

Albert Piette

Pour une anthropologie comparée des rituels contemporains

Rencontre avec des « batesoniens »

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Albert Piette, « Pour une anthropologie comparée des rituels contemporains », *Terrain* [En ligne], 29 | 1997, mis en ligne le 21 mai 2007, 27 février 2012. URL : <http://terrain.revues.org/3261> ; DOI : 10.4000/terrain.3261

Éditeur : Ministère de la culture / Maison des sciences de l'homme

<http://terrain.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur :

<http://terrain.revues.org/3261>

Document généré automatiquement le 27 février 2012. La pagination ne correspond pas à la pagination de l'édition papier.

Propriété intellectuelle

Albert Piette

Pour une anthropologie comparée des rituels contemporains

Rencontre avec des « batesoniens »

Pagination originale : p. 139-150



- 1 Le rituel a été et reste un des gros enjeux théoriques et empiriques de l'ethnologie. Ces dernières années, en particulier en France, un des points forts du débat scientifique était la caractérisation du rituel par un ensemble de traits plus ou moins serrés, plus ou moins larges et capables, selon les cas, de limiter ou d'étendre les référents empiriques. A trop débattre sur la présence ou l'absence de tel ou tel trait et en particulier de la dimension religieuse, elle-même associée à des définitions différentes, on risque de s'inscrire dans un processus circulaire sans fin et d'oublier de regarder « ce qui se passe » quand les gens accomplissent... ce que certains appellent (et d'autres non) un rituel. Je ne suis pas nécessairement pour l'adoption de la posture « étique » qui réserverait la mention « rite » à un ensemble caractéristique de gestes et d'activités marqué du sceau surnaturel ou transcendant, au nom de l'autorité de « la » tradition scientifique, elle-même largement dépendante de l'usage ecclésiastique du terme. Quant à la posture « émique », elle n'est guère discriminante, toute action ou séquence d'actions pouvant pratiquement être qualifiée de rituelle, pour marquer soit de façon neutre sa régularité, soit de façon ironique, polémique, en tout cas négative, son caractère routinier, stéréotypé, soit, de façon positive et valorisante, son caractère religieux, sacré, disons important et sérieux. (Le jeu de qualification-accusation mériterait par ailleurs une exploration ethnographique.) Ainsi, les données émiques mais aussi des ressemblances de fait se heurtent à l'utilisation trop réservée des termes « rite » ou « rituel » ; d'un autre côté, l'usage tous azimuts de ces notions se heurte tout autant à l'appréciation des « natifs » et aux différences de fait entre un ensemble de phénomènes tels la messe, le match de football, le lavage de sa moto ou le baiser matinal à sa secrétaire. Faut-il alors mettre entre parenthèses la question de la définition – toujours arbitraire – du rituel et passer d'une situation analytique où tout est rituel à une autre où rien n'est rituel ?
- 2 Mais d'emblée ces quatre exemples montrent que leur comparaison est tronquée. Elle met en rapport un simple geste (saluer), une succession de séquences d'actions (remplir un seau d'eau, prendre une éponge, frotter la moto...) ou encore une entité contextuelle (la messe ou le match de football) où est effectué un ensemble de gestes et de séquences d'actions spécifiques. Seuls seraient comparables la journée de travail de 9 heures à 17 heures commencée par ce salut et suivie d'un ensemble d'actions diverses, l'espace-temps consacré au lavage de la moto avec ses différents gestes, le match de football se déroulant dans un stade à tel moment et

rythmé par différents gestes et étapes, la messe qui a lieu à telle église le dimanche à 11 heures selon un ensemble précis de séquences d'actions. N'y a-t-il là que quatre situations simplement différentes en degré quant aux dispositifs de coordination, au caractère plus ou moins stabilisé du contexte ? La question est bien celle-ci : « rituel » est-il un concept opératoire, discriminant ? Et si oui, en quel sens ? Parions sur l'hypothèse que ce terme ne peut pas être utilisé pour désigner un geste qui serait en soi rituel, mais plutôt qu'il désigne un cadre contextuel spécifique. Nous tenterons en tout cas de mettre au maximum entre parenthèses le terme lui-même pendant cette analyse. Ancré sur ce choix théorique, cet article se propose de rencontrer un certain nombre d'auteurs : d'abord Gregory Bateson, puis tous ceux qui l'ont suivi de près ou de loin dans l'élaboration et la précision du concept de « cadre » (*frame*). Celui-ci semble d'ailleurs constituer le socle commun sous-tendant un réseau de chercheurs, une sorte de collègue invisible des rituels¹, se référant de manière ponctuelle ou constante, malgré une diversité d'objectifs scientifiques primordiaux, à un ensemble d'idées communes ; celle de cadre bien sûr, transmise par Bateson, mais aussi d'autres : liminalité, paradoxe, entre-deux... Je resynthétise ici un ensemble d'idées que j'ai déjà eu l'occasion de présenter auparavant, sous le fil conducteur de la rencontre avec les « batesoniens », dont les travaux sur les rituels restent mal connus, quasiment inutilisés en France, et en vue de proposer un cadre d'analyse pour une anthropologie comparée des rituels contemporains².

Bateson : le jeu comme fiction

- 3 Lorsqu'il travaille sur le jeu et en particulier lorsqu'il observe des animaux en train de jouer à se disputer, Bateson s'intéresse moins aux comportements en eux-mêmes qu'au contexte qui les en-cadre³. Dans la capacité des animaux à émettre et à accepter le signal « ceci est un jeu » en tant que métamessage régulant l'ensemble des gestes en question, Bateson comprend effectivement toute l'importance du cadrage des comportements issus de situations diverses et réintroduits dans un autre contexte sous de nouvelles catégories d'organisation. « Ce qui est propre au jeu, écrit Bateson, c'est que ce terme désigne des contextes dont les actes constituants ont une pratique et une réalisation différentes de celles qu'ils auraient dans le non-jeu » (Bateson 1988 : 132). Ce point n'est sans doute pas assez discriminant pour séparer le salut, le lavage de la moto, le foot et la messe, car quel comportement n'est pas issu d'un contexte pour être recadré dans un autre ? Mais Bateson précise : « Développé, l'énoncé "ceci est un jeu" donne à peu près ceci : "les actions auxquelles nous nous livrons maintenant ne désignent pas la même chose que désigneraient les actions *dont elles sont des valant pour*" » (*id.* 1977 : I, 211). Bateson veut indiquer que de telles actions ludiques ne dénotent pas la même chose que ce que dénoteraient les actions qu'elles dénotent. Le mordillage ludique dénote la morsure sans pour autant dénoter ce que dénoterait une morsure.
- 4 Même s'ils peuvent dénoter une passion naissante, le salut et le lavage de la moto sont bien réels, tandis que, dans le même sens selon lequel il n'y a pas de morsure dans le jeu des animaux, Jésus n'est pas réellement présent (au sens dur, factuel du terme) à la messe, comme le reconnaîtraient la plupart des chrétiens et, de la même façon, l'opposition entre les deux villes n'est pas réelle dans le match de football qui les oppose. Dans ces deux exemples, il y a extraction de deux types différents de données, une situation historique qui a eu lieu (la Cène⁴) et l'opposition, en tout cas la différence entre deux cités (deux pays) ; ensuite recontextualisation de ces données sous un cadre ludique, au sens défini par Bateson : « L'essence du jeu réside dans la dénégation partielle de la signification qu'auraient dans d'autres situations les actes du jeu » (Bateson 1988 : 133). C'est bien la caractérisation négative du jeu qui importe. Dans l'acte de jouer à se disputer, c'est-à-dire « ne pas vraiment » se disputer, ce qui importe plus que le contenu lui-même, c'est bien l'impact particulier de la négation. « Le point central que j'essaie de faire passer, enchaîne Bateson, est que le "jeu" n'est pas une classe à caractère positif, mais est quelque part dans les limbes. Un "jeu-chaise" n'est pas une chaise ; ce n'est pas non plus une de ces choses qui sont classées de manière appropriée comme "non-chaise". Le jeu est une classe de comportements définis par le moyen d'une négation mais qui ne sont communément pas équivalents aux comportements niés par la négation » (Bateson 1956 : 194). « Non seulement le mordillage ludique ne dénote pas la

même chose que la morsure pour laquelle elle vaut mais, de surcroît la morsure elle-même n'est que fictive » (*id.* 1977 : I, 214).

5 Nous sommes bien avec le jeu dans un cadre fictionnel, tel qu'il est circonscrit et présenté par Bateson, et bien sûr sans jugement dénonciateur de notre part. Ce qui est dit ou fait ne peut être pris littéralement : l'arrivée du Christ n'est pas attendue le dimanche à 11 heures, et il n'y a aucune stratégie géo-politico-militaire entre les équipes de football. « C'est un jeu » au sens anglais de *play*, en tout cas « ce n'est pas comme la réalité » : les comportements dans ce cadre de jeu ne sont pas agressifs, et ce n'est pas le Christ qui est présent ; il faut bien comprendre aussi que ce ne sont pas non plus des comportements non agressifs ni le Christ absent. Nous sommes dans une zone de limbe, précise Bateson, dans laquelle on peut aller jusqu'à l'extrême limite du comportement ludique en question, sans entrer dans la « classe » des comportements agressifs et sans risquer les conséquences inhérentes à celle-ci ; ou aller jusqu'à la limite de la présence de Jésus sans risquer les conséquences qu'aurait sa présence réelle.

6 De plus, comme l'explique Bateson lui-même, la différence entre la carte et le territoire, la fiction et la réalité, peut s'écrouler et voilà que telle ou telle personne voit réellement le Christ apparaître ou que des supporters se battent réellement pendant le match ou même des joueurs font de la rencontre sportive une affaire personnelle. Le cadrage ludique est subtil : le rêveur ne peut dans son rêve distinguer réalité et fiction, la distinction entre les deux est typique de la conscience « ordinaire », dans le jeu, l'un et l'autre sont à la fois assimilés et distingués (Bateson 1977 : I, 216).

7 Nous sommes bien confrontés à une situation à double cadre de référence avec double instruction contradictoire, qui peut ressembler à celle dans laquelle un Crétois affirme que tous les Crétois sont menteurs. Il s'agit globalement d'un genre communicationnel dans lequel quelque chose est affirmé et nié en même temps ; ainsi toutes les dimensions et activités du rituel sont transformées par un « ne pas » autoréflexif qui insère le rituel dans un univers paradoxal aux propos et gestes jamais achevés, toujours incomplets. En même temps qu'il exprime au moins implicitement la fictionnalité de ce qu'il dit et de ce qu'il fait, le prêtre affirme aussi, et sans doute à la différence du jeu sportif, son extrême importance. Les gens ont leurs raisons d'accorder leur confiance au prêtre dont ils reconnaissent la compétence particulière, et la place déterminante qu'il occupe dans la tradition de l'Église, etc. Dans le rituel religieux, ce n'est pas un Crétois qui dit que tous les Crétois sont des menteurs ; c'est un homme crédible qui ne peut dissimuler la fictionnalité de ses gestes et paroles, tout en se donnant du mal pour montrer leur importance... Mais sans éviter l'autonégation implicite, le rituel incite ainsi à l'interrogation nécessairement sans réponse : est-ce du sérieux ? ou est-ce du spectacle ? est-ce la réalité ? la fiction ? La réussite du rituel se trouve sans doute dans l'oscillation infinie entre ces questions. Aux gens de jouer ou de ne pas jouer le jeu proposé. Dans les gradins du stade de football, les supporters, en même temps qu'ils crient pour encourager leur équipe favorite, exhibent le plus souvent explicitement qu'ils ne peuvent aller jusqu'au bout de leurs comportements, comme l'attestent diverses attitudes (l'humour, la parodie, les excès vestimentaires...) ⁵. Présenter le rituel comme mise en présence-absence de Dieu ou de la différence entre deux villes implique une réflexion – capitale – sur les différences de qualités entre les deux éléments mis en présence-absence et sur les modalités d'existence de ceux-ci (différences de manières d'être présent et d'être absent, différences aussi de dosage entre présence et absence...) ⁶.

8 Voilà un certain nombre d'idées, et aussi d'interrogations (parmi beaucoup d'autres), proposées par Bateson : les marqueurs de fictionnalité, quels sont-ils ?, l'ethnographie des comportements négatifs (non achevés), la vulnérabilité et la ramification des cadres. C'est bien ces idées que différents auteurs, faisant directement référence aux travaux de Bateson, vont réélaborer à leur manière : Barbara Babcock, Susan Stewart, John Mac Aloon, Richard Schechner et les deux plus connus, Victor Turner et Erving Goffman. Nous commencerons par le premier ; nous terminerons par l'autre. Suivons donc la trace du « cadre » batesonien.

Turner : l'entre-deux. Une fausse piste ?

9 Jésus est présent et n'est pas présent, il y a un combat et un non-combat. Le registre de l'ambivalence, de l'entre-deux, de l'interstice conduit directement au travail de Victor Turner. Même s'il y a, dans celui-ci, référence à Bateson (par exemple, Turner 1986 : 54, 102-103, 140), il est difficile de penser que toute la fécondité heuristique de l'idée de « cadre » a été exploitée par Turner, davantage attiré par le célèbre schéma de Van Gennep sur les rites de passage⁷. Turner savoure l'étape centrale, la liminalité (ou liminarité) et les ambivalences qu'elle génère dans les attitudes, les gestes ou les objets chers aux initiés. Ce qui intéresse Turner dans l'espace-temps liminal est moins la spécificité d'un cadrage contextuel spécifique que l'effet de recombinaison de la hiérarchie des statuts et valeurs du quotidien ; c'est surtout son effet potentiel d'« innovation culturelle » par rapport à la vie sociale inversée, minimisée, exagérée... Par ailleurs, la valorisation turnérienne de la figure de l'entre-deux n'exclut pas la vision dichotomique trop bien connue, exposant deux modèles juxtaposés ou alternés, l'un correspondant au système social, structuré, différencié et hiérarchisé et l'autre à la *communitas* indifférenciée, marquée par la spontanéité, l'immédiateté et la communion d'individus égaux (Turner 1967).

10 D'une part, une telle perspective entraîne Turner, le penseur de l'interstice, vers une vision excessive et réductrice de la *communitas* festive présentée comme une expression utopique imprégnée du *flow* caractéristique des « totalités » mystiques : sensation d'agir avec un engagement total, perte du moi, expérience de la transcendance, état d'homogénéité et d'unité sans division ni pluralité. Faut-il nécessairement percevoir, comme le pense C. Flanigan (1990 : 57-58), l'effet de l'engagement religieux de Turner qui fait dériver une théorie à perspective dialogique dans une direction très monolithique ? D'autre part, Turner réintègre le modèle dichotomique – structure/*communitas* – dans la structure de la vie sociale qui réalise ainsi l'unité des contraires et au profit de laquelle fonctionne l'antistructure (cf. Augé 1979). « Les hommes ne sont libérés de la structure pour entrer dans la communauté que pour retourner dans la structure revitalisée par leur expérience de la *communitas* » (Turner 1990 : 126). Dans le schéma des *social dramas*, Turner insiste sur l'importance stabilisatrice de la phase « redressive » (après une phase de rupture par rapport à des règles et de crise de la cohésion sociale) avec le rituel comme élément capable de restaurer, par sa capacité de dramatisation et de symbolisation, l'ordre social et de rétablir la position de l'individu dans la culture ou le cosmos. De plus Turner insiste sur la dynamique transformationnelle des rites ; c'est en fait l'ambivalence des figures rituelles produites par la juxtaposition de contextes contradictoires et opposés qui pousse le rite à se rétablir lui-même dans une nouvelle forme cohérente. Parmi d'autres, l'exemple classique du « garçon-homme » dans les rites initiatiques est illustrateur de ce mécanisme puisqu'il partage effectivement deux rôles contradictoires et que le mouvement transformateur de l'un vers l'autre implique une intégration des deux à un niveau plus élevé et en même temps un changement de contexte. Il y a encore un élément qui peut bloquer la piste turnérienne : la valorisation symbolique des rituels dont gestes et objets sont associés à un ensemble de significations renvoyant ultimement au « social ». Turner évoque la structure sémantique des symboles caractérisés par leur multivocalité ou polysémie, un symbole renvoyant à un ensemble de référents et de significations multiples qui permettent une représentation économique de différents aspects du système culturel. Les qualités émotionnelles et collectives de l'objet symbolique sous-tendent son impact fonctionnel pour le système social, facilitant pour l'individu le passage de l'obligatoire au désirable⁸. A travers cette lecture, c'est bien la « consistance interne » des rituels qui est revalorisée : totalité fonctionnelle au service de la structure sociale, totalité indifférenciée opposée à la vie quotidienne, totalité symbolique renvoyant à un ensemble de significations, et totalité transformatrice accomplissant une action⁹.

Schechner : les comportements non achevés

11 La piste « Turner » aurait pu être vaine, en tout cas non porteuse d'une heuristique supplémentaire, si elle n'avait pas permis la rencontre avec Richard Schechner, ce professeur d'études théâtrales et aussi directeur d'une compagnie avant-gardiste dont les contacts avec

Turner ont été importants au moins à la fin de la vie de celui-ci. Comme Turner, il insiste sur la dimension ambivalente du cadre ludique : sérieux et distraction, quête de sens et passe-temps, être soi-même et jouer d'autres rôles, être « là et alors » et en même temps « ici et maintenant », transe et conscience, efficacité et fantaisie (Schechner 1977 : 87). Mais, précisément, l'insistance sur cette ambivalence comportementale risque de masquer l'essentiel. Il est en effet capital d'insérer cette qualité ambivalente dans la dimension intrinsèquement ludique du contexte en question. Par leur position médiane située entre deux classes de comportements, les comportements ludiques, définissables par une négation, ne sont pas pour autant, répétait Bateson, équivalents aux comportements niés par cette négation. Schechner a particulièrement insisté sur ce point important : la transformation par le contexte subjonctif du rituel des rôles du « moi » quotidien et du personnage (non-moi) à jouer dans une double négativité. « *This is the peculiar but necessary double negativity that characterizes symbolic actions [...] : "me" and "no me", the performer and the thing to be performed, are transformed into not me... not not me [...]. This process takes place in a liminal time/space in the subjunctive mood* » « C'est la double négativité, particulière mais nécessaire, qui caractérise les actions symboliques [...]. "Moi" et "non moi", l'acteur et la scène à jouer sont transformés en non moi... non pas moi [...]. Ce processus prend place dans un espace-temps liminal sous le mode subjonctif » (Schechner 1985 : 111-112). C'est bien cette dimension ludique qui se reflète dans cette négation des caractéristiques et les distingue nécessairement d'une simple juxtaposition additionnelle de deux cadres différents de référence comme ceux renvoyant aux rôles de garçon et d'adulte devant aboutir à rétablir, comme on l'a vu, la consistance interne du rituel. Cette tension entre négations dans un cadre liminal est exprimée, d'après Schechner, selon la formule suivante : *not (me... not me)*. Nous sommes loin de la trop classique « valorisation symbolique ». Et c'est tant mieux...

12 Cette dimension de « pas vraiment » est capitale. Nous avons vu que c'est bien cette faille négative dans le comportement qui intéresse Bateson, plus que le comportement en lui-même. Comment exprimer « algébriquement » cette spécificité ? Un comportement qui n'est pas vraiment est bien sûr différent d'un comportement qui n'est pas encore selon la logique transformatrice des rites de passage ou encore d'un comportement qui serait « tout » par l'intégration dans on ne sait quelle entité fusionnelle. Il s'agit bien d'insister sur la marge comportementale qui fait que x n'est pas vraiment x et que y ne l'est pas non plus ; d'une certaine manière, c'est la latitude qui fait qu'un mordillage ludique n'est pas vraiment une morsure (sans être pour autant une non-morsure). La présence du Christ n'est pas une présence factuelle, mais non pour autant une absence, si l'on en croit le discours même des « indigènes ». Il n'y a pas une morsure réelle et une non-morsure sur un mode additionnel : car cette morsure en question n'existe pas, dit Bateson ; ce n'est pas non plus sur le mode de la neutralisation une non-morsure et une non non-morsure : il existe bien quelque chose. Plutôt, c'est une morsure qui n'est pas vraiment une morsure (ce n'est qu'un mordillage ludique) et c'est aussi une non-morsure qui n'est pas vraiment une non-morsure (c'est quand même, plus que tout autre comportement, quelque chose qui ressemble à une morsure). Une présence de Jésus qui n'en est pas une et une absence qui n'en est pas une non plus... Si $x = \text{morsure}$ et $y = \text{non-morsure}$, le mordillage ludique correspondant à $[x - a] + [y + b]$ étant donné que a est la différence comportementale entre la morsure et le mordillage et que b est la différence entre une non-morsure et ce qui fait que le mordillage ressemble à une non-morsure. Puisque c'est le contexte ludique (A) qui implique que x n'est pas vraiment y , mais qu'il y a a et b pour nuancer chacun, la formule peut se lire : $A(x) + A(y) \rightarrow A(x + y)$. C'est bien a (ce qui fait que x n'est pas vraiment x) ou b (ce qui fait que y n'est pas vraiment y) qui est constitutif d'un ensemble d'inconsistances comportementales : des « gestes-signifiants » valant pour leur exécution et pas plus, sans référence à de potentiels signifiés, s'effaçant au moment même de leur achèvement sans conséquence ; des détails comportementaux produits sans conséquence : attitudes de distance, regards distraits, attention latérale, comportements expectatifs ou hésitants¹⁰... Mais où pénètre cette dimension négative, ce « pas vraiment » ? Et comment se régule-t-elle avec le reste ? Le compromis est en fait la solution intrinsèque au cadre ludique. Il consiste dans la coprésence simultanée (au même endroit et en même temps), dans un même geste, un même discours

de deux termes qui paraissent incompatibles, même si l'un peut être plus ou moins occulté par rapport à l'autre. C'est le cas de la production simultanée d'un geste agressif et du signal comme métamessage : « ceci est un jeu », l'un et l'autre aboutissant dans une situation réelle dans laquelle on se dispute et on ne se dispute pas (cf. Barel 1989). Le curé, ce n'est pas Jésus. C'est aussi un homme, et il apparaît comme tel dans le rituel, en toussant et en bafouillant. Il n'est pas un « ange », comme il peut le dire lui-même. C'est peut-être aussi un ami. Tout en le représentant, ce n'est donc pas Jésus, même si, dans de telles célébrations religieuses, il y a une volonté de l'institution, parfois aussi des participants, à voiler le compromis en gommant les interférences comportementales négatives de ce « pas vraiment ». Dans les gradins du stade, le compromis est manifeste, dans la superposition des registres tragique et parodique à l'intérieur même des séquences d'actions des supporters¹¹. En cas d'absorbement, c'est le compartimentage ou l'oscillation qui explicitent la dimension fictionnelle des actions en cours. Le premier correspond à la production de stratégies différentes dans des temps et des lieux différents, et dont l'effet paradoxal résulte du fait qu'aucune ne peut exister sans l'autre. Dès lors, une stratégie simple ne peut advenir que si une autre stratégie surgit chez d'autres acteurs, l'ensemble de la situation supposant la métarègle selon laquelle l'une et l'autre stratégie ne peut être éliminée. L'oscillation surgit dans une situation où, ni compromis ni compartimentage n'étant possibles, l'acteur, par ses gestes ou décisions, entre dans un mouvement oscillatoire ou de va-et-vient entre un choix et son contraire. En référence aux analyses de T.S. Scheff (1979) sur la dynamique émotionnelle de ce qu'il nomme les rituels, l'hypothèse est de considérer que l'efficacité émotionnelle maximale est atteinte dans une sorte de « balance d'attention » entre le rappel d'une expérience forte et le vécu de celle-ci dans un nouveau contexte spatio-temporel. Trois types de distance sont possibles : la distance faible (*underdistance*), la distance forte (*overdistance*) et la distance esthétique, relevant du juste milieu. Selon cette perspective, l'expérience ludique ne peut être vécue sous forme d'une distance trop grande ou trop petite avec l'événement concerné. Un rapprochement exclusif avec l'un ou l'autre de ces pôles, l'ennui ou l'engagement total, constituerait ainsi l'échec d'une telle expérience émotionnelle. Différents moyens caractéristiques peuvent favoriser cette situation de mouvement : la présence de la foule, l'ambiance musicale, la présence de masques ou d'éléments parodiques, la distance spatiale entre acteurs et spectateurs susceptible de déterminer et structurer différents degrés de participation ou d'exclusion des uns et des autres.

Babcock et Stewart : les marqueurs de la fictionnalité

13 Il faut revenir maintenant aux marqueurs de la fictionnalité, à partir desquels le message « ceci est un jeu » se laisse percevoir. A ce propos, les analyses de Barbara Babcock, d'inspiration derridienne, sont extrêmement décapantes. Dans une hypothèse d'une grande valeur heuristique, elle suggère que tous les « rituels » fonctionnent sur la coprésence de deux modes de signification, l'un avec multisignifiants, l'autre avec multisignifiés (Babcock 1978). Parallèlement à une possible lecture polysémique de tel geste ou objet, le contexte fictionnel implique la présence d'un surplus de signifiants faisant pénétrer dans les choses les plus sérieuses l'effet de *nonsense*. Les figures constitutives de ce surplus sont :

- l'énumération, illustrée en particulier par la logique du défilé et privilégiant les rapports paradigmatiques aux liens syntagmatiques ;
- la répétition, qu'il s'agisse d'un geste ou d'un ensemble gestuel présupposant une valorisation du signe autonome par rapport au signifié ;
- l'amplification d'un geste, d'un décor, d'un discours ;
- la contradiction (oxymore) dans les signes (gestuels ou vestimentaires) impliquant un univers fictionnel ;
- l'asyndète en tant que figure stylistique supprimant les mots de liaison et créant une discontinuité.

14 Tandis que les gestes et objets des supporters de football sont imprégnés très explicitement par beaucoup de ces figures, les séquences d'actions constitutives de la messe le sont au minimum, on y retrouve la répétition de paroles, l'amplification par les chants, la coprésence

d'éléments issus de contextes historiques différents (jusqu'à l'instrumentation technique sophistiquée). Certaines de ses figures de non-sens paraissent plus difficilement possibles comme l'asyndète, d'autres sont l'enjeu de débats théologiques, par exemple l'énumération manifestée par la présence de plusieurs « célébrants ». Dans un livre remarquable sur les aspects de l'intertextualité dans le folklore et la littérature, Susan Stewart analyse l'ensemble des procédures constitutives de ce *nonsense* qui est une « manipulation » des procédures interprétatives du sens commun mais dont la portée critique de l'univocalité de celui-ci a lieu dans un contexte ludique, c'est-à-dire « *a domain between realizable domains, a domain that does not count* » « un domaine entre domaines réalisables, un domaine qui ne compte pas » (Stewart 1978 : 202-203). Parmi ces différentes opérations créatrices du *nonsense* à partir du sens commun, Stewart recense le mécanisme de l'inversion et du renversement concernant les relations entre catégories (anomalie, ambiguïté, ambivalence...), le jeu avec les limites (*misdirection*, surplus de signifiants, surplus de significations et interprétations multiples, déficiences de ces significations...), le jeu avec l'infini (répétition, circularité, énumération, simultanéité, c'est-à-dire coexistence de différents éléments contradictoires dans un même espace-temps...), l'arrangement et le réarrangement à l'intérieur d'un espace fermé selon des limites précises...

- 15 Valorisation symbolique, mise entre parenthèses du sens ou même négation de celui-ci (en cas d'oxymore et de contradiction), le cadre ludique travaille avec ces trois modalités d'expression selon des intensités différentes, et aussi selon des règles de coexistence différentes¹². Mais ce qui importe, c'est que dans les ensembles coordonnés d'actions jugés les plus importants, les plus sérieux (le religieux, par exemple), la valorisation symbolique – la seule dont parlait F.A. Isambert (1982) dans une entreprise qu'il voulait pourtant critique – est toujours déjà pénétrée par le non-sens de la fictionnalité. Comme si la discrimination conscientisée de tel aspect de la réalité ne pouvait se faire que dans un « contexte impossible » (Stewart 1978 : 49). Comme si le jeu et la fiction se déroulaient à l'interface de la conscience et de la non-conscience. Ce qu'avait dit Bateson.

Mac Aloon : la ramification du cadre

- 16 Il est une autre interrogation qu'on ne peut facilement éluder et qui est directement impliquée par les formes nettement différentes de nos exemples (la messe, le match de foot, voire le carnaval) et les propres remarques de Bateson sur la dérive de la prémisse « ceci est un jeu » dans l'incertitude : « est-ce encore un jeu ? ». A ce propos, John Mac Aloon (1984) propose une réflexion très intéressante sur l'enchevêtrement de plusieurs cadres dans une même situation. Quels sont donc ces cadres ramifiés et exprimés sous forme métacommunicative ? « Ceci est un spectacle » suppose bien qu'il y a quelque chose à voir, présenté avec une certaine beauté ou solennité à un ensemble de spectateurs en interaction avec des acteurs proprement dits, mais pouvant aussi susciter par la note spectaculaire une certaine suspicion. « Ceci est une fête » suppose que les gestes et attitudes intégrés dans ce cadre participent de la joie et de la bonne humeur. « Ceci est un rite » suppose qu'il est question « de forces religieuses ou sacrées », en tout cas « de préoccupation ultime » et que les gestes accomplis effectuent des transitions sociales ou des transformations spirituelles. Il y a enfin « ceci est un jeu (*game*) » impliquant un ensemble de règles bien définies, des rôles et des objectifs déterminés pour constituer une activité de loisirs libre et volontaire et aussi, en référence à Bateson, paradoxale (Mac Aloon [1984 : 255] glisse à ce moment de *game* à *play*). Bien sûr, tous ces cadrages ne sont pas pertinents pour tous les acteurs (ceux légitimés par l'organisation officielle, ceux valorisés par les simples participants), mais leur combinaison est, selon Mac Aloon, typique des formes contemporaines des représentations ritualisées. Analysant l'évolution des jeux Olympiques, Mac Aloon fait remarquer la dominante spectaculaire rejaillissant sur les autres cadres par l'injection d'une dimension interrogative : y a-t-il encore un jeu ? un rituel ? et même une valeur fondamentale affirmée ? Mais l'effet attractif du spectacle peut aussi faire gagner une nouvelle intensité. Par ailleurs, l'effet cognitif de ces ramifications enchevêtrées de cadre peut faire glisser le message concerné sur le mode conditionnel : « Il y aurait... »

- 17 Mais les idées de Mac Aloon ne sont pas sans ambiguïté. Sa caractérisation du cadre rituel ne résout pas la question de la définition du rituel, elle tombe au contraire dans les pièges de celle-ci. De plus, comme l'a suggéré Bateson, il n'y a aucune raison de réserver la dimension *play* aux seuls *games*, c'est-à-dire aux interactions compétitives entre joueurs. Je pense qu'il est plus efficace de distinguer, par rapport au sens commun de la vie quotidienne, le cadre ludique (*play*) comme constitutif de fictionnalité et de préciser que celui-ci se ramifie précisément en différentes formes capables d'imprégner l'apparence globale du phénomène. Ces formes toujours déjà inscrites dans le cadre ludique de la fiction et repérables par leurs marqueurs spécifiques seraient la fête et le spectacle (qui peuvent être maintenus comme chez Mac Aloon), ainsi que la compétition comme jeu... dont l'issue est incertaine. Il y aurait encore une autre forme qui couvre, sans générer aucune incertitude dans l'issue finale, un ensemble de séquences d'actions se référant à un « bien commun » de type religieux, politique, éthique, etc. A moins de retomber dans l'arbitraire définitionnel, il n'y a aucune raison de nommer cette forme « ceci est un rite ». Je préfère « ceci est une cérémonie », qui a l'avantage d'éviter l'ambiguïté et le flou des termes rite/rituel. Ainsi, il apparaît bien que la messe et le match de football se distinguent du salut à la secrétaire et du lavage de la moto, en tant qu'ils constituent et se régulent selon un cadre fictionnel ludique : c'est un jeu, ce n'est pas la réalité mais ce n'est pas non réel non plus. Par ailleurs, si l'un et l'autre participent des formes festives (idéalement intériorisées pour la messe) et spectaculaires (non créditées par l'institution ecclésiastique), leur différence est, au-delà de leurs modalités respectives de régulation, celle qui sépare la compétition sportive à l'issue incertaine de la cérémonie se déroulant selon un programme précodifié. Il reste une dernière piste à explorer : Goffman. Elle nous aidera à réfléchir sur cette dynamique interne du cadre lui-même.

Goffman : la vulnérabilité du cadre

- 18 La référence explicite à la théorie des cadres de Bateson apparaît dès les premières pages du *Frame Analysis* de Goffman : « Nous nous servons abondamment du terme de "cadre" tel que l'entend Bateson. Je soutiens que toute définition de situation est construite selon des principes d'organisation qui structurent les événements – du moins ceux qui ont un caractère social – et notre propre engagement subjectif. Le terme de "cadre" désigne ces éléments de base » (Goffman 1991 : 19). La « cadre-analyse »¹³ ou l'analyse des cadres proposée par Goffman est sans aucun doute un outil efficace de description et d'analyse de la complexité des interactions, dans leurs nuances et subtilités constitutives de la vie sociale soumise à une vulnérabilité quasi permanente. Le « cadre primaire », qui est celui qui « permet d'accorder du sens à tel ou tel de ses aspects, lequel autrement serait dépourvu de signification » (*ibid.* : 30), peut être transformé en « modalisations » (*keys*) sous la forme de faux-semblants, de la cérémonie, des rencontres sportives, ou de « fabrications » relevant du registre de la tromperie et impliquant une intention de produire chez autrui une croyance erronée. Viennent encore s'infiltrer des activités hors-cadre (auxquelles on ne porte généralement pas attention), des ruptures de cadre (ennui ou absorbement total), des mécadrages (la sous-modalisation impliquant d'enlever une « strate » à l'action interprétée, par exemple la strate ludique et donc de prendre au sérieux ce qui relève du jeu ; la sur-modalisation consistant à ajouter une strate [par exemple ludique] et donc à prendre à la légère ce qui est donné comme sérieux ou important) ou encore des moments de pause par rapport à des moments d'activité. Il y a aussi la forme externe de l'événement (*rim*) qui indique le statut de la situation, quel que soit le registre des différentes strates.
- 19 Selon le lexique goffmanien, la messe et le match de football constituent des modalisations respectivement de la Cène comme événement historique et de la différence plus ou moins rivale entre deux cités. On peut au moins l'accepter pour cet article. Le marquage de cette transformation se fait au moyen de différents repères conduisant à une implication de plus en plus forte dans la situation (d'un côté le guichet, les gradins, le terrain proprement dit ; de l'autre, le seuil de l'église, le portique, la nef, les chaises devant ou derrière, le chœur, le tabernacle...)¹⁴. Cette modalisation, qui peut tendre à sa propre autonomie par rapport à l'événement modalisé, est soumise à l'irruption du cadre primaire. C'est l'affrontement réel, au-

delà même de la classique provocation symbolique, entre supporters, ou l'apparition de Jésus. Rares (surtout celle-ci), ces deux exemples de modalisation résultent d'une rupture de cadre (ici, de modalisation). Il s'agit d'une sous-modalisation consistant à prendre littéralement ce qui se donne dans un cadrage ludique fictionnel, et à retenir la forme professionnalisée de la compétition sportive ou l'enjeu religieux de la cérémonie. Cette opération peut être liée à un débordement ponctualisé dans quelques séquences d'actions. C'est ici que surgit une modalité de croyance : aller jusqu'à se battre pour son équipe ou voir Jésus apparaître. Ces deux événements se régulent bien sûr différemment : l'apparition, sur le mode individuel, subjectif, intérieur ; la violence dans les gradins sur le mode collectif, risquant même de susciter l'intervention des forces de l'ordre. Il y a aussi le mécadrage qui percevrait seulement la forme « cérémonie » dans la célébration religieuse ou « compétition » dans le match et qui retiendrait donc la seule dimension sérieuse du message et de l'action, mais sans atteindre le débordement total et l'irruption du cadre primaire ; c'est l'individu qui verse une larme d'émotion suscitée par le rappel de l'événement modalisé (le dernier repas de Jésus), ou par le marquage d'un but, la victoire ou la défaite au terme d'une compétition considérée comme importante. Et toute la complexité de ces actions en cours est de plus imprégnée d'un ensemble de « hors-cadre » : la toux du prêtre ou ses pensées vagabondes, comme celle des participants à la cérémonie ; le joueur pris d'un coup de fatigue ou renouant ses lacets, les supporters sans cesse pris par diverses contingences extérieures, etc. Et nous savons que, dans nos deux exemples, la forme globale de l'événement est bien différente : cérémonie religieuse d'un côté, rencontre sportive de l'autre. Cela n'exclut pas que des pratiques insérées dans ces cadres peuvent à leur tour en sortir et trouver ainsi une nouvelle signification : le football des enfants à l'école, le dialogue privé avec Dieu en dehors de la cérémonie... Ces propositions théoriques de Goffman, qui sont d'une heuristique ethnographique exemplaire, constituent en quelque sorte une synthèse des différents points discutés par les autres auteurs. Elles permettent également de replacer dans ces situations la croyance, plus précisément l'acte de croire : de manière active, dans le mécanisme interactionnel cognitif et/ou émotionnel (s'exprimant sous des attitudes comportementales diverses) consistant à percevoir l'enjeu sérieux, ou même l'irruption du réel dans le cadre ludique ; de manière passive, ou négative (plus courante) comme on vient de le voir, c'est-à-dire sans actualisation conscientisée, dans le refus de considérer que ce n'est que du « simple » jeu, du spectacle, ou dans la volonté, le désir, l'habitude de considérer que ce n'est pas non réel. Il faut surtout penser que ces cadres ne sont pas homogènes, soumis à des glissements permanents et que ceux-ci ne sont pas nécessairement (et même obligatoirement) les mêmes au même moment pour tous les acteurs. Moins qu'inducteur d'un état homogénéisé, le cadre implique une dynamique interne entre les différentes séquences d'actions qu'il permet de comprendre et d'accomplir.

20 Cet article a moins pour but d'épuiser la comparaison entre les deux situations présentées ici que de faire rencontrer un réseau d'auteurs dont les propositions théoriques devraient stimuler cette entreprise¹⁵. L'article se termine et la constatation peut être faite que le terme « rituel », ou « rite », a pu être évité. Je n'ai pas choisi de le réserver à l'ensemble d'actions se référant à une valeur religieuse, ni de l'étendre à un large éventail de référents empiriques. Et si je choisissais de l'associer à l'ensemble des événements publics concernés par le propos de ce texte, la définition du rituel serait alors la suivante : ensemble d'actions, insérées dans un contexte spécifique ludico-fictionnel, dont le déroulement et la perception cognitive et/ou émotionnelle se font selon quatre formes non exclusives (cérémonie, compétition, fête et spectacle). Ainsi, je ne serais sans doute pas moins arbitraire que dans l'hypothèse précédente. Mais, me semble-t-il, je me serais donné un bel objet d'analyse : l'anthropologie comparée des grands « rituels » contemporains (qu'ils soient célébrations religieuses, fêtes populaires, rencontres sportives, représentations théâtrales...). Un des effets – et non des moindres – serait bien de désacraliser analytiquement les rituels religieux.

Bibliographie

Augé M., 1979. *Symbole, fonction, histoire*, Paris, Hachette.

- Babcock B.A.**, 1974. « The novel and carnival world », *Modern Languages Notes*, 89/6, pp. 911-937.
1978. « Too many, too few. Ritual modes of signification », *Semiotica*, 23, 3/4, pp. 147-186.
- Babcock B.A.** et **J.J. Mac Aloon**, 1987. « Victor V. Turner (1920-1983) », *Semiotica*, 65, 1/2, pp. 1-27.
- Barel Y.**, 1989. *Le paradoxe et le système*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble.
- Bateson G.**, 1956. « The message "This is play" », in Schaffner B. (ed.), *Group Process. Transaction of the Second Conference*, New York, Josiah Macy Jr Foundation, pp. 145-242.
- 1977-1980. *Vers une écologie de l'esprit*, 2 vol., Paris, Le Seuil.
1988. *La nature et la pensée*, Paris, Le Seuil.
- Bromberger C.** (avec la collab. de A. Hayot et J.-M. Mariottini), 1995. *Le match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*, Paris, ministère de la Culture/Ed. de la Maison des sciences de l'homme.
- Flanigan C.C.**, 1990. « Liminality, carnival and social structure », in Ashley K. (ed.), *Victor Turner and the Construction of Cultural Criticism*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 52-63.
- Goffman E.**, 1991. *Les cadres de l'expérience*, Paris, Ed. de Minuit.
- Handelman D.**, 1977. « Play and ritual. Complementary frames of metacommunication », in Chapman A.J. et H. Foot (eds), *It's a Funny Thing, Humour*, London, Pergamon, pp. 188-192.
1979. « Is "Naven" Ludic ? Paradox and the communication of identity », *Social Analysis*, n° 1, February, pp. 177-191.
1990. *Models and Mirrors. Towards an Anthropology of Public Events*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Heinich N.**, 1988. « A propos de "Frame Analysis" », *Revue de l'Institut de sociologie (ULB)*, n° 1-2, pp. 127-142.
1989. « L'art et la manière », in *Le parler frais d'Erving Goffman*, Paris, Ed. de Minuit, pp. 110-120.
- Houseman M.**, 1992. « Double contrainte et paradoxe rituel », *Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratiques de réseaux*, n° 14, pp. 155-163.
- Houseman M.** et **C. Severi**, 1994. « Naven » ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle, Paris, Ed. du CNRS.
- Isambert F.A.**, 1982. *Le sens du sacré*, Paris, Ed. de Minuit.
- Keesing R.M.**, 1991. « Experiments in thinking about rituals », *Canberra Anthropology*, n° 14 (2), pp. 59-74.
- Mac Aloon J.-J.**, 1984. « Olympic Games and the theory of spectacle in modern societies », in Mac Aloon J.-J. (ed), *Rite, Drama, Festival, Spectacle. Rehearsals toward a Theory of Cultural Performances*, Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues, pp. 241-280.
- Pavel T.**, 1988. *Univers de la fiction*, Paris, Le Seuil.
- Piette A.**, 1988. *Les jeux de la fête*, Paris, Publications de la Sorbonne.
1992. « Play, reality and fiction. Toward a theoretical and methodological approach to the festival framework », *Qualitative Sociology*, n° 15, 1, pp. 37-52.
1996. *Ethnographie de l'action*, Paris, Métailié.
- Rawlins W.K.**, 1987. « Gregory Bateson and the composition of human communication », *Research on Language and Social Interaction*, n° 20, pp. 53-77.
- Schechner R.**, 1977. *Essays on Performance Theory*, New York, Drama Book Specialists.
1985. *Between Theatre and Anthropology*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Scheff T.J.**, 1979. *Catharsis in Healing, Ritual and Drama*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press.
- Sperber D.**, 1974. *Le symbolisme en général*, Paris, Hermann.
- Stewart S.**, 1978. *Nonsense. Aspects of Intertextuality in Folklore and Literature*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- Turner V.W.**, 1967. *The Forest of Symbols*, Ithaca, Cornell University Press.
- 1982a. *From Ritual to Theatre*, New York, PAJ Publications.
- 1982b. *Process. Performance and Pilgrimage*, New Delhi, Concept Publishing Company.

1986. *The Anthropology of Performance*, New York, PAJ Publications.

1990. *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris, PUF.

Winkin Y. (ss la dir. de), 1981. *La nouvelle communication*, Paris, Le Seuil.

(ss la dir. de), 1988. *Bateson. Premier état d'un héritage*, Paris, Le Seuil.

Notes

1 Sur l'expression « collègue invisible » cf. l'introduction de Y. Winkin (1981 : 8).

2 C'est volontairement que les exemples seront traités rapidement, simple illustration du cadre analytique. Je précise qu'ils sont présentés sans intention réductrice.

3 Sur l'ensemble de l'œuvre de Bateson, cf. en français Winkin (1988). Pour notre propos, cf. en particulier Rawlins (1987).

4 Même si cette référence peut être nuancée, il n'importe pas de compliquer notre propos sur ce point ici.

5 Ce que montre très bien C. Bromberger (1995 : 297 et 55).

6 Je renvoie à ce propos à la réflexion en cours d'Elisabeth Claverie sur les êtres fictionnels. Cf. aussi Pavel (1988).

7 Pour un parcours rapide de l'œuvre de Turner, cf. Babcock et Mac Aloon (1987).

8 Pour une critique de l'approche symbolique de Turner, cf. Sperber (1974).

9 Le lecteur peut aussi se reporter à Turner (1982a, 1982b).

10 Cf., pour l'observation de ces détails, Piette (1996).

11 Cf. Bromberger (1995 : ch. IV).

12 Cf. Babcock (1974 et 1978). Cf. aussi Piette (1988).

13 Cf. Heinich (1988).

14 Pour des applications de l'analyse goffmanienne, cf. Heinich (1989) et Piette (1992).

15 Pour d'autres utilisations – le plus souvent très insistantes sur la fonctionnalité des rituels – des intuitions batesoniennes, cf. entre autres : Handelman (1977, 1990), Houseman (1992), Houseman et Severi (1994), Keesing (1991).

Pour citer cet article

Référence électronique

Albert Piette, « Pour une anthropologie comparée des rituels contemporains », *Terrain* [En ligne], 29 | 1997, mis en ligne le 21 mai 2007, 27 février 2012. URL : <http://terrain.revues.org/3261> ; DOI : 10.4000/terrain.3261

Albert Piette, « Pour une anthropologie comparée des rituels contemporains », *Terrain*, 29 | 1997, 139-150.

À propos de l'auteur

Albert Piette

Université de Paris VIII, CEIFR

Droits d'auteur

Propriété intellectuelle

Résumé / Abstract

Le rituel a été et reste un des gros enjeux théoriques et empiriques de l'ethnologie. Entre les discours indigènes et les définitions scientifiques, la question de l'identification du rituel reste

problématique. A partir de l'hypothèse que le rituel désigne un cadre contextuel spécifique, cet article se propose un double objectif. D'abord, de rencontrer une ensemble de chercheurs américains peu connus, en tout cas peu utilisés en France (Bateson, Turner, Babcock, Stewart, Mac Aloon, Schechner et aussi Goffman), dont l'œuvre stimule un ensemble conceptuel très heuristique pour la compréhension du rituel comme jeu fictionnel. Ensuite; d'esquisser un cadre analytique en vue d'une anthropologie comparée des grands "rituels" contemporains, qu'il s'agisse de la messe ou du match de football.

Mots clés : rituel, bateson, contemporain

For a comparative anthropology of ritual: Becoming acquainted with "Batesonians"

Ritual and ceremony have been, and still are, one of the major empirical and theoretical issues in ethnology. From native "discourses" to scientific definitions, identifying a ritual still raises problems. Under a hypothesis that refers ritual to a specific contextual framework, two objectives are pursued. First of all, to introduce a group of American researchers whose writings are not well-known or, at least, not much referred to in France (Bateson, Turner, Babcock, Stewart, MacAloon, Schechner and Goffman) - these works stimulate a very heuristic conceptual approach to understanding ritual as a fictional game. Secondly, to sketch an analytical framework for a comparative anthropology of major contemporary rituals, ranging from masses to football games.

Keywords : contemporary ceremonies, ritual

Index géographique : Europe

Index thématique : rituels