Cahiers d'anthropologie sociale

Éd. par Perig Pitrou & Guilhem Olivier. Paris, L'Herne, 2015, 150 p., bibl., ill., fig.

Marie-Véronique Amella

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/28900>

DOI : 10.4000/lhomme.28900

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 25 février 2016

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Marie-Véronique Amella, « Cahiers d'anthropologie sociale », *L'Homme* [En ligne], 217 | 2016, mis en ligne le 24 février 2018, consulté le 23 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/28900> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.28900>

Ce document a été généré automatiquement le 23 septembre 2020.

© École des hautes études en sciences sociales

Cahiers d'anthropologie sociale

Éd. par Perig Pitrou & Guilhem Olivier. Paris, L'Herne, 2015, 150 p., bibl., ill., fig.

Marie-Véronique Amella

***Cahiers d'anthropologie sociale*, 2015, 11 : *Montrer/Occulter. Visibilité et contextes rituels*, Éd. par Perig Pitrou & Guilhem Olivier. Paris, L'Herne, 2015, 150 p., bibl., ill., fig.**

- 1 QUEL jeu profond se cache derrière ce que l'on montre ? Quelle est la nature des secrets politico-religieux que l'on consent à dévoiler ? Comment la mise en scène des transformations de l'objet rituel opère une transformation chez le spectateur ? Autrement dit, quelles dynamiques récurrentes soutiennent l'alternance rituelle du montrer/occulter, au sein de contextes aussi hétérogènes que l'Afrique, l'Amérique, les îles Vanuatu ou le Moyen Âge français ? Telle est la problématique à laquelle les huit auteurs de ce numéro des *Cahiers d'anthropologie sociale*, anthropologues et historiens du rituel, tentent de répondre.
- 2 Leur démarche met en évidence une certaine homogénéité structurelle du message rituel et comment celui-ci opère derrière des expressions gestuelles et discursives multiples. Aussi, une classe détentrice de pouvoir met en scène une alternance visuelle de formes symboliques tenues pour sacrées et secrètes à destination d'une classe de membres récipiendaires. La diversité des perspectives ethniques ou historiques est ici convoquée pour faire converger ces formes vers l'idée d'un unique *mystère* autoréférent qui serait moins le sujet attendu derrière l'objet (le dieu, l'esprit, le génie) que l'ordre social et l'institution eux-mêmes, idée qui serait réellement affirmée derrière les conditions déterminant la monstration du dérivatif symbolique. Autrement dit, « [l]e caché serait par essence même la valeur suprême, non seulement par ce qu'il renferme, mais aussi par ce qu'il qualifie en tant que secret, doté d'un quantum d'énergie, ou dépositaire d'une parole législative » (Jacques Galinier, p. 10). Cet accès conditionnel au divin détermine et justifie autant de disparités de statuts entre ceux qui « savent », ceux qui sont appelés à savoir (les « initiés »), et ceux à qui l'on donne ou refuse à

« voir », tous spectateurs et acteurs sociaux d'une même « sécrétion »²⁸, mais vécue depuis des perspectives différentes. En problématisant non pas le symbole métonymique en aval mais bien la rythmique de ses moyens de production en amont, l'alternance visuelle de l'objet apparaît comme l'articulation permettant d'instituer, d'arbitrer, de reconfigurer cycliquement la carte de relations²⁹ intra- et extrasociales : « Plus encore que le savoir explicite, ou que ses formes supposées tacites, le binôme montrer/occulter est ce qui conduit à cloisonner, à protéger, pour précisément en faire une parole de vérité, assertorique, à l'image de celle de la sphinge » (Jacques Galinier, p. 15). Mais, plus encore que le rituel lui-même et au-delà de la fausse centralité du secret, c'est la notion médiane et déstabilisatrice du « voir l'impossible » (parce que divin, immatériel, sacré, interdit) qui est sollicitée dans l'efficacité du rituel. Pour cela, l'objet – à la fois visible et invisible, ordinaire et extraordinaire – ferait office de support de perception ambigu, créateur d'ambiguïté. À l'instar de ce qu'en disait Marcel Mauss³⁰ – à savoir que la magie d'un objet dépend moins de ses qualités que de la fonction qu'il incarne –, des objets ordinaires, comme des os, des plumes, un lieu banal prennent une signification différente pendant le rituel et s'associent à des ontologies impossibles (à la fois dieu mexicain et paquet d'os, génie africain et masque, place hopi banale et kiva cérémonielle). En regard de la composante partiellement indéterminée, instable d'une représentation matérielle pourtant bien déterminée (un masque de bois burkinabé est et n'est pas le génie bwaba décrit par Stéphan Dugast), le divin nécessite une place spéciale dans la société humaine. Toutefois, si l'objet agi demeure, du point de vue extérieur, le centre de la mise en scène rituelle, c'est l'interaction sensorielle culturellement conditionnée entre un regard et ces représentations ambiguës qui constituerait le focus d'une transformation sociale efficace : « Ce faisant, il n'est pas seulement proposé d'enquêter sur les conditions objectives de la manipulation d'artefacts : l'enjeu est de comprendre comment cette dernière transforme le regard » (Perig Pitrou, p. 16).

- 3 Mais outre la métamorphose du couple regard/objet et des statuts sociaux des participants, la notion de renouvellement institutionnel apparaît également comme l'incidence contrapuntique d'une continuité sociale. Aussi, le montrer/occulter suggère autant la permanence des institutions par la récurrence du cycle (saisonnier ou initiatique), par les objets montrés, les gestes répétés, qu'une intégration de la nouveauté grâce aux éléments extérieurs ou individuels qu'il légitime : « Ainsi, tel Katsina rêvé en avril 2009 par un jeune Hopi dut être dansé sur la place lors d'une brève apparition, devant tous, puis attendre d'être accepté en fonction de son efficacité, avant d'entrer l'année suivante au panthéon des formes connues de Katsinam. Le village favorisa ainsi l'émergence d'une lente adhésion collective capable d'effacer une source individuelle d'innovation » (Patrick Pérez, p. 111). Le dévoilement public d'un secret individuel révèle et justifie alors simultanément le comportement *sunaapati* d'effacement du soi prescrit par la société hopi : « Dans un monde aussi rigide que celui des Pueblo, le secret est le moteur de l'invention car il joint la sphère de la connaissance à celle du possible caché, toujours capable de surgir entre les mondes, peut-être déjà su mais tenu secret. La légitimation de tout nouveau savoir passe alors par un dévoilement public » (*Id.*). Ici, le secret sacré ne porte plus un sens d'interdit ni de séparateur social, mais devient le ferment de tous les possibles, une porte ouverte à un approvisionnement collectif de l'innovation individuelle.
- 4 À travers ces relations d'opposition et les analogies qu'elles suggèrent entre individu et collectif, sujet et objet, le vecteur traversant du montrer/occulter confirme le cadre

symbolique autoréférent du temps rituel dans un rôle de régulation sociale permettant aussi bien la porosité entre statuts sociaux que l'intégration de normes nouvelles durant le temps ordinaire. Selon Jacques Galinier, la relation sociale entre membres, leur différenciation statutaire ainsi que la négociation perpétuelle de cette relation seraient bien la motivation première du rituel : « *In fine*, s'il fallait trouver un dénominateur commun à toutes les opérations étudiées par nos contributeurs, c'est dans le fait que ces mises en scène se jouent plus en termes de relations – entre des communautés de sujets ayant, à un moment ou à un autre de leur histoire, à négocier les enjeux politiques, sociaux, affectifs, du montrer/occulter – que par la révélation des contenus du secret, voire d'éventuels éléments supposés être sacrés » (p. 14). En évitant l'écueil d'une analyse symboliste centrée sur l'inconsistance et la charge polysémique du secret, ce panel d'articles offre une vision analytique transversale et originale d'un thème déjà maintes fois éprouvé par les sciences sociales. Cependant, si la qualité des contributeurs et de leurs synthèses ne peut être remise en cause, il aurait été utile de faire figurer quelques notions théoriques supplémentaires à l'appui des exemples ethnographiques. Cet apport légitime aurait aidé le lecteur à se faire une idée plus claire de l'orientation anthropologique dessinée en filigrane, tout en réintroduisant l'idée d'une nécessaire complémentarité entre la réalité des faits et sa mise en forme conceptuelle. De plus, et en regard de leur prégnance dans nos sociétés occidentales contemporaines, nous aurions également apprécié de voir figurer, dans cette livraison des *Cahiers*, au moins quelques paragraphes portant sur les nouveaux rituels dits « new age » ou néo-païens, afin de rendre plus lisible – et donc pensable, comparable – un phénomène occidental majeur dont l'anthropologie française contemporaine ne semble pas encore bien saisir toute l'importance.

NOTES

28. Cf. András Zempleni, « Savoir taire : du secret et de l'intrusion ethnologique dans la vie des autres », *Gradhiva*, 1996, 20 : 23-41.

29. Sur la perspective interactionniste dans le rituel, cf. Michael Houseman, *Le rouge est le noir. Essais sur le rituel*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2012.

30. Cf. Marcel Mauss, en collaboration avec Henri Hubert, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *L'Année Sociologique*, 1902-1903, 7 : 1-146. À son époque déjà, Mauss associait l'objet rituel à une tautologie. Si la position sociale fabrique l'objet sacré, celui-ci fabrique à son tour les positions sociales : « La valeur magique des choses résulte de la position relative qu'elles occupent dans la société ou par rapport à celle-ci. Les deux notions de vertu magique et de position sociale coïncident dans la mesure où c'est l'une qui fait l'autre » (*Ibid.* : 76).