

Le rite sans ses mythes : forme rituelle, temps et histoire

In: Genèses, 21, 1995. pp. 148-162.

Résumé

■ Le rite sans ses mythes : forme rituelle, temps et histoire A partir d'ethnographies récentes en territoire latmul, M. Houseman et C Severi proposent une relecture du rite Naven étudié par Gregory Bateson dans sa thèse publiée en 1936. Ce travail permet de reconsidérer les usages de la notion anthropologique de rite dans les sciences sociales et de souligner l'intérêt de son historicisation : reconnaissable à travers une forme relationnelle, la notion de rite devient ainsi pensable dans la durée puisque ses éléments matériels comme son sens peuvent varier selon ses contextes historiques et sociaux sans que sa perpétuation soit remise en cause (c'est la piste déjà ouverte par E. P. Thompson dans son analyse du charivari). D'autre part, cette relecture permet de distinguer plus fermement les notions souvent confondues d'action rituelle et de comportement codifié (à travers l'exemple des horaires des repas analysé par C; Grignon).

Abstract

Rites without their myths: ritual form, time and history Starting from recent ethnographic writings on the latmut people, M. Houseman and C; Severi propose a new reading of the Naven rite, studied by Gregory Bateson in his thesis published in 1936. This work reconsiders the uses of the anthropological notion of rites in social sciences and underlines the advantage of placing it in a historical context. The notion of rites can therefore be considered over a period of time since its material elements as well as its meaning may vary according to historical and social contexts without calling into question its continuation (this is the approach already taken by E. P. Thompson in his analysis of charivari). Furthermore, the new reading allows a more clear-cut distinction between two notions that are often confused: ritual action and codified behaviour (using the example of mealtimes analyzed by C. Grignon).

Citer ce document / Cite this document :

Mariot Nicolas. Le rite sans ses mythes : forme rituelle, temps et histoire. In: Genèses, 21, 1995. pp. 148-162.

doi : 10.3406/genes.1995.1332

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/genes_1155-3219_1995_num_21_1_1332

Le rite sans ses mythes : forme rituelle, temps et histoire

Nicolas Mariot



Ouvrages commentés :

Edward P. Thompson, «“Rough Music” : le charivari anglais», *Annales ESC*, XXVII, n° 2, 1972, pp. 285-312.

Claude Grignon, «La règle, la mode et le travail : la genèse sociale du modèle des repas français contemporain», in Monique Aymard, Claude Grignon et Françoise Sabban (éds), *Le temps de manger. Alimentation, emploi du temps et rythmes sociaux*, Paris, MSH/INRA, 1993, pp. 275-323.

Michael Houseman, Carlo Severi, *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*, Paris, CNRS Éditions, Éditions de la MSH, 1994, 224 p., bibl., 32 fig., index.

1. Jack Goody, «Religion and Ritual: The Definitional Problem», *British Journal of Sociology*, n° 12, 1961, pp. 142-164.

2. Cf. l'analogie métaphorique de l'aéroport comme «temple du nationalisme» dans Julian Pitt-Rivers, «La revanche du rituel dans l'Europe contemporaine», *Les Temps Modernes*, n° 488, 1987, p. 63. Ou encore la comparaison entre le match de football et le culte religieux, par Christian Bromberger, Alain Hayot et Jean-Marc Mariottini, «Allez l'OM ! Forza Juve ! La passion pour le football à Marseille et Turin», *Terrain*, n° 8, avril 1987, pp. 8-41.

Le rite appartient à cet ensemble de notions dont on fait un «usage distrait», essentiellement en raison d'un emploi trop souvent purement métaphorique. Ceci tient très largement à l'origine religieuse du terme¹. Nous ne ferons pas ici l'histoire de l'utilisation de la notion en sciences sociales, et tout particulièrement en anthropologie, puisque le rite est l'un des «objets-concepts» centraux de la discipline. Pourtant, cette histoire serait grandement nécessaire pour saisir l'hétérogénéité actuelle des usages du terme, de son emploi privilégié dans les travaux anthropologiques extra-occidentaux, à l'ano-blissement des études consacrées au folklore dans nos contrées, en passant par son emploi comme simple synonyme dès que l'on s'intéresse à une activité sociale à caractère répétitif et codifié, ou encore routinisé et cérémoniel. Phagocytée par le sacré et la référence aux cultes chrétiens², engoncée dans une nébuleuse d'autres termes utilisés de façon interchangeable, privée de définition univoque et ramassée (et donc démultipliée par l'ajout d'adjectifs visant à spécifier l'utilisation qui en est faite), la notion de rite ne peut donc qu'être «vague et cible du soupçon»³.

Pourtant, l'emploi du terme est toujours aussi foisonnant dans des travaux de sciences sociales extrêmement divers. La publication récente d'un ouvrage de deux anthropologues (*Naven ou le donner à voir*) dont l'objet spécifique de réflexion est la catégorie du rite, nous donne l'occasion de poser quelques questions quant à la définition même de la notion et sur ce qu'elle peut apporter aux sciences sociales. Nous avons choisi de rapprocher cet ouvrage de deux autres, dus l'un à un historien, l'autre à un sociologue, pour insister sur la différence d'appréhension de cette notion par trois disciplines, et, en outre, parce que tous ces auteurs mettent en avant la question essentielle du rapport à la durée (de manière diffé-

rente cependant, Thompson et Grignon, contrairement aux auteurs de *Naven*, inscrivant leur objet dans une durée «historienne»).

L'étude de M. Houseman et C. Severi est confrontée au même problème que l'ensemble des ouvrages traitant de rite(s) : l'impossibilité de donner au départ une définition du terme lui-même. Nous tenterons donc de préciser celle à laquelle aboutissent implicitement ces deux auteurs pour mieux souligner la rupture fondamentale dans le traitement de l'objet qu'ils proposent. Auparavant, nous aurons cherché à clarifier la distinction entre rite et code : l'analyse de la genèse du modèle contemporain des repas français par C. Grignon nous en fournira le prétexte. Nous verrons ensuite que cette redéfinition implique toute une série de questions touchant à l'historicité des rites : l'analyse des charivaris anglais par Thompson est sur ce point particulièrement intéressante parce qu'elle offre une réponse «historienne» à la critique de l'anthropologie structuraliste proposée dans *Naven*.

Une relecture du *Naven* de G. Bateson : révisions ethnographiques et généralisation

M. Houseman et C. Severi fondent leur redéfinition de l'analyse des rites sur une relecture de la thèse de G. Bateson⁴ : en mobilisant des ethnographies récentes en terrain Iatmul (cf. infra), ils construisent, à partir d'une étude empirique dont nous ne pourrions malheureusement pas rendre ici toute la finesse, une théorie de l'action rituelle. Car là est bien l'enjeu essentiel : puisqu'il n'est pas possible de débiter autrement l'ouvrage qu'en affirmant brutalement que «le *naven* est considéré comme un rite, donc il est un rite, donc nous allons pouvoir préciser ce qu'est un rite à partir du *naven*»⁵, il apparaît nécessaire de briser l'homogénéité conceptuelle factice de cette notion. C'est en partant de ce qui est

réellement fait lors des *naven*, en considérant plusieurs séries d'actions, que les deux auteurs vont chercher à montrer que celles-ci ont des caractéristiques bien précises (une *forme*) qui permet de les homogénéiser et de leur donner le nom de rite.

De ce point de vue, le *naven* est un objet intéressant parce que son homogénéité, revendiquée par les Iatmul, ne va pas de soi. Les indigènes mettent en effet dans la même catégorie du *naven* un ensemble hétéroclite d'événements rassemblant un nombre variable de personnes, différents objets ou paroles dites. De fait, un *naven* ne ressemble jamais à un autre *naven*. Une fois c'est le *wau* («frère de mère», c'est-à-dire homme du clan maternel) d'un enfant (le *laua*, ou «enfant de sœur») qui se déguise en femme, recherche l'enfant pour lui présenter de la nourriture et s'exclame devant celui-ci «toi mon mari !», soulignant ainsi, en mimant exagérément un comportement féminin et frottant ses fesses sur la cuisse du garçon pendant que celui-ci montre sa honte, qu'il est sa mère et son épouse. Enfin le *laua* offre en retour des coquillages à son interlocuteur. Une autre fois, c'est la mère de l'enfant qui effectue devant lui une danse incestueuse mêlée de grimaces exacerbées et de mots comme «tu es mon ancêtre ». D'autres fois encore, c'est l'ensemble des femmes du village qui, imitant de façon grotesque et outrancière le comportement des guerriers coupeurs de tête, met au défi un jeune homme, qui marche tête basse sur leurs corps allongés, de percer un panier de poisson de sa lance.

On peut donc affirmer au moins une chose : l'unité du rite ne provient pas de son agencement matériel. Dès lors, le travail d'analyse des différentes configurations du *naven* se concentre sur la description des positions relationnelles des protagonistes en tant qu'elles fondent le contexte relationnel qui permet la mise en place de ces séquences d'actions.

Reportant des analyses de Bateson, les deux auteurs en conservent l'essentiel : dans la société Iatmul (et dans toute organisation sociale), l'apprentissage de l'ethos se réalise par un processus de «différenciation dans les règles du comportement individuel qui résulte d'un ensemble d'interactions cumulatives entre individus »⁶. Bateson désigne ce processus par le terme de schismogénèse, et en différencie deux modalités particulières : l'une, *complémentaire*, est fondée sur des attitudes relationnelles différentes entre deux individus (e.g. domination et soumission complémentaires), l'autre, *symétrique*, sur une compétition entre des attitudes relationnelles communes (e.g. affirmation compétitive de la virilité entre deux hommes). L'anthropologue britannique avait mis en relation ces processus de transmission de l'ethos social avec le *naven*, puisqu'on y découvre très clairement, à travers le travestissement des personnages, une imitation inversée des rôles sexuels. Néanmoins, bien qu'il ait reconnu cette spécificité du *naven* qu'est «l'exagération dramatique des sentiments qu'on y exprime » (p. 36), il ne met pas celle-ci en relation directe avec les processus schismogénétiques. En fait, le *naven* n'est plus pour lui l'objet principal de son travail mais le prétexte aux premiers développements de ce que seront ses analyses «cybernétiques» : il intègre ainsi le *naven* dans un processus d'échanges circulaires de messages entre le *wau* et le *laua*, relation considérée par Bateson comme le pivot de tout *naven*.

C'est à partir de la critique de ces développements que Houseman et Severi posent les premiers jalons de leur théorie de l'action rituelle. Parce qu'elle est fondée exclusivement sur la relation *wau/laua*, parce qu'elle laisse de côté la participation d'un public, parce que les affects mis en jeu dans le *naven* ne sont en rien comparables aux comportements quotidiens, précisément parce qu'ils sont exagérés jusqu'à l'extrême, le *naven* «est, comme tout comportement rituel, constitué



3. Daniel Fabre, «Le rite et ses raisons», *Terrain*, n° 8, avril 1987, p. 7.

4. Gregory Bateson, *Naven. A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View*, London, Cambridge University Press, 1936 [“Epilogue” in *Naven*, 2^e édition, Stanford, Stanford University Press, 1958 ; *La cérémonie du Naven*, Paris, Minuit, 1971].

5. Dès la première page de leur avant-propos, les deux auteurs soulignent explicitement cette analogie en écrivant : «Le but de ce livre est de montrer, à travers l'étude de tous les cas de *naven* dont nous disposons, ce qui transforme cette séquence d'actions en apparence si peu organisées en rituel (autant pour les Iatmul que pour nous)» (p. 7). Le terme rituel vient bien prendre ici la place du terme «*naven* comme catégorie de pratiques ayant une homogénéité», pour nous comme pour les Iatmul.

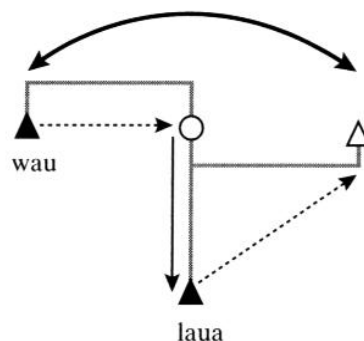
6. G. Bateson, *Naven*, op. cit., p. 175.

d'une séquence orientée (et non circulaire) de comportement public» (p. 49). Le rite ne peut donc se réduire à un échange de messages. Au contraire, l'expérience rituelle «établit d'abord et tacitement un contexte relationnel dans lequel certains messages qui contrastent avec l'expérience quotidienne, peuvent être formulés » (p. 49). Première caractéristique essentielle du rite donc : sa non-congruence avec l'expérience quotidienne, puisque la seule chose qui est imposée aux protagonistes du *naven* est le fait d'avoir à représenter, selon une forme laissée ouverte à leur imagination, des attitudes affectuelles obligées, caricatures de celles de la vie quotidienne.

Condensation et contexte relationnel

A partir de ce constat, les deux auteurs fixent leur analyse sur la mise en lumière du «contexte élargi» dans lequel prend place le *naven*. La relation entre le *wau* («frère de mère») et le *laua* est ainsi resituée dans son environnement social : l'atome de parenté défini par C. Lévi-Strauss. C'est dans le cadre de cette structure élémentaire que gît la spécificité des séquences d'actions nommées *naven* chez les Iatmul (et qui sépare précisément le comportement *naven* du comportement éthologique normal) : celles-ci condensent les deux formes de schismogénèse, complémentaire et symétrique. Ainsi, les deux identifications caractéristiques du *naven* (le *wau* s'identifie à sa sœur – la mère du *laua* – alors que le *laua* s'identifie à son propre père) se combinent à la relation de schismogénèse symétrique entre le *wau* et le père du *laua* et à celle, complémentaire, entre le *laua* et sa mère (voir ci-contre). En se déclarant à la fois femme et mère du *laua*, le *wau* cumule la symétrie de l'affinité le situant comme allié (exclusion de la mère) et la complémentarité de la consanguinité le situant comme parent (exclusion du père). Il faut souligner fortement ici que le «frère de mère» n'est pas un parent direct,

mais un *wau* classificatoire, ce qui explique que le comportement du *laua* invite le *wau* à réagir symétriquement en tant qu'homme, et non en tant que parent. La réaction de complémentarité exagérée du *wau* (en tant que mère et femme du *laua*) se traduit précisément par le frottement de son postérieur sur la jambe du *laua*, «geste relevant donc à la fois de l'accouchement et du coït» (p. 53).



Les flèches noires figurent les relations de schismogénèses, complémentaire entre le *laua* et sa mère et symétrique entre le *wau* et le père du *laua*. Les pointillés figurent les identifications caractéristiques du *naven* : entre le *wau* et sa sœur (la mère du *laua*) ; entre le *laua* et son père (figure n° 2, p. 51).

Mais il y a plus : en imitant de façon grotesque à la fois l'épouse et la mère, le *wau* offre l'image la plus caricaturale qui soit de la femme. Il incite dans sa confrontation au seul *laua* l'ensemble du groupe des femmes à réagir à l'imitation. Ainsi, dans le *naven*, la complémentarité entre sexes se traduit par une compétition symétrique et outrancière dans l'imitation de l'autre. En ce sens, «le défi rituel [...] qui caractérise tout ce que les Iatmul appellent *naven*, résulte de l'implication réciproque de schismogénèses symétriques et complémentaires, et est défini aussi bien par l'inversion que par l'association systématique de rôles contradictoires» (p. 55). Dans cette configuration élargie, certains personnages totalement négligés par Bateson sont fondamentaux : c'est en particulier le cas de la *yau*, «sœur de père» du *laua*, c'est-à-dire femme du clan paternel, qui apparaît comme le pendant féminin du *wau*. Dans un *naven* recueilli lors d'ethnographies récentes en territoire Iatmul,

wau et *yau* s'engagent dans un duel verbal qui les positionnent comme «l'image inversée du couple qui a engendré le jeune homme» (p. 69). Là encore, travestie en homme, la *yau* est à la fois père et époux du jeune garçon, et souligne ainsi la tendance du *naven* à un travestissement généralisé des femmes en hommes et des hommes en femmes, opposition que recoupe, à travers la compétition entre *wau* et *yau*, la complémentarité entre paternels et maternels.

Que pouvons-nous dire ici de la forme de l'action rituelle, qui est notre question de départ ? La configuration relationnelle entre les participants, caractérisée par la condensation de «modalités de relation en principe mutuellement exclusives» (dans notre exemple mère et femme) qui présupposent un réseau de relations particulières impliquant les deux types de différenciation dans l'apprentissage de l'ethos (schismogénèses symétrique et complémentaire), est au fondement de la reconnaissance du *naven* comme objet homogène, et, pour les deux auteurs, des principes d'une théorie de l'action rituelle.

Avant de chercher à extraire de celle-ci une définition opératoire du rite, nous pouvons dès maintenant tenter de démêler quelque peu l'enchevêtrement de connexions diverses liant la notion de code à celle de rite.



7. Essentiellement : Florence Weiss, *Kinder schildern ihren Alltag. Die Stellung des Kindes im ökonomischen System einer Dorfgemeinschaft in Papua New Guinea (Palimbei, Iatmul, Mittelsepik)*, Basel, Basler Beiträge zur Ethnologie, Band 21, 1981 [traduction anglaise *The Song of the Flying Fox, Boroko, Papua New Guinea*] et "Maagendaua", in Morgenthaler et al., *Conversations au bord du fleuve mourant*, Carouge-Genève, Éditions Zoé, 1987. M. Stanek, *Sozialordnung und Mythik in Palimbei, Bausteine zur ganzheitlichen Beschreibung einer Dorfgemeinschaft der Iatmul, East Sepik Province, Papua New Guinea*, Basel, Basler Beiträge zur Ethnologie, Band 23, 1983 ; «Les travestis rituels des Iatmul», in F. Lupu (éd.), *Océanie : le masque au long cours*, Paris, Ouest-France, 1983 et «Social Structure of the Iatmul», in N. Lutkehaus et al. (éds), *Sepik Heritage. Tradition and Change in Papua New Guinea*, Durham, Carolina Academic Press, 1990.

Rite et code : de la mobilisation des affects

Pour dire les choses de façon abrupte, la relecture actuelle de *naven* aura eu pour nous le mérite de confirmer une intuition quant à la distinction possible entre action rituelle et action codifiée : la première se caractérise avant tout par l'expression d'attitudes émotionnelles obligatoires, ou encore de représentations (au sens concret du terme de présentation répétée en public) traditionnelles de certains affects, alors que la seconde en est dépourvue. Non que le code ne puisse faire

place à l'expression d'émotions, mais il nous semble dans ce cas qu'elles s'apparentent à un échange circulaire intersubjectif entre plusieurs personnes. La différence essentielle réside bien, à notre sens, dans le caractère obligé, presque caricatural, de cette expression affectuelle dans le cas d'un rite.

Cette proposition est au cœur même des analyses de Houseman et Severi dès l'origine du livre lorsqu'ils écrivent : «La vie affective représentée dans le *naven* n'appartient donc nullement aux dynamiques psychologiques individuelles : les attitudes de caricature agressive et de tendresse homosexuelle que les personnages assument sur la scène rituelle sont reconnues par les Iatmul comme des déguisements caricaturaux qu'il faut porter seulement à l'occasion d'une cérémonie» (p. 49).

Rappelant que les ethnographies récentes⁷ ont montré l'existence généralisée du travestissement dans l'ensemble des cérémonies Iatmul, Houseman et Severi corrigent la position de Bateson selon laquelle celui-ci permettrait de caractériser le *naven* pour mieux souligner que ce travestissement se double d'une exagération caricaturale du comportement de l'autre sexe. Ils peuvent ainsi conclure quant à la position centrale de la mobilisation affective dans ce cas : «Cette différence essentielle qui sépare les *naven* des autres cérémonies [le caractère double et donc caricatural du travestissement, e.g. mère et femme de la part du *laua*], est le symptôme d'une logique relationnelle particulière. Dans cette perspective, tout élément de travestissement, lorsqu'il comporte la condensation de relations incompatibles, présupposant ainsi un réseau de relations particulières impliquant les deux types de schismogénèse, devient reconnaissable comme un *naven*» (p. 178).

La position centrale de l'expression obligatoire des émotions doit, à notre sens, être rapprochée de ce que Houseman et Severi décrivent ensuite comme une règle propre au rite

et à son apprentissage : on ne peut pas plus ou moins bien exécuter le *naven* ou tout autre rite, on l'exécute ou pas. Ainsi, l'apprentissage des rites peut être caractérisé par des règles distinctes de celles de l'apprentissage de l'ethos quotidien posées par Bateson, négatives puisqu'elles sont expliquées et inculquées par différenciation vis-à-vis du comportement d'autrui et normatives parce qu'elles sont constamment susceptibles d'être transgressées et reformulées de manière *ad hoc*. A l'inverse, l'apprentissage de l'action rituelle suppose des règles positives, puisqu'on ne peut les apprendre qu'en les pratiquant, et surtout constitutives, c'est-à-dire non susceptibles de transformations puisqu'elles fondent la nature même de l'action. Ainsi, on ne peut apprendre le *naven*, c'est-à-dire apprendre à improviser un type particulier d'imitation, qu'en agissant un *naven*. D'autre part, à l'instar du joueur d'échec qui, s'il ne respecte pas les règles du jeu, ne joue pas aux échecs, on ne pratique plus le *naven* dès lors qu'on ne respecte pas la forme particulière d'expression émotionnelle qui le caractérise. Si le *wau* imite seulement l'épouse vis-à-vis de son *laua* en oubliant la caricature de la mère, il ne fait pas mal le *naven*, il ne le fait pas du tout (pp. 196-197).

C'est en ce sens aussi qu'on peut séparer le code du rite : le premier nous apparaît clairement situé du côté de l'ethos quotidien et d'un apprentissage par la négative supposant une reformulation répétée de la norme sur laquelle il est possible de jouer. Le cas de la genèse du modèle des repas français étudiée par C. Grignon nous en offre un bon exemple puisqu'il se redouble d'une considération disciplinaire sur la place des notions de code et de rite en anthropologie et en sociologie.

L'auteur cherche à déconstruire l'évidence commune selon laquelle les modalités actuelles du repas français contemporain apparaissent, en particulier à travers les tra-

vaux anthropologiques, comme des traits de culture masquant les usages sociaux contrastés qui lui sont constitutifs⁸.

Il débute son travail par une étude des règlements des institutions savantes, particulièrement religieuses, qui sont à l'origine d'une fixité des heures de repas dans le cadre plus général d'une stricte gestion de l'organisation quotidienne du temps. De ce point de vue, la création d'un code écrit souligne l'imposition d'une norme abstraite (bannir l'oisiveté) que la règle concrète des repas doit, parmi d'autres, faire intérioriser (p. 277). Dans le même mouvement est soulignée la périodicité particulière de ces codifications normatives dont le rythme d'évolution apparaît très lent, décalé par rapport aux pratiques concrètes : ainsi, bien que les noms des repas aient déjà profondément évolué dans les usages de la bourgeoisie parisienne à la fin du XIX^e siècle (par un décalage des repas vers le soir, le déjeuner passant du matin à midi pour repousser le dîner de la mi-journée vers le soir), une circulaire du ministère de l'Instruction publique de 1890 «stipule que le dîner aura lieu soit à onze heures et demi, soit à midi [...], comme le prescrivait l'arrêté du 1^{er} septembre 1854» (p. 281).

Une fois ce principe du repas réglé posé (celui-ci n'est jamais remis en cause), le sociologue interroge les déviations par rapport au code fixe, les écarts à la norme. Rester maître de ses horaires ou même souligner avec ostentation que l'on peut être oisif devient pour la bourgeoisie du XIX^e siècle un outil exceptionnel de distinction. Jouer avec l'heure des repas en les repoussant vers le soir participe de cette consommation individualisée du temps (pp. 282-283). A la fin de son article, C. Grignon souligne les profondes différences dans les manières de prendre son repas entre milieux sociaux au XIX^e siècle et la reprise progressive du modèle bourgeois par les ouvriers pour «vivre comme tout le monde» et échapper aux



8. Au passage, soulignons qu'il débute son propos en désignant les «règles implicites» du repas actuel comme étant «à la fois [des] routines et [des] rituels» (p. 275), sans que l'on sache plus précisément ce qu'il entend par «rituel» et en particulier ce que ce dernier terme aurait de plus qu'une simple routine, puisqu'il distingue ces deux notions. D'autre part, il ne revient jamais par la suite sur ce terme, ce que nous tenterons d'expliquer.

9. «Contexte, temporalité, échelle. De la micro-histoire vers une anthropologie critique», à paraître.

servitudes de l'industrialisation massive : manger à heures fixes et pendant un certain temps devenait un droit à acquérir tant la révolution industrielle avait bouleversé les habitudes traditionnelles des repas sans pour autant participer de l'homogénéisation de leurs horaires. Cette appropriation progressive et complexe ne fait que renforcer le caractère codifié de la pratique : en devenant progressivement un droit, le fait de prendre son repas à heures fixes selon le modèle bourgeois (ce qui était bénéficier d'une pause séparant travail et vie privée tout autant que, du point de vue des entrepreneurs, rationaliser les pratiques en offrant un modèle) entrainait dans un système de codification élaboré qui s'est transformé petit à petit en trait de culture.

C'est ici que l'on peut sans doute affirmer avec le plus de force que le repas ne tient pas du rite mais d'une pratique codifiée. Ne mobilisant pas d'expression obligée des affects (à l'exception peut-être de repas bien particuliers comme les repas de mariage), le non-respect des règles tacites qu'il comprend est un comportement très courant, qu'il soit ou non dû à une stratégie de distinction. Tenant d'une norme, les manières de se tenir à table ou l'horaire imposé du repas s'apprennent effectivement de manière négative, par la reformulation de la règle lorsqu'elle est transgressée.

C'est peut-être cette distinction entre rite et code (c'est-à-dire un rapport différent à la norme) qui nous fait toucher du doigt certaines raisons du peu d'intérêt manifesté par les sociologues contemporains pour la notion de rite. Parce que la sociologie porte un intérêt privilégié aux différences parfois profondes entre la norme et son application dans la réalité, elle est naturellement portée à s'intéresser aux processus de codification d'un système normatif pour en souligner les conditions concrètes de possibilité et d'édification. De ce fait, le rite, si l'on considère effectivement qu'il repose sur des règles d'apprentis-

sage à la fois positives et constitutives de la nature même de l'action, ne peut que faiblement se prêter à ce type d'analyse : c'est sans doute pourquoi la sociologie critique s'est essentiellement interrogée sur la fonction des rites et sur les masques qu'elle impose sans poser la question de la nature de leur action. A l'inverse, l'anthropologie, en cherchant à décrire chaque société comme un système stable et immuable, pouvait sans doute trouver dans le caractère très contraignant des règles du rite, constitutives de celui-ci donc difficilement contournables, une manière «bonne à modéliser» pour reconstruire le système culturel de la population étudiée. Alban Bensa souligne bien ce phénomène lorsqu'il écrit : «Comme l'a montré Johannes Fabian, l'écriture de l'ethnographie au présent masque les contradictions, les ruptures, les à-coups de la vie sociale et souligne en retour, par une sorte d'épuration du réel, tout ce qui, dans la société, détient un caractère normatif»⁹. En ce sens, la règle rituelle serait la norme parfaite puisque, à la différence de la règle imposée par le code, elle est constitutive de la nature de l'action.

Essayons maintenant de dégager de la tentative de modélisation que mènent Houseman et Severi à partir du *naven*, une définition (implicite dans l'ouvrage) de la notion de rite.

Une définition du rite à partir de l'action ?

En s'intéressant avant tout aux caractéristiques de l'action dans le *naven*, les deux auteurs opèrent une rupture tant par rapport aux analyses fonctionnalistes que structuralistes des rites. En effet, «la recherche du sens comme la recherche de la fonction, en ce qu'elles visent toujours des prémisses ou des conséquences du rituel, ne permet pas de rendre entièrement compte de sa complexité» (p. 163). Il ne s'agit pas de rejeter frontale-

ment ces deux approches, mais simplement de prendre conscience du fait qu'elles restent insuffisantes parce qu'elles ne rendent pas réellement compte de ce qui se passe dans la séquence d'action dénommée rituel.

L'analyse fonctionnaliste ne prend en compte que les conséquences du rite. Ainsi, on pourrait lire le *naven* comme un «rite d'institution»(ou plutôt de ré-institution constante) visant à masquer et ainsi à légitimer le caractère arbitraire de la limite imposée par exemple entre la mère et le père, toujours exclu du *naven* puisque le rite «s'organise autour des conditions présidant à la procréation» (p. 201) : celles-ci situent donc le *naven* du côté des femmes et des ancêtres totémiques représentés par les premières dans la société Iatmul¹⁰. Cette dimension existe bien évidemment dans le *naven*, mais nous avons vu qu'il ne peut en aucun cas se réduire à cette seule fonction sociale. Les deux auteurs consacrent d'ailleurs tout le chapitre IV à «sociologiser» le rite en l'inscrivant dans la structure des noms et des parentés Iatmul pour souligner la fonction pragmatique essentielle qu'il y tient : loin de n'être qu'un pur jeu fondé sur une métaphore théâtrale ou un acte performatif, le *naven* est le lieu d'une instrumentalisation de la réalité sociale, donnant ainsi à voir des stratégies de reproduction sociale bien définies à travers la sélection du *wau* parmi l'ensemble des *wau* classificatoires potentiels (p. 90) ou le choix du *laua* par son (ses) *wau* classificatoire(s) dès sa naissance.

Ainsi, le lien privilégié qui se noue entre le *laua* et l'un de ses *wau* classificatoires (qui deviendra celui qui participe prioritairement au *naven*) est marqué, lors de l'initiation, par le don de l'oncle maternel classificatoire au *laua* d'un nom totémique (réservoir de savoirs ésotériques prestigieux), c'est-à-dire d'un nom maternel. Se faisant, le *wau* espère que son *laua* prendra parti pour son clan patrilinéaire lors des débats sur les noms totémiques –



10. Cf. l'analyse classique de Pierre Bourdieu, «Les rites comme actes d'institution», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°43, juin 1982, pp. 58-63.

11. D. Fabre, «Le rite et ses raisons», *op. cit.*, p. 5.

12. Jean Cazeneuve, «Le principe de répétition dans le rite», *Cahiers internationaux de sociologie*, XXIII, 1957, pp. 42-62.

13. *Le symbolisme en général*, Paris, Hermann, 1975 [Rethinking Symbolism, Cambridge University Press, 1974].

secrets, donc contestables, puisque nul ne peut véritablement prouver qu'il connaît leur mystère sans en perdre tout le bénéfice, et ainsi enjeux de conflits pour en acquérir la propriété et les ressources. Le choix du *laua* obéit de ce fait à une stratégie de filiation mais se double également d'une stratégie d'alliance. Modélisant la place du *naven* dans la structure matrimoniale Iatmul, les auteurs montrent que «la relation *wau/laua* classificatoire, placée dans le cadre des rapports d'alliance, révèle un trait essentiel du système : un *laua* classificatoire est destiné à devenir un *wau* réel des descendants de son *wau* classificatoire et vice versa. [...] D'un côté, la relation rituelle que met en place le *naven* fonde l'articulation systématique entre relations maternelles et relations paternelles au-delà de l'espace restreint de la famille biologique. De l'autre, elle fonde l'agencement systématique des relations entre alliés (donneurs et preneurs de femmes) au-delà des confins de la simple union conjugale» (p. 173). En ce sens, la participation des *wau* au *naven* ne marque pas la réaffirmation d'un lien privilégié, mais au contraire une tentative stratégique de structuration de l'évolution des groupes d'appartenance (p. 95), inscrivant ainsi le *naven* dans une configuration historique. En ce sens encore c'est bien de l'action rituelle elle-même que naît la forme sociologique du rite (la relation *wau/laua*) et non l'inverse : le contexte relationnel ne préside pas à l'action rituelle.

Si l'analyse fonctionnaliste ne prenait en compte que les conséquences du rite, l'analyse structuraliste, elle, ne s'intéresse qu'à ses prémisses. Ainsi, elle étudie le rite à partir de valeurs ou catégories qui lui sont extérieures, imposant une véritable «idéologie du sens [destinée à] révéler, mettre en lumière ce qui a été celé ou brouillé¹¹», en particulier à «l'indigène», incapable de percevoir ce qu'il fait, puisque tout le sens de ce qui est observé se joue hors de lui. Nous avons vu que la princi-

pale critique des auteurs à G. Bateson était d'avoir analysé le *naven* comme un échange de messages, un discours en circuit fermé. C'est logiquement cette critique d'une analyse des rites fondée sur le modèle linguistique que reprennent Houseman et Severi à l'encontre de Lévi-Strauss mais aussi de beaucoup de travaux plus récents, qui analysent les rites comme une séquence d'actions relatant un discours, celui là même qu'il s'agit «d'élucider» : «la forme de l'interaction ironique que nous avons progressivement reconstruite et qui constitue la clé pour reconnaître un *naven* n'a rien de linguistique. Elle est plutôt constituée d'une configuration spécifique d'actions» (p. 185). Les deux auteurs vont ainsi montrer que la persistance du rite dans le temps tient justement au maintien de cette configuration spécifique d'actions, configuration qu'ils définissent dès lors comme une forme particulière de symbolisation. L'intérêt est déplacé entièrement sur la question de la routinisation rituelle dans une tradition. Mais cette réorientation de l'analyse vers la question de la répétitivité dans le rite ne vient pas interroger les caractéristiques de la répétition dans ce qu'elles auraient d'essentiel pour l'efficacité de ce type de performances¹², mais plus simplement poser la question du maintien d'une forme dans le temps. Comment la forme rituelle identifiée dans le *naven* parvient-elle à durer et quelles sont les implications de cette persistance pour la nature même de l'action rituelle ?

Reprenant sur une base empirique certaines hypothèses de Dan Sperber¹³ concernant l'apprentissage continu du symbolisme et son caractère «plus instable» que le langage (p. 188), mais surtout le fait que le symbolisme ne se distingue pas, chez cet auteur, par son contenu mais par sa forme, une «mise entre guillemets» de l'énoncé en question le rendant reconnaissable comme «symbolique», Houseman et Severi vont alors tenter de préciser quelles sont les conditions de possibilité

pour que la séquence d'actions nommée *naven* puisse être qualifiée de rituel, c'est-à-dire ici «mise entre guillemets», sortie du quotidien, et surtout pour que son apprentissage puisse faire l'objet d'une tradition.

Un premier objet est donc distingué ici : l'action rituelle n'est pas de type linguistique parce qu'elle ne peut faire l'objet d'un apprentissage fini (comme l'on apprend la grammaire par exemple). Elle appartient au domaine du symbolique parce qu'elle fait l'objet d'un apprentissage continu réalisé dans l'imitation travestie de l'autre selon un mode particulier, celui de l'exagération grotesque improvisée dans le cadre de la configuration obligatoire¹⁴ de l'action. En ce sens, apprendre le *naven*, c'est apprendre à improviser une imitation (p. 193), prendre la place de l'autre pour dire quelque chose, donc, littéralement, symboliser.

D'autre part, le symbolisme engendré dans l'action rituelle se maintient dans le temps et s'apprend parce qu'il repose effectivement sur une «mise entre guillemets» dont les auteurs montrent la spécificité pour l'action rituelle. Elle serait entièrement fondée sur la distinction, déjà énoncée dans le passage sur le rite et le code (cf. supra), entre règles négatives et normatives propres à l'apprentissage de l'ethos quotidien et celles, positives et constitutives, qui caractérisent l'action rituelle. Cette distinction nous paraît éclairer certaines modalités d'utilisation de la notion de rite dans notre occident contemporain : l'assimilation de certains sports ou jeux à des activités rituelles ne repose-t-elle pas sur ce sentiment diffus de règles constitutives de l'action elle-même, imposant un cadre indépassable qui leur conférerait une «aura» supérieure ? D'autant que ces assimilations sont largement fondées, nous l'avons dit, sur des comparaisons de type métaphorique, touchant essentiellement aux aspects matériels de l'action dans une vaste typologie, bien plus qu'aux aspects formels (relationnels) mis en jeu ici.



14. On peut sans doute rapprocher la forme (relationnelle) de l'action rituelle mise à jour dans le *naven* des analyses de configurations ou figurations relationnelles proposées par la sociologie de Norbert Elias (sur ces notions, cf. en particulier *Qu'est-ce que la sociologie*, Paris, Éditions de l'Aube, 1991 [Juventa Verlag, 1970]). Le quatrième chapitre de *Naven* peut d'ailleurs se lire «sociologiquement» comme une tentative pour situer la «figuration» *naven* dans le cadre des «interdépendances» et «équilibres des tensions» caractérisant les liens d'alliance et de parenté en territoire Iatmul.

15. Rappelons que l'objet rite est clairement distingué des comportements quotidiens, en particulier des interactions subjectives entre deux individus, comme de l'ethos comportemental d'une société. En outre, il n'est pas réductible à l'exposition d'un discours de type linguistique. Enfin, il n'est pas reconnaissable à travers une typologie de critères de type «matériel».

16. Conséquences pourtant soulignées par les auteurs : cf. «Une ethnographie récente» (pp. 59-63), les photos de Bateson rapprochées d'autres plus actuelles en cahier central, ou encore quelques descriptions de changements matériels profonds touchant certains *naven*, pp. 124 et 178, note 5.

L'action rituelle suppose, nous l'avons dit, une condensation de relations contraires qui la distingue de la vie quotidienne. Cette première distinction apparaît donc redoublée par les règles de l'apprentissage continu de l'action, constitutives et positives, ainsi clairement distinctes des règles de l'ethos.

Nous pouvons donc tenter de livrer une définition opératoire de l'action rituelle pour les sciences sociales, au sens où elle doit permettre d'approcher concrètement les questions posées par les comportements humains collectifs autrement qu'à travers les seules modélisations rationalisées de la sociologie béhavioriste. Parce que la configuration formelle de l'action rituelle peut être isolée comme variable d'analyse, la notion de rite doit permettre d'aborder les questions touchant à la mobilisation des affects laissées largement en suspens depuis les théories de la foule de la fin du XIX^e siècle.

Dans cette perspective, le rite peut donc être défini comme une séquence orientée (non circulaire) d'actions mobilisant un certain nombre d'attitudes émotionnelles obligées (ou de représentations traditionnelles des affects), dont l'apprentissage continu (infini) repose sur des règles constitutives et positives, et qui fondent l'homogénéité de l'objet parce qu'elles traduisent l'existence d'une configuration relationnelle particulière condensant des relations normalement antithétiques dans la vie quotidienne¹⁵. Cette proposition n'implique pas une stabilité immuable de la structure matérielle du rite à travers le temps, mais rend possible au contraire la sédimentation de pratiques d'origines très diverses dans une configuration relationnelle qui en fonde l'homogénéité.

Dans l'ouvrage de Houseman et Severi, la persistance du rite fait de ce dernier un objet largement a-historique, suspendu en l'air comme l'est d'ailleurs la société Iatmul. A partir de critiques «historisantes» du *Naven*,

nous voudrions chercher à replacer la perspective «formelle» des deux auteurs dans un cadre historique à travers l'exemple du charivari anglais.

Rite et histoire : forme rituelle et changement historique

L'un des objets de *Naven* est la réalisation d'une révision théorique, mais aussi et surtout ethnographique du livre de Bateson. Aussi, il est surprenant de constater le faible intérêt accordé par les deux auteurs à une comparaison détaillée de «terrains» réalisés à quelques cinquante ans d'intervalle. Pourtant, les évolutions subies par le *naven* durant cette période y sont manifestes, même pour un lecteur ignorant des pratiques Iatmul. Ainsi, rien n'est dit de ce que peut apporter une ethnographie sur une longue période, rien encore des conséquences pourtant palpables de l'arrivée de l'homme blanc sur le territoire Iatmul (pp. 59-63) et particulièrement sur le *naven* lui-même¹⁶. Accordons néanmoins aux auteurs que ces oublis (?) sont aussi le fruit de la logique même de leur travail : puisque la nature de l'action rituelle n'est pas perceptible dans ses aspects matériels, il n'y a aucune raison de dénier au rite la possibilité de changer de «physique», mais il n'y a aucune raison non plus de privilégier l'étude de ces changements. Dans le modèle proposé, le changement historique du rite, tant physique que sémantique, apparaît donc une donnée «pensable» qui ne remet pas en cause les postulats anthropologiques d'une forme relationnelle constitutive du rite comme objet homogène.

De ce point de vue, la comparaison du *Naven* avec l'analyse historique du charivari anglais par E.P. Thompson est intéressante parce les deux ouvrages, ayant pour objet une critique identique de l'anthropologie structuraliste, offrent une analyse de rites à

la fois proche et très différente. L'historien anglais analyse les changements qui ont affecté l'histoire de la «Rough Music», qu'il définit comme un ensemble de «formes rituelles d'hostilité envers des individus ayant enfreint certaines règles de la communauté» (p. 285). Mais il souligne immédiatement après que, comme «charivari», «Rough Music» est un terme générique. En ce sens, comme le *naven*, le charivari n'est pas reconnaissable à travers ses éléments matériels : Thompson dresse une longue description des différentes modalités physiques du rite et en particulier des diverses occasions de son apparition, qui l'intéressent avant tout, comme on va le voir. Ainsi, même s'il montre la présence apparemment constante de certains éléments caractéristiques – cris perçants, rires impitoyables, tintamarre continu réalisé à l'aide d'instruments les plus divers, ou encore «mimiques obscènes» (p. 286) – il indique de façon tout à fait claire que «les formes [matérielles] du rite sont flexibles» (p. 289), à la fois selon les lieux en une même période et selon l'époque dans laquelle il prend place.

C'est donc, comme pour le *naven*, à partir de la simple constatation d'une impossibilité à construire une typologie de caractères matériels permettant de reconnaître le rite comme objet homogène (p. 295) que E.P. Thompson fonde sa critique des analyses fonctionnalistes du charivari chez Lévi-Strauss. Mais s'il perçoit fort bien la réduction artificielle que l'anthropologue fait subir à la réalité de l'action rituelle dans le charivari (Lévi-Strauss réduit les occasions de charivari au seul cas du remariage «anormal» après un veuvage), il n'en reste pas moins qu'il s'attache à interpréter la «fluidité de la fonction» du rite (p. 293), et non la nature spécifique de l'objet qui l'intéresse. C'est ici qu'entre en jeu la critique historique : ayant tout d'abord distingué les charivaris à objet domestique et les charivaris publics que ne



17. Une telle distinction ne vient-elle pas questionner profondément l'homogénéité de l'objet : pourquoi et comment parler de rite si l'on est obligé d'y distinguer des sous-catégories ? Une telle segmentation de la notion signifie-t-elle l'existence de différences importantes dans la nature même de l'objet ? Autant de questions auxquelles s'efforcent de répondre, on l'aura compris, Houseman et Severi.

18. Les trois autres occasions de charivari domestique distinguées par Thompson sont donc les remariages «mal assortis» après un veuvage, les déviations sexuelles et les atteintes au schéma patriarcal des rôles conjugaux (p. 294).

19. M. Houseman, C. Severi, *Naven*, *op. cit.*, p. 178, note 5.

20. Rappelons-nous par exemple les enjeux du *naven* par rapport à l'ethos sexuel. Certains passages de l'article de Thompson proposent des réflexions d'une très grande proximité d'analyse : «[...] le charivari nous amène à la plus complexe et fondamentale des questions : les définitions idéales, dans des communautés différentes, de la féminité des femmes et de la virilité des hommes» (p. 303).

mentionne pas Lévi-Strauss¹⁷, il souligne que les premiers rencontrent une évolution tout à fait fondamentale dans leurs causes d'apparition : durant la première moitié du XIX^e siècle, on peut remarquer «une modification de l'éventail des causes du charivari : l'augmentation rapide du quatrième groupe de victimes : les maris qui battent leurs femmes¹⁸» (p. 296). Cet indice apparaît central pour souligner l'impossibilité de réduire la "Rough Music" à une seule de ses fonctions structurales : la régulation dans les communautés locales de la chaîne des alliances matrimoniales, dont le remariage d'un veuf avec une jeune fille et le charivari qu'il occasionne peuvent constituer un indice de rupture.

A partir de là, l'historien fonde sa démonstration sur la nécessaire prise en compte, comme dans le *naven*, du contexte dans lequel le charivari trouve place, mettant en lumière le fait que le rite trouve sa cause dans une histoire qui vient «surdéterminer» les facteurs apparemment objectifs de l'apparition de l'événement : «L'incident, encore une fois, montre que nous n'avons pas affaire à un épisode isolé mais à un événement dont l'histoire est bien connue» (p. 298). Ainsi, les charivaris n'obéissent pas précisément à des considérations objectives non respectées du point de vue de la communauté, mais apparaissent plutôt lorsque la faute ordinairement non sanctionnée (au moins publiquement) trouve place au sein d'un ensemble de circonstances jugées aggravantes.

Si l'analyse structuraliste a pu octroyer une fonction unique au rite, c'est avant tout, nous l'avons vu, parce qu'elle est fondée sur une «ethnographie» non historique. On peut être tenté de proposer l'hypothèse selon laquelle certains *naven* observés dans les années 1970, organisés autour d'un travestissement racial (où inversions raciales et sexuelles vont de pair) ou policier (où interviennent des personnes déguisées en juges et

policiers)¹⁹, sont les indices d'un ordre de transformation sociale comparable à celui qui caractérise l'innovation du «charivari de la femme battue». Les auteurs de *Naven* n'effectuent pas ce travail sur l'évolution historique du rite parce qu'ils soulignent que le *naven* racial reste un *naven*, puisque la forme relationnelle qui le rend reconnaissable comme tel perdure sous ce qui s'avère être un simple changement d'apparence (même s'il est évident que ces transformations sont les indices de changements sociaux profonds). A l'inverse, Thompson construit toute sa démarche sur l'analyse des changements historiques qui affectent le(s) charivari(s). Néanmoins, en ne se demandant pas «quelle est la fonction du charivari, mais pourquoi ses fonctions changent, et de quels changements profonds dans le système de valeurs des sociétés ces changements sont un indice» (p. 301), il laisse béante la question de la nature même du rite, et reste ainsi replié sur l'indétermination de départ qui le faisait regretter le caractère générique du terme charivari. Lorsque l'historien indique que l'analyse des charivaris est un révélateur des changements dans la définition des rôles sexuels ou matrimoniaux, on perçoit bien que ce type de questions n'est pas très éloigné de celui que posaient Houseman et Severi à propos du *naven*²⁰, à la différence près que ces derniers s'intéressaient à la définition des rôles sexuels et matrimoniaux en terre Iatmul, et non aux transformations possibles de cette définition. A aucun moment Thompson ne soulève la question d'une caractéristique potentielle qui permettrait de reconduire à une unité les formes variées d'action qu'il considère dans un même ensemble. Or, il est tout à fait surprenant que, s'intéressant aux changements et réappropriations «modernes» du rite (en particulier dans des luttes ouvrières contre les «jaunes» ou encore à l'encontre des fonctionnaires de l'administration pour marquer une

désapprobation vis-à-vis d'une décision de justice ou d'un impôt), l'historien ne pose pas le problème des raisons de la persistance ou de la disparition du rite, puisqu'il considère *a priori* qu'il s'agit toujours de charivari, même s'il pose au début de l'article une question fondamentale touchant à la nature du phénomène : «En fait, il reste à savoir si ce charivari sans raffinements est une forme distincte, ou simplement un vestige survivant au XIX^e siècle et au début du XX^e après la disparition de rituels élaborés plus anciens» (p. 288).

On peut pour conclure formuler plusieurs questions à propos de la nature du charivari : est-il possible d'identifier une forme relationnelle particulière propre à tous ses types et permettant de rendre ce rite immédiatement reconnaissable comme tel ? Si les axes de relations en jeu dans le(s) charivari(s) apparaissent susceptibles de transformations historiques telles qu'elles mettent en cause l'unité même du phénomène, peut-on parler de charivari pour des phénomènes *a priori* très différents ?

Au-delà des problèmes de généralisation qu'elle pose, la théorie de l'action rituelle proposée par M. Houseman et C. Severi reste la tentative récente la plus aboutie pour constituer véritablement le rite en objet d'analyse pour les sciences sociales. Parce qu'elle devient justement une «catégorie de la pratique» analysable sociologiquement et historiquement, la notion de rite n'est plus assimilée au sacré ni pensée du côté de «l'intellectuel», du raisonné. Elle est ici perçue pour ce qu'elle est justement dans son origine religieuse : l'ensemble des pratiques matérielles qui accompagnent les célébrations eucharistiques, à l'exclusion de toute question exégétique.