

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

198-199 | 2011

De l'anthropologie visuelle

Magie du rituel, démon de la réflexivité

Guillaume Rozenberg



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22791>

DOI : 10.4000/lhomme.22791

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 25 juillet 2011

Pagination : 277-299

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Guillaume Rozenberg, « Magie du rituel, démon de la réflexivité », *L'Homme* [En ligne], 198-199 | 2011, mis en ligne le 18 juillet 2013, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22791> ; DOI : 10.4000/lhomme.22791

Ce document a été généré automatiquement le 1 mai 2019.

© École des hautes études en sciences sociales

Magie du rituel, démon de la réflexivité

Guillaume Rozenberg

- 1 Dans le cours des années 1970, un « virus » lexical a gagné l'anthropologie. Il s'avère difficile de déterminer par quelles voies disciplinaires et à partir de quels auteurs la fièvre s'est propagée. Il est toutefois aisé d'établir le foyer primitif de l'épidémie : la pensée philosophique. C'est là, en effet, que le substantif de « réflexivité » fut forgé, à partir de l'adjectif existant, au milieu du XIX^e siècle (première occurrence identifiée en 1857, sous la plume d'Hippolyte Taine, que d'aucuns jugeront néanmoins plus essayiste que philosophe). Si, aujourd'hui encore, le vocable de « réflexivité » ou sa forme adjectivale, « réflexif », conservent une certaine fraîcheur et continuent d'être régulièrement redécouverts, le mot a parcouru assez de chemin pour être en passe de devenir partie intégrante du glossaire anthropologique. Sa diffusion fut à l'origine favorisée par les interrogations d'une anthropologie postcoloniale en proie au doute, encline à l'autocritique, soucieuse de réassurer, voire de renouveler ses fondements. Cependant, le virus de la réflexivité, dès les premiers stades de son développement anthropologique, ne s'est pas cantonné à accompagner et à alimenter, en le dotant d'une enseigne, le mouvement de retour sur soi de la discipline. Sous l'effet d'une sorte de compulsion terminologique, il a immédiatement présenté plusieurs visages, se manifestant au gré de sa transmission tous azimuts, sous des formes disparates¹.
- 2 De cette dissémination extensive et anarchique, l'anthropologie du rituel (ou du rite, au choix) porte la marque et offre par là l'apparence d'un cas d'école. Dans ce domaine phare de la discipline, dont l'objet, avec tous les problèmes de définition et de délimitation qu'il soulève, exerce toujours la même fascination hypnotique auprès d'une proportion non négligeable d'ethnologues, il n'a pas été question, en règle générale, d'appeler à une plus grande réflexivité du chercheur dans son approche du rituel². Plutôt, on a voulu revisiter et reconceptualiser le rituel – les façons dont il est réalisé et pensé par ses participants, les ressorts de son efficacité – à partir de la notion de réflexivité dont l'usage s'est répandu sur la base de sa polyvalence. Comment fonctionne le rituel, et quelles fonctions

remplit-il ? Tels sont les deux problèmes classiques, aux diverses facettes, dont la notion de réflexivité a soutenu le réexamen.

- 3 Qui entend le terme « réflexivité » concernant le rituel se doit ainsi de rester sur ses gardes. Non pas qu'il existerait de bons et de mauvais usages du terme. La nécessité d'une veille critique tient à ce que le terme, plurivoque, traverse de part en part l'analyse du rituel, prenant en charge une grande variété de questionnements sans que, pour autant, chacun de ceux qui l'utilisent s'attache toujours, par une déclaration liminaire, à circonscrire la façon dont il le comprend. Mon propos vise précisément, à la suite d'autres, à essayer de mettre un peu d'ordre dans l'emploi qui a été fait du terme « réflexivité », sous sa forme substantive ou adjectivale, dans l'étude du rituel depuis bientôt quatre décennies³. Il convient de balayer et de baliser le champ des mises en jeu anthropologiques du terme en rapport avec le rituel.
- 4 Étant donné la nature du projet, il ne sera fourni de définition ou bornage préalable ni du rituel ni de la réflexivité. Ce sont les significations, implicites ou explicites, assignées à ces notions instables par les auteurs qui feront références. Les descriptions et les caractérisations que je proposerai du rituel comme de la réflexivité prendront par conséquent valeur illustrative et non pas normative : elles éclaireront une vision possible et chaque fois différente du rituel ou de la réflexivité, sans prétendre offrir de l'un ou de l'autre une spécification définitive – inatteignable au demeurant. En écrivant « le rituel est ceci », je ne ferai que reproduire une représentation anthropologique parmi d'autres du rituel, sans intention aucune de réduire celui-ci à celle-là.

Je distinguerai et considérerai tour à tour quatre types d'acception conférés à l'idée de réflexivité au sein des travaux anthropologiques sur le rituel. Ces quatre types – à savoir (selon ma terminologie) les réflexivités *épistémique*, *instrumentale*, *dérivée* et *qualificative* – correspondent à quatre perspectives sur le rituel, c'est-à-dire à quatre façons de concevoir ce qui fait le rituel et son efficacité. La démarche typologique demeure bien entendu un pis-aller : au mieux, une typologie taille ou bien trop large, ou bien trop étroite. Seulement, aussi insatisfaisante la tentative soit-elle, envisager et qualifier les principales manières dont ont été théorisées les relations entre rituel et réflexivité constitue un premier pas vers une perception plus fine des multiples usages. Cela autorise aussi, accessoirement, à passer au crible les titres de noblesse dont est pourvu l'ethnologue dans l'étude du rituel, alors que le « tournant réflexif » en anthropologie, en stimulant non seulement un retour sur soi de la discipline mais également une réévaluation de l'être et de l'expérience indigènes, avec pour effet, parmi d'autres, une insistance renouvelée sur la lucidité des acteurs à l'égard de leurs représentations et de leurs pratiques, semblerait aboutir à les lui dénier peu ou prou⁴.

Du rituel comme degré zéro de la conscience : la réflexivité épistémique

- 5 À s'en tenir à un certain sens commun anthropologique, s'appliquer à traiter des rapports entre rituel et réflexivité relève du paradoxe, sinon de l'aberration. Les deux notions ne s'excluent-elles pas mutuellement⁵ ?
- 6 Le terme de réflexivité, dans son acception la plus notoire, caractérise une prise de distance volontaire, et volontiers critique, vis-à-vis de soi, de sa pensée, de son action,

dans l'intention d'en objectiver les déterminants et les modalités. Ainsi le principe d'une anthropologie réflexive consiste-t-il en une posture du chercheur affirmant avec force la nécessité d'un retour systématique sur les mécanismes, les biais et les insuffisances du savoir anthropologique, celui qu'il produit au premier chef⁶. La réflexivité vue comme impératif méthodologique engage la dissection des diverses dimensions de l'activité anthropologique, depuis les investigations de terrain jusqu'à l'énoncé des conclusions en passant par les procédés d'écriture. Elle doit faire émerger à la conscience de l'ethnologue le caractère partiel et conditionné – de ce fait les limites – de sa connaissance, qui resterait autrement non aperçu et non formulé. En découlent une démystification et un désenchantement de l'étourdissant « art magique de l'ethnologue, grâce auquel il parvient à percer à jour la véritable mentalité indigène, à brosser un tableau authentique de l'existence tribale » (Malinowski 1993 [1922] : 62). Une telle opération de dévoilement conduit à une relati-vi-sation des prétentions anthropologiques, voire, dans ses manifestations les plus extrêmes, à leur discrédit.

- 7 La réflexivité s'entend, en l'occurrence, comme moyen d'une conceptualisation d'un mode de connaissance, de pensée, ou d'action avec pour objectif le déchiffrement de sa ou de ses logiques de construction par-delà les gloses courantes. Je parlerai – première pièce de ma typologie – de « réflexivité épistémique ». Or, selon une représentation partagée par nombre d'ethnologues, le rituel présente des propriétés qui le rendent peu compatible avec une réflexivité de ce type⁷. Le rituel se définit en effet par une sorte d'envoûtement, en termes plus doctes : par une disposition cognitive particulière des participants (commanditaires, officiants, bénéficiaires, spectateurs). Le rituel est par nature une entreprise procédurale, procédurière même, qui, en polarisant les esprits sur la forme, élude tout examen du fond. L'exigence de l'orthopraxie commande l'activité rituelle : l'essentiel n'est pas de savoir ce que l'on fait, mais de faire ce que l'on sait. Il s'impose de se comporter selon la coutume ou la norme établie afin d'arriver au résultat escompté dans les conditions prescrites. On motive et on accomplit un sacrifice, on discute, parfois on décrie son exécution, on l'interrompt et le recommence en cas d'erreur dans sa réalisation, mais on ne débrouille pas son schème. Pour qu'un rituel fonctionne, ne vaut-il pas mieux d'ailleurs que les participants ignorent ses ressorts et ne se soucient point d'en connaître ou d'y comprendre quelque chose⁸ ? Les participants ne peuvent être à la fois dans et hors le rituel, agir et s'observer agir. Il ne saurait exister de ritualité réflexive comme il existe une anthropologie réflexive. Le jugement de valeur en moins, une bonne partie des ethnologues s'accordent, il me semble, avec la manière de voir d'un James Frazer, lequel possède au moins le mérite de la clarté : le magicien primitif, écrit le grand anthropologue, « fait son raisonnement de même qu'il fait la digestion de ses aliments, dans l'ignorance absolue des procédés, tant intellectuels que physiologiques, essentiels à l'une et à l'autre opération » (Frazer 1983 : 42).
- 8 Dans la littérature récente sur le sujet, ce point de vue, qui fait du rituel et de la (ci-nommée) réflexivité épistémique deux phénomènes anti-nomiques, se retrouve à quelque chose près sous la plume d'un représentant de l'anthropologie cognitive, Harvey Whitehouse (2002). Il paraîtra injuste de ramener le propos de l'auteur, qui vise à déterminer des niveaux de savoir religieux des individus en lien avec les genres rituels, à la conception élémentaire que je viens d'évoquer. Il n'empêche : la démonstration minutieuse et sophistiquée de Whitehouse rejoint *in fine* la perspective classique, développée par l'anthropologie primitive.

- 9 Whitehouse distingue deux genres de rituels, qui favorisent ou non une faculté à prendre de la distance avec le schème rituel. Les rituels ordinaires – la qualification est miennne –, régulièrement reproduits et vécus, comme la messe, anesthésieraient toute propension réflexive en raison de leur caractère stéréotypé et mécanique ; ils produiraient une robotisation des participants. La plupart des gens, note Whitehouse, s'ils sont pourvus d'une compétence pratique pour accomplir une telle sorte de rituel conformément à la règle, ne s'intéressent pas à comprendre « pourquoi » ils l'accomplissent : ils ne sont pas soucieux de dégager le rapport entre la forme de l'acte et la fin recherchée. Quand l'ethnologue les interroge sur ce point, ils répondent le plus souvent, lorsqu'ils répondent, en référence à des principes de sens commun ou à des représentations culturelles. Un fidèle catholique – l'exemple est de Whitehouse – ne se demandera pas pourquoi il se signe avec de l'eau bénite en arrivant dans une église ; questionné sur la signification de cette pratique et donc contraint de se prononcer, il la rapprochera du fait de se déchausser à l'entrée d'une mosquée, avec l'idée qu'il s'agit dans les deux cas d'un geste de respect ou de purification. Dans certains contextes, sont disponibles, il est vrai, une ou des exégèses autorisées de l'acte rituel ; celles-ci toutefois, par leurs subtilités et parfois leur contradiction avec les attentes religieuses spontanées des participants, s'ancrent assez difficilement dans les esprits, sauf à faire l'objet d'un enseignement répété. De toutes les façons – c'est moi qui complète – de telles exégèses ne parviennent pas à une théorie de l'acte rituel (là n'est pas leur ambition, au reste) au sens où elles permettraient aux participants de saisir ce qui institue l'ordre rituel et ce qu'est son fonctionnement. Cela n'interdit pas à ces participants d'apprécier le bon déroulement, la réussite ou l'échec du rituel, en accord avec les critères qui sont les leurs.
- 10 À l'inverse, les rituels extraordinaires, à l'origine d'une expérience sensible forte, comme les rituels d'initiation, seraient propices, suggère Whitehouse, à engendrer un certain discernement. Du fait de leur impact émotionnel, ces rituels seraient plus naturellement envisagés dans leur singularité : alors que les rituels ordinaires ne s'écarteraient pas beaucoup, dans leur dimension affective, de l'expérience normale et pourraient par conséquent être pensés à partir de raisonnements de sens commun, les rituels extraordinaires emprisonneraient en quelque sorte les participants dans leur milieu, un milieu dont les logiques propres seraient dès lors susceptibles d'affleurer à la conscience. Seule cependant une catégorie de participants constituerait un terrain vraiment favorable pour le développement d'une intelligence du rituel : les officiants, experts du rituel. Ceux-ci, parce qu'ils bénéficient d'une exposition plus fréquente à la réalité du rituel dans toute sa complexité, plus diverse aussi – ajoutera-t-on, en vertu de leur occupation successive de places différentes (dans le cas de l'initiation, ils ont été novices avant de devenir officiants) –, seraient éventuellement amenés à prendre un peu de hauteur par rapport aux faits et à « percer à jour » l'ordonnancement rituel. Cette réflexivité en sourdine, presque involontaire, remarquable et rarissime, trouée dans l'opacité consubstantielle au rituel, s'avère partielle et limitée : elle touche à des éléments du code symbolique (comment tel acte s'appuie sur telle image, par exemple comment l'emploi d'une substance donnée évoque la fertilité). Elle ne débouche pas sur une compréhension globale et exhaustive de la machinerie rituelle.

L'argumentation de Whitehouse, si tant est qu'elle s'appuie sur une caractérisation adéquate du spectre rituel et une description juste de ce qu'il advient au cours du rituel ainsi que de la relation entretenue avec celui-ci, pourrait être retournée : un rituel

ordinaire, parce qu'il n'enferme pas les participants dans les mailles de son effervescence, parce qu'il suscite souvent leur ennui, leur laisse tout loisir de concentrer leur attention sur son déroulement et de l'examiner froidement⁹ ; un rituel extraordinaire, par contraste, en appelant un engagement intégral, corps et âme, annihile la raison et le jugement. En fait, la réflexivité telle que l'entend Whitehouse s'exerce, selon toute vraisemblance, à l'endroit de tous les rituels quels qu'ils soient. Toute considération de faculté intellectuelle mise à part (et pourtant une telle dimension importe en la matière), cette réflexivité découle probablement moins, avancera-t-on, du genre rituel que du rapport de l'individu à sa société. C'est dire si la grille de lecture de Whitehouse semble, en l'occurrence, trop étroitement psychologique, dénuée de toute sociologie. Qu'on songe à Muchona, devin-guérisseur avec lequel Victor Turner raconte avoir tenu pendant des mois une « sorte de séminaire quotidien sur la religion », décisif pour sa connaissance et son interprétation du symbolisme des rituels ndembu (Turner 1967a : 136 pour la citation). La singulière sagacité de Muchona, qui faisait défaut aux autres docteurs ès rituels rencontrés par Turner, était, nous dit celui-ci, un effet de sa position sociale : la marginalité du personnage (il était fils d'une esclave), son installation successive dans plusieurs villages où il côtoya des groupes ndembu divers sans y être jamais intégré, lui avaient donné une vision distanciée de sa culture. Le regard détaché de Muchona résultait de son décalage, de son isolement et de son sentiment d'isolement, alors même que l'homme évoluait, attendu ses fonctions, au cœur de la société.

Reste ce trait : Muchona, seul au milieu de tous dans son acuité sans pareille du fait rituel, trouva dans l'ethnologue un interlocuteur que sa société n'avait pas su, n'était pas capable de lui offrir, y compris parmi les officiants les plus achevés qu'elle avait produits. En tant qu'exception, son cas confirme le point de vue anthropologique commun sur le rapport de déconstruction que peuvent ou non établir les participants avec le rituel, point de vue que recouvre l'argumentation de Whitehouse. Dans cette perspective, dont la fréquence porte à croire qu'elle recèle une part de vérité, l'absence ou presque de réflexivité, au sens de réflexivité épistémique, s'affirme comme une propriété distinctive de l'action rituelle¹⁰. Les participants font le rituel sans en comprendre le schème profond ou en n'en comprenant que des bribes, cet ordre de compréhension, véritable aux yeux de l'ethnologue, n'ayant pour eux pas de sens ou d'intérêt. L'ethnologue, pour sa part, comprend le schème profond du rituel sans le faire ou, plutôt, parce qu'il ne sait pas le faire – parce qu'il est ethnologue et non indigène et ne regarde donc pas le phénomène avec les mêmes œillères. Il est doué d'une compétence de déchiffrement largement absente chez les participants.

Mais, loin que l'emploi anthropologique de la notion de réflexivité se restreigne à cette acception épistémique, somme toute privative pour le rituel, prévalent d'autres usages du terme et, partant, d'autres manières de considérer, de façon positive cette fois, les relations entre rituel et réflexivité.

Politique du rituel : la réflexivité instrumentale

- ¹¹ Edmund Leach, dans les *Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie* (1954), voyait le rituel comme un instrument politique. Le rituel, soutenait-il, consiste en un langage « poétique et ambigu », sujet à des interprétations divergentes par les participants quant

aux ressources (accessoires, énoncés, gestes, etc.) qu'il mobilise, mais néanmoins compréhensible, univoque et effectif dans le message social qu'il véhicule, un message relatif au statut de personnes ou de groupes. Il est la revendication, individuelle ou collective, d'une autorité et de droits (Leach 1972[1954] : 114). Ainsi le rituel, en dépit de l'indétermination sémantique de ses composants, s'articule autour d'un signifié transparent à ses participants et aux autres destinataires éventuels de la communication.

- 12 Le constat peut être étendu jusqu'à indiquer une politique du rituel. À défaut de pénétrer le fonctionnement du rituel, les participants font en règle générale preuve d'entendement pour ce qui est de ses fonctions, par-delà son but affiché. Si un rituel a vocation à soulager l'infortune, à honorer une divinité, à marier un couple, etc., il n'est pas ignoré qu'aussi il sert d'exutoire à certaines tensions, confère du prestige, construit une légitimité, forge de l'unité ou de la dissension, etc. Une telle lucidité des participants sous-tend les manipulations, au sens neutre du terme, auxquelles le rituel est soumis, manipulations qui n'enlèvent rien, bien au contraire, à l'adhésion qu'il suscite puisqu'elles contribuent à renforcer son poids et sa portée.
- 13 Dans certains écrits anthropologiques, le vocable de réflexivité désigne précisément cette aptitude intuitive des participants à utiliser, à orienter, ou à contrarier le rituel en relation avec un objectif, personnel ou commun. Aussi qualifierai-je cette réflexivité d'« instrumentale », deuxième pièce de ma typologie. Une telle acception donnée à la notion de réflexivité n'est aucunement contradictoire avec le principe d'une incapacité des participants à saisir les règles qui président à l'élaboration et à l'efficacité du rituel en tant que rituel, c'est-à-dire avec, selon ma terminologie, l'absence de réflexivité épistémique. En effet, si les participants ne comprennent pas vraiment le pourquoi de ce qu'ils font, ils savent au moins pour quoi ils le font. Leur clairvoyance ne s'applique pas au contexte rituel, aux rouages de sa structuration et de son pouvoir. Elle concerne les relations du rituel à ses contextes (familial, social, politique). On a affaire à une réflexivité pratique et non pas théorique, qui ne requiert pas de la part des participants un effort d'abstraction et de conceptualisation du schème rituel, seulement un sens de ses effets.
- 14 Trois implications de l'idée de réflexivité instrumentale pour l'approche anthropologique du rituel méritent d'être relevées, implications intriquées que je démêle pour mieux les souligner.
- 15 En premier lieu, prendre en compte l'existence d'une telle disposition attire l'attention sur le fait que les participants à un rituel ont une certaine conscience, même si obscurcie, de la singularité de l'action accomplie et de son efficacité distinctive : ils perçoivent que le rituel transforme un être ou une chose, par exemple mue un garçon en homme ou de l'eau en liquide thérapeutique, ce à quoi aucune autre pratique n'est à même de parvenir, ce qu'aucun autre processus ne saurait produire¹¹. Ils pressentent, corrélativement, l'impérieuse nécessité de la réussite du rituel. Ils agissent en conséquence, s'employant par divers moyens à ce que le rituel fasse entendre sa voix et aboutisse (ou, le cas échéant, n'aboutisse pas)¹². Tout est fait pour contraindre une situation qui l'exige à entrer dans le lit de Procuste du rituel et pour canaliser le déroulement et le résultat de l'opération. Cela dit, il n'est pas question pour l'ethnologue d'assimiler le rituel à une supercherie ou une comédie montée par certains participants. Plutôt, l'appréhension en terme de réflexivité instrumentale autorise à reconnaître une modalité indigène de construction de la réalité par le truchement du rituel.

- 16 En second lieu, l'idée de réflexivité instrumentale amène à nuancer une vision purement mécanique du rituel, conçu comme la réplique d'un programme ou script intangible et décrit comme une expérience pareillement vécue et acceptée par tous les membres de la communauté. Au lieu d'être regardé comme un scénario, le rituel est traité comme une scène, avec des participants susceptibles d'apprécier et de vivre l'occasion différemment, des participants enclins à gonfler, amoindrir ou infléchir la représentation en fonction de ce qui en est attendu ou espéré¹³. Par suite, les contours, complexes et variables, de la croyance et, donc, du doute se trouvent interrogés¹⁴. De ce point de vue, le rituel constitue tout autant un foyer de convergence entre les individus ou les groupes qu'une arène où dialoguent, voire s'affrontent divers vécus, diverses conceptions et divers intérêts. La réflexivité instrumentale paraît recouper la notion anglo-saxonne, très large au demeurant, d'*agency*, sous l'angle de la mise en valeur d'une intentionnalité des acteurs.
- 17 En troisième et dernier lieu, la lucidité des participants à l'égard des enjeux du rituel permet d'expliquer, pour partie, et les métamorphoses du rituel, et les conflits autour du rituel. Lorsqu'on veut faire faire ou faire dire quelque chose au rituel, action qui porte sur les relations sociales, sur la vision du monde, sur les valeurs, sur l'identité nationale ou ethnique, etc., on en adapte la forme à la fonction. On change, voire on invente le rituel. Ces aménagements, révolutions ou créations, reflets d'un certain état de la société, répercussions de certains événements qui l'affectent, ne sont pas du goût ou à l'avantage de tous. L'arme de l'orthopraxie ou de l'orthodoxie, selon les cas, est alors employée par les différents groupes en présence pour justifier l'introduction d'une modification ou la disqualifier, voire pour délégitimer une pratique déjà bien installée¹⁵. Les arguties à propos du rituel, l'esprit de chicane font partie de la dynamique du rituel, envisagé dans ses rapports à son environnement, à ses contextes, avec les relations de pouvoir qui en sont constitutives. D'ailleurs, ces disputes se révèlent comme inhérentes à la forme rituelle, du fait de la disjonction logique, qui le caractérise, entre la nature de l'acte et la fin recherchée, avec la pluralité de solutions qui s'offrent alors : il n'est pas cent manières de couper du pain, il y a beaucoup de façons, en revanche, de rendre hommage à un dieu.

En somme, la réflexivité instrumentale, comprise comme une appropriation du rituel par ses participants dans le dessein d'agir sur ses contextes, apparaît comme un moteur de l'action rituelle. Elle n'occasionne pas de dénaturation du rituel. Elle n'entraîne pas non plus de démythification. Car, quand bien même les participants s'avèrent conscients des fonctions du rituel, ils n'en restent pas moins convaincus de son aptitude propre, laquelle demeure impensée. Les femmes peuvent deviner que les hommes se servent du rituel d'initiation masculine pour affirmer leur supériorité, elles n'en cessent pas pour autant de considérer – comme les hommes d'ailleurs – que ce rituel fabrique des êtres différents et de traiter les initiés comme tels. Mieux, les femmes peuvent savoir que le contenu du rituel d'initiation n'est pas exactement tel que les hommes le prétendent, elles continuent néanmoins de trouver – avec les hommes – ce rituel et son but affichés valables. Que les participants ne soient pas dupes n'implique pas pour autant un désabusement.

Dans ces conditions, l'ethnologue occupe, seul, une position réellement surplombante, à double titre. L'ethnologue, d'une part, est l'observateur neutre, le commentateur détaché des conduites et des querelles indigènes. Témoin des déchirements entre participants, il nous dévoile le dessous des cartes en s'efforçant de répondre à ces questions : qui parle à

qui, à quel moment de l'histoire, dans quelles circonstances et pour quoi ? L'ethnologue, d'autre part, s'aventure au-delà de ces faits apparents pour nous transporter au cœur du rituel et de ses mécanismes propres.

Distance à soi, regard sur soi : la réflexivité dérivée

- 18 La réflexivité instrumentale telle qu'elle vient d'être circonscrite définit une attitude vis-à-vis du rituel. Elle touche au problème compliqué de l'efficacité du rituel, c'est-à-dire des effets qu'il produit et des manières dont il les produit. Or il est un usage anthropologique autre de la notion de réflexivité qui se rapporte au même problème, mais en l'attaquant par un côté différent. Cet usage concerne la réflexivité en tant que résultat, plutôt qu'en tant que moteur, de l'action rituelle. Dans une telle optique, le rituel, du moins certains de ses aspects et moments, est appréhendé comme un déclencheur, un embrayeur de réflexivité pour ses participants. Cette acception, dissemblable des registres épistémique et instrumental, désigne donc la réflexivité comme un précipité de l'activité rituelle. Je parlerai de « réflexivité dérivée », troisième pièce de ma typologie.
- 19 Mais, objectera-t-on, la réflexivité épistémique n'est-elle pas aussi, pour partie, une réflexivité dérivée, puisqu'elle provient notamment de la connaissance du rituel acquise par certains de ses participants parmi les plus chevronnés (officiants) ? Plusieurs éléments distinguent réflexivité épistémique et réflexivité dérivée, permettant de préciser, à première approximation, le périmètre de la seconde. *Primo*, la réflexivité épistémique ne représente jamais un but du rituel, alors que la réflexivité dérivée en constitue éventuellement un. *Secundo*, la réflexivité épistémique vise le schème rituel, tandis que la réflexivité dérivée s'articule plutôt sur les contextes du rituel ; quand, cependant, la réflexivité dérivée a comme objet le rituel *per se*, c'est pour asseoir une exégèse de justification et non d'élucidation. *Tertio*, la réflexivité épistémique est le fait d'individus, alors que la réflexivité dérivée est, idéalement, le fait de groupes, de gens qui partagent une même expérience, de manière simultanée ou décalée (lorsqu'ils subissent un rituel identique chacun à leur tour).
- 20 Considérons les choses d'un peu plus près. En matière de réflexivité dérivée, une référence s'impose, à savoir les écrits de Victor Turner sur le processus rituel, en particulier sur la phase liminaire de ce processus. Certes, le terme de « réflexivité » n'apparaît pas dans les publications phares de l'auteur à ce sujet, antérieures à la fin des années 1970 (époque à laquelle la notion de réflexivité pénètre les travaux anthropologiques sur le rituel)¹⁶. Mais si le mot manque, l'idée y est, et on ne saurait s'étonner que les analyses de Turner aient fait appel d'air pour l'introduction de la notion de réflexivité dans l'étude du rituel¹⁷.
- 21 S'attachant à décrypter la phase des rituels d'initiation durant laquelle les novices sont isolés de la communauté villageoise pour connaître un certain nombre d'expériences traumatiques ou saisissantes infligées par les aînés, Turner s'interroge sur la raison d'être d'accessoires propres à cette phase, dont le point commun s'avère une apparence non conventionnelle, hors normes : représentations en tous genres (masques, costumes, statues) d'êtres ou de choses au caractère soit grotesque soit monstrueux qui sont montrées aux novices. Il défend l'hypothèse que la difformité et la dis-harmonie de ces figurations rituelles tiendraient à leur fonction, qui serait de focaliser l'attention des futurs initiés, de susciter leur étonnement et, par là, leur « réflexion » à propos d'aspects de leur culture ou de leur société jusque-là regardés comme évidents et naturels. Un

masque associant des traits animaux et humains, aussi bien que masculins et féminins, stimulerait, d'après Turner, la méditation et la discussion collectives sur les différences d'espèce et de genre, et sur les relations établies entre animaux, hommes et femmes au sein de la communauté concernée. L'état de liminarité, en éloignant un temps les novices de leur environnement ordinaire, fournirait l'occasion d'une déconstruction et d'une reconstruction des principes de cet environnement, selon un mécanisme où une mise à distance physique de la communauté pré luderait à et autoriserait une prise de distance intellectuelle. Être initié reviendrait à devenir conscient des fondements ou lois de sa communauté (Turner 1967b : 103-106). L'initiation déterminerait, autrement dit, une posture qu'on peut dire réflexive en ce sens qu'elle amènerait ses bénéficiaires à s'arrêter sur ce qu'ils sont. La réflexivité, ici, est entendue comme capacité des individus, éveillée par le rituel, à faire retour sur eux-mêmes, sur leur identité ou leur environnement social.

- 22 Quoi qu'on pense du réalisme de la description par Turner du phénomène réflexif en phase liminaire, quantité de rituels incluent, à n'en pas douter, un dispositif susceptible d'engendrer un point de vue distancié parmi certains des participants. C'est le cas, entre autres, des rituels comportant une forme de représentation théâtrale (cas proche, au reste, de celui discuté par Turner). Le mot de « représentation » renvoie, au sens premier du terme, à l'action de mettre devant les yeux ou l'esprit de quelqu'un. Une représentation théâtrale renferme une virtualité réflexive parce qu'elle place les individus qui y assistent dans une situation non pas d'acteurs mais de spectateurs, avec la distance par rapport à l'objet représenté que cela suppose. Elle peut leur donner à voir et à penser des choses autrement non ou mal formulées, pré-réflexives pour ainsi dire. Elle constitue en elle-même et par elle-même un mode de mise en relief et d'abstraction, sans qu'il soit nécessaire de recourir à des procédés de désorientation et de déstabilisation comme ces monstruosité s liminaires dont traite Turner. En Birmanie bouddhiste, au cours des funérailles d'un supérieur de monastère villageois (personnage central de la vie locale), qui s'étalent sur trois jours et réunissent toute la population, est organisé un spectacle dans lequel le défunt, installé dans un cercueil sur la scène, joue son propre rôle. Une actrice incarne une villageoise éplorée, bouleversée par le décès du moine qu'elle refuse de reconnaître. Le nœud dramatique de la représentation consiste en l'acceptation progressive, par la jeune femme, de l'inexorabilité de la mort, avec la séparation définitive qu'elle entraîne. Le but, autrement dit, est d'exposer aux villageois spectateurs leur propre sentiment de déchirement tout en leur démontrant l'impossibilité de remédier au funeste événement. Le dispositif fonctionne selon un principe de duplication : la situation que vivent les villageois, leur état affectif sont reproduits sur la scène à leur attention comme à leur intention. Le regard qu'ils sont conduits, par l'intermédiaire de la représentation, à porter sur les circonstances doit favoriser l'accomplissement du travail de deuil. L'intrigue, assez complexe, est par ailleurs prétexte à l'évocation sur un ton comique du contexte politique ou économique birman. La distance induite n'est dès lors pas des individus seulement vis-à-vis d'eux-mêmes mais aussi vis-à-vis de leur quotidien, soumis à observation, voire à critique. Ce n'est pas tout. Le travail réflexif impulsé par la représentation recèle une troisième dimension en ce que, partie prenante du rituel, la représentation propose un commentaire sur le rituel. Le spectacle s'avère une sorte de parenthèse dans le rituel qui contient une formalisation et une légitimation du rituel dans son ensemble, il assure un travail d'ordre normatif qui offre des garanties sur le pedigree et l'efficacité du rituel. Au cours du drame, la jeune villageoise (actrice) est sommée de répondre à une question si elle veut avoir la permission, avec le reste des fidèles (villageois spectateurs), de profiter

encore un peu du défunt avant son incinération. La question concerne les modalités des funérailles monastiques. L'actrice rapporte alors une histoire, située à l'époque du Bouddha (époque source et modèle pour les Birmans), pour expliquer les différents aspects des funérailles telles qu'elles se déroulent aujourd'hui en Birmanie. Ce domaine de la culture birmane est par là énoncé à l'adresse du public (sans pour autant être débrouillé)¹⁸.

La représentation théâtrale n'est qu'un parmi une variété de dispositifs producteurs de réflexivité dans le cadre rituel. Le miroir, par exemple, du fait de ses propriétés, sert d'opérateur de réflexivité dans certains rituels d'initiation. L'initié, dont la perception peut être stimulée et altérée par l'ingestion d'une drogue hallucinogène, voit dans sa propre image autre chose que lui-même, notamment un ancêtre ou le sorcier à l'origine de son infortune. Il est ainsi porté à envisager son identité et son destin comme entremêlés avec d'autres, comme liés à d'autres. Il peut également, grâce au miroir, se faire le spectateur de son existence, laquelle se déroule devant ses yeux de façon soit rétrospective, par des *flash-back*, soit actuelle lorsqu'il s'engage dans une lutte visionnaire avec le sorcier qui l'afflige¹⁹.

Si nombre de rituels intègrent un dispositif producteur de réflexivité, c'est toutefois loin d'être le cas de tous les rituels²⁰. La lecture collective par des moines d'un texte du canon bouddhique aux vertus prophylactiques, par exemple, n'implique pas de rouage réflexif. Au contraire de la réflexivité instrumentale, la réflexivité dérivée n'est pas inhérente au rituel en général. D'autre part, ce type de réflexivité, même quand il entre en jeu, assume souvent un rôle secondaire dans l'efficacité du rituel. Que le spectacle aide ou non les villageois à surmonter l'épreuve de la mort du moine, le rituel funéraire remplira quand même son office, signifier et accomplir le passage du défunt d'une existence à une autre ; un maître d'initiation emploiera un miroir lorsque son confrère, appartenant au même mouvement religieux, s'en passera²¹. Le dispositif producteur de réflexivité confère au rituel un supplément de portée et d'intensité, mais il ne conditionne pas son efficacité. Enfin, la réflexivité dérivée a pour résultat d'en inhiber une autre, la réflexivité épistémique, parce qu'elle détourne l'attention des individus : en dirigeant leur pensée vers eux-mêmes ou vers un aspect de leur environnement, elle les empêche de réfléchir à la nature du dispositif médiateur qui oriente leur réflexion. Elle suspend la raison du même mouvement qu'elle dispose à l'objectivation. Là encore, l'ethnologue demeure, seul ou presque, capable d'apercevoir le mécanisme rituel.

Quand faire un rituel, c'est faire du rituel : la réflexivité qualificative

- 23 Quelle que soit l'acception considérée jusqu'ici, réflexivité se conjugue avec distance : soit qu'une distance est établie par les participants avec le rituel d'une manière ou d'une autre – réflexivités épistémique et instrumentale ; soit que le rituel occasionne chez les participants une distance à eux-mêmes ou à leur environnement – réflexivité dérivée. Dans tous les cas, la réflexivité consiste dans un sujet (individu) percevant, implicitement ou explicitement, avec une certaine distance un objet (lequel peut être le schème rituel, ses effets, un sentiment personnel, une idée, etc.). *A contrario*, l'absence de distance signifie absence de réflexivité. Un tel état de fait caractérise, d'un certain point de vue, le

rituel, conçu comme une action (objet) dont la forme, imposée aux participants (sujets), ne présente aucun rapport logique apparent avec le but poursuivi, sans que les intéressés cherchent à comprendre pourquoi, sans qu'ils prennent de recul.

- 24 Maintenant, l'anthropologie du rituel connaît un quatrième et dernier usage notable du terme de réflexivité ou de l'adjectif correspondant pour lequel il n'y a plus deux termes en jeu, mais un seul – le rituel. Plus, le sens même du terme de réflexivité change, contrastant avec la relative unité sémantique des trois autres usages. En raison de cet écart, l'usage en question provoque parfois la perplexité à la première occurrence rencontrée. Il s'éclaire par une différence de vocabulaire entre le français et l'anglais, différence sensible dans la façon dont le mot « réflexivité » peut être employé dans la seconde langue. L'anglais *reflexive* correspond, en français, et à « réflexif » et, dans un sens grammatical, à « réfléchi ». La catégorie de la « forme pronominale réfléchie » se traduit *reflexive pronominal form*. Or cette catégorie se rapporte, rappelons-le, à une situation où le sujet de la phrase est objet de l'action : « je me baigne », « il se promène », etc. C'est dans ce sens que des ethnologues désignent le rituel comme « réflexif » ou parlent de la « réflexivité » du rituel : ils traitent le rituel à la fois comme sujet et comme objet de l'action, en montrant comment le rituel en tant que mode d'action spécifique se réfléchit dans le rituel en tant qu'événement, lequel forge par là son contexte singulier. La réflexivité consiste alors dans un sujet se donnant à voir comme objet, dans son être, selon un mécanisme d'« auto-représentation » ou d'« auto-référentialité » (Rappaport 1980 : 187 ; Severi 2002 : 26-28 ; Handelman 2004 : 11).
- 25 Un exemple rendra (peut-être) la chose moins abstruse. Lors d'un rituel thérapeutique, le chamane cuna de Panama, indique Carlo Severi, introduit et ponctue le chant évoquant le périple de ses esprits auxiliaires dans le monde invisible avec une description factuelle, à la troisième personne, des faits et gestes qui ont précédé et rendu possible la séance proprement dite. La description évoque ainsi par qui et comment le chamane a été sollicité pour la cure, les préparatifs qu'il a effectués en vue de la cérémonie. Lorsqu'il procède à une telle description, dans le cours même du rituel, le chamane, qui s'exprime, je le répète, à la troisième personne, occupe la place du chamane tout en se regardant occuper cette place, avec ce qu'elle implique. Il se dédouble. Sa description, quoique rétrospective, est au présent et non au passé, écrasement temporel significatif de ce dédoublement. D'après Carlo Severi, le dédoublement de l'officiant, parce qu'il tient du « surnaturel », signifierait et construirait le contexte rituel, par contraste avec le contexte non rituel. Ladite description, loin d'être un simple rappel des faits, s'avérerait mécanisme d'actualisation du rituel en tant que rituel, séparé de la logique et de l'action non rituelles. Sans cette description, soutient Severi, la séance resterait anodine et ineffective. La description recèlerait et illustrerait le principe constitutif de l'édifice chamannique : la fabrication d'une identité « paradoxale », « complexe », « plurielle » et « contradictoire » pour l'officiant, dénotée par le dédoublement susmentionné comme par d'autres que rapproche Severi (2002 : 32-37 pour les qualificatifs cités entre guillemets).
- 26 D'une telle analyse je retiendrai, pour mon propos, ceci : un rituel ne fait pas que produire quelque chose, qui serait par exemple une guérison, du prestige, de la conscience de soi, de la connaissance de sa culture, etc. Un rituel génère aussi du rituel, de la catégorie rituelle : le rituel s'auto-détermine de façon à se distinguer du non-rituel. De ce point de vue, l'efficacité du rituel ne repose pas uniquement sur les instruments de sa performativité en relation directe avec ses objectifs explicites ou implicites. L'efficacité

du rituel est également fondée sur la capacité de l'action rituelle à définir et imposer le genre de la situation, sur sa capacité à faire du rituel. Le vocable de réflexivité, dans l'acception qui nous concerne ici, traduit ce caractère d'auto-engendrement et d'auto-référentialité du rituel. Ce type de réflexivité, du fait qu'il confère à un rituel sa qualité de rituel, je le nommerai « qualificatif », quatrième et dernière pièce de ma typologie.

- 27 Le point de vue en termes de réflexivité qualificative ressortit à un axe consacré de lecture du rituel par le biais de son « cadrage » (*framing*), à savoir toutes les dynamiques de démarcation qui ont pour effet de différencier le rituel du non-rituel, c'est-à-dire du cours ordinaire de l'existence et des modes d'action afférents. On pense aux opérations préliminaires, comme la délimitation d'une aire cérémonielle, procédés de séparation autrefois soulignés par Marcel Mauss et Henri Hubert (1973 : 42) pour exposer les ressorts de la magie. Mais, comme l'atteste l'exemple du chamane cuna qui ne cesse de reprendre la même description au cours de son chant, cette affirmation de la tonalité rituelle de l'action parcourt l'ensemble du rituel, elle ne fonctionne pas comme un simple commutateur qui permettrait, à l'orée du rituel, de faire basculer les participants dans un mode de perception et d'expérience autre²².

Ainsi donc, le rituel énonce ses propres conditions d'existence et ses règles de construction dans le cours même de son accomplissement (proposition, notons-le au passage, avec laquelle tout le monde ne s'accorde pas)²³. Il y a une certaine littéralité du rituel. Cette littéralité implique automaticité : les participants font, au sens premier du terme, du rituel comme ils font de la sauce vinaigrette sans avoir à se dire « maintenant, on fabrique du rituel » ou « nous sommes en train de préparer de la sauce ». Le mode spécifique de pensée et d'expérience inhérent à l'une ou l'autre activité, les règles de construction de la réalité vécue, n'affleurent pas à la conscience et n'ont pas besoin d'y affleurer pour que les choses se fassent. C'est pourquoi dans nombre de cas, les frontières du rituel avec les activités autres sont plus floues, plus poreuses et fugaces que ce que pourraient laisser croire certains comptes rendus ethnographiques focalisés sur ce qui relève, aux yeux de l'observateur, de l'action rituelle, négligeant tout ce qui se passe en même temps et en plus. Les modes de pensée et d'expérience peuvent se superposer, se compléter, empiéter l'un sur l'autre : participer à un rituel n'exclut pas d'écouter en même temps la radio, voire d'être plus attentif au propos du speaker qu'à celui de l'officiant. Il n'est pas de situation, par exemple la situation rituelle, qui parviendrait à claquemurer les participants dans sa logique et son milieu, leur interdisant, sous l'effet d'une compartimentation étanche, d'éprouver simultanément d'autres sortes de sentiments. Faire supposer le contraire, à propos notamment du rituel, tient de l'illusion anthropologique.

Qu'en est-il, pour poser une question désormais « rituelle », du rôle de l'ethnologue ? Dans le cas présent, il revient à l'ethnologue d'identifier les principes à l'œuvre dans la construction du rituel en tant que rituel et de les formaliser. Car ces principes demeurent plus spontanément appliqués que « réflexivement » envisagés par les participants. L'ethnologue rétablit une distance entre une action rituelle et l'action rituelle en général : en démêlant ce qui tient de la circonstance particulière et ce qui caractérise dans son universalité la forme d'action impliquée, il révèle comment une action rituelle, pour exister, doit inévitablement procéder de l'action rituelle en général. On s'étonne moins, alors, que le concept même de rituel puisse être absent dans nombre de cultures et de langues – d'où sa critique pour invalidité ethnographique, entre autres griefs à son égard

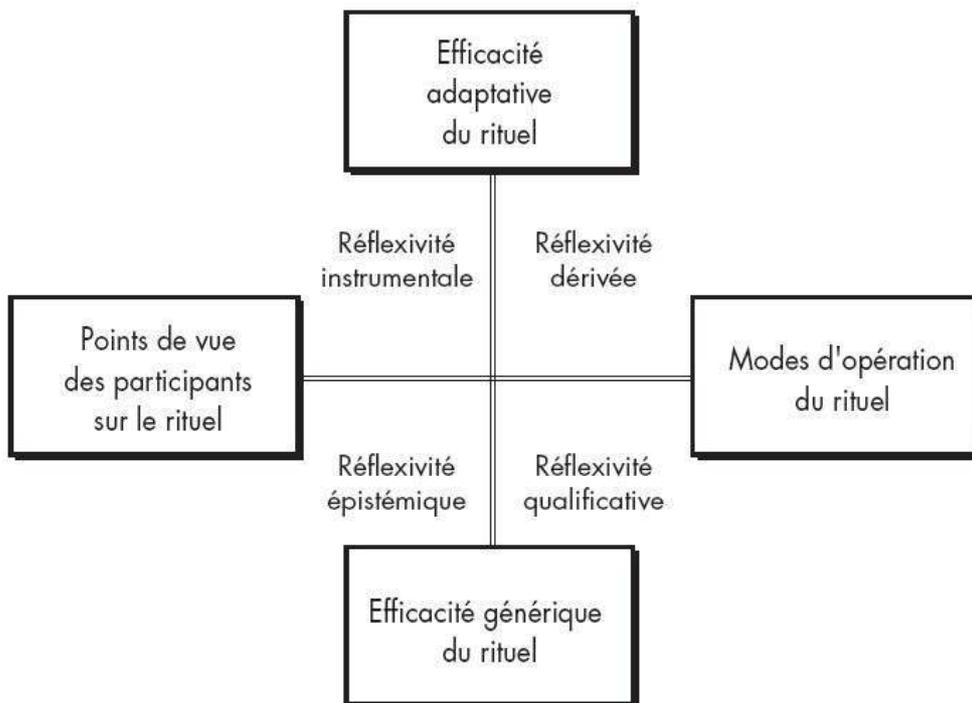
(pour une charge féroce contre le concept anthropologique de rituel, cf. Goody 1977). Le rituel au sens large semble avant tout une catégorie propre à la pensée anthropologique, dégagée par elle et, dans une certaine mesure, pour elle.

Le rituel vu à travers les réflexivités

- 28 La visée des développements qui précèdent n'était pas de faire la part entre applications légitimes et détournements abusifs de la notion de réflexivité dans l'étude anthropologique du rituel. J'ai cherché, seulement, à passer en revue et à ordonner les usages avérés du terme au moyen d'une typologie. L'entreprise conduit à proposer un cadran sur lequel situer les quatre manières anthropologiques, ici délinéées, de concevoir la réflexivité dans sa relation au rituel (« le rituel » comme catégorie et objet d'analyse anthropologiques, appréhendé dans la pluralité de ses manifestations et selon une multiplicité d'approches). Ce cadran, dit pour faire vite « des réflexivités rituelles », s'organise autour de deux axes.
- 29 Les pôles de l'axe horizontal différencient les réflexivités qui s'exercent sur le rituel des réflexivités qui sont impliquées par le déroulement du rituel. Il est une réflexivité relative au schème du rituel (épistémique) et une réflexivité relative aux objectifs du rituel (instrumentale), qui correspondent toutes deux à des points de vue des participants sur le rituel ; ces points de vue peuvent affecter la construction du rituel. Il est, d'autre part, une réflexivité effet du rituel (dérivée) et une réflexivité fondement du rituel (qualificative), qui procèdent toutes deux des modes d'opération du rituel.

Les pôles de l'axe vertical permettent de distinguer les façons dont les réflexivités participent à l'efficacité du rituel. La réflexivité épistémique et surtout la réflexivité qualificative soutiennent l'efficacité générique du rituel parce qu'elles tendent à isoler le rituel comme mode d'action spécifique, le rituel en tant que genre. La réflexivité instrumentale et la réflexivité dérivée contribuent à l'efficacité adaptative du rituel en ce qu'elles sont liées à l'ajustement du rituel aux objectifs poursuivis, implicites ou explicites.

Cadran des réflexivités rituelles



- 30 Le rituel occupe la totalité du cadran : dans toutes ses dimensions, dans tous ses aspects, dans tous ses participants, il intègre, génère ou fait fond sur les différents types de réflexivité, dans des proportions variables²⁴. Le cadran néanmoins, en disjoignant les réflexivités, échoue à faire voir la dynamique du rituel. Car, dans le fait rituel, les réflexivités sont en partie imbriquées et interdépendantes. La réflexivité instrumentale par exemple, lorsqu'elle touche au rituel comme mode volontaire de construction de la réalité, sous-tend éventuellement les réflexivités dérivée et qualificative.
- 31 Pour autant, la notion de « réflexivité », quelle que soit la manière dont on la comprend, n'autorise pas à déterminer le ou les traits distinctifs du rituel, son essence ou ses propriétés singulières. Aucune des réflexivités qui ressortent des travaux sur le rituel, et notamment la réflexivité qualificative, n'est spécifique au rituel, ne constitue un principe ou mécanisme exclusif du rituel. Elles indiquent plutôt des fonctionnements du rituel. Plus, c'est, selon un point de vue avancé de longue date, l'absence de réflexivité (au sens épistémique) qui distinguerait le rituel.

Je hasarderai *in fine*, sur un ton polémique, une réflexion, un jugement même que m'inspire ce tour d'horizon des usages du terme de réflexivité dans les travaux anthropologiques sur le rituel – un tour d'horizon qui revenait, en creux, à éprouver la pertinence de la catégorie de réflexivité en se demandant dans quelle mesure son maniement débouche sur une meilleure appréhension du fait rituel. On n'aura pas manqué de noter cette apparente contradiction : alors que le rituel peut être regardé, dans son essence, comme le degré zéro de la réflexivité (réflexivité épistémique), il peut tout autant l'être comme intrinsèquement et substantiellement réflexif (réflexivité qualificative). La « réflexivité » se révèle une notion plastique dont s'est avidement saisie l'anthropologie, l'anthropologie du rituel en particulier. Tout se passe comme si, en prenant pleine possession du terme – un terme qui évoque sinon une rupture de

paradigme, du moins une inflexion sensible dans l'appréhension anthropologique du monde, selon l'idée d'un « tournant réflexif » au sein de la discipline à l'orée des années 1980 -, l'anthropologie, une partie de ses représentants au moins, avait voulu se prouver à elle-même et prouver aux autres qu'elle était en révolution. Or, pour ce qui concerne l'anthropologie du rituel, on est en droit d'en douter : le tableau ici dressé a souligné toutes les continuités dans l'analyse malgré le changement d'appellation. L'introduction de la notion de réflexivité ne ressortit pas à une révolution de point de vue. La notion semble plutôt avoir fructifié en bonne partie sur la base d'un phénomène de mode académique, comme emblème de la modernité anthropologique. Son déploiement a donné lieu à des reprises et des recyclages théoriques. Les uns s'en sont emparés pour caractériser tel ou tel aspect du rituel, tirant le profit quasi mécanique du recours à un label fortement valorisé. Les autres ont trouvé dans l'expression une étiquette pour défendre leur conception, déjà formulée, du rituel. Telle est bien sa contribution : ce mot-aimant, tout en se répandant dans un certain désordre aux quatre coins de l'anthropologie du rituel (jusqu'à, parfois, perdre tout sens à force de distorsion ?), a servi de signe de reconnaissance entre spécialistes et soutenu une dynamique centripète, à l'instar de ce qu'avaient accompli auparavant, dans l'anthropologie en général, les termes de « fonction », de « structure », de « symbolique » et, aussi, de « rituel », toutes proportions gardées évidemment. La « réflexivité » a permis une relative focalisation des débats : sous son étendard, se sont réunis, confrontés et opposés différents points de vue sur le rituel. Par effet de qualification et d'excitation, elle a entretenu l'intérêt pour le rituel, repensé à plus ou moins nouveaux frais. En un mot, l'utilité du terme a résidé plus dans sa capacité de rassemblement que dans sa puissance heuristique (laquelle n'a pas été nulle pour autant). Et dans le cadre de ce mouvement, un principe est demeuré, sans doute parce qu'il est consubstantiel au projet anthropologique : le principe d'une coupure entre l'ethnologue et les indigènes - j'aurais envie de dire, d'une supériorité de l'ethnologue sur les indigènes. En effet, dans les différentes acceptions du terme de réflexivité et dans les différents points de vue sur le rituel envisagés ici, l'ethnologue conserve un privilège, celui d'être seul à même de mettre à nu les logiques générales du rituel ou d'un rituel. Tout bien considéré, rien n'est venu résorber la fracture conceptuelle communément établie entre l'ethnologue et ses sujets d'étude - le premier apercevant dans les dits et les faits des seconds ce à quoi ceux-ci resteraient le plus souvent aveugles ou indifférents, dans la relative impossibilité où ils seraient, par leur position d'*insiders* et par leur manque d'outillage anthropologique, de le formaliser ou de le signifier. L'anthropologie, l'anthropologie du rituel au moins, émerge du « tournant réflexif », confirmée et renforcée dans ses prétentions, plus majestueuse que jamais. Et c'est tant mieux.

BIBLIOGRAPHIE

Babcock, Barbara A., 1980 « Reflexivity : Definitions and Discriminations », *Semiotica* 30 (1-2) : *Signs about Signs. The Semiotics of Self-Reference* : 1-14.

- Bonhomme, Julien, 2005 *Le Miroir et le Crâne. Parcours initiatique du Bwete Misoko (Gabon)*. Paris, CNRS Éd.-Éd. de la Maison des sciences de l'homme (« Chemins de l'ethnologie »).
- Colas, Gérard & Gilles Tarabout, 2006 « Introduction », in Gérard Colas & Gilles Tarabout, eds, *Rites hindous. Transferts et transformations*. Paris, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales (« Purusartha » 25) : 11-28.
- Fernandez, James W., 1980 « Reflections on Looking into Mirrors », *Semiotica* 30 (1-2) : *Signs about Signs. The Semiotics of Self-Reference* : 27-40.
- Frazer, James George, 1983 *Le Rameau d'Or. Le roi magicien dans la société primitive. Tabou et les périls de l'âme*. Trad. de l'anglais par Pierre Sayn et Henri Peyre. Paris, R. Laffont.
- Goody, Jack, 1977 « Against "Ritual" : Loosely Structured Thoughts on a Loosely Defined Topic », in Sally F. Moore & Barbara G. Myerhoff, eds, *Secular Ritual*. Assen, Van Gorcum : 25-35.
- Grimes, Ronald L., 1982 « Defining Nascent Rituals », *Journal of the American Academy of Religion* 50 (4) : 539-556.
- Grimes, Ronald L., 1988 « Ritual Criticism and Reflexivity in Fieldwork », *Journal of Ritual Studies* 2 (2) : 217-239.
- Handelman, Don, 2004 « Why Ritual in its Own Right ? How So ? », *Social Analysis* 48 (2) : *Ritual in its Own Right* : 1-32.
- Handelman, Don, 2006 « Framing », in Jens Kreinath, Jan Snoek & Michael Stausberg, eds, *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden-Boston, Brill : 571-582.
- Héran, François, 1986 « Le rite et la croyance », *Revue française de sociologie* 27 (2) : 231-263.
- Højbjerg, Christian Kordt, 2002a « Religious Reflexivity : Essays on Attitudes to Religious Ideas and Practice », *Social Anthropology* 10 (1) : *Religious Reflexivity* : 1-10.
- Højbjerg, Christian Kordt, 2002b « Inner Iconoclasm : Forms of Reflexivity in Loma Rituals of Sacrifice », *Social Anthropology* 10 (1) : *Religious Reflexivity* : 57-75.
- Højbjerg, Christian Kordt, 2007 *Resisting State Iconoclasm among the Loma of Guinea*. Durham, Carolina Academic Press.
- Houseman, Michael, 2002 « Dissimulation and Simulation as Forms of Religious Reflexivity », *Social Anthropology* 10 (1) : *Religious Reflexivity* : 77-89.
- Houseman, Michael, 2007 « Menstrual Slaps and First Blood Celebrations : Inference, Simulation and the Learning of Ritual », in David Berliner & Ramon Sarró, eds, *Learning Religion. Anthropological Approaches*. New York, Berghahn Books : 31-48.
- Humphrey, Caroline & James Laidlaw, 1994 *The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*. Oxford, Clarendon Press / New York, Oxford University Press.
- Kapferer, Bruce, 1991 [1983] *A Celebration of Demons. Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka*. Providence, Berg / Washington, Smithsonian Institution Press.
- Köpping, Klaus-Peter, Bernhard Leistle & Michael Rudolph, 2006 « Introduction », in Klaus-Peter Köpping, Bernhard Leistle & Michael Rudolph, eds, *Ritual and Identity. Performative Practices as Effective Transformations of Social Reality*. Berlin, Lit Verlag : 9-30.
- Leach, Edmund R., 1972 *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie. Analyse des structures sociales kachin*. Paris, F. Maspéro. [Éd. orig. en anglais : 1954.]
- Lewis, Gilbert, 2002 « Between Public Assertion and Private Doubts : A Sepik Ritual of Healing and Reflexivity », *Social Anthropology* 10 (1) : *Religious Reflexivity* : 11-21.

- Malinowski, Bronislaw, 1993 *Les Argonautes du Pacifique occidental*. Paris, Gallimard. [Éd. orig. en anglais : 1922.]
- Mauss, Marcel & Henri Hubert, 1973 [1950] « Esquisse d'une théorie générale de la magie », in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Paris, Presses universitaires de France : 1-141.
- Nijhawan, Michael, 2006 « Ritual, Identity, Reflexivity », in Klaus-Peter Köpping, Bernhard Leistle & Michael Rudolph, eds, *Ritual and Identity. Performative Practices as Effective Transformations of Social Reality*. Berlin, Lit Verlag : 167-193.
- Prell-Foldes, Riv-Ellen, 1980 « The Reinvention of Reflexivity in Jewish Prayer : The Self and Community in Modernity », *Semiotica* 30 (1-2) : *Signs about Signs. The Semiotics of Self-Reference* : 73-96.
- Rappaport, Roy A., 1980 « Concluding Comments on Ritual and Reflexivity », *Semiotica* 30 (1-2) : *Signs about Signs. The Semiotics of Self-Reference* : 181-194.
- Scholte, Bob, 1972 « Toward a Reflexive and Critical Anthropology », in Dell H. Hymes, ed., *Reinventing Anthropology*. New York, Pantheon Books : 430-457.
- Severi, Carlo, 2002 « Memory, Reflexivity and Belief : Reflections on the Ritual Use of Language », *Social Anthropology* 10 (1) : *Religious Reflexivity* : 23-40.
- Stausberg, Michael, 2006 « Reflexivity », in Jens Kreinath, Jan Snoek & Michael Stausberg, eds, *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden-Boston, Brill : 627-646.
- Turner, Victor W., 1967a [1960] « Muchona the Hornet, Interpreter of Religion », in Victor Turner, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Rituals*. Ithaca, Cornell University Press : 131-150.
- Turner, Victor W., 1967b [1964] « Betwixt and Between : The Liminal Period in Rites de Passage », in Victor Turner, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Rituals*. Ithaca, Cornell University Press : 93-111.
- Turner, Victor W., 1974 *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca, Cornell University Press.
- Turner, Victor W., 1990 *Le Phénomène rituel. Structure et contre-structure*. Paris, Presses universitaires de France (« Ethnologies »). [Éd. orig. en anglais : 1969.]
- Whitehouse, Harvey, 2002 « Religious Reflexivity and Transmissive Frequency », *Social Anthropology* 10 (1) : *Religious Reflexivity* : 91-103.

NOTES

1. Barbara Babcock (1980) a, très tôt, tenté de faire le point sur les différentes définitions possibles de la réflexivité dans le champ des sciences humaines et sociales.
2. Pour une exception à la règle, cf. Grimes (1988).
3. La présente tentative s'ajoute aux efforts de Christian K. Højbjerg (2002a, 2002b, 2007 : 36-37, 197-229, 282-283 [note 5], 303-311), Michael Nijhawan (2006 : 173-177) et Michael Stausberg (2006) pour clarifier les significations et les usages de la notion de « réflexivité » dans l'étude du domaine religieux ou spécifiquement rituel.
4. Pour une définition synthétique du « tournant réflexif », cf. Højbjerg (2002a : 1).

5. De manière significative, la même question est au point de départ de la synthèse de Michael Stausberg (2006), dont j'ai découvert l'existence après avoir rédigé une première version de cet article.
6. À ma connaissance, on doit l'étiquette d'« anthropologie réflexive » à Bob Scholte (1972), qui élaborait le programme afférent dès 1970 dans une communication orale.
7. Voir aussi Stausberg (2006 : 627), lequel évoque cependant ce qui oppose *a priori* le rituel selon les caractéristiques dont le dotent fréquemment les ethnologues, et la réflexivité en général (pas seulement la réflexivité épistémique). Pour un énoncé synthétique, en dehors de la question des rapports entre rituel et réflexivité, des différentes propriétés habituellement attribuées au rituel par les commentateurs, ethnologues ou autres, cf. Grimes (1982 : 541). La description que je donne moi-même dans les lignes qui suivent se veut le reflet d'une certaine représentation du rituel ; comme Grimes, je ne m'appuie pas sur des sources précises, plutôt sur une relative familiarité acquise avec les discours anthropologiques concernant le rituel, en espérant ne pas verser dans la caricature.
8. C'est ce qu'affirme par exemple, non sans une certaine nuance, une des grandes figures de l'étude anthropologique du rituel, Roy A. Rappaport (1980 : 182).
9. La proposition est de Michael Stausberg (2006 : 632), qui la formule sans relation au travail d'Harvey Whitehouse.
10. L'étude, dans le contexte des sociétés occidentales, de rituels fondés sur un principe d'élaboration consciente d'un schème signifiant, par exemple un rituel de premières règles pour des jeunes filles américaines, vient remettre en cause cette perspective univoque et amène à distinguer rituels classiques et rituels contemporains (cf. Houseman 2007).
11. Christian K. Højbjerg (2002b : 69) pointe du doigt la « réflexivité » des participants (en l'occurrence les Loma de Guinée) vis-à-vis du rituel, c'est-à-dire leur conscience du pouvoir ou de la qualité spécifique du rituel.
12. François Héran, qui évoque les manipulations dont peuvent faire l'objet les rituels auguraux dans la religion romaine (1986 : 235-238), parle de « contrôle réflexif dans la conduite du rite » (*ibid.* : 240), lequel garantit son succès, à savoir la fabrication des réponses voulues. Christian K. Højbjerg (2002b : 70-71) signale la lucidité relative ou « réflexivité » des Loma quant aux artifices employés dans le cadre du rituel pour arriver à ses fins.
13. Christian K. Højbjerg (*ibid.* : 72) livre un exemple de « réflexivité » où le rituel fait consciemment partie du langage politique d'un groupe ethnique, les Loma.
14. Gilbert Lewis (2002) se saisit ainsi de la notion de réflexivité pour reconsidérer la croyance, en rapport avec un rituel thérapeutique.
15. Gérard Colas et Gilles Tarabout (2006 : 15, 21, 26) envisagent la « réflexivité » comme vigilance critique des participants vis-à-vis des évolutions du rituel. Pour leur part, Klaus-Peter Köpping, Bernhard Leistle et Michael Rudolph (2006 : 26-27) soulignent la « connaissance réflexive » aussi bien des élites politiques et intellectuelles intégrant les pratiques religieuses populaires dans un projet de définition de l'identité nationale, que des élites subordonnées cherchant, par le biais d'une prétention à l'authenticité rituelle, à inverser la hiérarchie. Un cran en dessous, dans une perspective non sociologique, Caroline Humphrey et James Laidlaw (1994 : 102-103), s'appuyant sur un ouvrage de 1959 (antérieur à la vogue du terme de « réflexivité » en sciences humaines et sociales), parlent

de *reflective subject* (non de *reflexive subject*), capable de s'interroger sur la signification ou la qualité de l'acte rituel qu'il accomplit, et par là susceptible d'apporter, à la marge, des modifications à cet accomplissement. Il convient enfin de mentionner le cas de gens s'emparant de travaux anthropologiques ou folkloristes qui les concernent et qui décrivent notamment leurs rituels, pour engager un travail sur leur identité ou leurs pratiques (Köpping, Leistle & Rudolph 2006 : 13).

16. Cf. Turner (1967b ; 1990 [1969]) et, pour une extension de l'idée de réflexivité (sans emploi du terme toujours) en phase liminaire au cas du « drame social », Turner (1974 : 41).

17. En 1976, s'est tenu un symposium organisé par Barbara Myerhoff et Michelle Rosaldo, « Rituals and Myths of Self: Uses of and Occasions for Reflexivity », dont plusieurs contributions ont été réunies dans un numéro thématique de la revue *Semiotica*. Dans son introduction à ce numéro, Barbara A. Babcock (1980 : 11, note 1) marque sa dette à l'égard de Victor Turner pour l'avoir conduite à s'intéresser aux rapports entre rituel et réflexivité. Le symposium et la publication qui en a découlé constituent une étape majeure dans le processus de diffusion du vocable de réflexivité au sein des travaux sur le rituel.

18. Bruce Kapferer, auteur inspiré par les travaux de Turner (d'ailleurs préfacier de l'ouvrage), met en évidence ces différentes dimensions réflexives dans son analyse des représentations comiques qui prennent place lors d'un grand exorcisme à Sri Lanka : les scènes comiques agissent sur l'état psychologique du patient (1991 : 312-315) ; elles proposent une critique acide de l'ordre social et politique (*ibid.* : 317-319) ; et elles livrent une exégèse du rituel d'exorcisme, avec les conceptions qu'il engage (*ibid.* : 285-290). L'entrée « réflexivité » de l'index ne renvoie cependant qu'à la première et à la troisième de ces dimensions (*ibid.* : 384).

19. Sur ces différentes possibilités du miroir, cf. Fernandez (1980) et Bonhomme (2005 : 27-53), lequel parle de « réflexivité spéculaire » (*ibid.* : 51). Julien Bonhomme fait un usage relativement fréquent du terme de « réflexivité » ou de l'adjectif correspondant (*ibid.* : 21 [deux occurrences, avec une acception différente], 129-130, 209-210, 217-218, 222), significatif de la faveur dont jouit aujourd'hui le terme dans les études sur le rituel.

20. Pour d'autres exemples, variés, de l'usage du terme « réflexivité » au sens de réflexivité dérivée, cf. Prell-Foldes (1980 : 73), Højbjerg (2002b : 66) et Houseman (2002).

21. James Fernandez (1980 : 28) le signale à propos de l'initiation dans le mouvement religieux Mbiri-Bwiti des Fang d'Afrique équatoriale de l'Ouest.

22. Le lecteur pourra se reporter à l'article de Don Handelman (2006) pour une présentation critique et une reformulation, à propos du rituel, du contenu du concept de « cadrage », originellement proposé par Gregory Bateson puis étendu dans son usage par Erving Goffman.

23. Pour Caroline Humphrey et James Laidlaw (1994 : 75-76, 105), les actes de « cadrage » permettent au rituel (ou à toute autre action) de se démarquer du reste, mais ils ne nous renseignent en rien sur ce qu'est le rituel.

24. Le présent article eût pu procéder en prenant comme fil conducteur un seul et unique exemple de rituel et en y rapportant chacun des types de réflexivité dégagés. Pour une telle démarche, mais à l'échelle d'un complexe rituel plutôt que d'un seul rituel, cf. Højbjerg (2007).

INDEX

Mots-clés : rituel, réflexivité, pensée anthropologique, terrain

Keywords : Ritual, Reflexivity, Anthropological Thought, Fieldwork

AUTEUR

GUILLAUME ROZENBERG

Centre national de la recherche scientifiqueLisst – Centre d'anthropologie sociale, Toulouse

guillaume.rozenberg@univ-tlse2.fr