

# Anthropo–sémiotique de l’efficacité rituelle

Rites religieux, rites séculaires et rites spectaculaires

JOSÉ ENRIQUE FINOL

We know that shamanic rituals heal, legal rituals ratify, political rituals unify, and religious rituals sanctify. Rituals transform sick persons into healthy ones, public space into prohibited sanctuary, citizens into presidents, princesses into queens, and according to some, wine into blood.

— W.S. SAX, *The Problem of Ritual Efficacy*, 2010

ENGLISH TITLE: *Anthropo–Semiotics of Ritual Efficacy: Religious Rites, Secular Rites, and Spectacular Rites.*

ABSTRACT: There is a wide spectrum of ritual and symbolic conducts, from shaman practices, still in use in indigenous societies, to the great ritualized ceremonies that characterize the secular world, the media or sports spheres. This research intends to analyze the efficacy of rites, distinguishing three levels: the religious plane, like the shamanic cure (Lévi–Strauss 1949); the secular plane, more specifically academic rites (Lardellier 2005; Finol González 2009), and finally, the plane of spectacle or entertainment, particularly beauty contests in the rites of television (Finol 1999a; 1999b). If Lévi–Strauss demonstrated the general functioning mechanisms of symbolic efficacy, Debord (1967), in turn, presented us with the mechanisms that constitute the “society of spectacle”, society in which rites play a capital role. Between these two extremes, an incredible variety of symbolic conducts are developed, contributing to the semiotic definition of what characterizes human functioning.

KEYWORDS: Ritual; efficacy; religieux, séculaires; spectaculaires.

## 1. Introduction

Je voudrais vous proposer de regarder l’efficacité rituelle à partir d’une comparaison entre trois types de rites. Il s’agit bien d’un travail de

longue durée qui en réalité demande beaucoup d'espace mais je ferai en sorte d'advenir sur certains passages de façon à ne pas rendre mon analyse trop long et ennuyante.

Les trois types de rites que nous allons étudier sont:

- Les rites religieux: la cure chamanique
- Les rites séculaires: les rites académiques
- La ritualisation des medias: les concours de beauté

## 2. Première partie: La cure chamanique

Il y a plus de soixante ans, en 1949, Claude Lévi-Strauss a posé pour la première fois, dans un article consacré à Raymond de Saussure, le problème de l'efficacité des symboles, c'est-à-dire de leur capacité à transformer le monde.

Lévi-Strauss faisait une analyse d'un texte envoyé par l'indien Cuna Guillermo Haya aux anthropologues hollandais Holmer et Wassen (1947), texte où nous est retranscrit une chanson des indiens cuna qui habitent au Panama. La chanson décrit en détail le processus rituel de soin d'une parturiente ayant des difficultés à accoucher. D'après la chanson, la sage-femme, face aux difficultés de sa cliente, se rend chez le chaman pour lui demander de l'aider.

Lévi-Strauss lui-même résume le texte de la manière suivante:

L'objet du chant est d'aider à un accouchement difficile. Il est d'un emploi relativement exceptionnel, puisque les femmes indigènes de l'Amérique Centrale et du Sud accouchent plus aisément que celles des sociétés occidentales. L'intervention du chaman est donc rare et elle se produit en cas d'échec, à la demande de la sage femme. Le chant débute par un tableau du désarroi de cette dernière, décrit sa visite au chaman, le départ de celui-ci pour la hutte de la parturiente, son arrivée, ses préparatifs consistant en fumigations de fèves de cacao brûlées, invocations, et confection des images sacrées ou *nuchu*. Ces images, sculptées dans des essences prescrites qui leur donnent efficacité, représentent les esprits protecteurs, dont le chaman fait ses assistants, et dont il prend la tête pour les emmener jusqu'au séjour de *Muu*, puissance responsable de la formation du fœtus. L'accouchement difficile s'explique, en effet, parce que *Muu* a outrepassé ses attributions et s'est emparée du *purba* ou «âme» de la future mère. Ainsi, le chant consiste entièrement en une quête: quête du *purba* perdu, et qui sera restitué après

maintes péripéties, telles que démolition d'obstacles, victoire sur des animaux féroces, et finalement, un grand tournoi livré para le chaman et ses esprits protecteurs à Muu et à ses filles, à l'aide de chapeaux magiques dont celles-ci sont incapables de supporter le poids. Vaincu, Muu laisse découvrir et libérer le purba de la malade: l'accouchement a lieu, et le chant se termine par l'énoncé des précautions prises pour que Muu ne puisse s'échapper à la suite de ses visiteurs.

(Lévi-Strauss, 1974 [1949]: 205-6)

### D'après l'anthropologue français

L'efficacité symbolique consisterait précisément dans cette 'propriété inductrice' que posséderaient, les unes par rapport aux autres, des structures formellement homologues pouvant s'édifier, avec des matériaux différents, aux différents étages du vivant: processus organiques, psychisme inconscient, pensée réfléchie.

(Lévi-Strauss, 1974 [1949], p. 222-3)

### Auparavant, notre auteur a signalé que

la cure chamanique et la cure psychanalytique deviendraient rigoureusement semblables. Il s'agirait, à chaque fois, d'*induire* une transformation organique, consistant essentiellement en une réorganisation structurale en amenant le malade à vivre intensément un mythe, tantôt reçu, tantôt produit, et dont la structure serait, à l'étage du psychisme inconscient, analogue à celle dont on voudrait déterminer la formation à l'étage du corps.

(Lévi-Strauss, 1974 [1949], p. 222-3)

Il nous est ainsi possible de comprendre l'efficacité des symboles produite grâce à la capacité de ces derniers à provoquer la transformation, dans le sens précis où se transforment certaines structures par rapport à d'autres, dans laquelle les premières gardent une relation d'homologation par rapport aux secondes.

Il s'agit, dans le fond, d'opérations sémiotiques, au moyen desquelles l'organisation structurelle corporelle se transforme grâce à une organisation structurelle mythique, celle-ci étant propre soit à une mythologie collective (chamanisme), soit à une mythologie personnelle (psychanalyse).

En effet, le concept d'efficacité symbolique essaye d'expliquer comment «le rapport à l'environnement passe par un ordre symbolique et un jeu de significations» (Baud, texte en ligne). Régis Debray, qui a fondé la *Médiologie* en tant que discipline dont le but est d'établir "les voies et moyens de l'efficacité symbolique dans l'histoire des hommes", affirme que «les symboles transforment matériellement des états du monde» (texte en ligne). Pour Pierre Bourdieu «La croyance de tous, qui préexiste au rituel, est la condition de l'efficacité du rituel», une efficacité qui s'exprime dans «le pouvoir qui leur appartient d'agir sur le réel en agissant sur la représentation du réel» (1982:63).

Dans notre analyse, nous essayons de développer et de systématiser les *conditions*, les *éléments* et leurs *relations* qui confèrent le pouvoir aux symboles pour changer des aspects de la réalité.

En d'autres mots, notre analyse n'essaye pas de démontrer que les symboles peuvent modifier la réalité mais qu'à partir du moment où l'on accepte cette hypothèse, il nous est possible d'approfondir les caractéristiques que possèdent les symboles ainsi que leurs conditions pour que ces derniers puissent exercer leur pouvoir de transformation du monde naturel.

Dans ce but, nous avons procédé à une analyse du chant Cuna et des caractéristiques que les symboles — actions, acteurs, objets, espaces, mots — possèdent dans le développement du rite de cure, tel que le décrit la chanson recueillie par Guillermo Haya qui a été traduite en espagnol et envoyée plus tard, comme il a été dit précédemment, au docteur Wassen.

Dans les schémas 1, 2, 3 et 4 nous présentons une analyse des ressources sémiotiques que le texte présente pour atteindre l'efficacité du rite de soin. Il s'agit de ressources utilisées dans d'autres textes de différentes sortes mais qui ici présentent la particularité de mettre en ordre et d'articuler de manière systématique un processus sémiotique destiné à vaincre une sérieuse difficulté. En effet, l'enjeu de cette difficulté consiste non seulement à la perte de son enfant pour la parturiente, mais aussi à la perte de sa capacité reproductrice et, plus grave encore, à la perte, exprimée de façon symbolique, de la capacité de reproduction et de survie de la communauté elle-même.

Sémiotique de l'efficacité rituelle

I. Conflit et structure polémique :  
une disjonction initiale

A. Accouchement difficile

Rupture du processus normal  
d'accouchement

B. Visite de la sage-femme au shaman

Recherche de l'aide

Compétence A → Compétence B̄  
(Sage-femme) (Shaman)

C. Déplacement spatial du shaman vers la  
maison de la parturiente

Rapprochement entre le corps de  
la parturiente et celui du shaman

ESPACE → Proximité physique

D. Rites de préparation

d.1. Fumigations de fèves de cacao brûlées

Mise en place des conditions  
cosmologiques et des compétences :  
« fortifier ses vêtements », « fortifier le  
shaman », « le rendre brave pour affronter  
Muu »

- PRISE DE L'ESPACE ÉTHÉRÉ →  
DU SOLIDE AU GAZ (Fumigations)  
- TRANSFORMATION DU VÉGÉTAL →  
DU CRU AU CUIT (Cacao brûlé)  
- QUANTITÉ (Pluralité des grains)

2

d.2. Invocation des esprits  
[Description longue et détaillée]

Invisibles  
Voyantes  
Vitalité  
Résistance  
« êtres à l'image des hommes »  
Pouvoirs exceptionnels

- QUANTITÉ NUMÉRIQUE  
(plusieurs esprits)  
- COMPÉTENCE EXCEPTIONNELLE  
- COMPÉTENCE QUANTITATIVE  
(Nombreux pouvoirs)  
- ÊTRES SACRÉS

d.3. Élaboration de sculptures (*mu'hu*)  
[Description longue et détaillée]

Représentation physique d'images sacrées  
(Constitution rituelle des adjuvants et  
nombreux équipement magique; plusieurs  
types d'os et de colliers)

- QUANTITÉ NUMÉRIQUE  
(Plusieurs sculptures)  
- ÊTRES SACRÉS  
(esprits : pouvoirs et objets magiques)  
- MATÉRIALISATION VISUELLE  
DES ESPRITS (Iconologisation)

F. Recherche de la <i>purba</i> (« âme de la mère »)	Conjonction entre la « route de Mui » et la « mansion de Mui » (vagina et utérus de la femme)	- PROXIMITÉ SPATIALE → PROXIMITÉ CORPORELLE (pénétration symbolique de la femme par les esprits et par le shaman)
e.1. « démolition d'obstacles »	Première épreuve qualifiante (acquisition de la compétence)	- QUANTITÉ (nombreux obstacles)
e.2. combat avec des animaux féroces (Oncle Alligator, Oncle Alligator Tikwalele, Nele Kik(k)irpanadele, la Pieuvre, le Tigre Noir, l'Animal Rouge, l'Animal Bicolore, etc.)	Deuxième épreuve qualifiante (acquisition de la compétence)	- QUANTITÉ (plusieurs animaux, plusieurs épreuves)
e.3. combat avec des obstacles matériels (fibres, cordes flottantes, fils tendus, rideaux successifs, etc.)	Troisième épreuve qualifiante (acquisition de la compétence)	- QUANTITÉ (Plusieurs obstacles)
e.4. Tournoi entre le shaman et ses esprits adjutants et <i>Mui</i> et ses filles Utilisation des chapeaux magiques [Moins d'une page]	Quatrième épreuve qualifiante (acquisition de la compétence)	- QUANTITÉ (plusieurs combattants) - QUANTITÉ (lourdeur des chapeaux)
e.5. Découvrement et libération du <i>purba</i> .	Épreuve décisive (conjonction avec l'Objet de valeur)	

F. Accouchement	Épreuve glorifiante (« reconnaissance » du pouvoir du rituel)	COMMUNICATION POSITIVE DE L'OBJET DE VALEUR
-----------------	--	--

**II. Structure polémique et résolution du conflit : une conjonction finale avec l'Objet de valeur perdu** (« une situation où tous les protagonistes ont retrouvé leur place, et ont rentrés dans un ordre... » Lévi-Strauss 1974 [1949], pp. 237).

**G. Rétablissement des relations amicales**

g.1. Précautions prises pour que <i>Mui</i> ne puisse s'échapper ( <i>Mui</i> est l'esprit responsable de la formation du fœtus)	Rétablissement rituel des conditions physiologiques et mythiques pour que la procréation soit possible ( <i>Mui</i> reprend son rôle comme responsable de la formation du fœtus chez la femme)	PAS DE DISJONCTION SPATIALE (Permanence de <i>Mui</i> à la place qui lui est propre)
g.2. Réconciliation (« Mon ami <i>nele</i> , ¿quand reviendras-tu me voir ? »)	Rétablissement du contrat social	RECONNAISSANCE DE LA COMPÉTENCE DU SHAMAN.

Ce que nous cherchons à proposer est une hypothèse sémiotique qui expliquerait le fonctionnement, au niveau de la pratique rituelle et du mythe qui la sous-tend, de cette «propriété inductrice» qui caractérise, selon Lévi-Strauss, l'efficacité symbolique.

Il s'agirait, au départ, d'un inventaire des ressources symboliques, employées pour produire la réorganisation des structures «formellement homologues», identifiées par l'anthropologue français: processus organiques, psychisme inconscient et pensée réfléchie.

D'après notre analyse, il existerait dans le texte Cuna quatre grands types de ressources sémiotiques, certaines revêtant un caractère formel et d'autres étant en rapport avec le contexte culturel et historique de la communauté qui les utilise:

a) Ressources formelles.

— Espace

- Proximité (forte densité sémiotique)
- Éloignement (faible densité sémiotique)

— Quantité

- Nombre
- Détail
- Poids
- Densité (excès de compétence sémiotique, épreuves qualifiantes)

b) Ressources rhétoriques.

- Redondance
- Répétition
- Redoublement de séquences

c) Ressources actancielles.

- Assistants
- Objets magiques

d) Ressources contextuelles (conditions).

- Tradition (ancienneté des symboles)
- Croyances (mythologie)

Comme on peut le voir, ces différentes ressources, se chevauchent les unes aux autres et s'entrecroisent pour édifier une constellation sémiotique «forte», «dense», capable de s'articuler en stratégies efficaces pour transformer la réalité. Il s'agit, si l'on utilise un jargon technologique, d'une sorte d'*ingénierie du signe*, dans laquelle les ressources sémiotiques sont non seulement nombreuses, variées et reprises, mais aussi revêtent un caractère prestigieux prononcé, ce qui donnent aux acteurs qui interviennent dans les rites, confiance et sécurité dans la permanence et, en conséquence, dans l'efficacité des symboles qui s'articulent lors de la séquence rituelle. En d'autres termes, les ressources sémiotiques de *quantité*, *proximité*, *répétition*, *duplication*, *détail*, ainsi que celles de *qualification* d'acteurs et d'objets auxquels, par exemple, on confère un caractère sacré ou magique, montrent, d'un côté, les énormes difficultés que le rite essaie de surmonter, et, de l'autre, garantissent, de par leur nombre, variété et qualification, l'efficacité symbolique, à savoir la capacité d'influencer et de transformer un autre plan non symbolique de la réalité.

Pour qu'elles puissent posséder cette efficacité, ces ressources sémiotiques, proposées abondamment tout le long du texte, doivent trouver place dans deux conditions fondamentales de l'organisation sémiotique construite par le rite. D'un côté, comme l'a déjà signalé Bourdieu, «la croyance de tous, qui préside au rituel, est la condition de l'efficacité du rituel», une efficacité qui s'exprime dans «le pouvoir qui leur appartient d'agir sur le réel en agissant sur la représentation du réel», ou, comme le dit Debray, «Un symbole est socialement efficace, opératoire, moteur quand il s'investit dans un imaginaire, dans un grand récit». Pour Le Breton «l'efficacité symbolique est une énergie de restauration [...] qui se trame au cœur d'une relation sociale» (sans date, texte en ligne). Pour Lévi-Strauss «Que la mythologie du chaman ne corresponde pas à une réalité objective n'a pas d'importance: la malade y croit, et elle est membre d'une société qui y croit» (1974[1949], p. 218). D'un autre côté, l'efficacité symbolique dépend également d'une condition tempo-culturelle: l'habitude, l'ancienneté, l'héritage, le lien diachronique avec un passé qui dote les symboles d'un poids propre, d'un prestige que ne peut pas être octroyé que par le temps et la tradition.

Il est important de faire remarquer que dans cette relation entre symbole et rituel, bien que le premier apporte de la cohérence, de

la force et de la consistance au second, c'est dans **la syntaxe du rite** que le symbole trouve sa plénitude, actualise toute la densité de ses contenus et atteint, de cette manière, son objectif.

Je dirais donc que l'efficacité symbolique n'est que la conséquence de la *densité sémiotique*, dont les symboles sont dotés grâce à des ressources et à des stratégies qui articulent, par des moyens quantitatifs et qualitatifs, les contenus de ces symboles.

L'inventaire des ressources et les modes d'articulation de ces ressources, dans des conditions mythiques et traditionnelles, assurent la capacité de transformer le monde réel.

J'appellerai donc ces ressources et ces modes d'articulations *l'ingénierie du signe*, entendue comme l'ensemble des stratégies sémiotiques destinées à provoquer une transformation, quelle qu'elle soit, par des moyens sémiotiques, du monde réel.

On définira la *densité sémiotique* en utilisant l'exemple de la physique, science qui définit le concept de densité comme la quantité de masse contenu dans un volume. De même, nous dirons que la *densité sémiotique* est la quantité de signifié contenu dans un signifiant.

C'est le processus de *condensation* (Turner 1969), mais aussi les croyances et la foi (l'individu), et l'histoire et la tradition (la communauté), celles qui donnent la «lourdeur», «le poids» du signifié à un symbole quelconque. Ici, tout en suivant Brody (2010), on pourrait ajouter d'autres principes, tel que **conditionnement** et **espérance**, comme éléments psychologiques qui contribueraient à l'efficacité rituelle. Mais nous ne nous arrêterons pas ici sur ces éléments qui dépassent notre but et nos capacités.

### 3. Deuxième partie: les rites séculaires

Pour analyser l'efficacité rituelle dans les rites séculaires nous avons choisi un type de rite très répandu connu comme rites académiques. Nous nous appuyerons pour cette analyse sur les travaux de Lardellier (2005) et Finol González (2009). Selon Lardellier, «le rite est caractérisé par son efficacité symbolique car il institue, consacre, légitime, délimite» (2005, p. 89). En analysant les soutenances des thèses il se demande pour quoi faire tellement d'efforts (économiques, émotionnelles, chorographiques, etc.) «pour un résultat connu d'avance».

Mais dans le cas des rites académiques ¿d'où vient cette capacité à instituer, consacrer, légitimer, délimiter? Une première réponse serait que les rites académiques, comme les rites religieux, ont une longue tradition où les acteurs ont été dûment investis du pouvoir pour les consacrer et les légitimer.

D'après nous, ce qui donne aux rites académiques son pouvoir, sa densité sémiotique et sa capacité à transformer le monde c'est, d'un côté, son extrême *formalité*. Cette dernière pourrait paraître dans certaines occasions excessive, parfois hors du temps, et sortie d'une idéologie où la *majesté du savoir* était sacré et qui n'existe plus ou, du moins, est en train de disparaître. De l'autre côté, les rites académiques son très fortement marqués par une composante *hiérarchique*.

Nous tirons ces conclusions à partir de l'analyse des rites académiques fait chez nous par Finol González (2009). Ce dernier montre bien comment les universités, dans un effort de *reproduction symbolique*, au milieu d'une communauté peu attaché aux valeurs religieuses ou quasi religieuses, le protocole universitaire a recours à une *excessive formalité* et à une sorte de *hiérarchie sacralisée*.

En faites, l'analyse de vingt actes protocolaires à l'Université du Zulia, à Maracaibo, Venezuela, montre la dominance des deux composantes déjà signalées: *formalité excessive* et *hiérarchie sacralisée*. Voici quelques expressions rituelles de ces deux composantes.



D'abord la formalité excessive se manifeste dans des cas tels que les suivants:

- a) *Formalité vestimentaire* à caractère obligatoire (robe et bonnet académique ornée de médailles, insignes, pavillons, couleurs).
- b) *Drapeaux* de l'université et de chaque faculté, dont les doyens occupent une place dans un ordre qui va du centre vers l'extérieur et qui répond à l'antiquité de chacune. Chaque drapeau est doué d'un symbolisme chromatique, etc.
- c) *Défilés* des autorités universitaires (recteur, doyens, représentant des professeurs, représentants des étudiants).
- d) Obligation pour le public de *se mettre debout* lorsque les autorités défilent et entrent à l'auditoire (*Aula Magna*). Même ordre à la sortie des autorités à la fin de l'acte protocolaire.

La hiérarchie demi sacralisée s'exprime dans des cas tels que les suivants:

- a) *L'attente hiérarchique*. Dans le cas analysé par Finol González, on a déterminé que le recteur de l'université restera dans son bureau jusqu'à ce que ses aides lui informent que toutes les autorités de moindre hiérarchie (doyens, professeurs) sont arrivées à l'auditoire. À ce moment là le recteur se déplacera vers l'auditoire. Cette attente lui permet de ne pas avoir à attendre quelqu'un qui soit hiérarchiquement inférieur à lui.
- b) *L'aperture formelle de l'acte*. C'est le recteur qui va ouvrir et conclure l'acte protocolaire.
- c) *L'ordre des discours* est constitué par une séquence dans laquelle l'autorité, dont la hiérarchie est majeure, sera toujours le dernier à prendre la parole (celle qui aura «le dernier mot»).
- d) *L'ordre spatial*. Du point de vue spatial la hiérarchie s'articule de plusieurs façons: distance verticale et horizontale entre *présidium* et public: ordre spatial qui différencie les autorités (composition descendante du niveau hiérarchique faite à partir du recteur qui occupe le centre).

Cette *excessivité formelle et hiérarchique* est d'autant plus frappante si l'on tient en compte le contexte historique et politique: le Venezuela est un pays d'une longue tradition républicaine où il n'y a jamais eu de valeurs associées à la monarchie; mais au contraire, où le sens d'égalité et de liberté constituent une partie essentielle de la culture politique et sociale.

Je dirais donc que, à différence des rites religieux, où la *croissance* et la *foi* constituent les pivot fondamentaux de son efficacité, dans les rites académiques, affectés par l'affaiblissement des croyances mystiques et l'affermissement de la rationalité technique, pragmatique et utilitaire, la valeur croyance a subi un déplacement qui a permis que l'efficacité rituelle s'y retrouve dans l'articulation active entre *formalité* et *hiérarchie*.

Si cette hypothèse est correcte nous sommes en face d'une transformation sémiotique profonde où les changements idéologiques et politiques de la Modernité opèrent sur l'efficacité rituelle.

On dira que hiérarchie et formalité sont aussi, en elle mêmes et pour ceux qui participent au rite, des «croyances». Mais, sans doute, il s'agit de «croyances» qui ne sont pas, à proprement parler, des «contenus», tel que nous l'avions vu dans la cure shamanique. Il s'agit ici de variables formelles qui, grâce aux processus contextuels, sont devenues des valeurs en soi mêmes.

#### 4. Troisième partie: la ritualisation des medias

Rien de mieux que la télévision pour réaliser, de façon objective, ce que Debord en 1967 appelait «La société du spectacle»:

Le spectacle n'est pas un ensemble d'images, mais un rapport social entre des personnes, médiatisé par des images. Le spectacle ne peut être compris comme l'abus d'un monde de la vision, le produit des techniques de diffusion massive des images. Il est bien plutôt une *Weltanschauung* devenue effective, matériellement traduite. C'est une vision du monde qui s'est objectivée.

(Debord 1967, p. 16–17)

La vision de Debord est beaucoup plus profonde que celle de Fiske:

The spectacular involves an exaggeration of the pleasure of looking. It exaggerates the visible, magnifies and foregrounds the surface appearance, and refuses meaning or depth.

(Fiske 1984, p. 84)

C'est dans ce cadre propre à la spectacularisation de la vie sociale, où les médias jouent un rôle essentiel, qu'il faudrait essayer de comprendre le rapport entre rite, efficacité rituelle et média.

C'est la saturation, conséquence de l'excès d'informations, l'excès d'images, *l'excès de visibilité* (Imbert 2002), qui, finalement, réduit le contenu à la forme. Aussi, puisqu'il est nécessaire dans nos sociétés aujourd'hui de détenir du contenu, cet excès transforme la forme en contenu, même s'il s'agit, d'une certaine manière, d'un contenu «vide».

À ce moment là, ce contenu «vide» est remplie par le moyen même: c'est *le média, en tant que tel et par lui-même*, qui devient le pivot de l'efficacité des rites télévisuels. Il ne s'agit pas ici, du moins, de revenir à la théorie de McLuhan — «*the medium is the message*» — mais, de trouver dans ce *medium* la condition de l'efficacité des ritualisations médiatiques.

La deuxième catégorie capable de promouvoir l'efficacité rituelle dans les cas des ritualisations médiatiques, particulièrement dans la télévision, le cinéma et la presse, est *l'universalité du visuel*, c'est-à-dire la possibilité de regarder et de voir «comme si on était là», de percevoir au delà de notre naturelle capacité visuelle.

## 5. La densité du corps. . .

Nous savons que dans les sacrements religieux c'est la *parole efficace* (Rosier Catach, 2004) celle qui change la réalité (personnes, objets, etc.); c'est là où le *hoc est corpus meum* réalise la transsubstantiation, c'est-à-dire *la transformation du pain en corps du Christ*. Mais dans les médias c'est aussi le corps humain, signe d'une puissance particulière, qui devient un moyen de l'efficacité rituelle. Car, finalement, *le corps* humain apparaît comme l'objet singulier, privilégié, de notre *regard* et, au-delà encore, de notre *voir*. Comme Fiske dis, "Spectacle liberates

from subjectivity. Its emphasis on excessive materiality foregrounds the body, not as a signifier of something else, but in its presence” (Fiske, 1989: 84).

En 1999 nous avons analysé deux rites formels, traditionnels de la société vénézuélienne et latino américaine, qui ont été transportés à la télévision privée. Il s’agissait des concours de *Miss Venezuela* et *Mister Venezuela*.





A côté de la condition médiatique, dans le cas particulier des concours de beauté c'est la *densité sémiotique du corps* qui favorise l'efficacité rituelle. Car, comme le disait Merleau-Ponty, «Le corps est le véhicule de l'être au monde» (1945, p. 97), après quoi il ajoutera que «Notre corps est un ensemble de significations vécues» (1945, p. 179). Ou, d'après Staiano-Ross y Khanna, "The human body is a semiotic 'object', both signifier and signified, a sign and its content, metaphor and metonym, interpreter and interpreted, a symbol of self, polysemous and multireferential [...], an object subject to archaeological investigation of form, structure, history, and meaning." (1998, p. 3).

The body is a threshold between a person and the world [...] it's the place where the world appears and manifests itself before me and is also the object that establishes me in the world. The body provides me the immediate certainty that both the world and I exist, that we are involved in a relationship, and that this relationship makes sense. It is through the perceiving body that the world becomes a sense

(Greimas et Fontanille, 1992, p. 64).

C'est dans le cas des médias visuels que nous trouvons que l'efficacité rituelle privilégie non pas la croyance mais, d'abord, la puissance du medium technologique et la capacité de celui-ci pour nous faire voir «comme si on était là». Second, grâce à l'universalité du visible, dans



## 6. Conclusions

D'après notre hypothèse il faudrait regarder l'efficacité rituelle non pas comme un universel culturel mais comme un concept qui doit nous permettre de mieux comprendre comment les changements sociaux et culturels traversent les rites et, à leur tour, comment ils sont traversés par ces derniers.

Si les rites trouvent son efficacité dans la densité sémiotique des symboles, dans le cas de rites religieux cette densité est née de la croyance et la foi; mais dans les rites séculaires, académiques, la croyance s'est déplacée vers la *formalité* et la *hiérarchie* demi sacrée. Finalement, dans les rites spectaculaires la croyance est devenue prestige des médias et, dans les **media** visuelles, densité symbolique du **corps**.

## Références bibliographiques

- BAUD S. (2003), *Les modalités de la transmission d'un savoir. Initiation chamanique dans la selva alta (Tarapoto) et les vallées inter-andines (Cuzco)*, Thèse de doctorat; [http://sebastien.baud.free.fr/CV\\_Sebastien\\_Baud.htm](http://sebastien.baud.free.fr/CV_Sebastien_Baud.htm); dernier accès: 24/05/2007.
- BOURDIEU P. (1982), *Les rites comme actes d'institution*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 43: 58–63; disponible aussi à l'adresse: <http://anthropologielinguistique.fr/vivavoce/index.php?id=60>.
- DEBRAY R. (1999), *Médiologie*; disponible à l'adresse <http://biblio-fr.info.unicaen.fr/bnum/jelec/Solaris/doi/idebray.html>; dernier accès le 20/05/07.
- FISKE J. (1989), *Understanding Popular Culture*, Routledge, London.
- GREIMAS A.J. et FONTANILLE J. (1992), *The Semiotics of Passion*, University of Minnesota Press, Saint Paul, MT.
- HOLMER N.M. et WASSEN H. (1947) *Mu-Igala or the Way of Mu, a Medicine Song from the Cunas of Panama*, Etnografska Museet, Göteborg.
- HOUSEMAN M. (2008) "Relations rituelles et recontextualisation", in H. Wazaky (ed.) *Multiplicity of Meaning and the interrelationship of the Subject and the Object in Ritual and Body*, Nagoya, Nagoya University, 109–14; disponible à l'adresse <http://www.hal.archives-ouvertes.fr/>; dernier accès le 28/11/2011
- LE BRETON D. (2004), *De l'efficacité symbolique*; disponible à l'adresse <http://www.passereve.com/journal/HTM/efsy.html>; dernier accès le 20/05/07

LÉVI-STRAUSS C. (1974) “L’efficacité symbolique” (1949), in Id., *Anthropologie Structurale*, Plon, Paris, 138–185

ROSIER CATACH I. (2004), *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Seuil, Paris

SAX W.S. (2010) “Ritual and the Problem of Efficacy”, in W. Sax, J. Quack, and J. Weinhold (eds) *The Problem of Ritual Efficacy*, Oxford University Press, Oxford, 3–16

José Enrique Finol

Laboratoire de Recherches Sémiotiques et Anthropologiques,  
Université du Zulia, Maracaibo, Venezuela