



COMPTE-RENDU DE LA CONFERENCE

« *LE SENS DU RITUEL* »

Par Albert PIETTE

Professeur de sociologie à l'Université de Picardie Jules Verne d'Amiens,
membre titulaire au Groupe de Sociologie Politique et Morale (École des
Hautes Études en Sciences Sociales - Paris)

28 mars 2006

Qu'est-ce qu'un rituel ? Le dictionnaire présente au moins quatre sens. Le premier associe le rituel à une cérémonie religieuse ou à un ensemble de cérémonies liées à un culte. Le deuxième, extension du premier, associe le rituel à toute cérémonie réglée, plus ou moins codifiée, comme le 14 juillet. Le troisième sens désigne un geste particulier d'une liturgie ou d'une cérémonie, quelle qu'elle soit : un dépôt de gerbe ou une séquence d'actions d'un rituel religieux. Le quatrième sens associe le rituel à un ensemble de pratiques réglées, plus ou moins invariables, plus ou moins « routinisées », comme la poignée de main, par exemple. A ces quatre définitions, des disciplines spécifiques ont ajouté des sens supplémentaires. Les éthologues parlent de rituel pour désigner une parade nuptiale de canards. Pour la psychopathologie ou la psychiatrie, nous savons que le rituel désigne des actes plus ou moins obsessionnels, répétitifs et individuels. Par ailleurs, le mot *rite* est aussi un enjeu de qualification pour les personnes qui l'emploient. En désignant une activité par ce terme, on peut la valoriser en la connotant de quelque chose qui se rapporte au sacré et au religieux. C'est un terme positif. Mais inversement, on peut employer le terme *rituel* pour mépriser et caractériser négativement une activité. Il est important de suivre les usages des gens qui emploient le terme *rite* dans telle ou telle direction. Ainsi, les sciences sociales n'ont pas la prétention d'imposer un sens au terme *rituel*, mais de partir avec des phénomènes qui auraient les caractéristiques que je viens d'énumérer et de voir s'ils possèdent une logique ou une grammaire commune.

Posons que les rituels (ne comptons pas ici les rituels individuels dont je viens de parler) sont des conduites collectives relativement codifiées qui utilisent des moyens d'expression corporelle et verbale, sont plus ou moins répétitifs, ont une charge symbolique plus ou moins forte et concernent des croyances, des valeurs, des désirs, des aspirations, des choix de société. Disons aussi que le rituel n'a pas comme objectif de tabler sur une efficacité technique et empirique. Nous disposons ainsi de caractéristiques provisoires sur lesquelles beaucoup d'anthropologues ou de sociologues s'accordent et qui peuvent recouvrir aussi bien le match de football qu'une liturgie religieuse.

Lorsque je travaillais sur les rituels, j'ai rencontré les théories et fait des observations de rites aussi bien religieux que profanes (une messe catholique, un match de football, une fête populaire, un carnaval...). A la fin du 19^e siècle, Émile Durkheim qui est un des

fondateurs de la sociologie, a proposé une théorie du rituel, jugée fondamentale. Son projet global était de lutter contre l'emprise de l'individualisme, de la liberté et du rationalisme. Durkheim voulait refonder la société sur de nouvelles valeurs. Il pensait que celle-ci devait éveiller des sentiments de respect, susciter des contraintes et constituer une autorité morale. Il trouvait dans le phénomène rituel un des moyens pour établir une forme d'autorité et d'ordre dans la société. Lisons une de ses descriptions d'une cérémonie religieuse australienne, qu'il n'a d'ailleurs pas observée lui-même : « Déjà, depuis la tombée de la nuit, toutes sortes de processions, de danses, de chants, avaient eu lieu à la lumière des flambeaux. Aussi, l'effervescence générale allait-elle croissant. À un moment donné, des assistants prirent chacun en main une sorte de grande torche enflammée et l'un d'eux, tenant la sienne comme une baïonnette, chargea un groupe d'indigènes. Les coups étaient parés au moyen de bâtons et de lances. Une mêlée générale s'engagea, les hommes sautaient, se cabraient, poussaient des hurlements sauvages, les torches brillaient, crépitaient en frappant les têtes et les corps, lançaient des étincelles dans toutes les directions ». Passons quelques lignes du même style sur la description du rituel et Durkheim commence à analyser : « On conçoit sans peine que parvenu à cet état d'exaltation, l'homme ne se connaisse plus, se sentant dominé, entraîné par une sorte de pouvoir extérieur qui le fait penser et agir autrement qu'en temps normal. Il a naturellement l'impression de n'être plus lui-même ». Continuons : « Au même moment, tous ces compagnons se sentent transfigurés de la même manière et traduisent leurs sentiments par leurs cris, leurs gestes, leur attitude. Tout se passe comme s'il était réellement transporté dans un monde spécial, entièrement différent de celui où il vit d'ordinaire, dans un milieu tout peuplé de forces exceptionnellement intenses qui l'envahissent et le métamorphosent. Comment des expériences comme celle-là, surtout quand elles se répètent chaque jour pendant des semaines, ne lui laisseraient-elles pas la conviction qu'il existe effectivement deux mondes hétérogènes et incomparables entre eux ». Et Durkheim d'ajouter : « C'est donc dans ces milieux sociaux effervescentiels et de cette effervescence même que paraît être née l'idée religieuse ».

La description est évidemment un peu caricaturale. Durkheim, dans son esprit restaurateur, décrit le rituel en termes de rassemblement, d'émotion, d'effervescence collective. Il pense

que le rituel est un des espaces-temps privilégiés pour que l'autorité du groupe soit réaffirmée. Selon lui, ce type de rituel peut en effet renforcer la croyance dans les êtres divins et ainsi souder les liens de la communauté. Il est très proche d'une sorte de psychologie des foules qui, à la charnière des 19^e et 20^e siècles, avait ses lettres de noblesse. Selon Durkheim, ce moment d'effervescence et d'émotion suscite et dégage une force spéciale. Les individus se trouvent confrontés à quelque chose qui les dépasse. Cette force, c'est pour lui la société, l'autorité morale de la collectivité que les individus ressentent au plus haut point de ces moments d'émotion. C'est aussi le sacré, que Durkheim oppose de manière radicale à tout le reste de la vie quotidienne. Dans cette perspective, le rituel met donc en mouvement les individus, les rapproche et suscite des sentiments exceptionnels. Il est important de préciser que, pour Durkheim, cette force représente la société, mais que, pour les acteurs du rituel, il s'agit bien de leur divinité. Selon le sociologue, celle-ci n'est qu'une sorte de métaphore qui représente la société ainsi vénérée et honorée.

Avec Durkheim, le rituel constitue un monde en rupture avec la vie quotidienne, un espace-temps spécifique et extraordinaire où il est question d'honorer des divinités (qui ne sont rien d'autre que la société, mais les gens ne le savent pas) et qui suppose le plus souvent un état d'emprise, d'absorbement, d'émotion forte, à la limite de l'hypnose. Cette manière de poser le rituel, de le décrire et de l'expliquer a eu des conséquences importantes sur la plupart des interprétations des rituels plus ou moins entraînées par ce type de discours insistant en fait sur deux points : la fonction des rituels et leurs significations. Ainsi selon cette théorie, le rituel a une fonction de canalisation des émotions, une fonction de communication et de médiation avec les puissances divines mais surtout une fonction de communion des individus avec leur groupe. Dans cette perspective, le rituel est souvent interprété comme associé à une forte charge symbolique. Beaucoup d'anthropologues ont insisté sur les symboles et les significations du rituel. Comme si le rituel était une sorte d'unité de stockage d'informations (sur les valeurs, les normes, les croyances de la société) qui devraient périodiquement s'exprimer et être rappelées aux participants. Dans ce cas, le rituel est une sorte de véhicule d'informations et de réaffirmation périodique de celles-ci, avec l'effet de raviver l'union, la communauté, l'intégration des individus. C'est également dans cette perspective-là que le rituel est interprété comme un mécanisme transformateur.

Les rites de passage visent ainsi à transporter un individu d'un statut à un autre, ou une société d'une période à une autre. Ils consistent par exemple à faire passer le garçon à l'état adulte. Il est d'abord séparé de son état d'enfance puis, dans une phase intermédiaire, raconte-t-on dans les descriptions de rituels, il est exposé à des valeurs, des choix de société, etc. Au terme de ce processus, le voici devenu un autre, comme si le rituel, par sa force de théâtralisation, de dramatisation, avait cette capacité de transformation.

Dans mon parcours ethnographique, j'ai été amené à regarder de près certains rituels, à confronter ces théories avec ce que j'observais dans les matchs de football, dans les fêtes populaires et dans les liturgies religieuses. Il ne m'a jamais semblé trouver les caractéristiques principales que je viens d'énoncer et qui sont pourtant essentielles dans la tradition sociologique et anthropologique. Je vais proposer une armature conceptuelle, pour éclairer les points communs qui peuvent surgir entre un match de football, une fête et une liturgie religieuse. Je partirai de la notion de contexte : il s'agira en fait de voir comment ces comportements rituels sont encadrés et liés à un contexte spécifique qui ne me paraît pas être associé à une rupture, comme Durkheim le pensait.

J'ai souvent pris comme référence principale l'observation que faisait un anthropologue américain, Gregory Bateson, dans les années 1950. Il avait remarqué que des animaux (des loutres et des singes) étaient capables de jouer à combattre. Le concept de jeu désigne ainsi la capacité qu'ont certains animaux et aussi bien sûr les êtres humains de dire : « attention, ce n'est pas pour du vrai ». Ce qui est propre au jeu, dit-il, c'est que ce terme désigne des contextes dont les pratiques n'ont pas vraiment le même sens que si elles se réalisaient en dehors du contexte ludique. Il me semble que reprendre ce concept de jeu ainsi défini peut être utile pour éclairer les rituels collectifs. Un contexte rituel présuppose alors l'extraction d'un message, d'une valeur, d'une interaction de la vie quotidienne, et sa réappropriation dans un nouveau cadre. Il s'agit de prendre ce qui est important dans la vie, de le transporter dans un cadre rituel et de le réapproprier spécifiquement à ce cadre. Ce peut être un conflit entre deux régions (pour reprendre l'exemple des matchs de football) qui va être recadré d'une manière spécifique lors d'une compétition. La liturgie catholique est typiquement une reprise d'un événement historique réapproprié dans un contexte rituel : le dernier repas du Christ. Cela veut dire que ce qui s'y passe n'est « pas vraiment », comme

les animaux en train de jouer à se disputer ne se disputent pas vraiment. Ce qui compte dans le jeu, c'est le « pas vraiment ». Les animaux ne sont « pas vraiment » en train de se disputer, mais ils ne sont pas non plus en train de se donner des bisous. Ils sont dans une sorte d'entre-deux. Ce n'est pas de la violence, mais ce n'est pas non plus autre chose. Ils savent réguler cette interaction. Je parle donc désormais d'entre-deux et non plus de rupture (comme Durkheim le faisait en opposant le sacré et le profane, l'ordinaire et l'extraordinaire). C'est une sorte de zone de limbes, de contexte à part, un entre-deux où l'on peut pousser à fond certains comportements sans en entraîner nécessairement les conséquences. Ainsi, aucun catholique ne s'attend le dimanche à 11h à une présence réelle du Christ. Ce qui est en jeu, ce n'est pas la présence du Christ, mais ce n'est pas non plus la non-présence, ce n'est pas rien. Pour ce qui est des matchs de football, ce n'est pas non plus pour les supporters un vrai combat, mais ce n'est pas non plus une séance de réconciliation. Il y a quelque chose qui se situe entre les deux. Il me semble qu'on n'est pas loin dans ce type de cadrage, de ce qu'on appelle l'implication paradoxale : cette fameuse injonction de la maman qui dit à son enfant « sois spontané ». Comment l'enfant peut être spontané, en obéissant ainsi à l'ordre de sa mère ? C'est impossible et c'est comme cela, paraît-il, qu'on devient schizophrène. Il y a un autre exemple assez proche de celui-ci : c'est le Crétois qui dit que tous les Crétois sont des menteurs. Je pense que les rituels participent de cette « logique ». « Croyez ! Allez-y ! », invite l'officiant religieux. Il n'est pas loin de ressembler au Crétois qui dit que tous les Crétois sont des menteurs... L'officiant religieux est crédible pour les personnes qui sont devant lui, mais il ne peut pas non plus dissimuler une certaine fictionalité de ses propos et, en même temps, il se donne beaucoup de mal pour montrer leur importance et leur véracité. Telle est l'ambivalence, ou l'ambiguïté du rituel.

De ce fait, il me paraît important d'associer à celui-ci, non plus la valorisation symbolique comme dans la tradition anthropologique, mais une forme de non-sens. L'une ne va pas sans l'autre. Toutefois ce qui me paraît le plus important, c'est le « pas vraiment », avec cette oscillation entre les deux pôles : le pôle du sérieux et le pôle de la distraction, du ludique. Et il apparaît dans le rituel des comportements qui témoignent de cet embarras. Il y a un foisonnement de ce que j'appellerai des gestes-signifiants, des gestes que l'on fait « comme ça », parce qu'on les a toujours faits. De plus, quand on regarde les rituels de près,

on voit qu'il y a beaucoup moins d'émotion, d'effervescence et de rassemblement, que de distraction, de distance, d'ennui et d'attention latérale. Dans le rituel, il y a une régulation avec des dosages différents de ce pôle du sens et de ce pôle du non-sens. Ces deux pôles peuvent très bien apparaître sous la forme du compromis. C'est typiquement le cas des animaux en train de jouer à se disputer : on se dispute et en même temps, on dit à l'autre que c'est pour rire, comme si les deux éléments étaient produits simultanément. Il peut aussi arriver que cette production du sens et du non-sens soit plus séparée, voire compartimentée, et qu'il y ait des espaces-temps spécifiques dans la cérémonie réservés au sens, à la fonction, à la performance rituelle. Mais on ne peut pas imaginer que ce moment de sens soit séparé, éloigné, déconnecté d'un autre moment beaucoup plus lié au non-sens, à la distraction, à la festivité. Comment aller à la mairie et en ressortir marié sans tomber immédiatement dans le ludique ? L'enjeu poussé à fond, ce face-à-face (« oui je suis marié ») sans la festivité paraît impossible. Comme si le rituel en lui-même, dans son espace-temps, ne pouvait pas fonctionner sans le sens et le non-sens. Pour le dire autrement, c'est comme si le rituel procédait de deux modalités de signification, des objets, des symboles qui d'une part renvoient à un ensemble de signifiés, de significations évoquant chez les participants des valeurs et des croyances, et qui d'autre part constituent un surplus de signifiants capables de suspendre le sens. Cela veut dire que le rituel ne se déploie pas uniquement avec gestes et objets renvoyant à une multitude de signifiés, mais que le rituel va aussi en même temps se donner avec beaucoup d'autres signifiants sur le mode de l'énumération, de l'amplification, de la répétition. Rien de plus spécifique au rituel que les défilés, l'amplification par des chants, des paroles et des gestes répétés. On voit bien qu'en même temps qu'un message est produit dans le rituel, il est encadré par un ensemble de signifiants qui en suspendent le sens. La réussite du rituel est probablement dans sa capacité à balancer entre les deux : le renvoi du symbole à un ensemble de signifiés et en même temps, un surplus de signifiants mettant entre parenthèses plus ou moins fortement le message. Ainsi le rituel se situe dans cet espace-temps d'entre-deux où les choses sont poussées à fond, mais en même temps ne comptent pas.

Continuons notre explication. Une fois qu'un message quotidien, un événement présent ou passé est inséré dans un cadre rituel, ce nouvel espace-temps peut prendre des formes

diverses. En effet, on ne peut pas complètement assimiler une liturgie religieuse et le match de football. Ils n'ont pas vraiment la même forme, la même apparence. Donnons au moins quatre types de formes extérieures, que peuvent prendre les rituels. La première, c'est le spectacle, qui suppose qu'il y a dans l'espace-temps des acteurs et des spectateurs. La deuxième, c'est la fête, qui suppose qu'il y ait de la joie et de la bonne humeur. La troisième, c'est le culte et la cérémonie avec des messages sérieux, religieux ou non. Dans les cas religieux, il y a aussi probablement une adresse à un être surnaturel. La quatrième, c'est la compétition, le match entre deux parties avec une issue incertaine. On voit bien que toutes les formes ne sont pas nécessaires dans les rituels contemporains, que l'une peut être dominante par rapport à une autre. Par exemple dans le match de football, la forme compétition est importante, mais il y a aussi du spectacle et de la joie. Dans la liturgie religieuse, on ne va pas trouver de compétition mais plutôt une forme cérémoniale. Même si dans la célébration religieuse, il y a souvent une interaction entre acteurs et spectateurs, la dimension spectaculaire constitue un enjeu des « indigènes » qui vont dire : « mais non, ce n'est pas un spectacle ». Quant à la joie, elle est plus ou moins valorisée selon les rituels. Elle peut l'être dans les liturgies religieuses et elle l'est souvent dans les matchs de football. J'insiste donc sur cette idée de ramification ou de stratification entre différentes formes qui, selon le dosage, peuvent donner au rituel des formes très diversifiées. Mais, dans tous ces cas, l'armature fondamentale reste la même dans l'oscillation entre le sens et le non-sens.

Les rituels religieux sont bien sûr associés à des croyances qui y surgissent de différentes manières. Prenons un exemple simple pour aider à comprendre notre propos. Si je dis quelque chose ironiquement à quelqu'un qui ne comprend pas cette couche d'ironie, il va prendre ce qui est dit au sérieux et l'interpréter littéralement. Dans les rituels, il me semble qu'il est possible que les participants ne comprennent pas cette couche de jeu et qu'ils la prennent pour la réalité. C'est une forme de croyance qui peut aller plus ou moins loin dans la vision, l'illusion, l'hallucination. Il s'agit bien d'effacer la couche ludique et penser qu'il s'agit d'une présence réelle littérale. Cela n'arrive pratiquement jamais. C'est la croyance la plus forte. Une autre manière de croire, c'est de s'accrocher assez fortement à la couche « cérémonie » ou « culte ». Dans ce cas, le croyant voit surtout l'enjeu sérieux de la cérémonie et moins l'aspect joyeux ou spectaculaire. Ainsi le discours de l'officiant religieux

peut faire pleurer, peut connecter à toute une série de valeurs. Une autre manière de croire, plus passive, est de refuser d'admettre que la cérémonie est du simple jeu ou du spectacle : le croyant y participe sans ajouter des engagements émotionnels ou cognitifs.

Un historien de l'Antiquité, Paul Veyne, a écrit à propos des croyances : « La réalité est plus forte que toutes les descriptions qu'on peut en donner. Il faut avouer que l'atrocité, lorsqu'on la vit, dépasse toutes les idées qu'on pouvait s'en faire ». Il ajoute alors ceci : « En revanche, quand il s'agit de valeurs et de croyances, c'est le contraire qui est vrai : la réalité est très inférieure aux représentations qu'elle donne d'elle-même et aux idéaux qu'elle professe ». Ainsi les croyances, pour autant qu'elles désignent un état d'esprit particulier, sont très en-dessous des descriptions et des commentaires que l'on peut en faire. Il me semble que l'armature conceptuelle que j'essaie de présenter permet d'intégrer ce côté minimal des croyances. « On croit, mais en même temps on sait bien que... ». Mais qu'est-ce qu'un énoncé religieux comme « l'être surnaturel est à la fois mort et vivant » ? Quand on se retrouve devant la forme rituelle du culte religieux, on est confronté ainsi à des énoncés religieux qui ont au moins trois caractéristiques. Ils sont capables de contredire les attentes de la logique ordinaire, cette dernière excluant en principe les contradictions, ils foisonnent de notions difficilement compréhensibles, même pour les croyants, et à propos desquelles ils entrent dans des controverses infinies, et aussi ces énoncés religieux sont professés dans un rituel sans impliquer de liens logiques avec les autres énoncés, ni de comportements corollaires. Ces caractéristiques sont importantes. Elles vont ainsi entraîner dans l'esprit de celui qui y est réceptif une sorte de flou mental, voire de relâchement mental. Comme si l'être humain savait de quoi il pouvait être conscient, sur quoi il ne pouvait réfléchir vraiment. Les croyances sont typiquement associées à ce genre d'énoncés qui n'autorisent pas véritablement une réflexion ou une prise de conscience. Le rituel, en même temps qu'il pousse à fond l'énoncé de croyance, plus que dans la vie quotidienne, l'entraîne aussi dans une forme de non-sens. Le bon croyant sera probablement celui qui va osciller entre des moments « forts » (une larme, une émotion) et des moments de déconnexion. Les croyances permettent aux individus de passer d'une sorte d'engagement à 100 % et de retomber immédiatement après à un 5 ou un 0 % et d'attendre peut-être six mois ou 24 heures avant de retourner à un nouveau 100 %. Le rituel peut favoriser une forte

connexion au terme de laquelle le croyant retombe dans ce flou mental et la non-conscience.

Dans la forme cultuelle - qui est une des quatre formes rituelles que je viens d'évoquer - , il est possible que des êtres humains s'adressent à un être surnaturel. Les rituels favorisent ce type de communication, même si l'espace-temps du rituel n'est pas le seul qui le fasse. Disons que le rituel le codifie, mais n'oublions pas notre armature conceptuelle qui suppose qu'il va le faire dans une forme oscillant entre le sens et le non-sens. La sociologie, par exemple, s'intéresse beaucoup à la religion, mais ne s'intéresse pas du tout à Dieu, quel qu'il soit. Elle préfère les relations de pouvoir, les rapports sociaux entre les êtres humains qui s'occupent du religieux, et font comme si l'être divin n'était pas un acteur à part entière de l'univers religieux. Sans doute par esprit empirique et positiviste, les sociologues revendiquent un athéisme méthodologique. Or dans le rituel religieux, un des acteurs les plus présents est l'être surnaturel. Il est ethnographiquement central pour décrire l'interaction qui a lieu dans le rituel. On ne peut pas imaginer que les êtres humains qui adressent telle ou telle prière considèrent l'être surnaturel comme absent. Il est important de repérer comment il est présent pour ces êtres humains. Cette présence-absence est bien sûr différente selon les univers religieux, mais il vaut la peine de décrire les modalités de présence d'un être divin invisible, en les déduisant de ce que font et disent les humains. Il ne s'agit pas de dire, d'un point de vue sociologique, que Dieu existe. Il s'agit de décrire comment il est présent et interagit avec les êtres humains. Je pense que si on réfléchit attentivement à ces caractéristiques de présence, on est surpris à la fois d'un point de vue théologique et aussi sociologique. Prenons le cas de la liturgie catholique, qui plus que d'autres univers religieux fonctionnent sur la logique de la présence divine et même de l'incarnation. D'abord, si les êtres humains sont présents à la célébration, c'est parce qu'ils pensent qu'ils vont pouvoir s'adresser à cet être divin. Sinon, ils n'iraient pas... C'est donc lui qui les pousse à venir, à se rassembler, à chanter, à faire telles ou telles actions rituelles. Dans la liturgie catholique, il est dit « que le Seigneur soit avec vous ». Or tous les catholiques présents savent très bien qu'il est déjà là, dans l'Eglise, dans tel ou tel objet. L'être divin permet ainsi cette présence très bizarre, fluide et ambiguë. J'essaie ainsi de dégager la carte d'identité de l'être divin telle qu'elle apparaît dans une liturgie. Il est

invisible, « interpellable » par des prières ou d'autres énoncés. Mais en même temps, il est aussi l'auteur de la présence des croyants à ce moment-là. Il est lui-même plus ou moins présent selon des médiations diverses dans tels ou tels univers religieux. Par ailleurs, il est aussi objet de lectures et de commentaires. Il multiplie ces caractéristiques dans un laps de temps très court. On pourrait ajouter une autre caractéristique, c'est qu'il n'exige pas des fidèles présents d'être pris pour un fait brut, palpable. On voit donc un être divin, dans cet espace-temps du rituel où se joue le sens et le non-sens, combiner différentes formes de présence, circuler à travers elles, pour apparaître finalement plutôt flou et mou.

L'observation des rituels, en particulier religieux, fait donc voir deux types d'acteurs : des êtres humains et des êtres divins. Les êtres humains rencontrés dans les rituels ne me paraissent pas correspondre aux caractéristiques proposées par Durkheim. Je n'ai en rien vu des êtres humains très engagés et très croyants. Ils ne sont pas dans l'émotion ou dans l'emprise. Ils ne semblent pas non plus être déterminés et pris par le respect total. Je les sens présents certes, mais aussi ailleurs, distraits, comme si le rituel était un espace-temps qui autorisait plus qu'un autre à être distrait. Quant aux êtres divins, comment sont-ils ? Invisibles (bien sûr), associés à différentes compétences (aimer, pardonne... et la liste peut être complétée selon les univers religieux). Mais ces êtres divins me paraissent également « plastiques », jouant de leur capacité de présence et d'absence, circulant de manière très subtile dans l'espace-temps du rituel. J'ajouterai même que ce sont des êtres qui sont peu exigeants, qui ne demandent pas tellement à ceux qui sont présents puisque ces derniers sont finalement toujours ailleurs. De plus, ils n'ont pas l'air de vraiment déterminer, manipuler et exiger beaucoup de choses. Comme si dans cette couche du rituel (qu'il ne faut jamais séparer des autres couches), il y avait toujours un « à côté », comme si ce face-à-face entre les hommes et les dieux était vraiment particulier et ne pouvait pas être comparé à un face-à-face entre des humains. Comme si les hommes présents devenaient absents et les dieux, qui eux étaient absents, devenaient présents. Une sorte de rencontre difficile et ambiguë entre des hommes et des dieux, des hommes qui sont présents, mais en même temps absents et des dieux qui étaient absents et qui deviennent présents. C'est comme si la présence des dieux décrivait la présence des humains, détendaient plus qu'elle n'incitait à la tension. Comme si l'être humain ne pouvait pas densifier la présence de l'être divin sans

en même temps l'é mousser et faire tomber l'excès de sens dans le non-sens. Et nous en revenons à l'enfant qui subit de sa mère l'ordre d'être spontané. On est bien dans une situation d'implication paradoxale. Dans le rituel, on ne peut pas choisir un comportement sans en même temps choisir son contraire. On est poussé par l'injonction de croire. « Vas-y ! Crois ! » qui fait osciller entre le sens et le non-sens, entre le croire et le non-croire. Cela met dans une sorte d'ambiguïté, d'ambivalence, de flou. Comme si le rituel, plus que toute autre interaction, ne faisait qu'amplifier une sorte de réflexivité diffuse, cette capacité qu'à l'homme d'être et en même temps de réfléchir de manière diffuse sur ce qu'il fait, de ne pas s'engager à fond. Comment être autrement dans un rituel où il est dit à l'homme « vas-y ! L'être divin est là ! » ? Comment ne serait-il pas dans l'embarras face à cette injonction ? D'où les comportements de distraction et les gestes-signifiants accomplis parce qu'ils ont toujours été faits. C'est une sorte d'embarras existentiel caractéristique de la situation rituelle. C'est comme si celle-ci – et peut-être l'univers religieux en général – était toujours cadrée par un métamessage bien spécifique. « Ce n'est pas ça ! ». Ce n'est pas de la fiction, mais ce n'est pas la réalité non plus. Ce n'est pas vraiment de la croyance, ce n'est pas non plus de la non-croyance. Ce n'est pas une présence de Dieu, ce n'est pas non plus une absence. C'est « quelque chose » qui circule entre ces pôles. L'essentiel est qu'il y est circulation et déplacement. Et si il y a stabilisation à un pôle, c'est plutôt mauvais signe pour le rituel. Même s'il peut y avoir des pics « positifs », l'homme est d'emblée chassé vers un autre pôle plus « négatif » du rituel. L'idée, c'est que le rituel fait circuler l'être humain dans une sorte de parcours entre le sens et le non-sens, lui disant toujours « ce n'est pas ça », entre la fiction et la réalité, la croyance et la non-croyance, la présence et l'absence.