêchaient). Au fil de l'heure et demie que va durer la séance avec Hsway Hsway Thein, semblable processus d'émancipation et d'évacuation, toujours consécutif à une recherche divinatoire et à son résultat, sera renouvelé une dizaine de fois, chaque fois à l'endroit d'un groupe d'esprits de morts différent occupant le corps de la patiente. Arrêtons-nous sur l'étape initiale du processus, l'affranchissement des agents du maléfice.

La première divination a révélé la participation au maléfice de trois « propriétaires d'aiguilles » (*at paingshin*). Il s'agit d'esprits sur lesquels une des sorcières à l'origine de l'agression a pris l'ascendant en se saisissant d'aiguilles qui servaient d'attaches pour des ornements de la structure funéraire utilisée lors des obsèques des défunts. La sorcière a piqué avec ces aiguilles une image dessinée de Hsway Hsway Thein, à l'emplacement de l'œil gauche. Les propriétaires d'aiguilles sont allés se loger dans l'organe de la victime où ils alimentent son affection.

Après avoir diagnostiqué cette attaque par trois propriétaires d'aiguilles, le Vénérable, assis face à la patiente qui a les yeux fermés, récite la formule suivante, en langue birmane, à voix haute et nette, sur un rythme rapide :

« Cette fille du mardi Hsway Hsway Thein a remis au moine la vie et le corps. De ce fait, tous les propriétaires d'aiguilles qui êtes en train de maléfier dans le but de causer de douloureuses maladies et souffrances de mauvaise santé dans le corps de la fille du mardi Hsway Hsway Thein, à partir d'aujourd'hui, de ce jour et de cette heure, avec les pouvoirs (*amein-ana*), nous vous extrayons tous entièrement de la main des êtres maléfiques qui vous ont ordonné d'agir. [Nous vous] sauvons véritablement. Les propriétaires d'aiguilles, avec les pouvoirs, nous vous extrayons tous entièrement de la main des êtres maléfiques qui vous ont ordonné d'agir. [Nous vous] sauvons véritablement. Vous tous, soyez affranchis (*kyut-*), soyez libres (*lut-*) de la main des êtres maléfiques. Il ne doit absolument



pas en rester un seul qui ne soit libre et affranchi. Tous, soyez libres, tous, soyez affranchis ! Avec le mandat des cinq bouddhas, [c'est] l'ordre (*amein*) de l'ensemble des *weikza*, notre ordre, notre pouvoir (*ana*). »

ဟောဒီ အင်္ဂါသမီး ဆွေဆွေသိန်းက ဘုန်းကြီးကို အသက်နဲ့ ခန္ဓာကိုယ် အပ်ထားတယ်။ သို့ပေမယ့် ဘုန်းကြီးက အင်္ဂါသမီး ဆွေဆွေသိန်းရဲ့ ခန္ဓာကိုယ်မှာ မအိမသာ ကျင်နာခံခက် ရောဂါဝေဒနာဖြစ်အောင် ပြုလုပ်နှောင့်ယှက်နေတဲ့ အပ်ပိုင်ရှင်တွေအားလုံး၊ သင်တို့အားလုံးကို ဒီနေ့ ဒီရက် ဒီအချိန်ကစပြီးတော့ သင့်ကို ခိုင်းစေ ထားတဲ့ မိစ္ဆာများလက်တွင်းမှ ငါတို့က အမိန့်အာဏာတို့ဖြင့် အပြီးအပိုင်ထုတ်တယ် ကယ်တင်လိုက်သည်။ သင်တို့အားလုံး မိစ္ဆာများလက်တွင်းမှ ကျွတ်စေ လွတ်စေ။ မကျွတ်မလွတ်ဘူးဆိုတာ လုံးဝမရှိစေရ။ အားလုံး ကျွတ်စေ အားလုံးလွတ်စေ။ ဘုရားငါးဆူအမိန့်ပါ ဘိုးတော်အပေါင်းတို့ ငါတို့ရဲ့ အမိန့် ငါတို့ရဲ့ အာဏာ။

Le style de la formule, dans l'idiome vernaculaire, appartient clairement au registre parlé, au contraire de la déclaration inaugurale. La formule se détache cependant du langage courant par la minutie descriptive du propos. Elle désigne de manière explicite et même emphatique les personnes impliquées dans l'action et leur position dans cette action. Alors que la langue birmane, on l'a vu, admet sans difficulté le passage sous silence du sujet et de l'objet de l'action quand ils sont déjà connus grâce au contexte (un Birman dira « réparerai » pour « je vous le réparerai »), ici les divers individus sujets ou objets de l'action sont non seulement nommés, ils sont surexposés, notamment par l'apposition systématique des marqueurs *ga* (nominatif) et *go* (accusatif) suivant leur mention. Par les « vous tous » (ou « tous ») et les adverbes « véritablement », « entièrement », les propriétaires d'aiguilles sont assimilés dans un tout insécable objet de l'action. La surexposition repose, surtout, sur la qualification de la personne sociale des individus par l'indication de ses relations constitutives : « fille du mardi qui a remis au moine la vie et le corps », « propriétaires d'aiguilles qui êtes en train de maléficier (...) dans le corps de la fille du mardi Hsway Hsway Thein », « êtres maléfiques qui vous ont ordonné d'agir », « avec le mandat des cinq bouddhas, [c'est] l'ordre de l'ensemble des *weikza*, notre ordre, notre pouvoir ».

La formule se distingue d'autre part par ses effets de redondance. Des mots synonymes (« aujourd'hui » et « ce jour », « affranchis » et « libres ») ou proches (« maladies » et « souffrances », « extraire » et « sauver », « ordre » et « pouvoir ») se succèdent. Des phrases sont répétées. Lorsque je questionnai le Vénérable sur sa tendance aiguë, dans cette formule et d'autres, à la redite, il la justifia par une quête de certitude. Quand il emploie tour à tour des mots synonymes ou proches, quand il réitère une même phrase, l'exorciste veut s'assurer que les destinataires de son discours reçoivent bien ce discours, au premier chef l'ordre (*amein*) qui y est prononcé.

Pourtant, s'avisera-t-on, cet ordre n'est pas donné aux destinataires de la récitation, les propriétaires d'aiguilles. Plutôt, ceux-ci subissent la répercussion positive (être affranchi) de l'action à laquelle cet ordre réfère. Il y a là, pour l'anthropologue, un fait pour le moins déconcertant, dont le Vénérable ne s'émeut toutefois guère : l'exorciste juge indispensable à

l'efficacité de l'action que ses objets, les propriétaires d'aiguilles, en soient en même temps quelque part sujets, en tant que récipiendaires d'un ordre dont ils sont néanmoins les simples bénéficiaires, non les exécutants. Ainsi, au lieu de l'énoncé que nous attendrions (« les propriétaires d'aiguilles, affranchissez-vous, libérez-vous de la main des êtres maléfiques »), l'exorciste opte pour une tournure sur laquelle l'intellect bute : « vous tous, soyez affranchis, soyez libres de la main des êtres maléfiques » – ce qu'il faudrait traduire, pour rendre fidèlement l'étrangeté de la tournure : « vous tous, je vous donne l'ordre d'être affranchis, d'être libres de la main des êtres maléfiques ». L'exorciste destine l'ordre aux propriétaires d'aiguilles tout en ne le destinant pas à eux.

Plus, si l'exorciste s'avère en mesure de se faire entendre des propriétaires d'aiguilles, c'est grâce au corps de la patiente. Les agents du maléfice ne sont en capacité de percevoir la récitation de l'exorciste que parce qu'ils sont présents dans le corps de la patiente. D'après le Vénérable, ni contact, ni affranchissement ne serait possible en l'absence de cette incorporation. L'exorciste récite ainsi la formule face à la patiente, comme s'il récitait pour son corps (au contraire d'autres formules, où cette posture ne s'impose pas). Là encore, la raison cartésienne est soumise à rude épreuve : le corps d'une personne n'est pas censé fonctionner comme le canal d'audition d'autres personnes. Nonobstant, les acteurs du rituel ne montrent pas une once de perplexité et se conduisent comme si tout était normal.

Ce n'est pas fini. L'ordre est prononcé avec un appareil langagier des plus catégoriques. La postposition *zay* marque l'impératif : « soyez affranchis, soyez libres » (*kyut zay lut zay*). Et la formule se conclut par cette proclamation : « avec le mandat des cinq bouddhas, [c'est] l'ordre (*amein*) de l'ensemble des *weikza*, notre ordre, notre pouvoir (*ana*) ». Les termes auxquels il est recouru, *amein* (ordre) et *ana* (pouvoir, autorité), ne prêtent à aucune ambiguïté. Ils reflètent une circonstance où, dans la sphère politique ou militaire, un supérieur commande à un inférieur de réaliser une action, d'une façon qui ne tolère nulle dérobade ou objection. Ici cependant, quelque chose cloche. L'inférieur, destinataire et exécutant de l'ordre, est introuvable. L'exorciste dispose certes d'esprits auxiliaires qu'il mobilise à l'occasion dans sa lutte contre les instigateurs du maléfice, mais ces esprits auxiliaires ne sont pas engagés dans l'action d'affranchissement. Notez bien, par ailleurs, que l'ordre « soyez affranchis, soyez libres » n'est pas articulé pour catalyser, du seul fait de son énonciation, l'affranchissement des agents du maléfice – ce qui expliquerait le défaut de destinataire. Si l'exorciste avait voulu conférer à son discours cette sorte d'efficacité, il aurait sollicité, au lieu de l'impératif, l'optatif : « que [vous] soyez affranchis, que [vous] soyez libres » (*kyut ba zay lut ba zay*). Le mode optatif, d'usage répandu en birman, n'implique pas d'exécutant qui concrétise le souhait. Les mots, dès l'instant où ils émanent d'une personne légitime (fréquemment un moine), sont pourvus d'une certaine efficacité. L'impératif, par contraste, exige un ou des exécutants,

extérieurs à la personne qui ordonne. En l'espèce, les exécutants de l'ordre ne sont autres que ses énonciateurs, l'exorciste et les *weikza*. En témoigne cette phrase, *antérieure à l'ordre* : « nous vous extrayons tous entièrement de la main des êtres maléfiques qui vous ont ordonné d'agir ». Pourquoi donc l'exorciste et les *weikza* se commandent-ils à eux-mêmes de faire ce qu'ils ont, de toute manière, déjà commencé de faire (affranchir les agents du maléfice) ? Ces supérieurs, émetteurs de l'ordre, sont ostensiblement incarnés dans la formule par un « nous » (*nga-do*), sujet de l'action – un « nous » qui est conventionnellement, dans le système pronominal birman, un « je » (*nga*) au pluriel (*do*). Le Vénérable me précisa qu'il était seul visible mais qu'avec lui agissaient invisiblement tous les *weikza*, que ce « nous » renferme. Ce « nous » embrassant l'exorciste et les *weikza* cohabite, tout au long de la récitation, avec un « je » de l'exorciste, à travers lequel ce dernier, synchroniquement à son amalgame au collège invisible des *weikza*, opère comme leur mandataire humain et visible. Après qu'il a été rappelé, en ouverture de la récitation, que Hsway Hsway Thein a remis la vie et le corps « au moine », l'exorciste enchaîne sur un « nous » précédé d'une conjonction causale, « de ce fait », qui est alors équivalente à la proposition « parce que la vie et le corps m'ont / nous ont été remis » dont le contenu complexe (« m'ont / nous ont ») n'est pas directement communicable par le langage. Par ce biais, le « moine » et le « nous » ne font qu'un sans faire qu'un. Puis l'exorciste décrit aux propriétaires d'aiguilles l'action en cours (« avec les pouvoirs, nous vous extrayons tous entièrement de la main des êtres maléfiques qui vous ont ordonné d'agir ») de façon qu'il en est partie prenante dans le domaine de l'invisible (« avec les pouvoirs, nous... ») et observateur/commentateur extérieur dans le domaine du visible. Plus globalement, la formule d'affranchissement est récitée par le Vénérable en sa qualité d'être humain visible et, dans le même souffle, inclut les *weikza* invisibles (avec le maniement du « nous » vis-à-vis du « vous », les propriétaires d'aiguilles). L'ordre « soyez affranchis, soyez libres » et l'expression de son affirmation (« [c'est] l'ordre de l'ensemble des *weikza*, notre ordre, notre pouvoir ») concordent avec une telle construction, à laquelle ils contribuent. Oralement délivré par l'exorciste, non par les *weikza*, l'ordre suppose la décision et le pouvoir des *weikza* tout en intégrant l'exorciste à son exécution. L'agencement énonciatif de la formule manifeste ainsi une irréfutable cohérence interne, dont il est douteux qu'elle soit arbitraire. Cela étant, on peut sans risque prédire d'après cogitations et, *in fine*, l'insuccès à qui voudrait se représenter mentalement la nature de l'interaction : qui fait quoi et comment. Malgré tout, personne, *in situ*, n'a l'air décontenancé.

En somme, un ordre est proféré pour être perçu de ses bénéficiaires invisibles, des esprits, qui n'en sont pas les exécutants et qui, en sus, le reçoivent nécessairement par le truchement du corps d'une tierce personne, la patiente, auquel il ne saurait s'adresser, et cet ordre n'a d'autres metteurs en oeuvre que ceux-là mêmes qui le promulguent, l'exorciste et les *weikza*,

lesquels agissent simultanément ensemble et séparément. Pire, l'ordre, quoiqu'il évoque l'affranchissement des agents du maléfice, n'entre en rien dans la réalisation de cet affranchissement, qui a débuté avant même qu'il soit édicté. Or, cet inconcevable embrouillamini se produit sans que quiconque, exorciste, patiente ou spectateurs, en semble le moins du monde troublé. Pour comprendre pareille indifférence à l'irrationalité, soulignons en premier lieu que, du point de vue indigène, aucun dédoublement des acteurs humains du rituel ne résulte de l'interaction. La patiente n'est pas assimilée aux esprits occupant son corps, elle « est » la patiente. L'exorciste n'est pas assimilé aux *weikza*, il « est » l'exorciste. Le « nous », qui revient avec insistance, n'entraîne aucune « transformation » de l'exorciste en *weikza*. L'exorciste ne « devient » pas un *weikza* tout en restant lui-même. Il n'est pas, par conséquent, deux personnes à la fois. Le Vénérable n'aspire pas, dans le cadre du rituel, à engendrer un tel dédoublement. Il arrive souvent que, ayant provoqué la possession d'un patient par des agents du maléfice, il interpelle ces derniers par une allusion au salut qu'il leur procure : « n'êtes-vous pas contents de me rencontrer [littéralement, "de rencontrer le moine"] ? ». Il ne dit pas « nous rencontrer ». L'exorciste ne se sert du « nous » que dans une circonstance : quand une action est entreprise conjointement par les *weikza* et par lui dans le domaine de l'invisible. Il n'y a pas, bref, institution, *via* la formule d'affranchissement, d'une identité duelle chez les acteurs du rituel.

Si la formule d'affranchissement ne métamorphose pas les personnes humaines en d'autres personnes, invisibles (esprits, *weikza*), elle ne concerne pas pour autant, à l'évidence, des personnes parfaitement distinctes :

1) L'exorciste, pour être entendu des agents du maléfice, s'exprime face à la patiente, en direction de son corps. Ce faisant, il convertit le corps de la patiente en médiation pratique entre les agents du maléfice et lui, entre la patiente et lui, et entre les agents du maléfice et la patiente. C'est grâce à ce corps que l'exorciste accomplit sa vocation salvatrice au profit des agents du maléfice et de la patiente. C'est la présence des esprits dans ce corps qui détermine leur condition d'agents du maléfice susceptibles d'être secourus par l'exorciste. Et c'est sur le statut de ce corps que se fonde l'état de la patiente de victime d'un maléfice en voie d'être exorcisée – un corps qui est le sien mais où les agents du maléfice sont installés contre son gré et que l'exorciste, qui en est aussi « propriétaire », utilise comme truchement pour être entendu de ces derniers. Le corps de la patiente participe ainsi, au sens défini plus haut, de la personne de l'exorciste, de la personne des agents du maléfice et de la personne de la patiente. Ces trois genres de personnes sociales acquièrent leur existence à travers les relations nouées entre elles par la médiation de ce corps qui les relie indivisiblement sans les fusionner, les rendant de conserve indissolubles et dissemblables.

2) L'exorciste et les *weikza*, pour que l'action d'affranchissement soit efficace, doivent l'effectuer ensemble, mais en partie différemment, l'un évoluant dans le plan visible (celui de la patiente), les autres dans le plan

invisible (celui des agents du maléfice). Ils font la même chose sans faire la même chose. En usant du « nous » tout en maintenant son individualité, l'exorciste manipule justement l'expression langagière de façon à convertir l'action d'affranchissement en action qui, à la fois, soit commune aux *weikza* et à lui-même et les différencie. Cette action participe ainsi de la personne de l'exorciste, en tant que « maître [visible] des maléfices », comme de la personne des *weikza*, en tant qu'êtres invisibles à même de rompre les maléfices. Ces deux genres de personnes sociales acquièrent leur existence à travers la relation nouée entre elles par la médiation de l'action d'affranchissement qui les relie indivisiblement sans les fusionner, les rendant de conserve indissolubles et dissemblables.

3) L'exorciste s'attache à ce que l'ordre émis par les *weikza* et lui-même soit entendu par des agents du maléfice qui n'en sont pas destinataires mais bénéficiaires. Il mue ces entités en sujets de l'action d'affranchissement qui n'en sont pas vraiment (ils ne deviennent pas exécutants de l'ordre à l'instar des *weikza* et de l'exorciste). Il convertit par-là l'action d'affranchissement en action qui, à la fois, est commune à ses exécutants (exorciste, *weikza*) et à ses bénéficiaires (agents du maléfice) et les différencie. Cette action participe ainsi de la personne de l'exorciste, de la personne des *weikza* et de la personne des agents du maléfice. Ces trois genres de personnes sociales acquièrent leur existence à travers les relations nouées entre elles par la médiation de l'action d'affranchissement qui les relie indivisiblement sans les fusionner, les rendant de conserve indissolubles et dissemblables.

La formule d'affranchissement ne tend pas à confondre et dédoubler les personnes en interaction. Au contraire, elle établit la singularité irréductible de ces personnes. Mais elle le fait, plutôt que par une dynamique à deux mouvements où seraient juxtaposées une identification absolue et une différenciation absolue entre les personnes (l'exorciste « étant » les *weikza* tout en « étant » l'exorciste, etc.), par une dynamique à un seul mouvement unissant indissociablement identification et différenciation, une dynamique dans laquelle l'identification entre les personnes porte en elle-même leur différenciation. Cette dynamique passe par la médiation de supports (corps de la patiente, action d'affranchissement) avec lesquels les acteurs sont, grâce au mouvement en question et chacun à leur manière, à la fois identifiés et différenciés, c'est-à-dire reliés. Il en résulte que le corps de la patiente appartient à la patiente, à l'exorciste et aux agents du maléfice sans leur appartenir pareillement ; et que l'exorciste, les *weikza* et les agents du maléfice accomplissent l'action d'affranchissement sans l'accomplir pareillement. *Du même mouvement* que les personnes sont identifiées entre elles (parce que le support leur revient en partage), elles sont différenciées (parce que le support ne leur revient pas en partage de manière exactement analogue). Tout l'art rituel de l'exorciste réside dans la production d'une telle dynamique, génératrice du système de participations inhérent à la configuration exorcistique. L'exorciste, par son comportement, son maniement du langage

et, à d'autres moments de la séance, les artefacts qu'il élabore, travaille les médiations, donc les relations et les personnes sociales, constitutives de l'exorcisme.

Cela dit, la formule d'affranchissement n'est pas une interaction rituelle du fait qu'elle instaurerait des relations spéciales innervées par une dynamique spéciale, l'identification-différenciation. Du point de vue indigène, deux des relations que la formule intéresse préexistent à l'exorcisme et ce, selon le principe de cette dynamique participative. La relation entre l'exorciste et les *weikza*, où l'un est l'interface humaine des autres, comme la relation entre la patiente et les agents du maléfice, où le corps de l'une est un lieu d'implantation des autres, sont pour les Birmans des relations à l'oeuvre avant l'exorcisme et actives hors rituel. L'exorciste, de par la relation qu'il entretient avec des *weikza* depuis son initiation, est protégé en permanence contre les maléfices, qu'il exorcise ou pas. La patiente, pour sa part, subit continuellement dans son corps les méfaits des agents du maléfice. La formule d'affranchissement s'inscrit dans le contexte de ces relations. Elle a cependant ceci de distinctif et de saillant par rapport au cours ordinaire des choses qu'elle s'efforce de (re)constituer l'identification-différenciation sous-jacente à ces relations : elle (re)constitue des médiations qui sont au fondement même de ces relations. C'est ce qui fait sa qualité rituelle et son efficacité propre. Que la formule d'affranchissement n'étonne personne (mis à part l'anthropologue) tient à ce que son étrangeté est normale, *socialement* rationnelle : répondant à un besoin social, cette formule est organisée selon ce besoin, non en vertu d'une quelconque raison cartésienne ; le moyen est en adéquation avec la fin.

Dans le cours de l'(inter)action, les acteurs n'auraient au reste pas le temps de s'étonner. Quand même ils en disposeraient, leur préoccupation n'est de toute façon pas cognitive ou interprétative. Du moment que cela marche, tout va bien – l'exorciste est alors dit « efficace » (*swan-*). Et cela marche sans qu'il soit nécessaire de réfléchir une seconde à ce qui se passe ou à comment cela réussit. S'ils sont sommés après coup, en général par l'anthropologue (habité d'un insolite souci de comprendre et d'abstraire), d'expliquer leur démarche, de penser l'(inter)action, les acteurs le font, dans la mesure inévitablement limitée et approximative où ils peuvent le faire, en référence à des relations, en référence à de la socialité (ainsi du Vénérable quand il motive, à ma demande, les redondances dans ses formules ou l'usage du « nous »).

En d'autres termes, la ritualisation ne produit pas des interactions complexes contraires à la logique des interactions ordinaires. Plutôt, la complexité intrinsèque des interactions ordinaires devient apparente à travers la ritualisation, laquelle se concentre sur le fondement des relations sociales. Apparente mais pas décodable. La ritualité ne communique pas aux acteurs des messages sur la socialité, laquelle, participative (conjuguant inextricablement identification et différenciation), est irréprésentable et incommunicable. La ritualité fait concrètement la socialité. Elle est gouvernée par une intention sociale, non par une intention communicative. Ce que la

ritualité énoncée à travers le langage (dans la formule d'affranchissement par exemple) dépasse d'ailleurs l'entendement.

Pourquoi l'action d'affranchissement des agents du maléfice requiert-elle de la ritualité quand, dans nombre de situations, l'exécution d'une action par plusieurs individus vis-à-vis d'autres individus se réalise sans appui rituel ? Cette entreprise a ceci de particulier qu'elle engage des relations et des personnes qui pèchent par défaut de tangibilité. Pour qu'il y ait action d'affranchissement, il faut qu'il y ait des personnes à affranchir, des personnes qui affranchissent et aussi, ici, une tierce personne à qui profite cet affranchissement. En l'occurrence, les personnes à affranchir (agents du maléfice) aussi bien qu'une partie des personnes qui affranchissent (*weikza*) sont physiquement invisibles et elles ne parlent pas, alors que le corps et la voix fonctionnent comme des moyens importants de reconnaissance d'un individu en tant qu'acteur des relations sociales – le corps et la voix ne sont pas la personne, mais ils en sont des indices et des marques. L'implication de ces personnes dans l'action en cours est rien moins qu'évidente. D'autre part, la contribution de l'exorciste à l'action invisible d'affranchissement aux côtés des *weikza* reste imperceptible. Et cette action d'affranchissement des agents du maléfice n'est pas éprouvée par la patiente bien qu'elle touche des êtres présents dans son corps. L'architecture relationnelle qui sous-tend l'action d'affranchissement, qui rend cette action possible et effective, s'avère dénuée de consistance. Si l'action d'affranchissement s'accompagne de ce que j'ai appelé une « formule » (et qui n'a pas de nom en birman), c'est parce que la ritualisation façonne les médiations, donc les relations et les personnes sociales, indispensables à une entreprise de ce type. Elle actualise les relations que la formule évoque par ailleurs lorsqu'elle désigne les personnes. La ritualisation conditionne l'action d'affranchissement en ce sens qu'elle institue une configuration sociale où l'action d'affranchissement est érigée en une réalité relationnelle concrète, au lieu de se réduire à une vue de l'esprit que soutiendrait une description langagière assertive. Mais elle n'intervient pas dans l'affranchissement des agents du maléfice *stricto sensu*, lequel n'a en lui-même rien de rituel. Le succès de cet affranchissement dépend des « pouvoirs » des *weikza* et de l'exorciste, ainsi que de la résistance opposée par les instigateurs du maléfice (sorciers, sorcières), si bien que, comme le démontre la suite de la séance (Rozenberg, 2016 : 93), l'action d'affranchissement des agents du maléfice échoue régulièrement et demande à être réitérée quand même la ritualisation a joué à plein (de même, ce n'est pas parce qu'un « rituel thérapeutique » ne parvient pas à guérir un malade que la ritualisation a été inefficace). La ritualisation fabrique de la socialité là où celle-ci manque de factualité, ni plus, ni moins.

## FORME, SENS ET FONCTION DU (LANGAGE) RITUEL

La proposition qui parcourt cet article vise à offrir non pas simplement une autre approche de l'interaction rituelle mais une autre théorie du social et de la socialité à partir de laquelle une approche pertinente de l'interaction rituelle soit possible. Elle se résume à trois principes :

1) Toute relation sociale, toute relation entre personnes sociales, est complexe, mêlant inextricablement identification et différenciation par la médiation d'un ou plusieurs supports (langage, chose, être, comportement, action) avec lesquels les personnes en relation sont simultanément identifiées et différenciées et qui, de ce fait, les relient pratiquement – les personnes sociales sont ces supports (elles n'existent pas en dehors d'eux) sans être ces supports (elles ne se confondent pas avec eux), rapport de participation que la pensée et le langage sont incapables de représenter, qui est incommunicable.

2) Dans le cours ordinaire du commerce social, lequel a pour objet immédiat la circulation de messages, de biens ou de services (avec les intérêts, les sentiments et les passions afférents), cette dynamique médiatrice d'identification-différenciation entre personnes et supports, donc entre personnes, nécessaire à l'interaction, demeure sous-jacente, la complexité du social étant alors inapparente.

3) La ritualisation entre en jeu quand cette dynamique médiatrice et, partant, le commerce social, ne vont pas de soi, et elle consiste à (re)constituer une telle dynamique, à façonner les personnes sociales en les reliant pratiquement, ce qui rend la complexité du social manifeste et donne au « rituel » sa physionomie singulière.

Dans les travaux en sciences sociales, le rituel est souvent défini à partir de traits morphologiques tels que la stéréotypie et la répétition (pour un recensement des traits associés au rituel par les commentateurs, voir Grimes, 1982). Encore faut-il savoir *pourquoi* le rituel présente couramment ce genre de traits. Si le rituel sert à façonner des personnes sociales, ce façonnage regarde d'ordinaire des identités conventionnelles, solidement implantées dans la culture locale (initié, époux, ancêtre, etc.). Pour que les personnes façonnées par un rituel s'apparentent à leurs homologues sociaux préexistants (autres initiés, autres époux, autres ancêtres, etc.), il est impératif pour les acteurs de mobiliser des ordres de médiations reconnus et de s'appliquer à les réélaborer avec fidélité, au risque sinon d'une invalidité sociale des personnes qui en découlent. La stéréotypie est garante de l'efficacité du rituel. Est-ce à dire que le rituel est, comme Edmund Leach (1972 : 114) le prétend, une sorte originale de « langage » qui, quoique sujet à des interprétations divergentes par les participants quant aux ressources (accessoires, énoncés, gestes, etc.) qu'il mobilise, reste néanmoins compréhensible, univoque et effectif dans le message social qu'il véhicule, un message relatif au statut des personnes, à leur autorité et à leurs droits ? Il est vrai que la ritualité étant concernée par les personnes sociales, elle est concernée par leur statut. Mais il n'est pas besoin



de ritualité pour signifier avec ostentation le statut de personnes : les attributs vestimentaires, corporels ou autres d'un initié, d'un chef, d'un vassal, d'un spécialiste religieux, d'un dévot, d'un époux, etc., informent de qui il est, même en dehors de l'(inter)action rituelle. Le rituel est beaucoup plus qu'un idiome de communication. De fait, aucun idiome de communication ne peut en lui-même et par lui-même fonder un statut. Le rituel ne conspire pas à transposer des statuts, soit la socialité de personnes, dans un langage, il fait ces statuts / ces personnes en (re)constituant les médiations et relations avec autrui inhérentes à de tels statuts / personnes. Il ne fonctionne pas à la façon d'un processus de sémantisation des personnes.

Certaines relations sociales vont moins de soi encore que d'autres. Il s'impose alors de répéter périodiquement (de manière journalière, hebdomadaire, mensuelle...) un même rituel pour maintenir la relation et les personnes, voire, au sein de ce rituel, de répéter de nombreuses fois une même action (une prosternation face à une statue par exemple) pour nourrir la qualité médiatrice d'un support.

Pour autant, la stéréotypie et la répétition qu'on prête au rituel rencontre maints exceptions et écarts, qu'on aurait tort d'occulter. De nouvelles personnes sociales émergent de temps à autre (spécialiste religieux d'un style inédit, époux homosexuel, etc.), pour lesquelles sont échafaudés des médiations et des rituels adaptés, marquant une distance plus ou moins grande avec ce qui se fait pour les personnes sociales en vigueur (spécialistes religieux patentés, époux hétérosexuel, etc.). Surtout, le rituel ne façonnant pas que la personne de ses bénéficiaires mais aussi celle de ses officiants, ceux-ci y introduisent certaines inflexions, certaines idiosyncrasies, d'importance variable, qui contribuent à leur identité sociale. Qui a eu l'occasion d'observer plusieurs occurrences d'un même rituel exécuté par différents officiants en garde ainsi l'impression que c'est toujours la même chose sans être la même chose. Il n'y a pas deux rituels pareils, parce qu'il n'y a pas deux officiants, deux personnes sociales d'officiants, absolument pareils, en dépit d'un statut identique (exorciste, chamane, initiateur, oncle maternel...). Du même mouvement qu'un officiant s'identifie aux officiants similaires, il s'en différencie, si bien que socialisation et individualisation vont de pair. D'autre part, il est des rituels qui ne sont pas répétés ou répétitifs (mariage). Dans ces conditions, toute tentative pour circonscrire le rituel par la voie morphologique est vouée à l'échec parce que le déroulement du rituel est déterminé, à divers égards, par les personnes sociales que l'action concerne, auxquelles elle est ajustée ou par lesquelles elle est appropriée.

À la lumière de ma proposition se comprend le poids du rituel dans la vie sociale, notamment religieuse. La vie religieuse se compose de relations avec des entités inaudibles et invisibles, dont l'investissement dans le commerce social est matière à doute : les humains ne les voient pas agir directement et n'entendent pas leur parole ; elles n'ont pas cette corporéité ou même cette voix qui singularisent un individu et qui, évocatrices d'interactions

précédentes, suffisent à renouer avec sa personne. Les relations avec elles n'ont pas la force de l'évidence qu'ont les relations banales entre humains (quand même les évidences sont trompeuses). Quoique réelle pour les acteurs, leur existence de personne sociale, d'être inscrit dans l'architecture sociale au titre d'interlocuteur actif, responsable et situé, ne va jamais de soi. La ritualité intervient alors non pour pallier l'absence d'audibilité et de visibilité de ces entités, car cette absence est à la racine même du religieux, mais pour permettre qu'en dépit de cette absence ces entités soient bien des acteurs sociaux, qui agissent dans le monde et avec qui une communication est possible. Elle forge des médiations pratiques, ou supports d'identification-différenciation, qui apportent de la consistance à la relation des humains avec ces entités et donc à leur personne sociale tout en construisant leur spécificité (non audibilité, invisibilité). Néanmoins, la vie religieuse, si elle est en quelque sorte condamnée à la ritualité, ne compte pas comme son seul lieu d'élection. La ritualité est susceptible d'opérer, avec un degré plus ou moins prononcé, dans n'importe quel domaine de la vie sociale, du moment que la socialité est à (re)faire – ainsi de toutes les situations où un individu, à l'instar du patient qui devient « propriété » de l'exorciste, connaît un changement d'état, c'est-à-dire de position relative dans l'architecture sociale, ou de toutes les situations où l'écart hiérarchique est tel entre personnes sociales (roi et sujet, moine et laïc bouddhistes, etc.) que le commerce entre elles n'est acceptable que sous réserve de (re)produire cet écart, afin d'éviter tout sacrilège.

Pour ceux des anthropologues qui se préoccupent de la caractérisation du phénomène rituel, les pages qui précèdent auront fait écho à l'approche relationnelle à laquelle les noms de Michael Houseman et Carlo Severi sont attachés. Ces auteurs, dans les rituels qu'ils dissèquent, ensemble (Houseman & Severi, 2009) ou séparément (Severi, 2007, 2009 ; Houseman, 2012), découvrent une même dynamique interactive à l'œuvre : la « condensation de deux modes de relation nominalement antithétiques », source d'une « expérience paradoxale » (les expressions entre guillemets sont des typifications récurrentes dans les écrits des intéressés). Tandis qu'une interaction ordinaire entre personnes emprunterait une forme simple, agencée selon un mode de relation et des identités univoques (domination des hommes sur les femmes, affection entre mère et enfant, etc.), une interaction rituelle revêtirait une forme complexe, croisant deux modes de relation contraires (domination / sujétion, filiation / conjugalité, etc.) et occasionnant un brouillage de l'identité des acteurs (homme qui est aussi une femme, mère qui est aussi une épouse, etc.). Dans le cadre des relations rituelles avec l'invisible, cette complexité substituerait, à une distinction simple (chamane *versus* esprit pathogène), un télescopage entre personnes (le chamane, à travers son chant, se dédoublerait, étant à la fois lui-même et l'esprit pathogène). Partant, l'action rituelle donnerait invariablement lieu à une « contradiction » et à de l'« incertitude » (a-t-on affaire à un homme ou à une

femme, à une mère ou à une épouse, à un chamane ou à un esprit pathogène ?), justement symptomatiques du « contexte rituel ».

Il conviendrait, comme je m’y essaye dans un livre en préparation, de revenir en détail sur certains des rituels analysés par Michael Houseman et Carlo Severi pour indiquer en quoi, exactement, ma proposition diverge de la leur. Je ne peux ici le faire que de façon synthétique. La démarche de Michael Houseman et Carlo Severi repose sur l’idée que le « contexte rituel » s’oppose, dans la « forme » de ses interactions, au « contexte non rituel ». Au lieu de contraster action rituelle et action technique comme d’autres anthropologues, ils contrastent interaction rituelle et interaction ordinaire. Ils définissent l’interaction rituelle comme dotée d’une complexité spéciale dont l’interaction ordinaire serait dépourvue. L’interaction rituelle provoquerait une expérience paradoxale, à rebours de l’interaction ordinaire. Or, l’anthropologue qui enquête sur un rituel notera que les participants ne perçoivent nul « paradoxe », « contradiction » ou « incertitude » dans les interactions qui s’y déroulent comme dans l’identité de ses acteurs. Jamais leur discours spontané ne contient la moindre allusion à ce sujet. L’interaction rituelle, son expérience, ne les interpelle pas. Il s’agirait de se demander pourquoi.

Je crois pour ma part qu’interaction ordinaire et interaction rituelle ressortissent à une logique unique, celle de la relation sociale, dont la complexité formelle réside dans l’opération d’un rapport de participation entre acteurs par la médiation d’un ou plusieurs supports. Ce rapport de participation ne consiste pas en la condensation de deux modes de relation antithétiques, mais en une seule et même relation, où il y a identification-différenciation (ni identification absolue ni différenciation absolue), où *par cela même* qu’on s’identifie on se différencie, ce que Carlo Severi et Michael Houseman ne parviennent pas à concevoir. Un acteur social n’est pas deux personnes à la fois, il est lui-même par le truchement de sa participation à autrui. C’est cette participation, base de la socialité, que la ritualité outrage intentionnellement et par suite surexpose, suscitant souvent la perplexité de l’anthropologue, non celle des acteurs, lesquels n’opposent pas socialité ordinaire et socialité rituelle. Aussi le contraste adéquat, eu égard à la forme relationnelle, n’est-il pas entre contexte rituel et contexte non rituel, pas plus qu’il n’est entre action rituelle et action technique. Il est entre relation sociale en général (ritualisée ou non), où les termes en relation – personnes, support(s) médiateur(s) – n’existent pas l’un en dehors de l’autre, et relation technique, où les termes en relation – exécutant, outil et matériau – existent indépendamment l’un de l’autre. Quand même il n’y aurait plus de clous et de planches clouées, le marteau pourrait encore exister et le technologue retracer les modalités de son usage antérieur par un humain grâce aux stigmates de percussion. Mais si les médiations d’une relation sociale disparaissent, les personnes disparaissent avec (et réciproquement) ; qui ne dispose pas d’autre témoignage sur leur compte sera dans l’impossibilité de même supputer leur existence passée.

Quel que soit le rituel étudié, Michael Houseman et Carlo Severi appliquent une méthode analogue, motivée par leur appréhension de la ritualité comme un type spécial de communication. Ce qui est dit et fait au cours du rituel est présumé engendrer chez les acteurs une entreprise de décodage. Les diverses composantes de l'interaction au cours du rituel *naven* accompli par l'oncle maternel en direction de son neveu chez les Iatmul de Papouasie Nouvelle-Guinée seraient ainsi traduites par les participants en messages transparents mais contradictoires sur l'identité de cet oncle (par exemple, « je suis mère [de mon neveu] » / « je suis épouse [de mon neveu] »), sous-tendant un paradoxe qui conférerait à la communication rituelle sa particularité (Houseman & Severi, 2009). Carlo Severi prolonge cette idée dans ses écrits sur le chamanisme des Cuna de Panama où l'action, y compris verbale, de l'officiant serait un moyen de communication non linguistique pour transmettre aux participants des propositions contradictoires sur son identité : « je suis chamane » / « je suis esprit » (Severi, 2007). Michael Houseman, de son côté, décortique l'ancien rituel d'initiation masculine *so* des Beti du Cameroun en prêtant à chacun des types de participants (novices, initiateurs, non-initiés) un « point de vue » sur les interactions rituelles, point de vue qui les identifie ou au contraire les différencie. Aussi sa démonstration est-elle parsemée d'inférences sur ce que les divers acteurs sont conduits à penser ou à croire en lien avec leur position respective dans telle ou telle (inter)action rituelle (Houseman, 2012 : 29-55).

Par ailleurs, dans le texte où il récapitule sa vision du rituel (*idem* : 181-196), l'auteur invoque les propriétés communicatives spéciales du phénomène à un double niveau. D'une part, il juge que l'efficacité que les participants allouent au rituel dérive de la disposition interprétative qui les anime : les participants s'efforceraient de ramener les comportements en jeu à une proposition ou représentation logique, l'échec inéluctable de cette manœuvre de la pensée (puisque le rituel engage des modes de relation antithétiques, irréconciliables) étant le ressort de l'efficacité qu'ils impartissent au rituel en lui octroyant une force agissante « extra-ordinaire » quoique incompréhensible (*ibid.* : 188 ; voir aussi p. 164). Le rituel ferait sens de ne pas faire sens. C'est là une révision et une complexification de ce que Pierre Smith (1979) disait du rituel, à savoir qu'il serait un « piège à pensée » que les participants se tendraient à eux-mêmes en forgeant du mystérieux pour se convaincre que quelque chose se passe, quand même ils ne saisissent pas vraiment quoi et comment. D'autre part et sans qu'il y ait effort de décodage cette fois, à un niveau autre, celui des « effets émergents » du rituel (Houseman, 2012 : 191), des représentations seraient malgré tout bien communiquées à travers le rituel, « mode élémentaire d'intention communicative » (*idem* : 196). Cette communication singulière – si singulière que je peine à l'entendre et à la restituer –, plutôt que de s'adresser immédiatement à l'esprit et à la pensée des participants, adviendrait par l'expérience perceptive que déclencherait chez eux les interactions rituelles. Le rituel fabriquerait une « adhésion » aux « idées »

indispensables à la pleine insertion des participants dans leur « monde social » par la voie d'une expérience de la texture de ce monde (*ibid.* : 191-194). En combinant des « éléments disparates » (par exemple, dans la danse funéraire des Beti, « la bénédiction et l'agression guerrière, l'alliance matrimoniale et la filiation, les morts et les vivants, etc. »), « le rituel rend ces phénomènes divers plus aisés à appréhender comme des traits interdépendants inhérents au monde social des participants » (*ibid.* : 191-192). En même temps, il :

« apparaît comme un mode distinctif de transmission culturelle fondé sur l'organisation de l'action : il soutient le bien-fondé de certaines valeurs et idées culturelles [dans le cas du mariage « la fidélité présumée des couples qui cohabitent, leur responsabilité conjointe l'un envers l'autre et envers les enfants qu'ils peuvent avoir, leurs liens spécifiques avec les parents, les amis et les autorités gouvernementales que cette cohabitation implique »] en les conditionnant sous forme d'actes relationnels particulièrement mémorables dont l'expérience fournit aux participants les contextes autoréférentiels à la lumière desquels ces valeurs et ces idées trouvent leur légitimité et leur caractère opératoire » (*ibid.* : 194).

C'est là une révision et une complexification de ce qu'Emile Durkheim (1991 [1912]) disait du rituel, à savoir qu'il est un moyen d'effervescence collective communiquant aux participants des sentiments et des impressions, des émotions et des idées, qui sont traduisibles, convertibles en représentations collectives, en catégories de « connaissance » ou « symboles » afférents au social : de l'expérience rituelle émaneraient la distinction entre profane et sacré, les notions d'âme, d'ancêtres, de divinité, etc. En d'autres mots, Michael Houseman et Carlo Severi bâtissent une approche relationnelle du rituel sur un fondement psychologique, inscrivant en dernière instance le phénomène rituel dans la cognition individuelle (émission et réception de messages, expérience perceptive) plutôt que dans l'interaction elle-même. Ma conviction est que cette réduction de la ritualité à un processus de communication en dénature la réalité. Dans la plupart des cas d'(inter)action rituelle, nous n'avons pas de preuve ni même d'indice que les acteurs se posent les questions, qu'ils procèdent au travail de déchiffrement ou d'interprétation, qu'ils éprouvent les sentiments ou impressions, que ces deux auteurs leur assignent. Ce que la ritualité produit, elle ne le produit pas sur un mode communicatif. L'interaction rituelle n'est pas rapportable à un sens, elle n'est pas transposable dans des messages, comme le veut Carlo Severi, ou même génératrice d'une quête de logique dont la faillite entraînerait chez les acteurs un sentiment d'insondable, comme le veut Michael Houseman. Au contraire, elle tient son efficacité sociale, comme toute interaction du reste, d'être irréductible à une quelconque communication. L'esprit humain et son instrument de signification, le langage, sont inaptes à rendre compte de ce que l'interaction rituelle *fait*, sinon approximativement par des énoncés tels que « l'exorciste est les *weikza* sans être vraiment les *weikza* » ou « l'exorciste est

l'exorciste parce qu'il est relié aux *weikza* » qui, inintelligibles, appellent une glose pour être un tant soit peu éclaircis. Formuler une approche relationnelle du (langage) rituel du point de vue d'une anthropologie sociale en envisageant la ritualité comme un processus de communication, de quelque type que ce soit, conduit à une impasse.

Michael Houseman et Carlo Severi attribuent à une forme rituelle universelle - une interaction paradoxale conjuguant des modes de relation antithétiques - une fonction variable selon les contextes : dans le *naven* iatmul, il s'agirait de réverbérer la tonalité culturellement ano(r)male de la relation sociale entre oncle maternel et neveu, de la donner à voir pour mieux l'admettre ; dans le chamanisme cuna, d'instiller du doute pour asseoir la croyance dans un monde surnaturel ; dans l'initiation masculine des Beti, de mettre en forme et en acte des modifications de relation entre acteurs (novices, initiateurs, non-initiés). Leur caractérisation du rituel soulève un problème de taille : comment expliquer que les acteurs recourent partout à une forme homogène pour causer des effets hétérogènes (et ce, même à l'intérieur d'une société, suivant les genres de rituels) ? La seule issue, me semble-t-il, est d'élaborer une approche du phénomène rituel qui, au lieu de déconnecter forme et fonction, les articule, autorisant à reconnaître partout une même logique, d'ordre social, au phénomène.

En somme, j'adhère au projet de Michael Houseman et Carlo Severi d'arriver à une interprétation du phénomène rituel qui vaille sous toutes les latitudes et pour toutes les occurrences - projet que d'aucuns estimeront vain. Ce n'est pas par hasard que les anthropologues n'ont cessé d'accoler à des situations *a priori* très différentes, observables en des lieux très différents, une qualification identique, celle de rituel (à titre, selon les cas, de substantif ou d'adjectif). Nos deux auteurs cherchent avec raison à établir, par-delà cette qualification instinctive, ce que cette étiquette recouvre, en quoi il y a, précisément, rituel. Et l'accent qu'ils mettent sur les interactions s'avère, pour un tel projet, décisif. Mais je m'écarte de leur lecture de ces interactions « rituelles » sur le plan de la forme, du sens et de la fonction.

## BIBLIOGRAPHIE

Denise BERNOT, *Dictionnaire birman-français*, 15 fascicules, Paris, SELAF et Peeters, 1978-1992.

Bénédicte BRAC DE LA PERRIÈRE, Guillaume ROZENBERG, Alicia TURNER (dir.), *Champions of Buddhism : Weikza Cults in Contemporary Burma*, Singapour, NUS Press, 2014.

Céline CODEREY, *Les maîtres du « reste » : la quête de l'équilibre dans les conceptions et les pratiques thérapeutiques en Arakan (Birmanie)*, thèse de doctorat, Université Aix-Marseille 1, 2011.

Émile DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Librairie Générale Française (Le Livre de Poche), 1991 [1912].

Ronald L. GRIMES, « Defining Nascent Rituals », *Journal of the American Academy of Religion*, volume 50, n° 4, décembre, 1982, pp. 539-555.

Michael HOUSEMAN (traduit de l'anglais par Guillaume Rozenberg), *Le rouge est le noir. Essais sur le rituel*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail (collection Les Anthropologiques), 2012.

Michael HOUSEMAN et Carlo SEVERI, *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*, Paris, CNRS Editions & Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2009 (deuxième édition).

Henri HUBERT et Marcel MAUSS, « Esquisse d'une théorie générale de la magie » [1902-1903], in Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1950, pp. 1-141.

Edmund LEACH (traduit de l'anglais par Anne Guérin), *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie. Analyse des structures sociales kachin*, Paris, François Maspéro, 1972 [1954].

Lucien LÉVY-BRUHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951 [1910].

MINISTÈRE DES AFFAIRES RELIGIEUSES, *A Dictionary of Buddhist Terms*, Yangon (Myanmar), Presses du Département des Affaires Religieuses, 1996.

Guillaume ROZENBERG, « De chair et de verbe. Maïeutique de la transe de possession dans un exorcisme birman », in Sébastien BAUD (dir.), *Anthropologies du corps en transes*, 2016, pp. 73-112.

Carlo SEVERI, *Le principe de la chimère. Une anthropologie de la mémoire*, Paris, Editions Rue d'Ulm / Presses de l'Ecole normale supérieure, 2007.

Carlo SEVERI, « La parole prêtée. Comment parlent les images », *Cahiers d'anthropologie sociale*, n° 5, 2009, pp. 11-41.

Pierre SMITH, « Aspects de l'organisation des rites », in Michel IZARD et Pierre SMITH (dir.), *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris, Editions Gallimard, 1979, pp. 139-170.

Melford E. SPIRO, *Burmese Supernaturalism. A Study in the Explanation and Reduction of Suffering*, New-Jersey, Prentice-Hall, 1967

Victor W. TURNER (traduit de l'anglais par Gérard Guillet), *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990 [1969].

---

RÉSUMÉ : Cet article propose une réflexion sur le phénomène rituel, sur ce qui fait son caractère distinctif, à partir de l'exemple d'un exorcisme birman, plus précisément de deux opérations langagières typiques de cet exorcisme. Chaque opération est décrite puis l'étrangeté de ses modalités d'usage du langage, indice de la qualité rituelle de la situation, est mise en évidence. La raison d'être de cette étrangeté est alors interrogée, ce qui conduit à formuler une théorie du phénomène rituel, de sa forme et de sa fonction, qui éclaire son importance dans la vie sociale, notamment religieuse. L'article s'achève par une discussion de l'approche relationnelle du rituel de Michael Houseman et Carlo Severi, dont le texte n'a cessé en filigrane et de s'inspirer et de se séparer.

MOTS-CLÉS : Exorcisme, Birmanie, interaction, langage, relation, rituel, socialité