Les langages du religieux

Quelques considérations introductives

Agnès Kedzierska-Manzon et Guillaume Rozenberg

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/pa/799>

DOI : 10.4000/pa.799

ISSN : 2273-0362

Éditeur

Université Lumière Lyon 2

Référence électronique

Agnès Kedzierska-Manzon et Guillaume Rozenberg, « Les langages du religieux », *Parcours anthropologiques* [En ligne], 13 | 2018, mis en ligne le 10 septembre 2018, consulté le 19 avril 2019.

URL : <http://journals.openedition.org/pa/799>

Les langages du religieux : quelques considérations introductives

Agnieszka Kedzierska-Manzon

Ecole Pratique des Hautes Etudes, Institut des Mondes Africains

Guillaume Rozenberg

CNRS, LISST-Centre d'anthropologie sociale

Ce dossier thématique porte sur la place et le rôle du langage dans le fait religieux¹. Par langage, nous entendons tout mode d'expression possédant un contenu discursif – le mot est ainsi employé au sens strict et non pas métaphorique (les images, la musique, la danse, etc., ne sont pas pris en considération). Le dossier offre au lecteur les résultats d'enquêtes menées par des anthropologues et des historiens au sujet de modes d'expression vocaux (parole) ou graphiques (écriture) intervenant dans des situations d'ordre religieux dans des univers culturels variés, depuis l'Antiquité (Mésopotamie, Grèce, Chypre) jusqu'à l'époque contemporaine (Birmanie, Inde, Mali). Les différents exemples dont traitent les auteurs ont en commun de s'inscrire dans un cadre rituel ou en rapport avec un tel cadre, ce qui reflète la prévalence de la ritualité dans l'activité religieuse. Notre champ d'investigation recouvre donc pour partie la question du « langage rituel ».

Les contributions prolongent une réflexion classique concernant les aspects remarquables, sur le plan du contenu, de la forme comme des conditions d'énonciation, assumés par le langage religieux / rituel. Les travaux en la matière attestent sa spécificité par rapport aux genres discursifs typiques du quotidien (Mauss, 1973 [1902-1903] et 1968 [1909] ; Malinowski, 1974 [1935] ; Lévi-Strauss, 1958 et 1971 ; Tambiah, 1968 ; Staal, 1989 ; De Sales, 1991 ; Keane, 1997 et 2004 ; Kuipers, 2007 ; Severi, 2007 ; Déléage, 2009, etc.). La question se pose alors de la manière par laquelle il altère les modes d'expression ordinaires (et donc de la manière dont le religieux et le rituel se distinguent des autres sphères d'activité sociale). Une telle question fait débat : tandis que

¹ La publication n'aurait pu voir le jour sans le soutien financier du LabEx Structurations des Mondes Sociaux (ANR-11-LABX-0066) qui a permis la réalisation de recherches et la tenue d'un séminaire autour de la thématique. Elle a été préparée par des journées d'études dont nous remercions chaleureusement tous les participants, notamment les deux discutants, Nicole Belayche et Bruce Mannheim, ainsi que les présidents de sessions : Jean-Pierre Albert, Marlène Albert-Llorca, Claudine Vassas. Une version initiale du présent texte d'introduction a bénéficié des commentaires avisés de Jean-Pierre Albert et Marlène Albert-Llorca.

certaines mettent l'accent sur l'opacité de ce langage allant parfois jusqu'à la quasi inintelligibilité, sur son appauvrissement, sémantique tout au moins, d'autres font plutôt apparaître sa complexité (pour une synthèse, voir Kedzierska-Manzon, 2016). Presque tous s'accordent à reconnaître que le langage se prête, dans le cadre religieux / rituel, à de multiples conformations (stylistiques, grammaticales, lexicographiques, sonores) et qu'il est susceptible de maintes manipulations. Comme en témoignent aussi les articles qui suivent, ses caractéristiques divergent d'un endroit à un autre et même au sein d'un seul rituel, qui peut bien combiner plusieurs registres élocutoires et types de discours. S'observe, selon les contextes et les moments, le recours à des allitérations, des répétitions, des onomatopées, des figures rhétoriques, des termes étrangers ou archaïques, du parallélisme syntaxique, de la régularité prosodique, entre autres éventualités (pour une liste plus complète, voir Du Bois, 1986). Dans une remarquable synthèse des approches existantes (en langue anglaise), Webb Keane (1997 : 49) souligne à juste titre qu'il n'est pas possible d'isoler un ensemble récurrent et fixe de traits formels qui définirait universellement un tel langage et le différencierait d'autres, notamment les langages cérémoniel et poétique. En ce sens, il est non pas un mais des langages du religieux.

Force est par conséquent d'admettre que la spécificité du langage religieux / rituel, s'il y en a une, ne repose pas simplement sur ses propriétés formelles. Le langage étant un instrument d'interaction, c'est à l'interaction elle-même qu'il s'impose de revenir pour débrouiller ses usages dans le cadre religieux / rituel. Dans l'interaction langagière ordinaire la plus courante, chaque interlocuteur entend et voit les autres. L'énonciateur, sauf indication contraire, est considéré comme l'auteur et la source première de ses paroles, que ses gestes, son regard et sa posture corporelle renforcent ou complètent et qui visent une ou plusieurs parmi les personnes présentes. Or dans le cadre religieux / rituel, où des entités non humaines invisibles (divinités, génies, ancêtres, etc.) ou mutiques (icônes, statues, fétiches, etc.) entrent en jeu, les conditions de l'interaction sont sensiblement modifiées, de sorte que la communication rencontre des difficultés pratiques et perceptives. Webb Keane résume bien l'incertitude sous-jacente à la situation, du point de vue des participants humains :

« By what means can we, and in what manner ought we, talk with invisible interlocutors? How can we get them to respond? How should we talk about them? By what marks do we know that some words originate from divine sources? Are these words true, fitting, efficacious, or compelling in some special way? » (Keane, 1997 : 48).

Dans cette situation, le langage devient, explique-t-il,

« one medium by which the presence and activity of beings that are otherwise unavailable to the senses can be made presupposable, even compelling, in ways

that are publically yet also subjectively available to people as members of social groups » (*ibid.* : 49).

Pour rendre compte de la façon dont le langage parvient à produire cet effet, l'auteur s'inspire, à l'instar d'autres (Hanks, 1996), de la conceptualisation par Erving Goffman (1981) du processus général de l'interaction langagière. Rappelons que, désireux de rompre avec la dyade classique « énonciateur – destinataire » qu'il juge réductrice, Erving Goffman dissocie plusieurs grands rôles ou modes de participation dans l'interaction langagière. Webb Keane les restitue ainsi : du côté de l'énonciation, le responsable (*principal*, dont l'autorité fonde le discours tenu), l'auteur (*author*, qui formule les mots) et l'animateur (*animator*, qui prononce les mots) ; du côté de la réception, le récipiendaire présent (*proximal addressee*, à qui l'on parle), la cible (*target*, à qui le message est en dernière instance destiné) et l'auditeur de hasard, non prévu (*overhearer*) (Keane, 1997 : 58). Dans le cadre religieux / rituel, l'assomption de ces rôles est modulée dans le dessein d'assurer une relation probante avec les non-humains. Un même rôle peut être fragmenté, réparti entre divers acteurs – c'est le cas, fréquemment, dans la divination, où des individus collaborent à l'énonciation collective (auteur) d'un discours attribuable à un non-humain (*ibid.* : 57). Inversement, un même acteur peut combiner divers rôles – c'est le cas dans la possession, où dans un corps physique fusionne et l'officiant humain (animateur), et l'entité non humaine qui le possède (auteur), alors qu'ils sont deux êtres différents (*ibid.* : 58). Pour chaque occurrence, le langage sera ajusté aux rôles qui incombent aux acteurs et à leur éventuelle juxtaposition dans un seul acteur.

Avec un vocabulaire et un cheminement autres, Carlo Severi aussi attire l'attention sur les modalités de l'énonciation dans le cadre religieux / rituel et sur les interactions que ces modalités renferment. À partir de l'exemple du chamane kuna et de son chant, il s'intéresse au « cumul », ou « condensation », par le spécialiste religieux / rituel non pas tant de plusieurs rôles communicatifs que de plusieurs identités personnelles : chamane, esprits auxiliaires, esprits malfaisants (Severi, 2007 : 208-228). Ce cumul, constitutif d'une figure composite et paradoxale, d'un « énonciateur complexe », suscite chez les participants, avance-t-il, une « tension entre doute et adhésion qui caractérise, dans sa nature la plus profonde, l'acte même de croire » et qui est le ressort de leur conviction d'une existence du surnaturel (*ibid.* : 228).

Les modalités de l'énonciation ne sont bien entendu pas indépendantes des autres dimensions de la situation religieuse / rituelle – la corporéité, la gestuelle, les artefacts, la spatialité, la temporalité – auxquelles elles sont coordonnées et qui en nourrissent la complexité (voir Hanks, 1996). Mais ces travaux ont le mérite d'inviter, nous semble-t-il, à tirer jusqu'au bout le fil des interactions pour ouvrir l'investigation, par-delà le problème de l'établissement d'une communication ou d'une présence, au problème des *personnes sociales* entre lesquelles se déroulent ces interactions. Ces personnes sociales ne se bornent pas à une série de propriétés ontologiques, une somme,

culturellement déterminée, de composantes matérielles et immatérielles, selon une conception déployée, par exemple, dans le riche volume dirigé par Germaine Dieterlen (1973) sur la notion de personne en Afrique Noire. Elles ne se ramènent pas non plus à la jouissance d'une conscience, selon une conception de la personne comme sujet doué d'entendement et de responsabilité individuels, dont Marcel Mauss (1973 [1938]) a retracé la genèse dans la tradition occidentale. Elles sont tissées de relations, comme le pose Marilyn Strathern (1990 [1988]) à propos de la construction des personnes masculine et féminine en Mélanésie mais qui vaut, plus largement, partout et toujours. Dans le cadre religieux / rituel cependant, les relations et par conséquent les personnes qui en sont issues ne vont pas de soi du fait, on l'a vu, que certains des acteurs appartiennent à un ordre de réalité non humain. On n'a pas affaire, dans ce cadre, à des personnes sociales préalablement instituées et indubitables qu'il s'agirait uniquement de mettre en communication ou en présence grâce à des procédés adaptés à leur condition respective. Les participants à la situation sont plutôt des acteurs dont l'existence *sociale* – le statut, les attributs, les capacités et modes d'action – demeure constamment à (re)faire en renouvelant la singularité qui leur inhérente. Les pratiques langagières, par les interactions qu'elles structurent, sont un des rouages essentiels de ce façonnage concret, toujours à recommencer, des personnes du monde religieux et des relations qu'elles entretiennent.

Nous abordons donc les pratiques langagières dans le cadre religieux / rituel avant tout sous l'angle de ce qu'on pourrait appeler leur force socialement constituante. L'enjeu fondamental de ces pratiques est, dans cette perspective, la production des personnes sociales engagées dans l'activité religieuse, personnes non humaines (divinités, esprits, génies, ancêtres, démons...) aussi bien que, chose souvent négligée, personnes humaines (spécialistes rituels en tous genres, dévots, clients, patients). Les pratiques langagières servent au fond à faire ce que le langage, pris dans son strict caractère sémantique (comme moyen d'émettre des messages intelligibles), est dans l'impossibilité de faire. Cela, parce que les personnes sociales, religieuses ou non, ne sont pas des entités objectives ou conceptuelles, dicibles, qu'un individu, par l'entremise des mots, serait en mesure d'énoncer et, conférant à ces mots une vertu « performative », d'amener à existence, comme le romancier amène, par la magie de son verbe, des personnages à existence. Ce n'est pas simplement en disant le religieux que le langage le fait, c'est en le réalisant. Aussi le langage, quand même il n'est jamais dénué de sens, revêt-il pour fonction ultime dans le domaine du religieux – comme peut-être ailleurs – non de signifier, mais de fabriquer un monde social particulier, dans toute sa substance, en engendrant des interactions et, partant, des personnes sociales spécifiques à ce monde. Le langage fournit au féticheur mandingue, au possédé indien, au prêtre incantateur mésopotamien, le moyen de constituer l'altérité de personnes non humaines en même temps que son propre pouvoir

médiateur. Il permet aux Phéniciens et aux Grecs de l'Antiquité de se retrouver, sans se confondre, sur le terrain religieux en créant des dieux et des cultes multiculturels. Il procure à l'exorciste birman un outil d'une finesse inégalable pour convertir des choses et des actions en supports de sa relation avec le patient ou avec des entités non humaines, et par là forger la structure exorcistique et ses acteurs.

Dans pareils processus, le langage peut être autant le résultat attendu et recherché de l'interaction qu'un de ses instruments. En effet, les acteurs non humains présentent pour caractéristique de ne pas pouvoir ou vouloir s'adresser aux humains comme le font d'autres humains, même quand elles parlent la langue de ces humains ou que des humains connaissent la leur. Une part importante de l'activité religieuse consiste dès lors dans le développement de dispositifs sophistiqués, dont la finalité explicite est d'aboutir à la formulation d'un message langagier censé transcrire en des termes évidents l'intention et la parole de ces non-humains. Cette intention et cette parole transitent en l'espèce par des circuits complexes, qui sont précisément une marque de fabrique du monde religieux. De tels circuits, exemplifiés par les dispositifs oraculaires décrits dans ce dossier – les procédures divinatoires dans le culte mandingue des fétiches, les diverses formes de possession dans une région d'Inde – et autre part (voir, *inter alia*, Liberski-Bagnoud, 2012), ne doivent pas être conçus seulement comme des régimes spéciaux de communication. Leur fonctionnement ne génère pas que la transmission de messages des non-humains aux humains, il génère simultanément, par l'articulation dynamique des ressources tant langagières que matérielles et corporelles impliquées dans leur élaboration, les personnes sociales mêmes entre lesquelles ils sont dits autoriser la communication.

L'étude des langages du religieux demande en somme d'être attentif aussi bien aux façons dont le langage fait du religieux (c'est-à-dire du social) qu'aux façons dont le religieux fait du langage (et par là du social). Les contributions à ce dossier, aussi divergentes soient leurs approches par certains côtés (y compris concernant les notions de relation et de personne sociales), illustrent cette double nécessité en même temps qu'elles manifestent sa difficulté.

BIBLIOGRAPHIE

Anne DE SALES, *Je suis né de vos jeux des tambours. La religion chamannique des Magar du nord*, Paris, Société d'ethnologie, 1991.

Pierre DÉLÉAGE, *Le chant de l'anaconda. L'apprentissage du chamanisme chez les Sharanahua (Amazonie occidentale)*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2009.

Germaine DIERTELEN (dir.), *La notion de personne en Afrique Noire*, Paris, Editions L'Harmattan, 1973.

- John W. DU BOIS, « Self-Evidence and Ritual Speech », in Wallace CHAFE et Johanna NICHOLS (dir.), *Evidentiality: The Linguistic Coding of Epistemology*, Norwood (New Jersey), Ablex Publishing Corporation, 1986, pp.313-336.
- Erving GOFFMAN, "Footing", in Erving GOFFMAN, *Forms of Talk*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1981, pp.123-159.
- William F. HANKS, « Exorcism and the Description of Participants Roles », in Michael SILVERSTEIN et Greg URBAN (dir.), *Natural Histories of Discourse*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996, pp. 160-200.
- Webb KEANE, « Religious Language », *Annual Review of Anthropology*, volume 26, 1997, pp.47-71.
- Webb KEANE, « Language and Religion », in Alessandro DURANTI (dir.), *A Companion to Linguistic Theory*, Malden M.A., Blackwell Publishing, 2004, pp.431-448.
- Agnieszka KEDZIERSKA-MANZON, « Fortes paroles : le pouvoir des mots en pays mandé (et ailleurs) », *Genèses. Sciences Sociales et Histoire*, n° 104, 2016, pp.30-50.
- Joel KUIPERS, "Comments on Ritual Unintelligibility", *Text and Talk*, volume 27, n° 4, 2007, pp.559-566
- Claude LEVI-STRAUSS, « L'efficacité symbolique », in Claude LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, pp.191-213.
- Claude LEVI-STRAUSS, *L'homme nu (Mythologiques, 4)*, Paris, Plon, 1971.
- Danouta LIBERSKI-BAGNOUD, « La chorégraphie du bâton divinatoire comme écriture sonore (Afrique de l'Ouest) », *Gradhiva*, n° 15, 2012, pp.183-201.
- Bronislaw MALINOWSKI, *Les jardins de corail*, Paris, F. Maspéro, 1974 [1935].
- Marcel MAUSS, « Esquisse d'une théorie générale de la magie » [1902-1903], in Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1973 [1950], pp.1-141.
- Marcel MAUSS, « La prière » [1909], in Marcel MAUSS, *Œuvres. 1. Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Editions de Minuit, 1968, pp.357-477.
- Marcel MAUSS, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne et celle de 'moi' » [1938], in Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1973 [1950], pp.331-362.
- Carlo SEVERI, *Le principe de la chimère : une anthropologie de la mémoire*, Paris, Éditions Rue d'Ulm et Musée du Quai Branly, 2007.
- Frits STAAL, *Rules without Meaning: Ritual, Mantras and the Human Sciences*, New York, Lang, 1989.
- Marilyn STRATHERN, *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press, 1990 [1988].
- Stanley J. TAMBIAH, « The Magical Power of Words », *Man (New Series)*, volume 3, n° 2, juin, 1968, pp.175-208.