



## Relations rituelles et recontextualisation

Michael Houseman

► **To cite this version:**

Michael Houseman. Relations rituelles et recontextualisation. Haruka Wazaki. Multiplicity of Meaning and the Interrelationship of the Subject and the Object in Ritual and Body Texts, Nagoya University, pp.109-114, 2008, 21st century COE Program International Conference Series No. 11. <halshs-00445620>

**HAL Id: halshs-00445620**

**<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00445620>**

Submitted on 10 Jan 2010

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## Relations rituelles et recontextualisation

Michael Houseman

Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris

(paru dans : H. Wazaki (éd.), *Multiplicity of meaning and the Interrelationship of the Subject and the Object in Ritual and Body texts*. Nagoya, Nagoya University, 2008, pp. 109-114.)

Presque tout le monde s'accorde sur deux choses à propos des rituels. Premièrement, les rituels ont des effets psychologiques et sociaux : ils peuvent être appréciés comme un moyen pour établir ou maintenir les limites du groupe, conférer un statut, régler des conflits, provoquer une catharsis, etc. Deuxièmement, les rituels sont porteurs de significations en ce que leur symbolisme peut être compris comme l'expression d'un certain nombre de valeurs et d'idées culturelles. Toutefois, ce qui est devenu de plus en plus évident, c'est à quel point ces perspectives complémentaires, malgré leur utilité incontestable, laissent des propriétés essentielles du rituel dans l'ombre. Le rituel en tant que phénomène observable dépasse de très loin les fonctions sociologiques et/ou psychologiques qu'on peut lui reconnaître. A l'inverse, les significations qui peuvent être attribuées aux éléments du rite dépassent de très loin le cadre du rituel lui-même. Autrement dit, certains aspects seulement du rituel sont pris en compte par les explications fonctionnalistes, tandis que dans le cas des interprétations symboliques, ce sont les catégories, valeurs, etc. extérieures au rituel à proprement parler qui s'imposent comme premiers objets de l'analyse. Ainsi, même lorsqu'elles sont combinées, comme c'est souvent le cas, ces deux approches (dont les références modernes demeurent Turner 1967 et 1968), l'une s'intéressant aux conséquences éventuelles du rite et l'autre à ses prémisses idéationnelles, ne tiennent pas compte de la complexité spécifique de l'action rituelle : quels sont ses traits d'organisation distinctifs, c'est-à-dire la *forme* ou la structure de la ritualisation en soi ?

Afin de contribuer au débat sur la notion de « texte rituel » je voudrais reprendre cette question en exposant brièvement les principes d'une approche d'inspiration batesonienne (Bateson 1972) qui envisage les performances rituelles comme l'actualisation d'un réseau de relations, entre les participants humains, et de façon enchâssée, avec des entités non-humaines : dieux, esprits, ancêtres, objets, formules liturgiques, dispositifs spatiaux, etc. (Houseman et Severi 1998). Ces relations rituelles se distinguent par un certain nombre de traits récurrents : composées à partir d'éléments tirés d'une multiplicité de domaines de l'expérience, subordonnant le vécu affectif et intentionnel des acteurs à leur participation à des interactions stipulées, elles condensent, sous la forme d'une même séquence d'actes, des modalités de relation ordinairement incompatibles. L'actualisation de ces relations exceptionnelles, à la fois personnellement expérimentées et difficiles à définir autrement qu'en référence aux interactions rituelles elles-mêmes, est à comprendre avant tout comme un processus de recontextualisation. De ce point de vue, l'efficacité rituelle se rapporte en premier lieu aux changements relationnels que permet de médiatiser ce processus : elle consiste moins en la communication de messages à déchiffrer – des « textes » -- qu'en la transmission de contextes singuliers et hautement intégratifs favorisant des discours et des actions intervenant au-delà du rite mais qui présupposent les relations réalisées au cours de sa performance.

La qualité la plus évidente de la ritualisation est peut-être le fait qu'elle est un mode particulier d'action. Il y a deux aspects de ce constat. D'abord, ce que les participants ressentent ou expriment par rapport aux rituels qu'ils entreprennent compte moins que les actes qu'ils y accomplissent (*cf.* Humphrey et Laidlaw 1994). C'est leur comportement qui est prescrit. En tant qu'actes culturellement élaborés, les rituels laissent peu de place à la négociation continue qui est si typique des interactions quotidiennes : il faut s'agenouiller à des moments précis, verser les libations d'une manière particulière, se vêtir de certains masques et pas d'autres et ainsi de suite. Ceci ne veut pas dire qu'un rituel est toujours exécuté à l'identique. Des éléments de comportement peuvent varier d'une performance à l'autre ; en effet, le rituel n'est pas imperméable à l'improvisation. Néanmoins, le plan d'action global dont ces détails font partie reste le même.

Ensuite, les rituels ne disent pas tant des choses (“Dieu qui est comme un père qui est au ciel”, “Cette jeune personne a accédé à la position d'adulte”, “La sorcellerie de votre voisin a été contrecarrée”) qu'ils les agissent. Pour cette raison, la communication linguistique est un modèle inapproprié pour comprendre ce qui se passe dans un rituel. Certains rites sont très largement composés de formules liturgiques. Toutefois, de façon générale, ce qui compte est moins le contenu sémantique de tels énoncés (lesquels sont souvent obscurs ou hautement ambigus) que l'acte même de les proférer. Ce qu'il faut entendre exactement lorsqu'un prêtre catholique prononce la phrase “Ceci est mon corps” ou lorsque l'ancien du village invite verbalement une divinité à “prendre sa part” d'un animal sacrifié, importe moins,

pour les participants, que les conditions particulières dans lesquelles ces paroles sont émises : par qui, avec quelle autorité, quand, de quelle manière et ainsi de suite. Bref, les rituels ne racontent pas des histoires ; plutôt, ils mettent en place des réalités particulières.

Les “réalités particulières” que mettent en place des personnes en participant aux rituels sont des relations : entre elles, et le plus souvent et en même temps, avec des entités non-humaines (dieux, esprits, ancêtres, animaux, objets, etc.). Ces relations ne sont pas, comme dans le cas des mythes, des connections logiques ou métaphoriques entre des termes ou catégories abstraits. Autrement dit, ce sont des liens qui se nouent entre des sujets et non des liens qu’un sujet établit entre des objets. Précisément parce que ces relations rituelles sont agies et pas seulement invoquées, elles constituent des expériences vécues, soutenues par des épisodes chargés d’émotions et d’intentionnalités. Prenons par exemple la relation complexe qui s’établit lors d’une cérémonie de mariage entre le couple, les familles respectives, l’officiant et les témoins. Il est difficile, voire impossible, de connaître les attitudes des différents acteurs et les sentiments qu’ils peuvent éprouver. Il semble néanmoins justifié de penser que dans la mesure qu’ils sont personnellement impliqués dans l’actualisation de cet événement, leur participation ne saurait être complètement neutre. De ce point de vue, l’expérience que fournit le rite est celle d’une participation personnelle aux relations mise en place au cours de sa performance.

Or, les relations qui se mettent en place au cours des performances rituelles ont des caractéristiques particulières. Une des qualités qui rend ces relations si spéciales est leur caractère fondamentalement multiplex (*cf.* Gluckman 1962) : elles réunissent en une même séquence d’action une pluralité d’éléments préexistants, provenant généralement de domaines forts différents : subsistance, cycle de vie, parenté, vie cérémonielle, etc. Au cours de la danse funéraire chez les Béti du Cameroun, les femmes qui n’appartiennent pas au lignage du défunt (c’est-à-dire des épouses potentielles) brandissent des lances fabriquées avec des tiges de plantes “douces” utilisées habituellement pour la bénédiction ; un tambour parlant marque en alternance des phrases d’injure et de louange à l’intention du mort pendant que les femmes exécutent une danse guerrière, masculine, devant les parents assemblés du défunt, puis autour de la tombe. Ici, la guerre et le meurtre, les liens d’alliance, l’antagonisme sexuel, la guérison et les pratiques sacrificielles sont combinés de façon inextricable. Ces éléments disparates sont rassemblés comme les composantes interdépendantes d’une nouvelle totalité agie, à savoir la relation rituelle qui se met en place entre les femmes dansantes, les lances “douces”, le corps du défunt et les membres vivants de son lignage. En ce sens, on peut dire que les performances rituelles sont hautement intégratives. Elles recadrent ou recontextualisent des éléments provenant de différents domaines d’expérience de manière que ces éléments peuvent être appréciés comme des aspects interconnectés d’une même chose : le rite funéraire lui-même, c’est-à-dire la relation rituelle conjointement agie par l’ensemble des participants au cours de cette épisode.

Une autre particularité des relations rituelles qui les rend si distinctives est le fait que les éléments disparates qu’elles réunissent sont souvent articulés de manière apparemment paradoxale. Typiquement, elles condensent des modalités de relation ordinairement incompatibles (Houseman and Severi 1998). Ainsi, au cours de la danse funéraire béti, la bénédiction et l’agression guerrière, normalement antithétiques, sont fusionnées de manière dramatique, comme le sont la louange et la moquerie et, compte tenu du travestissement des danseuses, les relations hommes/hommes et hommes/femmes. Les rituels abondent en de tels épisodes singuliers dans lesquelles, par exemple, des affirmations d’identité sont en même temps témoignages de différences, des exhibitions d’autorité sont aussi des démonstrations de subordination, la présence de personnes ou d’autres entités est à la fois affirmée et niée et un secret révélé est en même temps une dissimulation. Dans la mesure où les actes rituels incorporent des situations exceptionnelles de ce genre, ils deviennent facilement reconnaissables comme distincts de l’interaction quotidienne : ils ne sont pas réductibles aux intentionnalités et aux interactions ordinaires.

En même temps, cependant, les qualités affectives et les résultats observables des événements rituels font qu’ils s’imposent aux participants comme plus qu’une simple comédie. En effet, dans la mesure où (1) les relations agies au cours du rite sont supposées avoir un sens, mais (2) qu’elles sont difficilement réductibles à des modes d’interaction quotidiennes, leur intelligibilité exige la supposition d’une signification autre, extra-ordinaire, inhérente aux actes rituels eux-mêmes. Autrement dit, le sens de l’action rituelle implique un certain degré d’autoréférence : les relations mises en place au cours des rites et les contextes intégratifs qu’impliquent ces relations sont sous-tendus par des circuits de référence récursifs qui leur confèrent une mesure d’autorité indéniable. Ainsi, les actes rituels s’imposent comme des répétitions nécessaires et non comme des inventions arbitraires.

Il est important de souligner que les participants n’ont pas besoin d’une conceptualisation claire des actions cérémonielles qu’ils entreprennent pour pouvoir les apprécier de cette façon. En effet, comme on a souvent remarqué (par exemple Rappaport 1979), la “signification profonde” de telles actions peut leur rester

obscur. Ce sont plutôt les performances elles-mêmes – le fait de les accomplir – qui leur servent d’ancrage expérientiel pour les “vérités” irréfutables et néanmoins partiellement indéterminées que ces performances actualisent. En ce sens, les actes rituels suffisent à eux-mêmes.

Enfin, le caractère spécifique des relations rituelles est attesté par les prémisses pragmatiques distinctives sur lesquelles elles sont construites. L’interaction quotidienne est dans une large partie fondée sur la notion qu’en principe les comportements expriment les émotions et les intentions des acteurs. Toutefois, parce que personne n’a un accès direct aux motivations et aux sentiments de l’autre, cette équation est souvent incertaine : la relation entre dispositions privées et comportements perceptibles peut être délibérément modifiée ou dissimulée. En conséquence, l’interaction quotidienne comporte inévitablement un processus de négociation dans lequel le positionnement des participants les uns par rapport aux autres est continuellement recomposé. De ce point de vue, les comportements sont contingents : en se fondant sur l’expérience immédiate de leurs propres émotions et intentions ainsi que sur des inférences concernant les émotions et intentions des autres, les personnes sont engagées dans la co-construction d’une réalité sociale mutuellement accommodante.

Or, dans une situation rituelle, ce lien entre états privés et actions sensibles est orienté dans le sens inverse. L’organisation du comportement, plutôt que d’être continuellement négociée, est fortement contrainte, et ce sont les actions stipulées et clairement définies des participants qui informent leurs motivations et émotions personnelles. Cela ne veut pas dire que des sentiments réels ne sont pas impliqués, mais que ces sentiments sont autant sinon plus déterminés par les actions conventionnelles que les participants entreprennent qu’elles fournissent la raison d’être de ces actions. Prenons par exemple le cas des pleureuses au cours des cérémonies funéraires. Elles sont rarement, voire jamais, les personnes les plus proches du défunt. En effet, leurs gémissements effrénés font contraste avec le stoïcisme silencieux qu’affichent les intimes du mort. Dans beaucoup de sociétés, c’est précisément la structuration réciproque du comportement de ces deux catégories de personnes – les unes, plus touchées par la mort, qui se retiennent, les autres, plus éloignées, qui se manifestent ouvertement – qui fournit à l’ensemble des participants l’armature de leur l’expérience à la fois distinctive et partagée du deuil ritualisé.

Soulignons toutefois que ce qui est partagé ici est avant tout un dispositif d’action : si le vécu émotionnel et intentionnel des acteurs est orienté par leur comportement conjoint, ce vécu demeure dans une large mesure idiosyncrasique, infléchi par le tempérament et l’histoire de chacun. Cela est d’autant plus le cas que dans les cérémonies funéraires, comme dans le rituel de manière générale, les actions qu’entreprennent les participants sont hautement ambiguës de sorte que les sentiments et motivations qui leur seraient appropriées restent difficiles à déterminer. Ainsi, on peut dire que tandis que dans l’interaction ordinaire la question dominante est « Etant donné ce que je ressens (et ce que je peux inférer du ressenti des autres), comment dois-je agir ? », dans le rituel, c’est plutôt « Etant donnée ma façon d’agir (et ce que je peux percevoir des actions des autres) que dois-je ressentir ? ». Dans le cas des rapports quotidiens, la présupposition de sentiments individuels constitue le point de départ bien défini pour un comportement social négocié, alors que dans le rituel ce sont, au contraire, des modèles de comportement obligatoires qui fournissent à chacun des participants les bases tangibles pour la construction de leurs sentiments individuels.

Considérons comme autre exemple rapide une scène typique de beaucoup de rites d’initiation masculine en Afrique : le rapt des jeunes novices. Ce n’est pas parce que les femmes sont tristes et en colère qu’elles crient et pleurent en voyant partir des garçons du village au campement initiatique ou, dit on, ils seront dévorés par un monstre. Certaines de ces femmes peuvent être plus ou moins tristes ou en colère, d’autres seront fières ou anxieuses ou encore plutôt amusées. Il y a de bonnes chances qu’elles éprouvent un mélange de sentiments contradictoires, d’autant plus que bon nombre d’elles sont conscientes que la réalité du monstre en question est tout sauf certaine, contrairement aux garçons qui entendent leurs cris et pleurs de désespoir. En revanche, l’action de crier et de pleurer prescrite par le rite impose à ces femmes un ancrage commun qui façonne leur vécu individuel de cet épisode émouvant. Ici, la présupposition régissant l’adéquation entre les actes d’un côté et les dispositions émotionnelles et intentionnelles de l’autre, est donc l’inverse de celle qui préside à l’interaction quotidienne : il ne s’agit pas d’un comportement socialement négocié qui notifierait les dispositions affectives et intentionnelles des participantes, mais d’un comportement imposé dans le creuset duquel chacune d’entre elles élabore leurs états intérieurs.

En tant que mise en acte inhabituelle de relations particulières, un événement rituel est à envisager comme un processus de recontextualisation. Les rituels mettent en place des contextes singuliers et hautement intégratifs pour des discours et des actions intervenant au delà du rite lui-même mais procédant des relations actualisées au cours de leur performance. La danse funéraire des femmes bété n’oriente pas les participants vers une compréhension particulière du lien, par exemple, entre la mort d’un homme et sa parenté par alliance ; elle n’assure pas non plus la solidarité du groupe lignager, pas plus qu’elle ne propose

une solution aux rapports conflictuels entre les sexes. Plutôt, cette danse fournit aux participants une expérience concrète qui renforce leur adhésion à la supposition que ces différents aspects de la vie sociale sont reliés de façon circulaire. Autrement dit, elle agit comme pierre de touche affectivement investie pour des représentations et assertions impliquant qu'entre bénédiction et agression guerrière, entre alliance conjugale et descendance, entre vivants et morts, il existe une relation non pas théoriquement contingente, extérieure ou causale, mais nécessaire, intérieure ou constitutive.

En tant que processus de recontextualisation, le rituel a deux effets complémentaires. D'une part, en ce qu'il condense des modalités de relation nominalement antinomiques en puisant dans une grande variété d'éléments préexistants, il donne lieu à des items de comportement complexes et hautement évocateurs : des actions, des énoncés et des artefacts distinctifs. En d'autres termes, il définit un symbolisme spécifique. D'autre part, dans la mesure où il consiste en une actualisation de relations, il présuppose une désignation d'agents particuliers : des personnes mais aussi, intégrées à un réseau de liens interpersonnels, des entités non-humaines telles que des esprits, des dieux, des ancêtres, des animaux, des objets, des textes ou des lieux.

Ce double « travail » du rite fournit les conditions par lesquelles les expériences et connaissances des participants peuvent être redéfinies de manière conventionnelle. Les changements quotidiens se font généralement au moyen d'ajustements progressifs régis par des processus de rétroaction impliquant des individus particuliers : lorsqu'une personne adopte des attitudes et des façons d'agir nouvelles, d'autres répondent en modifiant leurs propres attitudes et comportements vis-à-vis d'elle ; ces modifications peuvent à leur tour inciter la personne en question à introduire d'autres changements et ainsi de suite. Le genre de transformation ou de réévaluation médiatisé par les événements rituels est d'un ordre plus holiste ou systémique : lorsqu'un adolescent subit une initiation, ou lorsque deux personnes se marient, ou lorsqu'on effectue un sacrifice ou qu'on entreprend un rite de guérison, c'est tout un ensemble de relations interconnectées qui évolue. Des constellations entières de nouvelles redéfinitions sociales, dépendantes les unes des autres, s'imposent. D'un côté, le rituel occasionne une véritable rupture : une des caractéristiques des actes rituels est le fait que pour ceux qui les exécutent l'avant et l'après ne sont pas pareils. Mais en même temps, cette rupture implique une confirmation du système d'interconnexions unissant les différentes personnes (et les autres entités) concernées. Il corrobore l'ordre préexistant qu'il présuppose. Bref, dans le type de réévaluation ou changement que favorise l'action rituelle, les discontinuités locales sont systématiquement enchâssées dans la supposition de continuités plus englobantes.

Récapitulons. Au moyen de formes de comportement stipulées au travers desquelles sont actualisées des relations à la fois hautement évocatrices (multiplex) et fondamentalement ambiguës (comportant une condensation de contraires), les actes rituels offrent aux participants des expériences exceptionnelles hautement intégratives, soutenues par une mesure d'autoréférence et par l'introduction d'agents et d'idiomes spécifiques (symbolisme) ; ils leur fournissent par là des contextes irrécusables permettant une réévaluation conventionnelle des relations coordonnées qui constituent leur univers social.

## Bibliographie

- Bateson, G.  
1972 *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Random House.
- Gluckman, M.  
1962 *Essays on the Ritual of Social Relations*. Manchester: Manchester University Press.
- Houseman, M.  
1998 « Painful Places: Ritual Encounters with One's Homelands », *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), 4, 3, 447-467.  
2002 « Dissimulation and Simulation as Modes of Religious Reflexivity », *Social Anthropology* 10(1):77-89.
- Houseman, M. et C. Severi  
1998 *Naven or the Other Self. A Relational Approach to Ritual Action*, Leiden: Brill Publications [1994].
- Humphrey, C. and J. Laidlaw  
1994 *The archetypal actions of ritual. A theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship*, Oxford: Clarendon Press.
- Rappaport, R.  
1979 *Ecology, Meaning and religion*. Berkeley: North Atlantic Books.
- Turner, V.  
1967 *The forest of symbols: aspects of Ndembu ritual*. Ithaca: Cornell University Press.  
1968 *The drums of affliction: a study of religious process among the Ndembu of Zambia*. Oxford: Clarendon Press