



HAL
open science

Des usages de la métaphore dans l'analyse des rituels

Sophie Chave-Dartoen

► **To cite this version:**

Sophie Chave-Dartoen. Des usages de la métaphore dans l'analyse des rituels. Isabelle Leblic; Bertrand Masquelier. Énonciation métaphorique et iconicité en contexte, 1, Lacito Publications, pp.173-203, 2021, Anthropologie linguistique et sociale de la parole, 978-2-490768-02-8. halshs-03537073

HAL Id: halshs-03537073

<https://shs.hal.science/halshs-03537073>

Submitted on 20 Jan 2022

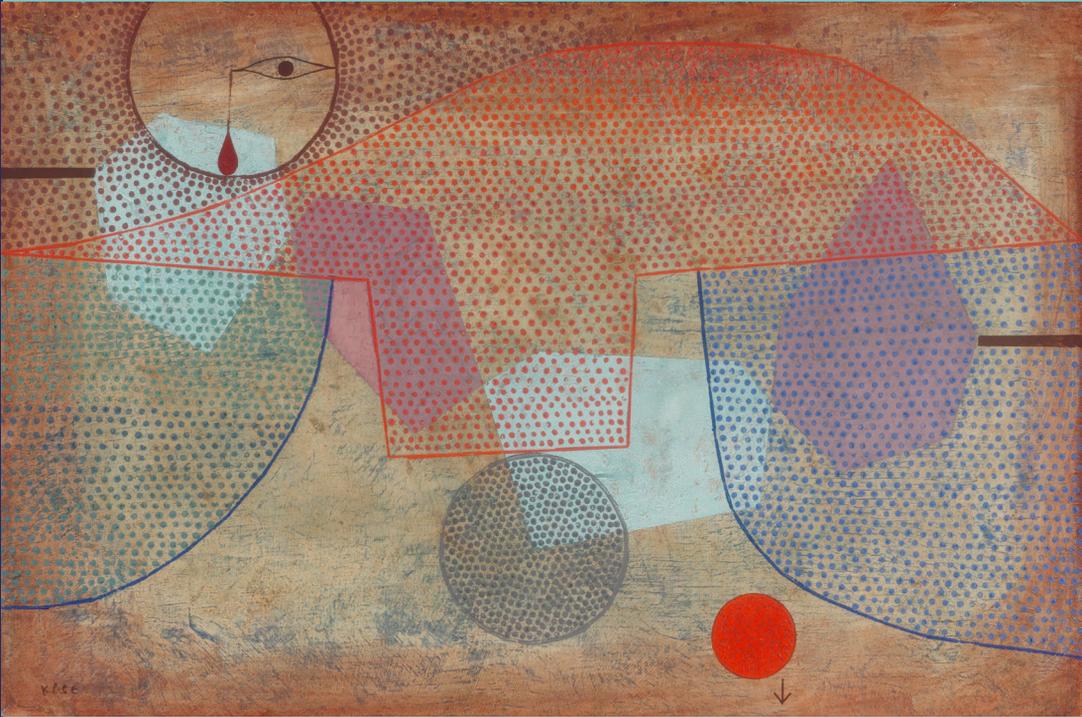
HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Isabelle Leblic & Bertrand Masquelier (éds)



*Énonciation métaphorique
et iconicité en contexte*

LACITO
Publications

*Anthropologie linguistique et sociale de la parole 1
Villejuif, 2021*



Énonciation métaphorique et iconicité en contexte

ISSN collection « Anthropologie linguistique et sociale de la parole » : en cours
ISBN : (version papier) 978-2-490768-02-8
ISBN : (version électronique disponible sur <http://lacito-publications.cnrs.fr>)
978-2-490768-03-5
licence CC-BY-NC-SA

Collection Anthropologie linguistique et sociale de la parole
sous la direction d'Isabelle Leblic et de Bertrand Masquelier
secrétariat d'édition : Raphaëlle Chossenot ([raphaelle.chossenot\[at\]cnrs.fr](mailto:raphaelle.chossenot[at]cnrs.fr))
LACITO-Publications, UMR 7107, Campus CNRS de Villejuif,
7 rue Guy Môquet, 94801 – Villejuif, France

Relectures et corrections : LACITO
(Raphaëlle Chossenot, secrétaire d'édition des LACITO-Publications, Isabelle Leblic et
Bertrand Masquelier, directeur-es de collection et éditeur-es scientifiques)

Couverture conçue par Isabelle Leblic
Illustration : *Sunset* de Paul Klee, 1930, Art Institute Chicago (<https://www.artic.edu/artworks/61608/sunset>)

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés pour tous pays.



Anthropologie linguistique et sociale de la parole 1

Isabelle Leblic et Bertrand Masquelier (éds)

*Énonciation métaphorique et
iconicité en contexte*

© LACITO, 2021

Dépôt légal : 4^e trimestre 2021

Les chapitres réunis dans ce volume sont des versions étendues d'interventions présentées lors du séminaire *Métaphore(s)*, qui s'est tenu au LACITO, campus CNRS de Villejuif, entre 2013 et 2018.

Ce premier ouvrage inaugure notre collection Anthropologie linguistique et sociale de la parole aux LACITO Publications, accessible en ligne et gratuitement à l'adresse suivante : <http://lacito-publications.cnrs.fr/>.

Tous les chapitres ont été évalués anonymement selon le principe de *peer review* par au moins un lecteur extérieur au LACITO. Nous tenons à remercier toutes celles et tous ceux qui ont bien voulu participer à ce processus d'évaluation, par ordre alphabétique :

Natacha Collomb, CNRS du Centre Norbert Elias à Marseille
Alice Fromenteil, docteure du CREDO à Marseille
Christine Jourdan, professeure de Concordia University à Montréal
Nicolas Laurent, maître de conférences de l'IHRIM à l'ENS à Lyon
John Leavitt, professeur de l'Université de Montréal à Montréal
Paulette Roulon-Doko, DR émérite du CNRS LLACAN à Villejuif
Yacine Tassadit, directrice d'études du LAS-EHESS à Paris

Table des matières

MASQUELIER Bertrand et Isabelle LEBLIC	
Introduction. Sens et signification, faire sens et le signifier	7
1. BERTHO Elara :	
Noms propres et métaphore : des mondes sémantiques dans le reflet des violettes. Autour de Keith Basso, <i>L'eau se mêle à la boue dans un bassin à ciel ouvert</i>	39
2. KLEIBER Georges :	
Métaphore et argumentations : le cas des proverbes	55
3. DERIVE Jean :	
Des usages de la métaphore. Théorie et illustration par quelques exemples dioula (Côte d'Ivoire)	83
4. KHICHANE Samia :	
Blesser le corps. Métaphores et pratiques de l'injure en Kabylie	107
5. ROULON-DOKO Paulette :	
Parties du corps et métaphores	133
6. BLACK Alexis :	
Penser-parler en français d'un monde inconnu. Métaphores conceptuelles à propos de l'exploration spatiale	151
7. CHAVE-DARTOEN Sophie :	
Des usages de la métaphore dans l'analyse des rituels	173
Résumés/ <i>Abstracts</i>	205
Présentation des auteur-e-s	211

Des usages de la métaphore dans l'analyse des rituels

par

Sophie CHAVE-DARTOEN

Le concept de métaphore est fréquemment mobilisé en anthropologie pour décrire ou analyser des faits sociaux, notamment des rituels, lorsqu'ils présentent ce qui apparaît comme des rapports de similarité, d'analogie ou de transposition que l'ethnologue constate, perçoit ou dont il fait l'hypothèse. Selon le Centre national de ressources textuelles et lexicales, la métaphore est :

« [une] figure d'expression par laquelle on désigne une entité conceptuelle au moyen d'un terme qui, en langue, en signifie une autre en vertu d'une analogie entre les deux entités rapprochées et finalement fondues. » ([http://www.cnrtl.fr/definition/métaphore](http://www.cnrtl.fr/definition/m%C3%A9taphore))¹

Sous cette définition très générale, les métaphores prennent d'innombrables formes et sont omniprésentes dans la langue comme dans la pensée au point que toute polysémie semble se réduire à des extensions métaphoriques à partir d'un « sens propre », un sens premier. Il s'agit donc d'abord d'une figure rhétorique, d'un trope, qui appartient aux domaines de la langue et de la littérature, mais dont l'usage s'étend à celui de la sémantique, de la cognition et des sciences sociales. Il est intéressant que, dans ce dernier cas, l'usage du terme soit lui-même métaphorique et qu'il s'applique à des phénomènes socioculturels à partir du domaine initial, celui de la rhétorique ou de la littérature. Une telle extension métaphorique du terme « métaphore » suppose comme acquise la dissociation entre fait et signification, tant au niveau des faits sociaux – ou de la culture –, qu'à celui de leur analyse (Bazin, 1998).

Il faut aussi remarquer que, si les définitions de la métaphore impliquent la perception d'analogies, ces dernières reposent sur un principe de transposition qui

1. Il existe plusieurs définitions et des caractérisations fines de la métaphore, tant d'un point de vue rhétorique et littéraire (Ricoeur, 1975) que sémantique : voir à ce sujet les nombreux travaux de Georges Kleiber et les propositions de Pierre Cadiot (2001, 2002) par exemple. La métonymie est souvent mobilisée conjointement à la métaphore. Toutefois, elle ne pose pas le même type de problème logique et mérite d'être considérée séparément.

suppose une dissymétrie logique et statutaire entre ce qui est premier, communément considéré comme « littéral », et ce qui est « non-littéral », « figuré », « dérivé », « métaphorique ». En tant que figure d'expression, la métaphore consiste donc en une comparaison orientée. Tout d'abord, elle n'est pas réversible (pour reprendre une métaphore classique, l'homme est un loup pour l'homme, mais le loup n'est pas un homme pour le loup). Cette orientation suppose la distinction de deux niveaux et leur hiérarchisation en valeur. Implicitement, elle pose en premier lieu une réalité (la cruauté des hommes entre eux), en second lieu ce qui, lui étant rapporté, sert de moyen pour l'exprimer (la prédation des hommes par les loups). D'un point de vue sémantique, Patricia Schulz note qu'une métaphore génère une « opposition des emplois » (2002a : 29) ; elle implique un dédoublement et un choix entre « signification littérale » et « signification nouvelle » (2002b : 55-56). Son caractère créatif, mais aussi valorisant, vient de ce qu'elle fait dériver une signification d'une autre, considérée comme première. On voit ici s'articuler des questions de logique à celles de la production textuelle, c'est-à-dire aux phénomènes linguistiques et sémantico-cognitifs qui la fondent.

Considérant le fonctionnement linguistique et cognitif de la métaphore – une transposition sémantique opérant d'un registre de signification, d'un domaine, vers un autre –, nous verrons que le recours analytique à ce concept pour expliquer la nature des faits sociaux peut être productif. Toutefois, ce recours implique une dichotomie qui ne va pas sans poser problème tant du point de vue épistémique – pour ce qui touche à la constitution de notre connaissance du monde –, que du point de vue épistémologique – pour ce qui relève de la réflexion critique sur les conditions et les formes du savoir scientifique. Cela suppose, en effet, trois idées préconçues aux conséquences théoriques importantes :

1) que, conformément à la théorie saussurienne du fonctionnement des signes et à celles des sémantiques formalistes (lexicale ou propositionnelle, par exemple), deux ordres de phénomènes existent : un « littéral », « premier », l'autre « figuré » ou « dérivé », « second », « métaphorique » ;

2) que, les phénomènes sociaux ayant également une fonction de communication, ils trouvent sens selon les mêmes principes explicatifs ;

3) que l'action, notamment l'action rituelle, « exprime » des idées qui lui préexistent, mais de façon spécifique, transposée (Sperber, 1974).

Dans cette perspective, le registre du métaphorique recoupe, voire recouvre dans certains cas, celui du « symbolique ». Les termes « métaphore » et « symbole » sont très polysémiques et trouvent des définitions très différentes selon les théories philosophiques, sémiologiques ou anthropologiques qui les mobilisent². Dans son sens courant, le terme « symbole » désigne toutefois un signe dont la signification repose sur un lien plus ou moins conventionnel avec ce à quoi il renvoie. On qualifie des actions comme étant « symboliques » lorsque leur signification ou leur finalité ne renvoie pas à

2. Comme Turner, mais selon des approches et des intérêts différents, E. Durkheim, C. Lévi-Strauss et C. Geertz ont distingué un ordre de faits « symboliques » – « métaphoriques » chez Roy Wagner – existant en eux-mêmes et, de ce fait, pouvant faire l'objet d'investigations spécifiques. Pour une critique relative à l'existence d'un ordre du symbolique voir V. Descombes (1979).

la réalité empiriquement observable, mais à une réalité autre, qu'il s'agit de découvrir. Jack Goody a une position radicalement critique sur la question du symbolisme rituel :

« l'attribution d'un élément "symbolique" ou "expressif" au comportement rituel ou religieux s'est révélé n'être souvent qu'une façon d'annoncer que l'observateur est incapable de comprendre une action en termes de relation moyens-fins intrinsèque. » (2014 : 32)

Constatant la polysémie du terme et, de ce fait, sa trop vaste application, Denis Monnerie propose une approche plus constructive, ne retenant pour le terme « symbole » que l'idée de « représenter » quelque chose « qui est absent, caché ou abstrait » (2010 : 194) et non celle, trop vague, de « représenter ».

Cela permet de particulariser le symbole au sein d'un ensemble ouvert de « modes sociaux de signification », conjointement aux « figures » dont il analyse les caractéristiques. De son côté, Charles S. Peirce a donné, dans sa théorie de sémiotique générale, un sens plus restreint encore à ce terme : le symbole désigne les signes dont le fonctionnement premier repose sur la convention, à la différence des signes indexicaux, qui obéissent à un principe de contiguïté, et des signes iconiques, dont le principe est l'analogie formelle. Différents chercheurs ont montré (Munn, 1977 ; Keane, 2003 ; Stasch, 2003) que le rituel et la plupart des pratiques généralement considérées comme « symboliques » relèvent, dans cette perspective, de processus articulant les trois types de fonctionnement. La métaphore relève donc essentiellement du principe de l'analogie formelle (iconicité), ce qui est aussi le cas lorsqu'un rituel apparaît – dans les théories anthropologiques ou dans le sens commun – comme une transposition « symbolique », c'est-à-dire principalement ou exclusivement analogique, entre une réalité première et le phénomène qui renvoie vers elle. Ainsi, un « meurtre symbolique » exclut la mise à mort de la victime – ce qu'un meurtre rituel n'exclut d'ailleurs pas. Sous cet aspect, le fonctionnement des symboles et des métaphores est comparable. Dans le langage courant comme dans certaines théories (*cf.* celle de Victor Turner, *infra*), les deux termes peuvent désigner un même phénomène d'analogie ou de transposition.

Le présent propos ne vise pas une synthèse approfondie sur toutes ces questions, mais interroge l'usage descriptif et analytique du concept de métaphore dans le cadre des théories et des méthodes anthropologiques. Cette problématique, qui traverse le présent chapitre, suit deux perspectives. L'une part des faits observés : si le recours au concept de métaphore a un intérêt heuristique pour la compréhension des faits observés sur le terrain, on peut se demander dans quelle mesure il est approprié en référence à tous types d'analogies et de transpositions, quels que soient les faits et les terrains. Plus précisément, l'appel aux propriétés de la métaphore est-il justifié lorsqu'il s'agit de décrire et d'analyser des faits qui, d'un point de vue local, ne reposent pas sur le jeu d'une transposition (changement de registre et distinction en valeur), d'une « comparaison orientée » ? L'autre perspective part des préconçus que notre regard, mais aussi nos outils de description et d'analyse, impriment aux faits étudiés. En tant que dépositaires d'une tradition académique, c'est-à-dire de traditions philosophiques, sémiologiques, scientifiques parfois séculaires, implicites et souvent inconscientes, comment pensons-nous le monde et ce qui y survient ? Autrement dit, quelle(s) idéologie(s) établi(ssen)t le rapport que nous entretenons avec lui, et donc

avec nos objets d'étude ? Des éléments de réponse ont été donnés, notamment par Louis Dumont au sujet de « l'idéologie ambiante » (1978) et par Webb Keane, dont le travail sur l'« idéologie sémiotique » (2007) repose largement sur les propositions de Bruno Latour (1992) en matière de « purification » des faits³. Les problèmes que pose le recours analytique à la métaphore invitent à cette réflexivité, tant pour ce qui concerne l'anthropologie que la sémantique et les sciences cognitives. Ils permettent, me semble-t-il, de prendre conscience de ce qui peut apparaître comme des biais plus ou moins préjudiciables pour la compréhension des phénomènes observés, donc de chercher comment remédier à ces derniers ou les éviter.

Le travail ethnologique que j'ai mené depuis plus de vingt ans en Polynésie occidentale sur les rituels wallisiens m'incite à croiser les deux perspectives. Leur analyse mène en effet au constat de similitudes entre responsabilités masculines et féminines, sans pour autant qu'une *comparaison orientée*, donc une interprétation en termes d'action métaphorique – ou symbolique – soit pertinente du point de vue des personnes engagées dans l'action. Le problème se pose alors de savoir comment expliquer ce qui se passe au fil de cette dernière et en rendre compte dans le cadre d'une comparaison avec notre propre façon de penser l'action, le social et le monde où elle se déroule, mais aussi l'efficacité qu'on lui reconnaît et les significations qu'on y perçoit.

Je discuterai, dans un premier temps, certains usages descriptifs et analytiques de la métaphore en anthropologie pour en cerner les intérêts et les limites. Une présentation des données wallisiennes et de mes analyses à leur sujet viendra en contrepoint. Par ce moyen, j'espère montrer l'intérêt d'analyses attentives aux théories locales de l'action – donc de l'action rituelle. J'esquisserai aussi certains principes relatifs au fonctionnement des signes (idéologie sémiotique) sur lesquels la signification et la portée de l'action repose en contexte rituel, pour esquisser des propositions sur l'importance de prendre en considération l'idéologie sémiotique lorsqu'il s'agit de comprendre le fonctionnement et la portée de toute action.

Métaphores et symboles dans l'analyse anthropologique des faits sociaux

Bien que le sujet soit propice à un travail de fond, je me bornerai à considérer, pour les besoins de la discussion, quelques théories anthropologiques mobilisant le concept de métaphore pour montrer que, si elles se donnent une vocation générale, elles procèdent essentiellement de conceptions spécifiques du monde, de l'action, et de la façon dont le sens en émerge.

Dans un ouvrage consacré aux propositions de Wittgenstein sur la rationalité des pratiques rituelles, Philippe de Lara (2005) trace deux perspectives : l'une met l'accent sur la dimension opératoire de ces pratiques (elles agissent), l'autre sur leur dimension expressive (elles expriment selon des modalités propres). Prenant pour

3. Webb Keane (2007) a bien montré comment une idéologie sémiotique, aujourd'hui dominante dans les sciences sociales, procède d'une série de « purifications » opérant, précisément, une distinction entre objet et sujet, mais aussi entre choses et significations. Le positivisme affiché de certaines sciences se donne précisément pour objet la distinction entre les phénomènes et ce qui les fonde, donc le dévoilement des réalités premières cachées derrière ce qui apparaît comme des constructions secondaires, idéologiques ou religieuses.

exemple l'Eucharistie, Gregory Bateson (1978 : 86-87), distingue parfaitement ces deux approches : pour les catholiques⁴, l'Eucharistie a un caractère proprement sacramentel et exerce une action directe sur l'état du monde. Il n'en va pas de même pour les calvinistes qui défendent l'idée d'un caractère essentiellement métaphorique de ces pratiques religieuses⁵. Pour ces derniers, le rituel dit, de façon métaphorique, le mystère de la résurrection du Christ, il l'exprime autrement, au moyen d'une action qui est donc symbolique. Montrant la dimension historique d'une lecture métaphorique du rituel, Bateson montre l'origine culturelle de celle-ci. Keane (2007) a, par ailleurs, étudié l'impact de la pensée calviniste, elle-même en phase avec une mutation profonde des façons de penser le monde et le rapport au divin à la fin du Moyen-Âge, ainsi que son rôle dans l'avènement progressif de ce qu'on appelle la modernité. Le rayonnement idéologique du calvinisme dans la pensée occidentale moderne est particulièrement sensible dans la compréhension de la culture chez Tylor par exemple. Or, l'influence de ce dernier fut déterminante sur les premières études relatives aux religions primitives, à la magie et aux rites (Lara, 2005). Pour en revenir à l'exemple de Bateson, une approche en termes de métaphore ne saurait donc offrir un principe explicatif et analytique unique pour l'Eucharistie. Il en va ainsi pour tout autre rituel : il convient de dissocier les théories de l'action et l'idéologie sémiotique propres à l'observateur, et celles propres aux personnes observées (leurs idées sur le monde et sur la façon d'y agir).

Ces principes étant posés, revenons sur le concept de métaphore tel que le mobilise Victor Turner, un des promoteurs d'une « anthropologie symbolique » où l'analyse des rituels est centrale. Turner fut probablement un des premiers à fonder une théorie du symbolisme sur des phénomènes qu'il considère – en partie – comme métaphoriques. Soulignons, tout d'abord, qu'en matière de rituel, les analyses de Turner relèvent essentiellement du paradigme « expressiviste⁶ » ou, pour citer Sperber, relèvent de

4. Pour les catholiques, les orthodoxes, les Églises anglicanes et luthériennes, l'Eucharistie est une actualisation du sacrifice du Christ pour le rachat des péchés. Le concile de Trente affirme que l'Eucharistie contient « réellement et substantiellement le Corps et le Sang conjointement avec l'âme et la divinité de notre Seigneur Jésus-Christ, et, par conséquent, le Christ tout entier » (voir les catéchismes n°1374 et 1376). Dans le calvinisme et les Églises évangéliques qui en découlent, le rite exprime la présence spirituelle du Christ, mais ne la réalise pas matériellement. Pour les Juifs, les rites ont une dimension essentiellement commémorative ; leur fondement est donc encore différent.

5. Sur le paradigme « expressiviste » en matière d'analyse des rituels, voir Philippe de Lara (2005). Le travail de W. Keane (2007) montre bien l'influence du calvinisme sur ces propositions concernant la nature et le fonctionnement des signes, du rituel, et la culture. On peut alors faire l'hypothèse que les théories qui tombent sous le paradigme « intellectualiste » (Lara, *idem*) – selon lesquelles les rites visent à changer l'état du monde (suivant des principes non rationnels) – trouvent leur source dans les théories médiévales (catholiques) de l'esprit et de l'action. Cette filiation n'a pas été établie à ma connaissance.

6. Voir la note précédente. La théorie de Turner sort toutefois d'un paradigme strictement expressiviste : « *The same objects are used both as powers and symbols, metonymically and metaphorically – it is the context that distinguishes them* » (1973 : 1102). Ainsi, et selon le contexte rituel les objets ont : 1) un fonctionnement métaphorique, ils « représentent » (*represent*) ce à quoi ils renvoient ; 2) un fonctionnement métonymique, ce sont des « pouvoirs » (*powers*) qui agissent. On retrouve ainsi, mais formulée différemment, la distinction que Bateson (*supra*) établit à partir de l'Eucharistie. À propos de la dimension expressiviste du rituel et, au sein de ce paradigme, le type particulier de communication qu'il assure, voir les importants travaux de Roy Rappaport, notamment son ambitieuse synthèse de 1999.

« conceptions sémiologiques qui voient avant tout dans le symbolisme un instrument de la communication sociale.⁷ » (1974 : 11)

Pour Turner, le fonctionnement rituel des symboles est très proche de celui des signes dans la théorie saussurienne de la langue :

« les systèmes symboliques non verbaux ont des équivalents pour la grammaire, la syntaxe, la morphologie flexionnelle et les parties du discours [ou « catégories grammaticales », *parts of speech*].⁸ » (Turner, 1973 : 1103)

Les rites ont également une fonction proche de celle du langage puisque, dans certaines sociétés,

« le vocabulaire et la grammaire rituelle compensent, jusqu'à un certain point, le défaut de traces écrites.⁹ » (*idem* : 1103)

Il n'est donc pas surprenant que, dans ce cadre paradigmatique centré sur l'expressivité du rituel et la signification qu'élaborent l'agencement et le fonctionnement des symboles, la métaphore trouve une place de choix. Toutefois, les écrits de Turner présentent trois types de fonctionnement métaphorique – tout au moins en l'état du travail mené dans le cadre de ce chapitre – que l'auteur ne semble pas distinguer entre eux. Tout d'abord, pour certains symboles, la relation sémantique avec la métaphore est fondatrice :

« Ainsi, le symbole est distingué du signe à la fois par la multiplicité (multivocalité, polysémie) de ses signifiés, et par la nature de ses significations. Dans les symboles, il y a toujours une forme de similitude (métaphorique/métonymique) posée par le cadre culturel [*framing culture*] entre le signifiant (symbole-véhicule) et les signifiés ; la nécessité de similitude n'est pas nécessaire pour les signes.¹⁰ » (Turner, 1977 : 15)

La métaphore résulte donc ici de conventions culturelles. Pour les Ndembu, avec qui Turner a travaillé, le lien sémiotique entre un symbole et son sens relève ainsi d'un « *landmark or blaze* » qui est conventionnel (1973 : 1103). Toutefois, la dimension culturelle du lien de similitude ne semble pas toujours nécessaire puisque :

« [u]n simple véhicule, présentant une couleur, une forme, une texture ou un contraste communément rencontrés [*found*] dans l'expérience [...] peut littéralement ou métaphoriquement connecter une grande variété de phénomènes et d'idées.¹¹ » (Turner, 1973 : 1103)

7. Cette communication est « cryptologique », précise-t-il, à la différence de ce qui est défendu dans les conceptions freudiennes et structuralistes (*idem* : 59).

8. “*Nonverbal symbol systems have the equivalents of grammar, syntax, accident, and parts of speech*” (trad. person., ici et pour toutes les citations suivantes).

9. “*The symbolic vocabulary and grammar to some extent make up for the lack of written records*”.

10. “*Thus symbol is distinguished from sign both by the multiplicity (multivocality, polysemy) of its signifieds, and by the nature of its signification. In symbols there is always some kind of likeness (metaphoric/metonymic) posited by the framing culture between signifier (symbol-vehicle) and signified(s); in signs there need be no likeness*”.

11. “*A simple vehicle, exhibiting some color, shape, texture, or contrast commonly found in one's experience [...], can literally or metaphorically connect a great range of phenomena and ideas*”.

Ici, le lien métaphorique paraît reposer sur l'expérience individuelle et sur des associations culturellement pas ou peu déterminées tel que c'est le cas, semble-t-il, chez les proches Nyakyusa pour qui le lien sémiotique entre symbole et sens repose sur des « similitudes » (*likenesses*) (*idem* : 1103) qu'il ne précise pas. Enfin, certaines métaphores sont explicitement mentionnées dans l'exégèse des rituels – ou l'explication des enjeux – recueillies auprès des spécialistes. Concernant un rite de puberté nyakyusa où la jeune fille mord dans une racine sortant d'un récipient et avale du sel, l'ethnologue apprend que :

« mordre la racine et avaler le sel, c'est copuler » (*biting the root and eating the salt is copulation*) (*idem* : 1103)

Turner montre que ce rite est un symbole « multivocal » qui repose, pour les informatrices, sur des séries de comparaisons explicitement formulées en des termes proprement locaux (*ibidem* : 1103-1104). Turner prévient cependant que ce type d'information n'est pas accessible partout. On pourrait ici se demander dans quelle mesure une telle comparaison est orientée en valeur et s'il ne s'agit pas d'une mise en relation de phénomènes considérés comme identiques et donc simplement rapportés l'un à l'autre¹². Chose importante, en insistant sur le rôle de la métaphore au sein des exégèses locales, Turner donne des clés sur l'idéologie sémiotique qu'il parvient à documenter et à partir de laquelle il fonde ses analyses. On voit alors comment une théorie anthropologique élaborée sur un terrain particulier fut proposée comme une grille d'analyse potentiellement universelle. En confortant le rituel (négligé par le structuralisme lévi-straussien) parmi les objets centraux de l'anthropologie, Turner a promu l'approche « expressiviste » telle qu'y incitait, sur son terrain, l'étude des pratiques et de leur exégèse¹³.

Notons, pour conclure sur Turner et annoncer les propositions de Roy Wagner que, pour le premier, la métaphore participe à un autre niveau de la conformation même du social, à travers le processus symbolique qui exprime sa structure et ses valeurs profondes.

« La chose importante, pour ceux [les dirigeants] qui usent de moyens métaphoriques est de construire une structure d'idées la plus élaborée possible, incorporée dans des symboles, et une structure de positions sociales, exprimées symboliquement, qui gardera à distance le chaos et créera une aire de sécurité balisée [*mapped*]. »¹⁴ (1974 : 297)

12. Dans un tel cas, la proposition selon laquelle l'acte sexuel est similaire au rite de puberté des jeunes filles » serait également acceptable, par exemple.

13. Godelier (1978, par exemple) complexifie ce type de propositions sans toutefois recourir à la métaphore. Rapports sociaux et formes de domination sont imprégnés de pensée (l'idéal : des représentations et les interprétations qui les informent), tout comme les deux autres aspects de la réalité sociale : le matériel (hommes, outils, techniques) et le symbolique. Celui-ci consiste dans l'inscription de l'idéal dans les pratiques sociales et culturelles non « matérielles », notamment politiques, religieuses et rituelles. Comme chez Turner, les symboles agissent (sur les puissances invisibles) et/ou expriment (en l'occurrence, leur puissance).

14. “*The important thing for those who use metaphorical means is to build up as elaborately as they may a structure of ideas, embodied in symbols, and a structure of social positions, symbolically expressed, which will keep chaos at bay and create a mapped area of security*”.

Dans cette perspective, la *communitas* apparaît comme une « destruction métaphorique de la structure » (*the metaphorical destruction of structure*), elle-même d'essence métaphorique (1974 : 295-298). Le fonctionnement métaphorique organise donc l'ensemble de la société et lui confère ses dynamiques. Roy Wagner (1986, 2014) va pousser cette proposition dans ses implications maximales et déconstruire l'idée même de société.

Roy Wagner est une figure atypique de l'anthropologie américaine, à l'origine de ce qu'on a appelé, suite à son influence – combinée à celle de Marilyn Strathern (Gell, 1999) – la *New Melanesian ethnography*. Il s'appuie sur les propositions de Clifford Geertz pour qui l'expérience de la matérialité fonde des formes symboliques. Ces dernières reposent sur

« [L]es appréhensions et les appréciations de sens [qui] se font à travers l'épreuve de convergences et de recoupements, d'affinités et de correspondances éprouvées dans la vie pratico-sensible ; elles passent par des rapprochements fondés sur la similitude et la différence phénoménales, mais peuvent aussi s'engager le long de chaînes de métaphores et de métonymies. » (Céfaï, 2008 : 8)

La théorie de Wagner reprend plusieurs idées de Geertz, mais elle repose, plus que toute autre théorie anthropologique, sur une ontologie implicite telle que certains ethnologues la dégagent parfois à partir de l'ethnographie. Chez Wagner (1986), il s'agit d'une construction cosmologique aux aspects phénoménologiques : les hommes sont plongés (via des processus d'analogie ou de métaphorisation) dans un univers de perceptions signifiantes (un macrocosme) qui sont donc à la fois naturelles et culturelles. La culture consiste en un processus de discrimination qui établit, du fait de conventions, un univers restreint de formes signifiantes (un microcosme) qui continuent de renvoyer au macrocosme, macrocosme et microcosme pouvant être les métaphores l'un de l'autre. La signification ne résulte donc pas de processus d'abstractions à partir de nos perceptions de la réalité, mais, pour un ensemble de percepts, de processus d'analogie et de métaphorisation d'une part, de réduction des significations possibles d'autre part. Les significations que nos perceptions font émerger ne résultent donc que d'analogies. Il n'est pas de monde réel tel que les théories représentationnistes ou positivistes le supposent. Le seul monde à notre portée est un monde chaotique de percepts infiniment signifiants. Les faits de culture viennent s'y découper, sans jamais y opérer de séparation claire du fait de la relation métaphorique entre l'un et l'autre. La proposition de Wagner est radicale : d'une part, il rejette l'idée d'un monde que le langage peut représenter de façon fidèle ; d'autre part, il rejette tout sémiologisme et l'existence même de signes médiateurs. Si la langue est symbolique par nature, c'est une « métaphore structurante » (*framing metaphor*), un « ensemble de points de référence conventionnels » (*set of conventional points of reference*) fondé, ici encore, sur des analogies (« *as if relation* ») que la culture rend plus ou moins conventionnelles. Mots et métaphores forment des « agrégats de significations relatives » (*compounded relative meanings*), des « pièces et morceaux » (*parts and parcels*) de la métaphore structurante. Les usages linguistiques opèrent, dans la création du microcosme, des discriminations que n'opèrent ni l'art, ni la perception sensible (1986 : 29). Les processus analogiques organisent ainsi la culture via la langue,

le rite, la parenté, le mythe. En ce qui concerne la langue, tout mot est « symbolique », et tout symbole est métaphore. Ces métaphores, plus ou moins conventionnelles, sont créatives et reconfigurent le monde avec l'expérience que l'on en a. Wagner appelle « *obviation* » ces phénomènes de recomposition qui, loin d'un usage ajusté du mot et du savoir sur le monde associé (à chaque symbole un sens stabilisé), jouent à partir de constructions métaphoriques préexistantes, génératrices de significations ambiguës plus ou moins labiles.

En conclusion, les propositions de Wagner entrent dans le cadre du paradigme américain de la culture, vue comme un univers de règles et de significations qu'il s'agit de déchiffrer. Plutôt qu'une entrée sémiotique sur les symboles dont il rejette toute dimension référentialiste, il propose une entrée qui paraît paradoxale : celle du discours (via la métaphore), ce qui implique de prendre en compte deux de ses dimensions essentielles : le discours dévoile le monde, le rend intelligible, mais ce faisant il n'en restitue qu'une image (symbole), partielle et médiatisée (*obviation*). Cela permet de rendre compte des aspects dynamiques de la culture, de ses mutations, de ses paradoxes, négations, etc.

Comme chez Turner, mais de façon plus systématique, la théorie de Wagner mobilise différents niveaux de métaphorisation. Certains sont plus conventionnels que d'autres : au premier niveau se tient la culture ; à un autre, on trouve le langage, le mythe, la monnaie, la parenté et, pour ce qui nous concerne plus directement, le rituel ; enfin, on trouve les phénomènes de perception qui sont propres aux humains : processus reposant sur les analogies et les images en flux (*ibid.* : 12). Comme Turner, toujours, Wagner adosse une bonne part d'une théorie à vocation générale aux conceptions spécifiques de ses informateurs Daribi, en s'appuyant notamment sur la sémantique des mots : *poie*, explique-t-il, signifie « nommer, être ajusté, bien s'accorder à (*congruent*) ». Le dénominateur et le dénommé sont dits *sabi*, « homonymes » (*namesake*), une relation de similitude (« as if » *relationship*) étant ainsi identifiée. La convention ne porte donc pas sur le sens que l'on attribue aux mots, mais sur la façon d'en établir le sens, de le négocier en contexte, de l'« inventer », selon les circonstances et les enjeux. On voit donc, ici aussi, se déployer une conception spécifique du fonctionnement de la langue et de la signification, une idéologie « sémiotique » – plus exactement « symbolique » – très particulière. C'est en élaborant à partir de cette base que Wagner propose une théorie générale de la culture et de la langue où phénomènes d'analogie et de transposition médiatisée (métaphores) sont omniprésents et logiquement premiers alors que distinction et convention sont secondaires.

La disparité des usages et des registres pour l'analyse desquels Turner et Wagner mobilisent le concept de métaphore rend nécessaire la spécification du niveau où se portent la description et l'analyse ainsi que le type de fonctionnement sémiotique identifié. L'étude de leurs propositions permet de discerner – *a minima* – trois niveaux de phénomènes et les articulations qu'il y a lieu de déceler ou d'établir :

- 1) des formes locales de pensée et d'expression accessibles dans les gloses et autres explicitations, plus généralement dans l'idéologie sémiotique concernée ;
- 2) les concepts analytiques que nous bricolons, en tant qu'anthropologues. Ils nous permettent de comprendre les faits que nous étudions et d'en rendre compte.

C'est à ce niveau que Turner et Wagner ont extrapolé des théories générales à partir de leurs terrains – c'est ce que j'ai moi-même fait, dans une autre direction, à partir de mes enquêtes à Wallis ;

3) des catégories d'analyse transversales, ou comparatives, en ce qu'elles visent les universaux fondant le social et la culture (organisation des relations entre idées, valeurs, action et signification) en s'adossant à des caractérisations fines qui leur donnent une certaine stabilité. L'effort pour gagner ce dernier niveau ne peut être que collectif, mais force est d'admettre qu'il reste essentiellement programmatique, tant les faits étudiés gagnent en particularité à mesure qu'ils sont mieux saisis : pourra-t-on aboutir un jour à une définition universelle du rituel plus précise que celle de pratiques sémiotiques complexes spécifiques au groupe qui les pratique ?

En somme, la question qui se pose ici est celle du caractère opératoire de l'amalgame, sous la catégorie de « métaphore » – et/ou de « symbole » –, de formes diversifiées d'expression, de catégorisation et de classification lorsque, quittant le domaine de l'analyse textuelle, on s'intéresse à des phénomènes sociaux ou cognitifs complexes. Eduardo Viveiros de Castro (2004 : 12-13) a bien vu le danger de réductionnisme – et d'ethnocentrisme – d'une approche anthropologique posant a priori une « distinction statutaire » entre « le littéral » – ce qui relèverait d'une forme de naturalité, du fait de son « existence ontologique propre » (*ontological self subsistence*) – et « le métaphorique ». La question de la métaphore s'ouvre alors sur des problèmes épistémiques. Je propose de considérer sa place dans d'autres approches disciplinaires, les problèmes que cela ouvre, mais aussi leurs apports éventuels pour une approche plus globale de ces phénomènes et en vue de formuler quelques propositions.

Métaphore, processus catégoriels et cognitifs

En tant qu'outil de description et d'analyse, la métaphore a été importée du domaine des études textuelles et sémantiques vers l'ethnologie, mais aussi vers les sciences cognitives, auxquelles l'anthropologie apporte son concours. Il s'agit, dans tous les cas, de faire reposer sur le modèle de la transposition les rapports d'analogie constatés dans l'émergence de la signification, qu'il s'agisse de rituels, de mots, de concepts. Sans entrer dans les vifs débats propres aux domaines de la sémantique et des sciences cognitives qui s'en nourrissent, je souhaite souligner que, là aussi, le recours au concept de métaphore est à la fois productif et problématique. On peut, à cet égard, émettre différents types de réserves, selon le type des approches et l'usage qu'y trouve ce concept en tant qu'outil de description et d'analyse.

La première de ces réserves est que, subsumant différentes formes d'analogie, de polysémie et de transpositions, la grande extension du terme le rend souvent imprécis. J'ai montré le caractère problématique de sa mobilisation par la théorie anthropologique. Chez Turner comme chez Wagner, ce terme désigne des phénomènes qui apparaissent comme relevant de différents niveaux, c'est-à-dire, de différents degrés de conscience dans la conceptualisation et l'expression :

1) dans certains cas, le recours rhétorique à la métaphore respecte sa nature initiale de trope dont l'usage est conscient lorsqu'il s'agit de catégoriser ce dont on parle selon des usages sémantiques et culturels qui peuvent être variables ;

2) dans d'autres cas, le concept de métaphore est mobilisé de façon plus ou moins consciente, en déconnexion avec tout phénomène proprement textuel, pour décrire et analyser des faits ou des données souvent hétérogènes, entre lesquels des analogies sont perçues, des processus de transposition constatés ou supposés ;

3) enfin, il semble bien que métaphore et/ou processus de métaphorisation – ce qui n'est pas toujours la même chose – soient plus ou moins centraux dans le fonctionnement de la pensée, du langage et des signes, c'est-à-dire pour les théories scientifiques psychologiques, sémantiques et sémiotiques.

Tel est le cas dans certaines analyses relatives aux questions de catégorisation et de classification. Je citerai en exemple la contribution de l'ethnologue Dan Sperber (1974) sur le symbolisme et l'importance que sa théorie cognitiviste donne à la métaphore¹⁵. Autre exemple pris parmi les ethnologues étudiant la construction et l'organisation des savoirs vernaculaires, celui des propositions de Peter Dwyer. Selon lui, les processus de classification et la création de catégories labellisées et formalisées dans des taxinomies particulières résultent d'un phénomène d'ordre psychologique, une relation métaphorique, générée par la perception d'une ressemblance (« *like one another* ») (2005 : 17). Ainsi, les phénomènes de classification reposeraient sur des processus inductifs¹⁶ d'analyse et de transposition (métaphore) entre des registres qui apparaissent comme distincts sans que leur organisation et leur éventuelle hiérarchisation en valeur soit clairement précisée. Or, dès les années 1960, des travaux d'ethnoscience avaient été largement discutés et mobilisés par les psychologues, notamment par Eleanor Rosch (1976), qui a proposé une théorie alternative. Celle-ci montre en effet expérimentalement que des processus communs de catégorisation procèdent par comparaison, mais à partir d'éléments du monde qui, perceptuellement saillants, apparaissent comme les plus représentatifs de leur classe (*prototypes* ou *best exemplars*). Ici, les processus psychologiques ne sont pas métaphoriques ; ils reposent certes sur la perception d'analogies évaluées de façon synthétique, mais les exemples saillants (le moineau, pour un citadin qui doit identifier et classer des oiseaux, par exemple) n'ont pas de statut ontologique autre que celui d'offrir une synthèse *ad hoc* des critères permettant de classer d'autres items.

15. Sperber (1974) a largement contribué à l'interdisciplinarité évoquée plus haut. Critiquant les théories de Lévi-Strauss et de Turner sur le symbolisme, il prend la question par son versant psychocognitif et fait l'hypothèse suivante : « le dispositif conceptuel ne travaille jamais en vain ; lorsqu'une représentation conceptuelle échoue à établir la pertinence de son objet, elle devient elle-même l'objet d'une seconde représentation. Cette seconde représentation ne relève plus du dispositif conceptuel qui s'est révélé impuissant, mais du dispositif symbolique qui prend le relais » (*ibid.* : 125). Ainsi oppose-t-il les représentations adéquates et les représentations ambiguës, voire défectueuses, que les humains se font du monde réel : représentations symboliques, métaphores et rituel résultent de ces processus psychocognitifs. Cette hypothèse contribua certainement à renforcer la relation, pourtant jamais discutée, entre symbolisme et métaphore.

16. Dans cet article, P. Dwyer fait référence à Peirce (1950a-b), Bateson (1972 [1978]), Bateson et Bateson (1987) et Harries-Jones (1995) sans développer.

En matière de catégorisation et de sémantique, toujours, Lakoff et Johnson (1985) ont défendu l'idée féconde selon laquelle la métaphore organise la perception, la pensée et l'expression linguistiques des humains. Une nouvelle fois, métaphorisation et métaphore jouent à différents niveaux, ici et dans les développements ultérieurs de cette théorie : d'abord, les processus de métaphorisation fondent, sur la base des traditions culturelles, la dérivation sémantique générant la polysémie des mots et les innombrables expressions idiomatiques qui émaillent le discours. Ils participeraient aussi, au niveau plus profond de nos processus cognitifs, au fonctionnement des formes primaires (notamment les « images-schéma », *image-schemata* trouvant leur origine dans notre expérience du monde). Ces dernières, dans une perspective *gestaltiste*, organiseraient perception, catégorisation et mise en signification à partir d'expériences corporelles propres à l'espèce humaine (Lakoff, 1987).

Je n'entrerai pas ici dans une discussion de ces travaux qui m'engagerait trop loin, mais soulignerai le biais linguistique des propositions initiales et de la plupart des théories cognitivistes alternatives qui tendent à déduire le fonctionnement de l'esprit de ce que l'on sait sur le langage. Il en va de même, à mon sens, de la théorie de sémantique cognitive relative aux « métaphores conceptuelles », classe de réalités cognitives dont le nom est, lui-même métaphorique. En effet, certains sémanticiens considèrent comme primordiaux les phénomènes de transposition sémantique entre des registres différents – un « domaine source » et un « domaine cible » – pour expliquer ce qui apparaît comme « sens figuré », mais aussi toute forme de polysémie (Diller, 1991 par exemple). Cette idée, qui implique l'antériorité cognitive et logique d'un sens linguistique « stable », a reçu plusieurs types de critiques très convaincantes (Schulz, 2002a-b ; Kleiber ce volume, par exemple) ; des théories alternatives insistent sur le caractère émergent de la signification (Cadiot et Visetti, 2001/2002 ; Cadiot, 2001, 2002 par exemple). Le postulat selon lequel il existe une relation stable entre signe et référent relève du sens commun : les mots ont un sens défini, un « sens propre ». L'adéquation des usages d'un mot à sa définition fonde nos pratiques linguistiques (lexicographie et ortho-nomination) et irrigue la philosophie du langage depuis Platon jusqu'aux théories saussuriennes et chomskyennes du langage. On peut ainsi penser qu'un tel postulat relève – avec toutes les théories populaires et savantes qu'il sous-tend –, de l'idéologie sémiotique dont l'Occident forme le creuset historique. Si sa dimension analytique peut s'avérer productive, cela n'implique pas qu'il permette d'expliquer de façon satisfaisante le fonctionnement de la langue et l'émergence du sens en contexte comme le font, par ailleurs, les approches pragmatiques. Cela ne permet pas, non plus, de faire découler toutes les formes de polysémie du jeu de processus (Sperber, Dwyer, Lakoff et Johnson, pour ceux cités ci-dessus) où la métaphorisation serait centrale.

L'ethnolinguiste Paulette Roulon-Doko (2003) a par exemple démontré que, dans de nombreuses langues africaines, les catégories grammaticales et lexicales résultent de processus qui ne sont pas fondés sur des phénomènes de métaphorisation, mais sur le fonctionnement de concepts abstraits dont la déclinaison lexicale est riche et créative. Selon elle, en langue gbaya (RCA) *nú* est un concept abstrait qui renvoie à la partie active de la chose que le déterminant précise. *Nú*, associé au déterminant « homme »

ou « animal », signifie « bouche » ; *nú* associé à « couteau » désigne le « fil du couteau » et *nú* et « aiguille » sa pointe, sans pour autant qu'il s'agisse d'un usage dérivé ou métaphorique. Paulette Roulon-Doko montre ainsi que des représentations complexes – et abstraites – de l'action, de l'espace et du temps organisent la « valeur notionnelle »¹⁷ de ce type de termes qui constituent une bonne partie du lexique gbaya relatif aux parties du corps, et qu'il ne s'agit donc pas d'un usage métaphorique du terme *nú*, comme on serait tenté de le penser. Dans de tels cas, l'expérience et les connaissances hétérogènes que l'on a du monde sont subsumées sous des concepts culturellement élaborés et transmis. Ces derniers rendent compte des caractéristiques communes, culturellement saillantes, et généralement abstraites de l'expérience et des connaissances. De tels concepts organisent à la fois la pensée (catégorisations), le monde (classifications) et le langage (lexiques et grammaire).

J'ai repéré le même phénomène à Wallis, notamment pour des concepts abstraits ayant une importante dimension opératoire. Tel est le cas, par exemple, de *mata* (Chave-Dartoën, 2000 : 40-62), auquel Bataillon (1932) consacre une longue notice commençant par

« œil, yeux. Visage. Regard. Figure. Face des êtres en général (animés et inanimés) [...] »

Suit la traduction de nombreux termes composés tels

- *mata* + *poto* (« capable ») : « Adroit. Habile. Industrieux »,
- *mata* + *to* (« tomber ») : « dont la vue tombe, s'obscurcit. Dont la tête tourne » ;
- *mata* + *bufaga* (« refuge ») : « entrée. Porte. Ouverture » ;
- *mata* + *i bele* (« de couteau ») « le tranchant d'un couteau », etc.

L'analyse de ce large sémantisme montre qu'une approche en termes de dérivation ou de métaphore à partir du sens « premier » du lexème *mata* conduit, en contexte, à des obscurités ou à des contresens. Seul un sens synthétique tel que « ce qui [d'un être ou d'une chose] se présente en premier lieu au regard, ce qui en ouvre l'accès » est sémantiquement productif. Qui plus est, le concept de *mata* implique son antonyme relationnel *loto*. Ce dernier est également très polysémique. S'y retrouvent les idées d'« intérieur », de « centre enclos » qui impliquent la source de vie et d'animation qu'une fermeture favorise. Dans de tels cas, les processus catégoriels et sémantiques à l'œuvre ne procèdent donc pas par extension ou transposition (métaphore), mais par la mobilisation d'expériences diverses venant densifier un concept abstrait lexicalement très productif¹⁸. Comme le montre P. Roulon-Doko, de tels processus ne peuvent être réduits à des formes de catégorisation et/ou d'expression métaphorique(s). S'il me fallait les caractériser de façon très rapide, ils semblent davantage mobiliser et exprimer, dans une de ses réalisations particulières, une idée générale mais essentielle, dont l'origine est avant tout expérientielle.

17. Comm. pers. de P. Roulon-Doko : chaque terme de ce type, à signification dense et générale, a une « valeur notionnelle » qui fonde chacun des sens produits et oriente la signification dans les différents cadres d'emploi où il figure. Le concept de « valeur notionnelle » sera présenté dans une grammaire gbaya en préparation.

18. Pour P. Schulz (2002b : 58), il s'agit d'une « identité de sens » dit « profond ».

Cette forme spécifique de catégorisation et de fonctionnement sémantique débouche sur le façonnement de concepts souvent définis de façon relationnelle tels intérieur/extérieur, ou de concepts généraux tel *mata* ou *loto* qui ont une grande valeur opératoire : ces concepts orientent l'attention en informant sur la configuration et la nature de ce que à quoi ils réfèrent, ils organisent donc les façons de percevoir et d'agir. Bref, ils favorisent de riches articulations entre les registres de l'expérience individuelle, les représentations collectives et les innombrables pratiques sociales, notamment les rituels. De telles propositions supposent un rôle actif de la société et de la culture en tant qu'institutions dans l'élaboration et la transmission des concepts (Durkheim, 1960) et font sortir l'étude de la pensée du champ de la cognition pure dite « réductionniste » (Descombes, 1995).

Je rappellerai, en guise de conclusion à cette discussion rapide et partielle, que les théories les plus réductionnistes, tant linguistiques que psychologiques, ne permettent pas de rendre compte des principes complexes qui, bien souvent, organisent les faits que nous observons et les idées que l'on s'en fait. Mon travail sur la signification de termes à la fois très courants et à sémantisme très large conforte l'idée que certains concepts à la fois généraux et abstraits sont culturellement élaborés et transmis, bien que toujours mis à l'épreuve de l'expérience. Ce faisant, ils organisent les façons de percevoir, de ressentir et de penser le monde, mais surtout, ils orientent l'action et permettent d'en concevoir la portée. J'en viens au travail ethnographique réalisé à Wallis, aux analyses qu'il fonde et, après une synthèse, à des propositions d'ordre général.

Ontologie relationnelle des choses et action rituelle dans un monde sociocosmique

Les rituels wallisiens forment ce qui apparaît comme un système complexe au cœur des pratiques sociales¹⁹. Ils organisent, avec la vie et le statut des personnes et des groupes, les dynamiques et la perpétuation de cette société de type « cosmomorphe » (de Coppet, 1990 ; Barraud *et al.*, 1984 ; Chave-Dartoén, 2000, 2017a).

L'un des principes fondant cette société, ses rituels, et les représentations du monde qu'ils mobilisent, est qu'hommes et choses ne sont pas de nature différente : tous appartiennent au monde socio-cosmique où ils trouvent forme, existence et statut selon les relations socialement signifiantes qui les constituent²⁰. Cette ontologie relationnelle distingue aussi les humains entre eux : hommes et femmes, aristocrates et roturiers, jeunes et vieux (etc.) sont constitués différemment selon leurs origines ancestrales et leur position généalogique, les relations établies au fil du parcours de vie et le résultat de

19. Mon travail de thèse (Chave-Dartoén, 2000) insiste sur cet aspect des pratiques sociales à Wallis. Cette question est reprise dans la plupart de mes travaux et a fait l'objet de nouveaux développements dans le mémoire d'HDR (Chave-Dartoén, 2015b).

20. L'analyse des rites funéraires m'a permis de distinguer trois principes constituant les vivants (« âme », « corps » et « matière sanglante ») correspondant à des relations différentes à la terre et aux ancêtres. L'analyse des autres rites montre que l'existence et l'importance des porcs, du *kava* (*Piper methysticum*) ou de Dieu reposent dans chaque cas sur un agencement spécifique de ces relations (Chave-Dartoén, 2000).

leurs actions en fonction des situations où ils se trouvent engagés. Les rituels expriment, manifestent, modifient, voire établissent ces relations (Chave-Dartoen, 2000, 2017b).

La vie sociale et rituelle est donc intense²¹. Les rites de passage, comme les grandes cérémonies du calendrier liturgique catholique reconduisent, selon des temporalités réglées, l'organisation du monde socio-cosmique. Ils opèrent ainsi l'évaluation régulière des relations composant l'ensemble du cosmos local (relations entre vivants, entre descendants et ancêtres, entre fidèles et Dieu etc.), mais aussi et surtout, ils concourent à l'ajustement nécessaire de la relation entre le domaine des vivants et un Au-delà composite où sont désormais regroupées les puissantes entités tutélaires que forment les morts, les ancêtres et le Dieu chrétien. Les rituels instaurent donc le monde des vivants en maintenant la séparation qui assure à ces derniers un mode d'existence dont ils ont la responsabilité. L'action des vivants, dans sa composante qui nous apparaît comme rituelle, organise et canalise ainsi l'activité de ces entités, obtenant d'elles la fertilité du pays, la descendance des humains et la prospérité de tous. Cette action rituelle repose, pour bonne part, sur des responsabilités partagées entre hommes et femmes et sur les circulations cérémonielles auxquelles ils participent. Tous sont ainsi, bien que selon des modalités différentes, perpétuellement engagés à donner forme aux relations qui caractérisent leur monde et qui, en lui donnant existence, lui confèrent son ordre, son animation et sa vie.

Une considération importante pour mon propos est que, d'un point de vue local – mais aussi d'un point de vue analytique –, l'action rituelle dont il est question ne peut être opposée à des actions proprement techniques : toute action, si elle est efficace, a reçu un soutien de l'Au-delà. Ce soutien découle d'une bénédiction divine, y compris pour ce qui résulte, d'un point de vue matérialiste (ou positiviste), de phénomènes exclusivement mécaniques, physiques ou biologiques²² : seule la rectitude morale et religieuse, avec l'engagement cérémoniel qu'elle suppose, assurent la réussite des entreprises, la prospérité des personnes, la perpétuation du cosmos en son ordre. En décrivant ce qu'il a appelé « faits sociaux totaux », Marcel Mauss a bien vu que l'imbrication des phénomènes sociaux et de l'expérience qu'en ont les personnes requiert une analyse de type holistique respectueuse des catégories locales de la pensée et – comme il l'amorce dans son analyse du *mana* – de ce qui relève des théories proprement polynésiennes de l'action et de son efficacité (Tcherkezoff, 2018). La compréhension de ce type de faits sociaux passe ainsi par une attention à la dimension holiste du social et de la cognition humaine qui le fonde. Tel est tout au moins le cas pour Wallis, société dont le système de valeur et l'idéologie sémiotique admettent des expressions du holisme que, pour leur part, la pensée moderne et certains développements récents de l'anthropologie tendent à atténuer ou à rejeter.

Si elle doit restituer aux faits les caractéristiques qu'ils ont pour les personnes engagées dans l'action, la description des rites wallisiens ne peut donc s'appuyer sur une distinction entre une réalité des pratiques qui serait première – matérielle ou « objective » – et une

21. Cette affirmation vaut aussi pour les communautés wallisiennes expatriées en Nouvelle-Calédonie et, dans une moindre mesure, en métropole.

22. Bien que les données et les analyses présentées ici soient anciennes et que le mode de vie ait beaucoup changé ces dernières années à Wallis, l'engagement dans les activités cérémonielles reste essentiel.

signification qui, d'un autre registre de l'expérience, viendrait s'y ajouter : pour ceux qui s'y engagent, ces pratiques « font ». C'est dans cet engagement qu'elles trouvent sens.

Au niveau de l'analyse, une distinction entre causalités mécaniques, physiques ou biologiques d'une part et, d'autre part, celles – aux dimensions symboliques, ou métaphoriques – propres à l'action rituelle, ferait ainsi émerger une hiérarchisation en valeur qui n'a pas lieu d'être. De ce fait, l'analyse du système local de pensée et d'action souffrirait d'un biais épistémique qui mettrait hors de notre portée le fondement des faits étudiés, mais aussi, paradoxalement, la compréhension de phénomènes plus universels pour ce qui relève du fonctionnement de l'esprit humain. La spécificité de ce terrain polynésien, qui s'avère proche dans ses enseignements d'autres terrains océaniques et asiatiques (Barraud *et al.*, 1984 ; de Coppet, 1998 ; de Grave, 2001 ; ou Monnerie, 2010, 2012), m'a ainsi conduite à discuter, au fil de mes travaux, certaines propositions très générales et souvent implicites de la théorie du social et, plus spécifiquement, du rituel. Je retiendrai ici, pour les besoins de la démonstration, certains aspects de la complémentarité des hommes et des femmes quant à la reconduction de la vie et du monde social.

Quelques éléments d'ethnographie

L'étude du travail horticole des hommes et de son lien avec les conceptions relatives aux responsabilités rituelles qui leur incombent montre que les ignames (*ufi* : *Dioscorea esculenta*) ont à Wallis une place particulière parmi les entités du cosmos (Chave-Dartoén, 2000 et 2010). Elles sont tout d'abord constituées, comme les humains, d'un corps et d'une tête dont sont tirés deux sortes de semenceaux : de la tête viennent ceux de la première récolte, où sont prélevées les prémices dues au « roi » et à Dieu. Cette récolte produite à partir de têtes d'ignames assure les ressources alimentaires de l'année en ce qu'elle initie et organise les autres plantations (ignames, *kape*, manioc...). Les ignames issues de « têtes » sont ainsi classées – avec Dieu, le « roi » et tous les hommes dotés de responsabilités – comme « premières » (*mu'a*). Ceci crée un fort contraste avec les puînés issues des corps : « dernières » (*muli*), elles sont de moindre importance sociale bien qu'elles fournissent le gros des prestations cérémonielles et, autrefois, des besoins alimentaires.

L'analyse ethnologique montre bien que les ignames résultent d'un travail génésique opéré par les hommes, non pas avec leur compagne, comme pour conformer des enfants humains, mais dans la terre des jardins éloignés, dispersés et toujours renouvelés du « pays ». Ainsi les hommes contribuent-ils à mettre au monde plusieurs types de descendance et de biens valorisés :

(i) des enfants, tout d'abord, conçus, mis au monde et élevés avec leur compagne dans l'enceinte des maisonnées dont ils perpétuent l'existence sociale selon deux modalités²³ : les filles restent dans la maison natale pour y donner vie à leur tour tandis que les fils se dispersent pour essaimer dans les autres maisonnées du « pays » ;

23. Pour être plus précise, les hommes ont plusieurs sortes de descendance humaine : l'une, directe, est conçue avec leur compagne ; l'autre, indirecte – mais dont ils assument une part de responsabilité –, est

(ii) des porcs qui, élevés dans la maisonnée, sont mis en circulation vivants ou sous forme de prestations cuites ;

(iii) les ignames que les hommes obtiennent de leurs jardins et qui circulent selon trois modalités renvoyant à trois niveaux du social et de son organisation.

Les prémices reviennent chaque année aux « anciens » qui assurent la médiation avec l’Au-delà, en guise de remerciement et de propitiation. Leur distribution distingue particulièrement le « roi » au sommet de la hiérarchie des statuts. En relation avec Dieu, sa position et les bienfaits attendus établissent le cadre englobant du cycle rituel, proprement socio-cosmique, et de l’ordre qui y règne.

Les récoltes sont mises en circulation lors des nombreuses cérémonies. Leur distribution permet l’évaluation de la valeur sociale relative des hommes et des groupes sociaux. Elle indique leurs statuts relatifs, suivant une gradation qui, pour leur être propre, découle de l’Au-delà et peut influencer sur son organisation.

Les semences, enfin, sont données en échange et doivent être renouvelées tous les trois ans. Leur circulation, à la fois plus ponctuelle et plus réduite, favorise la prospérité de la maisonnée dont chaque homme a la charge, non plus par le haut – en relation à Dieu et aux ancêtres conférant statut et efficacité distinctive –, mais par le bas, en relation à la terre des jardins, aux principes de vie qui s’y trouvent et aux ancêtres anonymes dont le sang et le souffle constituent le substrat fertile. La circulation des semences relance aussi la fertilité du jardin des autres hommes et régénère, par un autre circuit, la fertilité générale. Ces trois niveaux de circulation sont essentiels et se conditionnent les uns les autres. Ils forment un système qui anime la société locale et prend part à sa reconduction²⁴.

Pour en revenir à ce qui nous concerne plus particulièrement, une analyse qui poserait ici une dichotomie nette entre les dimensions matérielle et symbolique de phénomènes tels que l’horticulture et la circulation des ignames ne permettrait pas de rendre compte de la complexité des faits : des pratiques à la fois techniques et rituelles associées à des représentations explicites ou moins directement accessibles, telles celles relatives aux responsabilités rituelles et au travail génésique des hommes. Elle occulterait, en outre, les conceptions mêmes que l’on a du monde à Wallis et de la portée d’actions dont l’efficacité dépend, *in fine*, du soutien des ancêtres et de Dieu (Chave-Dartoen, 2000, 2010).

Un second exemple permet de préciser la proposition. À Wallis, l’horticulture n’est qu’un aspect de responsabilités masculines plus étendues. La cuisson des vivres à l’étouffée est, en effet, une autre forme de gestation masculine qui se déroule dans des espaces socialement périphériques. Ici, le parallélisme entre gestation masculine et féminine est plus net encore que pour la culture des ignames. Je n’en reprendrai ici que les aspects communs les plus saillants²⁵.

celle que leurs germains mettent au monde avec leurs conjoints respectifs. Ici, enfants de germains de même sexe et enfants de germains de sexe différents doivent être distingués (Chave-Dartoen, 2000), mais cela nous éloigne du propos de ce chapitre.

24. On pourrait faire l’hypothèse qu’à ces trois niveaux de circulation des ignames correspondent, par ailleurs, trois types de circulations : 1) celle des fils, qui font de vous un ancêtre ; 2) celle des ignames, qui organise le monde des vivants et les relations statutaires qui lui donnent forme et animation ; 3) celle des porcs, mis en circulation alors que les filles restent dans la maisonnée et en perpétuent l’existence, sous forme de « maisonnée ancestrale » (*api matu’a*), pour la descendance qui s’en réclame.

25. Pour une description et une analyse complète, voir Chave-Dartoen (2000).

Tout d'abord, ces gestations trouvent place en milieu fermé dont la « maison » (*fale*), close et humide, est le prototype. La femme gestante y reste confinée ; la structure du four en reprend les principales caractéristiques (les vivres sont placées entre un sol minéral et une charpente couverte de feuilles sèches). Maison et four sont tous deux « enterrés »²⁶. Enfin, le four forme une structure chaude et humide, comparable à l'utérus féminin, lui-même conçu en termes de « maison »²⁷ (*falega fanau*, « maison de descendance »). C'est là que les hommes élaborent, à partir de végétaux et d'animaux obtenus en périphérie, les nourritures consommées au quotidien, mais aussi celles qui, présentées sous forme de prestations cérémonielles, permettent la reconduction des relations fondant leur existence, celle de leur groupe et celle de la société locale.

À responsabilités socio-cosmiques distinctes, responsabilités génésiques différentes : sous la double protection de la maison et de l'utérus, les femmes opèrent une gestation qui fait naître la descendance des ancêtres de la terre. Les hommes obtiennent, quant à eux, trois sortes de descendance : les enfants conçus par leurs compagnes au sein de la maisonnée ; les ignames, obtenues de la terre des jardins éloignés ; les porcs, qu'ils sont tenus de présenter lors des cérémonies où se jouent la reconduction de la vie et des relations sociales. C'est dans le four que s'opère la gestation dont ces porcs sont l'objet principal. Certes, l'analyse des pratiques gestatives, des conditions de leur réalisation et de leur succès ainsi que l'étude du vocabulaire montrent des analogies formelles et lexicales, des représentations convergentes sur les responsabilités masculines et féminines. Toutefois, la gestation des hommes n'y apparaît pas comme « symbolique » en ce qu'elle chercherait à reproduire celle des femmes, qu'elle en serait une transposition de type métaphorique sans réalité empirique. Il faut admettre, en revanche, que si ces gestations sont comparables, c'est qu'elles actualisent, chacune à sa façon, le principe selon lequel la vie émerge de milieux clos et humides. En tant que dispositif rituel favorisant l'éclosion ou la relance de la vie, la maison trouve ainsi différentes réalisations (sous forme d'habitat, de four, d'utérus, de sépulture). Là se nouent les relations constitutives spécifiques aux entités qui en émergent. Bref, les gestations spécifiques qu'hommes et femmes prennent en charge sont logiquement iso-statutaires et rituellement complémentaires au regard du système des relations socio-cosmiques où elles trouvent sens et efficacité pour les acteurs locaux – éventuellement, pour l'ethnologue. Elles présentent des analogies, mais l'une n'est pas le modèle de l'autre selon une comparaison orientée : celle opérée par les hommes rend possible celle opérée par les femmes, elle la prolonge et la sustente, permettant son accomplissement et son plein développement.

Avant de poursuivre la visée critique de mon propos, je voudrais développer la question des techniques rituelles et du type d'efficacité qui leur est attribué. À cette question s'arrime celle du sens, aussi bien pour les personnes engagées dans l'action que pour l'ethnologue qui cherche à les saisir et à en rendre compte. Ce point me semble essentiel tant pour

26. La structure du four est couverte de terre durant plusieurs heures, tandis que l'on « enterre la maison » (*tanu te fale*) lors de sa construction, en fichant en terre ses poteaux principaux.

27. Ici, la valeur sémantique du terme *fale*, généralement traduit par « maison », est plus vaste que celle d'habitation. Une fois encore, il s'agit d'un concept essentiel, très fortement polysémique.

comprendre les phénomènes observés que pour soustraire l'analyse aux biais, notamment linguistique, qui peuvent orienter certaines théories communes relatives au rituel.

Action technique, efficacité rituelle et significations complexes

Parmi les dispositifs rituels marquant la séparation des domaines du cosmos et protégeant la vie des humains, on trouve une courte natte portée autour de la taille, par-dessus les vêtements, dans certaines occasions formelles. Cette pratique s'insère dans toutes les formes d'enveloppement observées à Wallis et ailleurs en Polynésie, particulièrement celles du bassin et du bas-ventre. Autrefois, le tatouage s'ajoutait aux pagnes et aux jupes de fibres, pour compléter la fermeture de l'enveloppe corporelle (Gell, 1995a). De nos jours, l'enveloppement participe toujours à la constitution de la personne sociale, particulièrement pour les personnes de haut statut. La compréhension de ces pratiques d'enveloppement passe, dans toute la région, par l'étude des activités dans lesquelles la personne est engagée.

Certaines occasions exigent en effet qu'hommes, femmes ou enfants ajoutent cette petite natte en fibres d'hibiscus aux superpositions du vêtement traditionnel. On porte cette natte – dont le nom, *táovala*, signifie « enfouir, confiner en recouvrant d'un pagne » – en signe de respect dans des offices cérémoniels (surveillance des messes, port d'offrandes, service du *kava*...), lors des funérailles et pour les démarches formelles auprès d'un supérieur, particulièrement auprès du « roi ». Par cet usage, on couvre la partie médiane du corps où résident les organes génitaux et le principe de vie et de génération (*máuli'aga, fo'i toto*). On isole donc ce dernier d'un milieu, d'un contexte, où son dévoilement serait inconvenant au regard de la morale religieuse (catholique), mais aussi et surtout, dangereux pour la personne et l'action en cours.

Le contact avec les organes génitaux féminins a été caractérisé comme polluant et dangereux en Polynésie (Hanson, 1984 ; Gell, 1995a), non qu'ils soient impurs, mais parce que, voie de passage avec le domaine des déités, leur dévoilement et leur contact peut annuler la séparation nécessaire à l'existence du domaine des vivants. Avec le port de la natte, le bas-ventre et le bassin – lieu de fécondité et de vie par excellence pour les hommes comme pour les femmes – ne sont pas simplement enveloppés, mais recouverts, « confinés » (*tá'o*) de la même façon qu'on le fait des vivres pour les faire cuire au four de pierre (*tá'o*, également) avant de les offrir à la consommation. L'enveloppe a donc ici un double effet : elle « sépare », mais aussi identifie et signale, en présence de Dieu, du « roi » et de tout ancien assurant une conjonction rituelle entre les deux domaines du cosmos, le « lieu où siège la vie » (*máuli'aga*) et d'où les vivants tirent leur existence. En signifiant la spécificité de la vie humaine et des processus génésiques dont elle résulte, le port de la natte signale la conjonction rituelle des domaines, conjonction dont la spécificité des vivants doit être isolée pour être préservée.

La natte *táovala* apparaît donc comme un dispositif à la fois sémiotique, puisqu'elle identifie, signale et signifie, et rituel, puisqu'elle « sépare » en recouvrant le lieu clos où se maintient et se reconduit la vie. La dimension sémiotique est ici essentielle en ce qu'elle focalise tant l'attention que l'action sur le siège de la vie humaine, centre du corps, palpitant et fécond, principe vital dont la possession distingue les vivants des

morts, des ancêtres et de Dieu. Face à l'au-delà, le dispositif associe donc signification et valorisation de la vie qui se déploie à partir du bas-ventre pour générer la société des hommes et donner son animation au domaine qui leur échoit. Ici encore, une pratique – un usage vestimentaire – combine action (technique et rituelle), valorisation et signification en contexte. Elle participe à la création d'un cadre proprement rituel et à l'efficacité de l'action en cours, permettant la performance réussie d'une conjonction bénéfique entre les deux domaines du monde socio-cosmique.

Hors du cadre rituel que la natte tout à la fois établit et signale, le sens, comme les faits, n'ont pas d'existence en eux-mêmes. Ce cadre a deux dimensions :

1) la structure générale, le socle culturel, que donnent, avec les représentations collectives (régime d'ontologie du monde et de ses entités, théories de l'action...), les institutions qui organisent la vie et la reconduction du social. À cette dimension correspond l'organisation sociale en prise sur le système d'idées et de valeurs, le système technique et rituel²⁸, mais aussi le langage avec ses usages et sa portée²⁹...

2) le contexte d'où le sens émerge pour les personnes engagées dans l'action.

Dans ce cadre à double dimension, les personnes agissent et comprennent ce qui se passe selon des principes psycho-cognitifs (perception, catégorisation, mise en signification) que fonde, en grande partie, le socle culturel via ce que Keane appelle l'« idéologie sémiotique »³⁰. Le contexte est lui-même complexe : espace-temps, coactants et relations socio-cosmiques pertinentes, représentations individuelles et collectives mobilisées, références partagées de contextes d'interaction antérieurs ou à venir, etc. Ainsi la structure générale organise-t-elle le contexte, tandis que l'action, qui y trouve un sens plurimodal et pluri-vocal³¹, peut, en retour, la modifier. Dégager les significations complexes qui émergent dans l'action rituelle implique donc une approche holiste qui tienne compte de la structure générale, du contexte et des processus sémiotiques mobilisés.

Pour revenir au concept de gestation, on ne saurait donc postuler a priori qu'il est universel et les constructions scientifiques focalisées sur les aspects proprement biologiques de ce type de phénomène le sont moins encore. Poser, enfin, comme première leur dimension « empirique » revient à retenir, des objets scientifiques, les seules dimensions considérées comme « objectives » (biologiques ou intuitives³² par exemple) et à en rejeter les dimensions sociales et culturelles dans des registres seconds du « métaphorique » ou du « symbolique ». Cela revient aussi, pour l'ethnologue, à chercher le sens de l'action et des mots qui y renvoient hors de leur contexte³³ et

28. À ce sujet, voir Daniel de Coppet (1998), ou les travaux de Denis Monnerie cités en bibliographie.

29. Voir les travaux d'Alessandro Duranti (1994) par exemple.

30. Pour Wallis, ces phénomènes ont été partiellement étudiés dans des publications antérieures (Chave-Dartoën, 2012, 2013, 2015a).

31. Voir Denis Monnerie (2010, 2012) qui propose le concept de « modes sociaux de signification ».

32. Il y aurait beaucoup à dire sur ce concept analytique, et sur son antonyme (« contre-intuitif »), tels que les sciences cognitives les utilisent pour éviter les difficultés insurmontables que posent les questions de rationalité. Ces concepts pourraient faire l'objet du même type de critique radicale que celle de « sens commun » par Marshall Sahlins (1995).

33. Durkheim, dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1960), définit les catégories de la pensée, et donc les concepts clés organisant notre compréhension du monde, comme des

à défendre plus ou moins explicitement qu'existent deux niveaux de réalité : celui, « premier », que dévoile l'étude scientifique, et celui « métaphorique », « symbolique », « culturel » qui en forme une élaboration secondaire.

Revenant à la répartition genrée des responsabilités relatives à la reconduction du social à Wallis, je rappelle qu'elle associe travail génésique et production différenciée des biens de valeur parmi lesquels se trouvent différentes sortes de descendances. Les formes de gestation que les hommes assument, d'une part dans la terre de leurs jardins, d'autre part dans le four de pierres, ne sont donc pas des transpositions (analogiques, symboliques ou métaphoriques), ni des élaborations secondaires d'un processus dont le modèle biologique, « naturel », serait la gestation féminine³⁴. La cuisson des vivres au four n'est pas une gestation symbolique, mais une gestation de même ordre – selon les mêmes principes – que celle opérée par les femmes au sein de leur utérus, ou que celle opérée au cœur de la maison, lors des réclusions initiant les rites de passage. Ici, la richesse du vocabulaire et la diversité des pratiques montre qu'une idée de base, assez abstraite, associe, sous certaines conditions (dans le cadre des actions visant la reconduction de la vie), tout milieu clos et humide au développement d'une forme de vie, qu'il s'agisse de la maison, du ventre des femmes nubiles, de la terre ameublie et paillée des jardins, du four de pierre ou encore de la tombe où le corps en décomposition relâche le souffle du mort et permet sa constitution comme ancêtre. Cette idée d'enfouissement propice au développement de la vie a très probablement un fondement empirique, mais réduire toutes ses réalisations à des expressions métaphoriques ou symboliques d'un processus biologique premier (la gestation féminine) présente un triple risque.

Le premier est de rabattre nos propres conceptions du monde sur celles que l'on étudie, ce qui empêche d'en remarquer la dimension spécifique. Dès lors, sortir du cadre conceptuel (idéologie sémiotique, théorie de l'action) dans lequel les pratiques rituelles trouvent localement sens et efficacité limite l'accès à sa surface.

Le deuxième risque, qui découle du premier, est d'ignorer certains des principes organisant l'action, d'en simplifier les aspects, et de manquer les universaux que les enseignements qu'une telle étude de cas peuvent éclairer. En l'occurrence, cela revient à limiter nos chances de comprendre les processus cognitifs et sociaux qui lui donnent tant saillance dans les représentations qu'efficacité opératoire dans les pratiques locales.

Le troisième risque est de manquer ce qui fait sens en contexte pour les personnes engagées dans l'action et ce qui, en définitive, résulte de leur engagement.

Il en va de même pour l'enveloppement du corps par des nattes, des étoffes, des tatouages : celui-ci ne procède pas selon un modèle naturel que serait la peau. Il opère – suivant les mêmes principes, mais avec des modalités propres – ce que la peau et les cosmétiques opèrent par ailleurs. La peau qui forme l'enveloppe corporelle

catégoriquement définies et institutionnalisées. Les positions défendues dans ce chapitre sont durkheimiennes (notamment lorsqu'il s'agit de défendre le caractère *sui generis* des faits sociaux).

34. La grossesse des femmes peut certes être intuitivement associée au coït, mais elle ne l'est pas de façon universelle, et le phénomène biologique tel que nous en connaissons dorénavant le détail ne saurait fournir le schéma de base à partir duquel penser les autres formes de gestations, féminines comme masculines. Sur les représentations relatives à la génération dans cette région, voir F. Douaire-Marsaudon (1998).

n'est pas un modèle pour les autres formes d'enveloppement. Au contraire, c'est le concept d'enveloppement qui présente une « signification profonde » (Schulz, 2002a-b). Selon celle-ci, le corps humain doit, comme tout ce qui vit, être fermé, tandis que la peau, élaborée lors de la gestation, ne suffisant pas³⁵ – ou pas toujours –, il revient aux femmes de la compléter au moyen d'autres techniques de recouvrement et de fermeture. La langue wallisienne dispose de différents mots pour désigner ces actions conceptuellement et techniquement proches (*ta'o*, *tanu*, *pupunu*³⁶...). Ces termes réfèrent à un confinement qui, sous certaines conditions, favorise une forme particulière d'existence animée par le souffle et la vie. Dans le cas du four, la racine *ta'o* signifie l'enfouissement ; dans celui des nattes *ta'ovala*, elle désigne la nécessaire fermeture du bas-ventre face à un Au-delà dont la vie des hommes et leur monde dépend, mais dont ils doivent être rituellement séparés et préservés. Ces différentes techniques de fermeture et d'enveloppement renvoient donc à une même valeur notionnelle et convergent sur un point : elles permettent le développement de la vie et préservent cette dernière d'un contact potentiellement dangereux avec l'Au-delà, selon des procédures qui, suivant les circonstances et les effets désirés, respectent la catégorisation et la distribution des responsabilités rituelles.

Autrement dit, la performance, à la fois technique et rituelle, vise à plier le réel aux nécessités propres aux hommes et au domaine qui est le leur, mais en accord avec le monde tel qu'ils le perçoivent et tel qu'ils pensent le contrôler en agissant dans et sur lui. Les actions rituelles apparaissent bien, dans ces cas-là, comme une technique rituelle mobilisant tout ensemble hommes vivants, entités et choses du cosmos, c'est-à-dire une conception du monde et des théories sur l'action et son efficacité. Ces actions sont techniques et rituelles car elles ne sauraient être techniques sans être rituelles. Ainsi, toutes les opérations techniques (y compris la sexualité dans sa dimension socialement maîtrisée) étaient-elles autrefois accompagnées de procédures rituelles (interdits, réclusions, sacrifices...). Ces dernières étaient centrales pour la pêche, la guerre, l'horticulture ou un simple déplacement lors duquel il fallait se découvrir la tête et faire des présents en certains points du parcours pour honorer les déités du lieu (Burrows, 1937). C'est toujours le cas de nos jours : messes, prières, offrandes accompagnant la plupart des activités, quotidiennes comme exceptionnelles³⁷.

La diversité et la cohérence des procédures techniques et rituelles s'articulent donc pour répondre aux besoins et aux événements qui mettent en tension le monde social, tout en assurant sa reconduction et la cohésion des relations qui le fondent. Elles agissent dans et sur le monde où elles trouvent sens, non dans des registres symbolique

35. Une mère gestante est directement responsable de la qualité de la peau de l'enfant à naître. De ce fait, elle se plie à de nombreux interdits alimentaires ou autres, tels l'exposition au soleil.

36. Le dictionnaire de Bataillon (1932) donne pour « recouvrir » *tanu* et *ta'o* ; les mots sont pléthoriques pour « couvrir » : *afua'afu*, *'aofi*, *'ato*, *efuefu'i*, *faliki*, *kafu*, *kofu*, *lepo*, *lomi*, *o'o*, *pulou*, *pulupulu*, *tātā*, *'ufi*, *ūgaki* et leurs nombreuses formes dérivées, sans même parler des termes au sens proche tels « fermer » ou « abriter »... Tous présentent de légères inflexions sémantiques, mais cette prolixité lexicale (et celle relative au fait de « découvrir ») montre – comme ailleurs dans le lexique wallisien – la valeur toute particulière accordée à ce type d'action technique et aux résultats qui en sont attendus.

37. Dans les années 1990, les voyages aériens à destination et au départ de Wallis commençaient par une prière collective sous la direction d'une hôtesse de l'air qui la prononçait au micro.

ou métaphorique, mais en prise avec les conceptions locales du monde socio-cosmique et les théories locales de l'action.

D'une approche expressiviste à une sémiologie plus holiste

Suite à cette incursion dans l'ethnographie wallisienne et les enseignements que l'on peut en tirer, revenons à ce qu'impliquent les approches du rituel en termes de métaphore. Hormis celui, paradoxal, de Roy Wagner, pour qui aucune référence stable n'existe, tout recours descriptif ou analytique à ce concept implique le postulat d'une stabilité sémantique des unités linguistiques et cognitives faisant référence, c'est-à-dire une idéologie sémiotique particulière. Toutes présentent donc, selon moi, le même type de biais culturel. Elles posent, en outre, la primauté logique et cognitive d'un certain type de réalité face à ce qui lui est secondairement rapporté. Cette distinction et la hiérarchisation en valeur qu'elle génère ne me semblent pas avoir de valeur universelle pour la caractérisation du rituel et pour sa compréhension en tant que système sémiotique. En contexte wallisien, son application pose problème. À ce point, il faut revenir sur les propositions de Mauss (1950) concernant le don et considérer avec lui que les circulations, tout au moins les circulations cérémonielles wallisiennes, instituent et ajustent, avant toute chose, les relations sociales. Dans cette perspective, il serait extrêmement réducteur d'intégrer de telles circulations dans un système d'explication renvoyant à une réalité qui ne serait pas proprement sociale, tels l'intérêt personnel, la rationalité ou encore les rapports entre production, distribution et consommation. Si les circulations sont en prise avec ce qui pourrait apparaître à l'analyste occidental comme des réalités économiques, elles relèvent, du point de vue local, d'un tout autre principe : elles sont nécessaires à l'existence de la société telle qu'elle est localement conçue car elles la constituent et lui donnent forme. À Wallis, la société forme une totalité qui n'existe que par les circulations qui l'animent et organisent les relations socio-cosmiques qui la caractérisent. Sous cet aspect, la circulation cérémonielle des biens de valeur masculins et féminins – parmi lesquels on rencontre différentes sortes de descendance – constituent à la fois un système cohérent et une technique rituelle complexe, non une pratique économique ayant des aspects rituels ou des dimensions « symboliques ». Ainsi, le monde social est-il ouvert sur le cosmos qu'il intègre sous l'effet de l'action des vivants, perpétuellement engagés dans des activités dont la dimension rituelle implique des techniques plus ou moins complexes. L'exemple de la gestation permet de bien dégager un principe qu'il me semble important de souligner : les techniques rituelles étudiées ici prennent en charge, tout ensemble – bien que de façon différenciée – la génération des enfants et celle des ignames afin que la société dispose conjointement des uns et des autres. Un même processus trouve un même sens, une « valeur intrinsèque » (Schulz, 2002b : 63 et Kleiber, Cadiot, Visetti sus-mentionnés) dans des registres localement pensés comme comparables et complémentaires. Dans ce cas, la « signification » des actes et des paroles doit être considérée à partir des catégories locales relatives à l'organisation du cosmos, à l'action – rituelle ou non – et à la façon dont le sens en émerge. Lorsque Fatai Tu'i expliqua par exemple en quoi consistaient

les rites relatifs à la subincision du pénis, elle compara l'opération aux douleurs de l'enfantement³⁸ et, concernant les rites :

« Autrefois, c'était seulement comme des menstrues [...] » (*Ko te temi mu'a, n'è toe hage pe ko te menise*) (Chave-Dartoën, 2000 : 708)

En établissant le parallèle, elle ne posait pas une comparaison orientée où la physiologie féminine serait le modèle à partir duquel seraient pensés les rites de puberté masculine, ce dont aurait pu rendre compte une analyse en termes de métaphore ou de symbolique. Elle signifiait que, lorsque les pratiques de réclusion existaient encore, c'était une même chose, il n'y avait pas de différence, en principe, entre le traitement rituel des hommes et celui des femmes. La signification paraît ainsi complexifiée et densifiée par le caractère qui peut nous paraître abstrait et empiriquement diffus – mais central du point de vue des valeurs locales – de ce à quoi il est fait référence. Signes, actions, événements ne trouvent de sens que dans la référence à des responsabilités, à des principes de l'action rituelle et à une forme d'efficacité qui, à la fois différents et unifiés, font partie d'un univers conceptuel structuré par des idées générales qui rendent compte de la nature relationnelle du monde et de son organisation. Ancienneté relative, centralité et/ou élévation dans l'espace, fermeture et exposition, masculin et féminin font partie de ces agencements conceptuels de grande portée pragmatique et opératoire qui organisent l'idéologie wallisienne. Ils forment ce que Louis Dumont appelle un système d'idées-valeurs (1966). De la sorte, le sens des actes et des paroles, soit ce qui fait leur portée et leur efficacité dans le monde social, ne puise pas dans des réalités qui lui sont extérieures, qu'il s'agisse d'un « domaine sémantique source », de faits biologiques ou encore de représentations hétérogènes propres à l'analyste pour qui les faits sociaux sont des élaborations symboliques et/ou métaphoriques. Il puise au cœur même du monde social et culturel dont il émane et dont il actualise les conceptions, c'est-à-dire des modes de perception et de mise en signification informés par le système local de valeur³⁹.

Conclusion

Je propose de conclure ce chapitre sur des propositions qui portent à la fois sur la théorie générale et sur l'épistémè propre à l'anthropologie.

38. Tous les garçons subissent, après la puberté, une incision longitudinale du prépuce (*inuwai*) qui dégage le gland sans ablation de peau. Cette opération s'accompagne normalement d'un traitement rituel très proche de celui que vit la jeune accouchée (réclusion suivie d'une cérémonie *fakanofa*).

39. Denis Monnerie a bien décrit un type particulier de phénomènes proches, qu'il appelle « figures », mais qui se distinguent de ce que je montre ici pour Wallis en ce qu'ils associent étroitement un concept (« maison », « porte » ou « chemin ») et les institutions qui l'actualisent : « À la différence des symboles, les figures se caractérisent par la démultiplication du même – ou plus précisément de significations de même ordre » (2010 : 194). Ces figures présentent des « facettes socio-cosmiques renvoyant à l'inscription d'une organisation sociale localisée dans un terroir », des facettes architecturales, cérémonielles à différentes échelles, chorégraphiques, oratoires, expérientielles... La « maison », à Wallis, présente des aspects très comparables, mais ici, l'accent est mis sur ce qui apparaît comme une valeur notionnelle qui fonde chacun des sens du terme tout en ciblant sa dimension sociocosmique et rituelle.

Sans verser dans une approche strictement culturaliste qui interdit toute forme de comparaison et toute ouverture sur l'universel, les différents exemples discutés ici me semblent plaider pour la reconnaissance et l'étude de la dimension culturelle des formes sémiotiques à travers leurs théories locales et leurs réalisations, tant dans les pratiques que dans les représentations. Au-delà de la recherche de lois sémiotiques universelles initiée par Peirce et Saussure, me semblent donc utiles la documentation et la théorisation de ce que Webb Keane (2003, 2007) a appelé l'« idéologie sémiotique », élargissant et complexifiant les travaux de Michael Silverstein (1979) sur l'idéologie linguistique⁴⁰. Concernant les rituels, il semble bien, en effet, que si les principes sémiotiques proposés par Peirce peuvent être utiles à leur analyse, et des caractéristiques fréquentes établies (pour les rites de passage par exemple, ou les lois de la magie), aucune théorie générale ne soit possible. Si c'était le cas, on peut craindre qu'elle soit fort peu utile, du fait de son caractère trop généralisateur, pour comprendre les phénomènes tels qu'ils font sens pour ceux qui les vivent et ceux qui les observent (Kreinath *et al.*, 2006 et 2007). Cela suppose plusieurs précautions pour l'ethnologue.

Une première est de travailler à dégager description et analyse, autant que faire se peut, de l'idéologie sémiotique ambiante dominante : un référentialisme rigoureux par exemple, mais aussi le substantialisme propre à notre histoire philosophique et le dualisme fondateur d'une ontologie où l'apparence se distingue de l'essence, le corps de l'esprit, l'illusion de la réalité, la valeur du fait, le signifié du signifiant.

Une deuxième est de chercher à saisir, décrire et analyser les idéologies sémiotiques et sémantiques propres aux sociétés où nous travaillons. Cela devrait permettre de mieux caractériser leur fonctionnement, quand bien même cela doit passer par les termes que notre pratique scientifique élabore, discute et standardise afin de rendre compte au mieux de réalités complexes desquelles l'anthropologue n'est pas nécessairement familier. Une analyse plus fine des faits que nous observons pourrait permettre des avancées théoriques dont il restera à cerner la portée éventuelle. Si les travaux discutés ici posent problème, ils apportent également des contributions importantes sur les faits sociaux qu'ils étudient et sur la manière dont on peut s'y prendre pour les étudier. Il n'est pas anodin que la théorie de Turner sur le rituel se fonde sur une ethnographie spécifique, celle de sociétés africaines où il identifie des principes communs, notamment pour ce qui a trait à l'usage et à l'exégèse des objets, des actes et des paroles rituels. Les gloses explicitant certaines dimensions clairement métaphoriques des pratiques et des représentations locales nous instruisent aussi et d'abord sur l'idéologie sémiotique des sociétés concernées. Tout en prétendant construire un point de vue « extérieur » (2014 : 8) à la société étudiée, Roy Wagner admet lui-même que sa théorie générale de la culture résulte très directement des théories indigènes papoues. Ainsi, les propositions « meta-anthropologiques » formulées dans *The Invention of Culture* trouvent-elles leur origine dans son ethnographie mélanésienne et sa compréhension

40. Un excellent exemple de ce type de phénomènes est donné par Alfred Gell (1995b), dans sa synthèse relative sur les conceptions particulières du langage et des modes de signification pour certaines populations de Nouvelle-Guinée (Umeda, Kakuli, Foi).

de la centralité de l'invention dans les dynamiques sociales et cognitives propres aux Daribi (Wagner, 1972 ; cf. 1981 : xiv-xvi)⁴¹. Mes propres analyses concernant Wallis fournissent un dernier exemple, en ce qu'elles nécessitent, en amont de leur développement, l'explicitation de l'ontologie propre au monde socio-cosmique et de la dimension éminemment relationnelle de tout ce qui compose ce dernier. Ici, le signe renvoie moins à un référent substantiel, un étant en soi, qu'aux autres actualisations – passées et à venir – de la relation pertinente perçue, établie et modifiée en contexte. Ce qui importe à Wallis, et que nous saisissons aisément car c'est omniprésent dans les discours et les pratiques, apparaît sous forme de concepts très généraux qui rendent compte de l'organisation des relations constituant le monde, des dynamiques que l'on y constate et de l'action qui peuvent les soutenir ou les initier.

Les problèmes que pose un usage descriptif et analytique extensif de la métaphore me semblent offrir une base de réflexion critique essentielle pour ce qui relève d'une part de notre épistémè et d'autre part de notre épistémologie. Si le recours à la métaphore manque souvent de pertinence et que son utilité reste à prouver pour passer de la compréhension de notre particulier à celui des autres afin de monter en généralité par la comparaison, le cas du symbole et du symbolisme doivent également être considérés. Peirce a certes produit une définition précise de ce qu'est un symbole et de comment il fonctionne⁴², mais il est dommage que, dans la plupart de ses usages académiques, le terme, échappant à une définition rigoureuse, conserve – comme la métaphore – un sens très flou.

Remerciements

Cet essai a été initié dans le cadre du mémoire de synthèse produit pour l'HDR (Chave-Dartoën, 2015b). J'y ai fait des propositions inédites relatives aux systèmes

41. Henare et al. (2007 : 26): « *For Wagner, invention is just the process by which concepts are transformed in the very act of being 'applied' in new contexts, so that, strictly speaking, concepts come to carry their contexts within themselves (Wagner 1986, cf. Strathern 1990: 3315). So, like Strathern after him, Wagner sees the encounter between anthropologists' own concepts and those of their informants as a productive one because of their divergences. As the two are brought into contact, their sense is transformed through what Wagner calls 'metaphorical extension' (1981: 38-9). But what is pertinent about Wagner's strategy here is not only the analytic purchase of this theory of metaphor, but also the recursive tactic by which he arrives at it. The very novelty of his proposition to Euro-American ears is perhaps owed to its peculiarly Papua New Guinean provenance. As he remarks, the meta-anthropological proposal of *The Invention of Culture* originates from his earlier ethnography of invention as the central modality of Melanesian social life, as explored in *Habu*, his treatise on the role of 'the innovation of meaning in Daribi religion', as the book's subtitle puts it (Wagner 1972, cf. 1981: xiv-xvi). Such a recursive relationship, between what informants do and the techniques anthropologists bring to bear in their study of them, is also central to the strategy of this collection.* »

42. Des travaux plus ou moins récents inspirés de la sémiotique peircéenne proposent des outils analytiques permettant de surmonter ces problèmes de biais épistémiques dans l'analyse des rituels. Voir Malcolm Ruel (1987) sur la dimension tripartite des rituels (indexicalité/iconicité/symbolicité) qui propose notamment le concept de « symbole indexical » et l'idée de « *cultural theme* » organisant pratiques et représentations. Dans une veine proche, lire Webb Keane (2003), mais aussi Rupert Stasch (Stasch, 2003), qui reprend les propositions des sociolinguistes sur l'*indexical iconicity* (Silverstein, 2003) pour les adapter à l'étude de ce qu'on appelle couramment le symbolisme des rituels.

sémiotiques, notamment aux modes de signification en rapport avec l'action technique et l'efficacité rituelle. Ce fut pour moi l'occasion de discuter l'intérêt analytique des concepts de symbolisme et de métaphore sur la base de mon ethnographie. Je remercie Denis Monnerie – garant de mon HDR –, Pascale Bonnemère, Isabelle Leblic, Cécile Leguy et Yasushi Ushiyamada avec qui j'ai pu échanger sur ces propositions. Je remercie vivement les membres du séminaire *Métaphore(s)* avec qui le chapitre a été discuté au cours de deux communications invitées. Je remercie spécialement Paulette Roulon-Doko qui a eu la générosité de lire et d'annoter un manuscrit qui lui doit de nombreuses précisions.

Bibliographie

- BARRAUD Cécile *et al.*, 1984. Des relations et des morts. Quatre sociétés vues sous l'angle des échanges, in J.-C. Galey (éd.), *Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- BATAILLON Pierre, 1932. *Langue d'Uvea, grammaire-dictionnaire Uvea-français, suivi du dictionnaire français-uvea-anglais*, Paris, Librairie orientale Paul Geuthner.
- BATESON Gregory, 1978 (éd. or. 1972). *Vers une écologie de l'esprit*, Paris, Le Seuil, « Point ».
- BATESON Gregory and Mary C. BATESON, 1987. *Angels Fear: An Investigation into the Nature and Meaning of the Sacred*, London, Rider.
- BAZIN Jean, 1998. Questions de sens, *Enquête* 6, pp. 13-34.
- BURROWS Edwin Grant, 1937. *Ethnology of Uvea (Wallis Island)*, Honolulu, Hawai'i, B.P. Bishop Museum Bulletin 138.
- CADIOT Pierre, 2001. La métaphore, ou l'entrelacs des motifs et des thèmes, *Semen* 744 : *Figures du discours et ambiguïté*, Marc Bonhomme (éd.), pp. 41-57.
- , 2002, Métaphore prédicative nominale et motifs lexicaux, *Langue française* 134, pp. 38-57.
- CADIOT Pierre et Yves-Marie VISETTI, 2001/2002. Motifs, profils, thèmes : une approche globale de la polysémie, *Cahiers de lexicologie* 79, pp. 5-46.
- CÉFAÏ Daniel, 2008. Anthropologie interprétative. Les perspectives esthétique, clinique et herméneutique de Clifford Geertz, in M. Kerrou (éd.), *Hommage à Clifford Geertz*, Tunis, Éditions Eres.
- CHAVE-DARTOEN Sophie, 1997a. Étude de la natte *táovala* à Wallis (Polynésie occidentale), in Yvonne Broutin (éd.), *Se vêtir pour dire*, Rouen, Cahiers de linguistique sociale, coll. Bilans et perspectives, pp. 61-75.

- , 1997b. La cuisson des vivres au four de pierres : comment les hommes donnent-ils la vie, in M.-C. Bataille-Benguigui et F. Cousin (éds), *Cuisines, Reflets des sociétés*, Paris, Éditions Sépia - musée de l'Homme, pp. 435-453.
- , 2000. Uvea (Wallis), une société de Polynésie occidentale, étude et comparaison, doctorat en Ethnologie et Anthropologie sociale, EHESS-Paris.
- , 2010. Ignames et taros, enfants des hommes. Horticulture et reconduction du social à Wallis (Polynésie occidentale), *Journal de la Société des Océanistes* 130-131, pp. 145-150 (<https://doi.org/10.4000/jso.6057>).
- , 2012. Noms propres, catégorisation et rapport au monde, in S. Chave-Dartoén, C. Leguy et D. Monnerie (éds), *Nomination et organisation sociale*, Paris, Armand Colin, pp. 83-125.
- , 2013. Le « corps » des déités polynésiennes. Figuration, actualisation et représentation performée, *L'Homme* 205, pp. 55-78.
- , 2015a. Salutations formelles à Wallis (Polynésie occidentale). De la constitution du monde et de son institutionnalisation, *Autrepart* 73, pp. 19-35.
- , 2015b. Systèmes de relations et pérennité des institutions. Une approche anthropologique du rituel dans une société cosmomorphe, Wallis, Polynésie occidentale, HDR, mémoire de synthèse, Université de Strasbourg.
- , 2017a, *Royauté, chefferie et monde sociocosmique à Wallis (Uvea). Dynamiques sociales et pérennité des institutions*, Aix-Marseille, Publications Pacific-CREDO (<https://books.openedition.org/pacific/99>).
- , 2017b, Circulations monétaires à Wallis (Polynésie occidentale) et « travail » des relations sociales, in Sophie Laligant et Géraldine Leroux (éds), *cArgo - Revue internationale d'anthropologie culturelle et sociale 5 : La monnaie en relation*, pp. 111-129 (<http://www.cargo.canthel.fr/wp-content/uploads/2017/04/ChaveDartoénCargo5.pdf>).
- COPPET Daniel (de), 1990. The society as an ultimate value and the socio-cosmic configuration, *Ethnos* 55, 3-4, pp. 140-150.
- , 1998. Une monnaie pour une communauté mélanésienne comparée à la nôtre pour l'individu des sociétés européennes, in Michel Aglietta et André Orléan (éds), *La monnaie souveraine*, Paris, Éditions Odile Jacob, pp. 159-211.
- DESCOMBES Vincent, 1979. L'équivoque du symbolique, *MLN*, pp. 655-675.
- , 1995. *La denrée mentale*, Paris, Éditions de Minuit.
- DILLER Anne-Marie, 1991. Cohérence métaphorique, action verbale et action mentale, *Communications* 53, 1, pp. 209-228.

- DOUAIRE-MARSAUDON Françoise, 1998. *Les premiers fruits : parenté, identité sexuelle et pouvoirs en Polynésie occidentale (Tonga, Wallis-et-Futuna)*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- DUMONT Louis, 1966. *Homo hierarchicus : essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard.
- , 1978. La communauté anthropologique et l'idéologie, *L'Homme* 18, 3-4, pp. 83-110.
- DURANTI Alessandro, 1994. *From Grammar to Politics. Linguistic Anthropology in a Western Samoan Village*, Berkeley, Los Angeles & London, University of California Press.
- DURKHEIM Émile, 1960. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF.
- DWYER Peter, 2005. Ethnoscience, Ethnoecology and the Imagination, *Journal de la Société des Océanistes* 120-121, pp. 11-25 (<https://doi.org/10.4000/jso.321>).
- GELL Alfred, 1995a. Closure and Multiplication: An Essay on Polynesian Cosmology and Ritual, in Daniel de Coppet and André Iteanu (eds), *Cosmos and Society in Oceania*, Oxford, Washington, Berg, pp. 21-56.
- , 1995b. The Language of the Forest: Landscape and Phonological Iconism in Umeda, in E. Hirsch and M. O'Hanlon (eds), *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*, Oxford, Clarendon, pp. 232-254.
- , 1999. Strathernograms or the logic of mixed metaphors, in Alfred Gell & Eric Hirsch (eds), *The Art of Anthropology*, London, Athlone, pp. 29-75.
- GODELIER Maurice, 1978. La part idéelle du réel : essai sur l'idéologique, *L'Homme* 18, 3-4, pp. 155-188.
- GOODY Jack, 2014. *Mythe, rite et oralité*, Nancy, Presses universitaires de Nancy-Éditions universitaires de Lorraine.
- GRAVE Jean-Marc (de), 2001. *Initiation rituelle et arts martiaux : trois écoles de kanuragan javanais*, Paris, L'Harmattan.
- HANSON F. Alan, 1982. Female pollution in Polynesia?, *The Journal of the Polynesian Society* 91, 3, pp. 335-381.
- HARRIES-JONES Peter, 1995. *A Recursive Vision: Ecological Understanding and Gregory Bateson*, Toronto, University of Toronto Press.
- HENARE Amiria, Martin HOLBRAAD and Sari WASTELL (eds), 2007. *Thinking through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*, London & New York, Routledge.
- KEANE Webb, 2003. Semiotics and the social analysis of material things, *Language & Communication* 23, 3-4, pp. 409-425.
- , 2007. *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, Berkeley, Los Angeles & London, University of California Press.

- KREINATH Jens, Joannes A. M. SNOEK and Michael STAUSBERG, 2006. *Theorizing Rituals*, vol. 1 : *Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Leiden, Brill.
- , 2007. *Theorizing Rituals*, vol. 2 : *Annotated Bibliography of Ritual Theory, 1966-2005*, Leiden, Brill.
- LAKOFF George et Marc JOHNSON, 1985 (éd. or. 1980). *Les métaphores dans la vie quotidienne*, Paris, Éditions de Minuit.
- LAKOFF George, 1987. *Women, Fire and Dangerous Things, What Categories Reveal about the mind*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- LARA Philippe (de), 2005. *Le rite et la raison : Wittgenstein anthropologue*, Paris, Ellipses.
- LATOUR Bruno, 1992. *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La découverte.
- MAUSS Marcel, 1950. Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, pp. 143-279.
- MONNERIE Denis, 2010. Symboles et figures, deux modes sociaux de signification. L'exemple de la Grande Maison d'Arama (Nouvelle-Calédonie), *Journal de la Société des Océanistes* 130-131, pp. 191-208 (<https://doi.org/10.4000/jso.6117>).
- , 2012. Objets cérémoniels, chaînes opératoires et élaboration des relations sociales (Arama et Hoot ma Whaap, Kanaky Nouvelle-Calédonie, Mélanésie), *Techniques & Culture* 58, pp. 122-141.
- MUNN Nancy, 1977. The spatiotemporal transformations of Gawa canoes, *Journal de la Société des Océanistes* 33, pp. 39-53 (<https://doi.org/10.3406/jso.1977.2942>).
- PEIRCE Charles S., 1950a. Abduction and Induction, in J. Buchler (ed.), *The Philosophy of Peirce: Selected Writings*, New York, Harcourt, Brace & Company, pp. 150-156.
- , 1950b. Perceptual judgements, in J. Buchler (ed.), *The Philosophy of Peirce: Selected Writings*, New York, Harcourt, Brace & Company, pp. 302-305.
- RAPPAPORT Roy A., 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- RICŒUR Paul, 1975. *La métaphore vive*, Paris, Le Seuil.
- ROSCH Eleanor, 1976. Classification des objets du monde réel : origines et représentations dans la cognition, *Bulletin de Psychologie : La mémoire sémantique*, pp. 243-249.
- ROULON-DOKO Paulette, 2003. Les parties du corps et l'expression de l'espace, in S. Robert (éd.), *Afrique et Langage. Perspectives synchroniques sur la grammaticalisation. Polysémie, transcategorialité et échelles syntaxiques*, Louvain-Paris, Peeters.
- , 2020. L'ethnolinguistique, une méthodologie développée par le LACITO dès sa création, in Isabelle Leblic et Lameen Souag (éds), *Du terrain à la théorie : Les 40 ans du LACITO*, Villejuif, Lacito-Publications, coll. Anthropologie linguistique et linguistique, Hors série 1, pp. 43-62.

- RUEL Malcolm, 1987. Icons, indexical symbols and metaphorical action: an analysis of two East African rites, *Journal of Religion in Africa/Religion en Afrique* 17, 2, pp. 98-112.
- SAHLINS Marshall, 1995. *How "Natives" Think. About Captain Cook, for Example*, Chicago, University of Chicago Press.
- SCHULZ Patricia, 2002a. Le caractère relatif de la métaphore, *Langue française* 15, pp. 21-37.
- , 2002b. Le caractère relatif et ambigu du concept traditionnel de métaphore et la construction du sens lexical, *Annales littéraires de l'université de Franche-Comté*, pp. 55-66.
- SILVERSTEIN Michael, 2003. Indexical order and the dialectics of sociolinguistic life, *Language & Communication* 23, 3, pp. 193-229.
- , 1979. Language structure and linguistic ideology, in P.R. Clyne, W.F. Hanks and C.L. Hofbauer (eds), *The Elements: A Parasession on Linguistic Units and Levels*, Chicago, Chicago Linguistic Society, pp. 193-247.
- SPERBER Dan, 1974. *Le symbolisme en général*, Paris, Hermann, coll. Savoir.
- STASCH Rupert, 2003. The semiotics of world-making in Korowai feast longhouses, *Language & Communication* 23, 3, pp. 359-383.
- STRATHERN Marilyn, 1990. Artefacts of History: Events and the Interpretation of Images, in J. Siikala (ed.), *Culture and History in the Pacific*, Helsinki, Transactions of the Finnish Anthropological Society 27, pp. 24-44.
- TURNER Mark and Gilles FAUCONNIER, 1995. Conceptual integration and formal expression, *Metaphor and Symbol* 10, 3, pp. 183-204.
- TURNER Victor, 1973. Symbols in African Ritual, *Science* 179, 4078, pp. 1100-1105.
- , 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Ithaca & London, Cornell University Press.
- , 1977. Process, system, and symbol. A new anthropological synthesis, *Daedalus*, pp. 61-80.
- VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, 2004. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation, *Tipiti. Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2, 1, pp. 1-20.
- WAGNER Roy, 1972, *Habu: The Innovation of Meaning in Daribi Religion*, Chicago & London, University of Chicago Press.
- , 1986. *Symbols that Stand for Themselves*, Chicago & London, University of Chicago Press.
- , 2014. *L'invention de la culture*, Paris, Zones sensibles (« S/Z ») (éd. or. 1981, *The invention of culture*, Chicago, University of Chicago Press).

La métaphore est un objet de recherche que d'aucuns penseront avoir été rebattu. D'autant qu'il est un objet sur lequel sont investies de nombreuses disciplines, si bien que les modèles ou les théories pour en rendre compte relèvent de plusieurs perspectives. L'anthropologie, notamment l'anthropologie du symbolique, n'est pas en reste ; on sait l'intérêt que cette discipline a porté au ^{xx}e siècle à la pensée métaphorique, comme aux usages de l'analogie. Qu'en est-il aujourd'hui ? Quelle est la contribution de l'anthropologie linguistique à ce domaine d'enquête ?

L'anthropologie linguistique se présente comme une approche centrée sur les usages du langage, quels qu'ils puissent être et en toutes circonstances. L'étude des discours se focalise ainsi sur les situations d'énonciation et les rapports sociaux qui leur sont associés. Depuis 1990, les travaux des anthropologues du LACITO portent sur des thématiques comme celles du rapport entre dit et non-dit, sémantique et pragmatique, ou l'étude de situations et de contextes d'usage de la parole en acte.

Le séminaire *Métaphore(s)* qui s'est tenu ces dernières années au LACITO CNRS a été l'occasion d'ouvrir des pistes théoriques, des problématiques, notamment dans le domaine de la cognition. C'est ce à quoi s'emploient, chacune en référence à un certain champ d'études, les contributions de collègues (majoritairement non membres du LACITO) que nous avons retenues : Elara Bertho, Georges Kleiber, Jean Derive, Samia Khichane, Paulette Roulon-Doko, Alexis Black et Sophie Chave-Dartoën. Une présentation introductive précède l'ensemble.

Isabelle Leblic, anthropologue, directrice de recherche, a fait toute sa carrière au LACITO CNRS dont elle est membre depuis 1982. En tant que spécialiste des sociétés kanak de Nouvelle-Calédonie (anthropologie maritime, parenté, adoption...), elle a participé à de nombreuses opérations de recherche du LACITO en ethnoscience et en anthropologie linguistique. Bertrand Masquelier et elle animent depuis plusieurs années des séminaires de recherche et de formation doctorale en anthropologie linguistique, sur la Nomination, puis sur la Métaphore et, enfin, actuellement, sur les Jeux de langage (<https://lacito.cnrs.fr/activite-scientifique/seminaires-et-operations/jeux-de-langage/>).

Bertrand Masquelier, titulaire d'un PhD de l'Université de Pennsylvanie (Philadelphie, USA, 1978), est membre du LACITO depuis 1989 et maître de conférences à l'Université de Picardie Jules Verne (1994-2012), après des années de recherche et d'enseignement aux États-Unis (Univ. of Pennsylvania, Philadelphie, et Tulane Univ., New Orleans). Ses recherches ethnographiques ont porté sur l'économie politique des usages de la parole dans la vallée de la Metchum des Bamenda Grassfields (Cameroun) ; puis, à partir de 1998, sur les pratiques langagières carnavalesques à Trinité-et-Tobago, dans les Caraïbes, et les performances scéniques du théâtre de rue en France. Spécialisé dans l'anthropologie de l'interlocution, il a consacré de nombreuses études aux questions de performativité et de pragmatique, notamment dans l'espace caribéen.

Prix : 19 € TTC

ISBN : 978-2-490768-02-8



9 782490 768028

Couverture : conception I. Leblic
Illustration : *Sunset* de Paul Klee, 1930, the Art Institute of Chicago, USA © photo Art Institute of Chicago, Dist. RMN-Grand Palais / image The Art Institute of Chicago

version électronique disponible sur
<http://lacito-publications.cnrs.fr>