

La Maison-Dieu, 141, 1980, 69-89

François A. ISAMBERT

LA PHOTOGRAPHIE AU SERVICE DE LA SOCIOLOGIE DU RITE

Une expérience

LE dimanche 4 mars 1979, une équipe de sociologues armés d'appareils photographiques¹ se mettait en place quelques minutes avant la messe de onze heures, à l'Eglise Saint-X... à Paris. Les appareils étaient disposés de manière à prendre simultanément des vues de la cérémonie tout au long de son déroulement et sous plusieurs angles. L'un, de la tribune, avait une perspective longitudinale sur l'assemblée, deux autres, situés à la limite du chœur et de la nef, prenaient simultanément ce qui se passait à l'autel et les premiers rangs de fidèles vus de face. Deux autres enfin, situés dans les bas-côtés, à mi-chemin de la nef, enregistraient, de profil, les vues de l'assistance des rangs médians. Un de ces deux

1. L'équipe s'était constituée, avec l'aide du C.N.P.L. autour de mon séminaire de sociologie de la liturgie de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Elle comprenait M. Brulin, A. Cambier, R. Courtas, P. Dassonneville, J.Y. Hameline, J. Mirales, L.M. Renier, J.P. Terrenoire et moi-même.

derniers appareils n'ayant pas fonctionné, c'est au total quatre séries de photos, soit plus d'une centaine de clichés, que nous avons pu réunir².

L'idée n'était pas neuve et l'équipe de sociologues avait pu admirer la collection de photos que J.Y. Hameline et M. Brulin avaient faites de Saint-Séverin, ses abords, ses espaces internes et la célébration d'une messe à l'occasion d'un congrès liturgique³. Disons plus : l'ensemble remarquable qui nous avait été montré nous semblait inégalable, au moins par nous, disposant de conseils, mais de peu d'expérience et n'ayant pas l'ambition de réunir un corpus aussi ample.

Le but d'une telle enquête

Notre but, en fait, était double. D'une part, nous initier (et initier des étudiants) à une méthode que d'autres avaient défrichée avant nous, en profitant des conseils de ceux-là même qui avaient tracé le chemin. D'autre part, sélectionner ce qui, dans l'ensemble du matériel visuel, pouvait paraître particulièrement pertinent à une approche liturgique. Si cette seconde préoccupation nous a amenés à sélectionner certaines séquences particulières de la cérémonie, la pertinence sociologique de ce choix n'est pas absolument évidente.

Ce qui a été recherché

L'idée de base était la suivante. L'assemblée liturgique comme corps social peut être perçue selon deux perspectives différentes dans l'espace. D'une part, elle est perceptible comme masse⁴, c'est-à-dire comme constituant un agrégat

2. Je remercie bien vivement l'équipe sacerdotale et l'équipe paroissiale de Saint-X. qui se reconnaîtront ici, de nous avoir autorisé à photographier. Nous l'avons fait de manière aussi discrète que possible, mais il était impossible de ne pas perturber quelque peu la cérémonie.

3. Le congrès de l'Union Fédérale Française de Musique Sacrée, « Musiques et célébrations », à Paris, en 1977 (cf. LMD 131, 159-199).

4. Masse n'est pas pris ici au sens de Gurvitch et ne s'oppose ni à communauté ni à communion. C'est l'abord morphologique le plus extérieur de l'assemblée.

humain ayant une forme spatiale, susceptible de se condenser, de se désagréger, de se mouvoir, de prendre des *formes* diverses. D'autre part, chaque personne réagit à ce qui se passe autour d'elle, ce qui permet de saisir des gestes, des postures. Ces gestes et postures ne sont évidemment pas aléatoires et sont fonction, d'une part, du rapport entre *célébrateur* et *célébrant*⁵, d'autre part, de l'observation commune de modèles. C'est ce qui nous amène à diviser les photos en vues de masse (la plupart sont prises de la tribune, lieu privilégié pour voir la forme globale de l'assemblée), et en vues plus rapprochées, particulièrement celles qui saisissent corrélativement les gestes des célébrateurs et ceux des fidèles censés participer de manière particulièrement active : ceux des premiers rangs. Les vues prises à mi-nef présentent un caractère intermédiaire : elles permettent de saisir quelques postures caractéristiques (notamment au moment de la communion) et aussi certains mouvements d'ensemble, lorsque ceux-ci prennent une allure processionnelle.

Des séquences ont été aussi retenues dans le temps : l'entrée et la sortie (surtout au niveau masse) ; les chants des fidèles et les lectures à l'ambon au moment de la liturgie de la parole ; la prière universelle et l'offertoire ; la séquence eucharistique (autour de la consécration) ; le rite de paix ; la communion.

Résultats et limites de l'expérience

A vrai dire, tout n'a pas également rendu. Si les angles de vue se sont révélés bons (mis à part l'incident technique à mi-nef et la gêne qu'a éprouvée celui des deux photographes situés à cet endroit et dont l'appareil a fonctionné, à cause de la trop grande proximité des objets qu'il avait à prendre). En revanche, les séquences ont donné des résultats inégaux. Non que chaque vue ne soit claire, mais leur caractère significatif est parfois douteux (p. ex. au cours de la liturgie de la parole) au point que, si on n'avait pas numéroté exactement l'ordre des

5. Je transpose ici l'opposition proposée par Hubert et Mauss entre *sacrificateur* et *sacrifiant*, le second ne participant manuellement au sacrifice, mais participant à l'offrande (c'est généralement lui qui a amené la victime).

prises de vue, on aurait eu du mal à situer certaines dans l'ensemble du déroulement. Mais l'entrée et la sortie sont très parlantes (nous y reviendrons). Pour la double série autel-premiers rangs, la séquence eucharistique est très reconnaissable. Enfin, la communion est très intéressante à analyser, surtout à partir des prises de vue à mi-nef.

A vrai dire, il y a dans tout cela un piège, celui du pittoresque. Déjà, on se surprend à avoir la réaction du photographe amateur : « Comme c'est ressemblant ! ». Plus encore, lorsqu'on découvre quelques aspects imprévus (comme par exemple une photo assez extraordinaire de l'église vide, prise de la tribune et où les chaises dessinent un quadrillage qui fait penser aux alvéoles d'une ruche ; et pourtant, dans ce saisissement, il peut y avoir quelque chose de sociologiquement significatif : le fait que la forme prise par l'assemblée résulte de cette contrainte spatiale très précise qui oblige chacun à être à une place, disposée en carré ou en quinconce par rapport aux autres membres de l'assemblée, et à y rester pendant toute la cérémonie, sauf l'exception de la communion qui fait alors figure de récréation.)

Autre tentation : utiliser ces vues et leur projection comme un prétexte à parler de la cérémonie.

Il peut y avoir entre une analyse sociologique et une analyse-présentation de ces photos toute la distance qu'il y a entre l'analyse d'un ethnologue et une conférence du type « Merveilles du Monde ». Et il faut bien dire que l'utilisation de ce matériel peut être multiple et que nous n'avons pas exclu que la projection donne lieu en milieu paroissial à des commentaires à caractère spirituel ou purement liturgique.

Enfin, avant d'entrer dans l'analyse, il faut souligner le caractère inchoatif de l'opération. D'une part, il faudrait développer l'entreprise en une vaste opération audio-visuelle, mettant en branle magnétophone et cinéma ou vidéo (voir plus loin à propos de l'étude des gestes). D'autre part, les remarques sociologiques qui sautent aux yeux de prime abord ne peuvent équivaloir à une analyse approfondie.

C'est pourquoi, dans le chantier présenté ici, les quelques résultats sont en quelque sorte à la surface des choses et les interrogations, tant sur le fond que sur la méthode, sont plus importantes. Ajoutons enfin que le choix de Saint-X. est très

valable pour une opération ponctuelle, destinée surtout à affiner un outil : paroisse à liturgie riche, ni routinière ni extravagante, avec une communauté paroissiale ouverte, s'intéressant à l'opération et nous donnant toutes les facilités pour la réaliser. Une opération sociologique de dimension normale devrait être comparative et mettre en jeu plusieurs types de publics et plusieurs styles de célébration.

MORPHOLOGIE SPATIALE DE LA CÉLÉBRATION

La notion d'*espace* a été tellement galvaudée dans ses acceptions métaphoriques destinées à « faire savant » que je préfère ne pas parler d'« espace de la célébration », mais de façon aussi précise que possible des *formes spatiales* dans lesquelles se meut la célébration et de celles qu'elle revêt. Je passerai aussi par-dessus un certain nombre de pompeuses évidences pour poser la question : « Que peut-on apprendre par la photographie que l'on ne connaisse déjà en cette matière et qu'apprend-on réellement ? » Mais il ne suffit pas pour cela de regarder. Encore faut-il que le regard soit armé de quelques concepts, voire de quelques hypothèses. Or, de ce point de vue, l'espace apparaît sous deux angles bien différents, selon qu'on en fait le simple système de coordonnées des relations interindividuelles, ou le support d'un véritable tracé symbolique de la célébration comme acte collectif.

A la première de ces deux perspectives ressortit la « proxémique » de Edward T. Hall⁶ que l'auteur définit comme « l'ensemble des observations et théories concernant l'usage que l'homme fait de l'espace en tant que produit culturel spécifique »⁷. Une telle définition est large et débouche à la limite sur l'ensemble de la géographie humaine, voire, par

6. Cf. E.T. HALL, *Le Langage silencieux*, Paris: Mame, 1973, trad. de *The Silent Language*, New York: 1959, et *La Dimension cachée*, Paris: Seuil, 1971, trad. de *The Hidden Dimension*, New York: 1966. Le traducteur traduit *proxemics* par « proxémie ». La tendance actuelle semble être de conserver pour les néologismes une forme phonétique aussi proche que possible de l'original.

7. *Dimension cachée*, p. 13.

extention, de l'éthologie et de l'écologie animale⁸. En fait, l'attention de Hall se concentre sur l'espace comme milieu de communication. Son apport le plus original est son morceau d'analyse désormais classique du conditionnement de la communication par la position respective des partenaires.

Distance et communication humaine

1a) *Distance intime, mode proche* (moins de 20 cm). Acte sexuel, lutte, réconfort physique. Rapport tactile, faible usage de la vue et de la voix.

1b) *Distance intime, mode éloigné*. Distance 20 à 45 cm. Regard de visage à visage. Voix étouffée. Relation sur le mode du secret et interdite au public.

2) *Distance personnelle*. En mode proche (45 à 75 cm), distance de la conversation ordinaire entre intimes. Possibilité de contact manuel. En mode éloigné (75 à 125 cm), on est au-delà de tout contact physique possible. Distance habituelle de la conversation privée non secrète : la voix est moyenne de façon à ne pas porter au-delà, mais sans précaution à l'égard de tiers.

3) *Distance sociale*. En mode proche (120 cm. à 210 cm.), « cette distance est celle des relations impersonnelles ». En mode lointain, permet de s'isoler de la conversation des autres ; considérée comme hautaine ou impolie pour la parole interpersonnelle.

4) *Distance publique*. En mode proche (3,60 m. à 7,50 m.), distance convenable pour parler à un groupe. En mode éloigné (à partir de 7,50 m), distance imposée par les personnages importants. C'est aussi la distance du cours professoral et du théâtre⁹.

Hall précise bien que ces distances sont culturelles et correspondent au public américain moyen. Il faudrait les

8. A ce sujet, le chapitre sur la régulation de la distance chez les animaux, dans la *Dimension cachée*.

9. *Dimension cachée*, pp. 145-160. *Langage silencieux*, p. 197.

assouplir et les diminuer pour un public latin¹⁰. Néanmoins, une telle grille peut approximativement s'appliquer :

- a) au recul pris par les officiants à l'égard du public,
- b) au geste du prêtre se penchant sur l'hostie pour les paroles de la consécration. Ici, on est dans le cas 1 ou le cas 2, selon que le prêtre, à la manière traditionnelle délivre ces paroles comme une sorte de secret que seule l'hostie devrait entendre, ou se situe dans le cadre de la conversation de table de la Cène, ou encore (mais alors, la distance à mesurer n'est plus celle à l'hostie) d'une proclamation à l'assemblée ;
- c) au geste de paix qui a été réalisé dans certaines assemblées sous forme de baiser de paix. Outre la gêne du baiser, trop connoté, le passage à la distance 1 a) pose un problème de saut plus brutal d'une distance à l'autre que le passage à 2-proche) que produit la poignée de main pratiquée à Saint-X. Loin de procurer une gêne, cette poignée de main provoque une détente : cela, la photographie l'enregistre très bien par l'apparition de sourires sur les visages.

Orientation

Mais entre en jeu une autre variable de la proxémique et qui est l'orientation. En effet, à la distance, Hall lui-même joint l'orientation du regard comme mode de relation¹¹. D'autres ajoutent l'orientation du corps et aussi l'« ouverture » (disposition ouverte ou fermée des bras et des jambes) qui est significative d'une plus ou moins grande accessibilité. Mais il s'agit déjà de posture et on est à cheval sur une organisation de l'espace comme cadre de mouvements autorisés et de la gestuelle comme système de signes et de symboles¹².

10. Par ailleurs, Hall, peut-être sans s'en apercevoir, se montre très soucieux de l'impolitesse qu'il y a à demeurer *distant* dans le sens matériel du mot, trait commun aussi à une culture défiante à l'égard de la théâtralité et aimant les rapports de type moyen.

11. E.T. HALL, « A system for the notation of proxemic behavior », *American Anthropologist*, 65 (1963), pp. 1003-1026.

12. A. MEHRABIAN, « Significance of posture and position in the communication of attitude and status relationships », *Psychological Bulletin* Vol. 71 (1969), pp. 359-372.

Or justement ces derniers traits ne se surajoutent pas purement et simplement aux précédents, si on s'aperçoit que ceux-ci n'ont de pertinence que dans des relations *face à face*. Hall lui-même montrait que, lorsqu'on est serré, par exemple dans un transport en commun, il convenait, en éloignant le regard, en raidissant les membres (fermeture), etc. de marquer qu'on n'entrait pas avec ses voisins dans un mode de relation de type 1 a). Allons plus loin : le type 1 a) de même que tout le code des autres distances ne se présente comme tel que dans une situation elle-même codée par l'orientation mutuelle des partenaires. Dans le cas de l'assemblée, bien évidemment, la position réciproque *en parallèle* des fidèles implique un tout autre type de codage.

Disposition des fidèles et participation

Le problème n'est pas celui de l'adéquation de la distance à un rapport mutuel de type dialogue, mais à un rapport de participation à un collectif. Et sur ce plan, les indices sont nombreux, même s'ils paraissent difficiles à chiffrer. Le phénomène a deux dimensions.

Proximité et distances

D'une part, il y a le fait de *faire corps* avec les autres, c'est-à-dire de se situer à proximité immédiate (cette proximité étant définie par le quadrillage des chaises) de ceux qui sont groupés, ou de prendre des distances, en choisissant une place dans une zone de faible densité. Cela conduit, dans une église qui n'est pas complètement pleine, à la formation de *paquets* de fidèles. Dans le cas présent, tel n'était pas le cas, le remplissage étant presque intégral. En revanche, le phénomène était sensible au moment du remplissage et les photos prises de la tribune pendant les premières minutes de l'office sont instructives à cet égard. Or, on voit très nettement

— que les premiers arrivés se mettent au premier rang, puis dans les rangs immédiatement derrière. Un espace transversal à mi-nef, sorte d'allée, détermine un « second premier rang » où s'observe un phénomène analogue ;

— que d'autres, généralement arrivés plus tard, se mettent sur les rangs arrière, ou en ligne longitudinale sur les côtés (sans doute même motivation : facilité de sortie) ;

— que quatre carrés (si on néglige provisoirement les bas-côtés) sont ainsi dessinés, avec une zone de faible densité à l'intérieur de chacun d'eux. Puis ces zones elles-mêmes se remplissent, en même temps que les bas-côtés et le fond de l'église.

L'orientation vers l'autel

Mais il ne faut pas oublier le « d'autre part » que j'ai semblé négliger. Il y a le fait que le dispositif est *orienté* (cette fois-ci dans un sens différent de l'orientation envisagée précédemment) dans un sens « ascendant » vers l'autel. Bien sûr, on sera tenté d'établir une fonction directe entre la distance à l'autel et la participation (fonction tendancielle, bien entendu). Il est sans doute plus fécond de chercher des types de position participative :

- les premiers rangs ;
- les « planqués » des bas-côtés, voyant sans être vus ;
- le fond de l'église ;
- les positions stratégiques permettant un passage aux changements de place : départ, mais aussi communion, ou déplacement de ceux qui ont une fonction particulière dans la célébration : lecteurs, quêteurs, etc ;

— cas particulier de la chorale, située en avant-scène et, en avant-scène aussi, un espace assez curieux, non vu de la nef centrale, primitivement destiné aux enfants, semble-t-il, où un public, jeune dans l'ensemble, est assis par terre dans des postures sans contrainte.

Je voulais surtout insister sur ce premier aspect, proxémique, de l'utilisation de l'espace, le second ayant déjà fait l'objet d'assez nombreuses études, mais plus sur le plan architectural qu'en ce qui concerne les formes spatiales prises par les assemblées elles-mêmes¹³. L'étude photographique peut-elle

13. Cf. par exemple LERCARO et al., *Espace sacré et architecture moderne*, Paris: Cerf, 1971.

apporter plus sur ce point que ce qui a été déjà dit sur le symbolisme de la disposition respective de l'autel et de l'assemblée, des déplacements processionnels¹⁴, etc. ? Mieux, la photographie permettrait-elle de découvrir de nouvelles symbolisations possibles de l'assemblée dans son dessin spatial ? Peut-être pour l'instant la fonction la plus claire sur ce plan est-elle d'ordre critique.

Un exemple : la démarche de communion

Je ne donnerai comme exemple que la communion « processionnelle » des fidèles. L'idée de « procession » a en effet souvent été évoquée au sujet de la communion et des chants soulignent cet aspect : « Je m'avancerai jusqu'à l'autel de Dieu... »

Or, à Saint-X, on ne peut pas dire que ce soit la pagaille : sans caporalisme excessif, la discipline joue pour que les communiant s'avancent par l'allée centrale et reviennent à leurs places par les côtés. De plus, chaque rang passe à son tour et, pour accentuer l'aspect processionnel (du moins je le suppose), les rangs du fond s'avancent les premiers. Or, je le regrette, mais vue aussi bien de la tribune que du même niveau à mi-nef, la file ressemble non à une procession, mais à une « queue », comme au cinéma ou chez le boulanger. Sans doute, la lenteur brise-t-elle tout le dynamisme du « Je m'avancerai ». On dira que précisément la photo ne saisit pas le mouvement ; mais la photo saisit les *indices du mouvement*, et la posture de gens qui piétinent dans une file d'attente n'est pas la même que celle des processionnaires qui parcourent une ville¹⁵.

14. Cf. *La Communication par le geste*, Paris: Centurion, 1970.

15. A Saint-X., on a pourtant tout fait pour accélérer la distribution de la communion.

POSTURES ET GESTES

La photographie des gestes

Il serait apparemment d'une évidence banale de dire que la photographie est incapable d'enregistrer les gestes, réservés au cinéma ou à la vidéo et qu'elle doit se contenter de reproduire les postures. En fait, si on désigne précisément sous ce terme les positions corporelles fixées par l'image, il s'agit de deux choses différentes. D'une part, les postures proprement dites sont des dispositions relativement durables du corps. D'autre part, il y a l'instantané des mouvements, saisis à une certaine phase de leur déroulement. On prévoit que l'analyse de l'image se voit singulièrement compliquée par cette interférence. On connaît cette image utilisée pour les tests projectifs, où on voit un homme suspendu à une corde, bras à demi-pliés, et on demande : « monte-t-il ou descend-il ? » De fait, dans notre collection de photos, il est souvent impossible de savoir si les personnages se lèvent ou s'asseyent, baissent la tête ou la relèvent etc. Il faut donc compter avec toute une part d'ambiguïté, de non identifiable.

Mais d'où vient qu'après tout, cela ne soit pas tellement gênant et que l'interprétation d'une photographie en terme de gestes paraisse faisable, au moins au niveau d'une intuition proche de la certitude ?

La plupart des gestes comportent des temps forts et des mouvements de transition. Il y a évidemment tous les gestes qui n'ont d'autre fonction que de *conduire à une posture* (s'agenouiller, étendre les mains etc.). D'autres gestes, tout en n'ayant de sens que dans la totalité du mouvement, ont néanmoins des temps d'arrêt (par exemple, si je frappe sur un clou avec un marteau, mon marteau s'arrête un moment sur la position levée). Il en résulte que ce moment du geste est davantage vu que les autres. Ceux qui représentent ces gestes le savent bien : ce sont ces moments-là qu'ils représentent de préférence (On est plus sûr d'être compris en représentant un homme le marteau levé que le marteau au contact du clou).

Remarquons que, dans le cas d'une photographie, c'est ce moment qui a le plus de chance d'être pris, même si je ne le fais pas exprès.

Mais il y a plus que matière à ces remarques d'ordre mécanique et pourtant nécessaires pour savoir ce que l'on *prend* en photographie. Pour cela, il faut renvoyer, au moins brièvement aux travaux sur le geste (et ils sont nombreux) ¹⁶.

L'interprétation des gestes

L'interprétation des gestes a toute une histoire. On a commencé par étudier les gestes comme expression des émotions et comme si c'étaient de simples mouvements produits par les émotions ¹⁷. De leur côté, depuis longtemps, les ethnologues ont appris à mettre en évidence l'aspect *conventionnel* d'un grand nombre de gestes, variables selon le cadre culturel : évidemment, au premier rang de ces conventions se trouvent les gestes rituels. Ainsi on était mis sur la voie de la fonction signifiante du geste. Les cas extrêmes sont donnés par les langages par gestes (langage des sourds-muets, langages des moines, etc.). Enfin c'est la danse qui a fourni l'objet privilégié pour l'analyse exacte du geste comme mouvement. Tout cela est d'une importance capitale et toute analyse rigoureuse se doit d'assimiler les techniques mises au point dans ces diverses études.

C'est ce qu'a fait R. Birdwhistle dans son entreprise de synthèse à laquelle il a donné le nom de *Kinésique* ¹⁸. Or, au point où nous en sommes, c'est-à-dire à une phase de défrichage où nous traçons seulement la voie, cette discipline peut nous offrir un raccourci, quitte à nous obliger à revenir en arrière pour renforcer notre outillage. La mise en perspective de Birdwhistle est en effet intéressante. D'abord l'analogie

16. Voir l'abondante bibliographie à la fin du numéro spécial de *Langages* sur le geste (N° 10 de 1968).

17. En commençant par Darwin.

18. Malheureusement, les travaux de Birdwhistle sont difficilement accessibles en France. J. Kristeva analyse sa théorie et sa méthode dans le numéro précité de *Langages* qui présente la traduction de deux textes essentiels de cet auteur.

avec le langage, mais dans toutes ses dimensions. En effet, de même que Saussure distinguait *langue* et *parole*, de même on distinguera des éléments *kinésiques formels*, possédant des propriétés structurales et des éléments, *parakinésiques* renvoyant à des différences de degré, d'intensité, de fréquence¹⁹. Birdwhistle donne lui-même l'exemple du hochement de tête affirmatif qui peut être tenu pour un élément kinésique formel : on voit facilement que l'amplitude du mouvement, sa brusquerie ou sa lenteur etc. précisent la tonalité de l'affirmation. Ajoutons qu'il y a tout lieu de ranger au nombre des éléments parakinésiques les postures de l'ensemble du corps.

En un sens, c'est revenir, à peu de choses près, à la dualité entre gestes conventionnels et expression des émotions, mais en passant par-dessus deux questions encombrantes. La première, un peu dépassée, est de savoir jusqu'à quel point les expressions des émotions ne sont pas elles-mêmes conventionnelles. La seconde est de savoir si toute une partie des gestes (réactifs, pratiques) ne sont pas de l'ordre du *monde naturel* et non de la *semiosis*, c'est-à-dire du rapport entre signifiant et signifié²⁰. Or, il suffit que les éléments parakinésiques, dont on n'a pas à se demander s'ils sont naturels ou conventionnels, ou s'ils sont de l'ordre d'une « sémiotique du monde naturel » soient codés au niveau du décryptage, c'est-à-dire selon le consensus des observateurs, pour que nous puissions en faire un usage quasi-linguistique.

La difficulté est sur un autre plan. D'une part, le codage postural (étant entendu que les postures sont les seuls éléments parakinésiques accessibles au photographe) est souvent flou et peut dépendre du contexte des postures précédentes (et nous sommes ramenés aux limitations de l'instantané photographique). D'autre part, il peut être variable selon le cadre social. Ainsi, telle posture, incongrue dans une cérémonie à étiquette exigeante, peut avoir une signification de défi, alors que, dans un autre cadre, même cérémoniel, elle exprimera simplement la décontraction.

19. BIRDWHISTLE, « L'Analyse kinésique », *Langages* 10, 1968, p. 103.

20. Voir, dans le même numéro de *Langages* la discussion entre A.J. Greimas et F. Rastier.

Postures contrastées

Un cas illustre très exactement le caractère complexe de l'analyse qui est alors nécessaire. Dans le premier rang de nos paroissiens de Saint-X, un contraste apparaît, dès les premières photos, entre des personnes assises avec une certaine raideur, selon une attitude posturale que l'on pourrait dire fermée (jambes serrées, bras près du corps et mains réunies sur un objet: sac, livre) et d'autres que l'on peut qualifier de « très décontractées » (jambes croisées, mains dans les poches, corps incliné vers l'arrière et appuyé contre le dossier de la chaise). Si les premières semblent se conformer très exactement au code postural classique dans une église (code, dans les deux sens du terme, c'est-à-dire discipline et aussi manière d'exprimer corporellement qu'on est dans une église), les secondes peuvent paraître apporter au contraire une manière d'être étrangère, peut-être une façon, sinon de défier, du moins de se distancier. L'observation suivie de ces mêmes personnes dans leurs postures au long de la cérémonie nous oblige à noter

- qu'elles sont arrivées dès le début de la cérémonie et se sont placées au premier rang ;
- que leurs regards se fixent constamment vers l'autel, etc. (il serait gênant de multiplier l'observation des signes de participation).

Le contexte rend donc impossible de connoter leur attitude comme négligente ou distante. On est amené à conclure que ces postures ne peuvent être interprétées que selon un code différent de celui des personnes précédentes et que ce qui, dans le code de celles-ci, connoterait une attitude quasi-sacrilège, peut très bien s'accommoder, ici, d'une participation religieuse intense. Mais, comme rien n'est sans signification, leur posture connote une modalité de cette attitude, une certaine façon d'être à l'aise, disons une certaine familiarité avec le sacré.

Le code renvoie lui-même à deux sortes de supports sociaux. D'une part, ce n'est sans doute pas par hasard qu'on trouve cette posture dans cette église (encore qu'elle ne soit pas rare aujourd'hui) si on se rappelle que, justement, les postures très décontractées ont été en quelque sorte institutionalisées par la constitution d'un espace réservé où les jeunes peuvent assister à

la messe assis par terre (mais aussi, en ce lieu où leurs postures constrasteraient sans doute par trop avec celle d'un très grand nombre de fidèles, ils ne peuvent pas être vus, ce qui matérialise la coupure entre les deux codes). D'autre part, ces personnes, femmes assez jeunes et, de toute façon, s'habillant « jeune », ne font visiblement pas partie du même public que les personnes précédentes, femmes « d'un certain âge ». On est tenté de mêler ici une sémiologie sociale à celle des attitudes, et si on se le permet, c'est pour faire court. Disons que tout, dans le vêtement, l'équipement, la coiffure etc. connote un milieu « à l'aise ». Bref, on saisit intuitivement un certain style de comportement lié à des conditions d'existence et se prolongeant dans un certain comportement religieux. Mais on voit facilement ce qu'aurait de superficiel d'en rester à une question de style et combien il est nécessaire de dépasser ces apparences, pour creuser du côté de la genèse sociale des divers codes de comportement, ou tout au moins sur leur affinité avec des milieux sociaux déterminés.

Le geste de la communion

La question se pose un peu différemment pour les gestes fortement structurés, entrant dans une conduite symbolique précise (Kinès ou kinèmes, dans la terminologie de la kinésique) où la photo peut recueillir le moment fort d'un enchaînement gestuel. Plus que les gestes du prêtre à l'autel, qui présentent pourtant de nombreuses variantes, intéressantes à étudier, nous avons retenu les gestes des fidèles, dont le degré de formalisation s'étage depuis le geste à prédominance expressive, mais nettement codé, comme la tête dans les mains pour le recueillement, jusqu'aux gestes proprement rituels.

La communion à l'hostie, par exemple, comprend deux variantes, toutes deux présentes à Saint-X., la communion directement dans la bouche et la communion dans la main. On peut décrire le déroulement de celle-ci : le communiant, debout, prend l'hostie dans la main droite, retourne à sa place et absorbe l'hostie seulement à ce moment (il y a, bien sûr, ceux qui, en une séquence proche de la communion directe dans la bouche, gardent l'hostie très peu de temps dans la main

et la portent rapidement à la bouche). Cette séquence comprend par conséquent un long moment intermédiaire où l'hostie est portée dans la main. Ce portement, geste nouveau, est en fait fortement ritualisé (la photographie en apporte un témoignage frappant). L'hostie est saisie entre le pouce et l'index de la main droite et tenue à une vingtaine de centimètres du visage. Mais ce qui est le plus caractéristique, c'est le geste complémentaire de la main gauche, en cuvette sous l'hostie, comme s'il s'agissait de recueillir des parcelles sur le point de tomber.

Ici encore, l'analyse peut prendre plusieurs directions. L'une est le caractère expressif du geste : respect, protection. Il n'y a peut-être pas beaucoup à chercher dans ce sens, mais au moins on peut éviter l'erreur consistant à voir dans ce mode de communion une marque d'irrespect. Il y a ensuite le symbolisme, sur lequel on peut en l'occurrence associer librement. Cette main recourbée en dessous représente-t-elle le plateau de communion qu'elle semble remplacer ? Figure-t-elle une sorte de nid, comme certains d'entre nous l'ont suggéré ? On peut aussi chercher du côté de l'imitation d'un geste sacerdotal, voire d'une application — qui serait devenue ensuite imitation — de consignes données par le clergé lorsque fut inaugurée la nouvelle pratique, voire la résurrection d'une pratique plus ancienne. Au reste, ces divers plans de l'interprétation peuvent parfaitement coexister entre eux.

On pressent déjà que gestes particuliers et postures générales ne sont pas indépendants les uns des autres. Il y a des rapports de congruence entre des systèmes gestuels et posturaux. Et celle-ci va chercher aux racines mêmes de leurs significations, ce qui nous renvoie à l'éthos de la célébration.

L'ÉTHOS DE LA CÉLÉBRATION

La célébration comme interprétation

La schématisation spatiale, l'analyse des gestes et postures, autant de voies d'approche de la célébration comme acte

significatif. Mais significatif de quoi ? La célébration tout entière est expression, peut-on dire, mais il y a plusieurs ordres d'exprimé. Le rituel comme écrit à réciter (texte) ou à exécuter (rubriques) peut receler des richesses de sens qu'un premier coup d'œil ne décèle pas clairement et que l'analyse sémantique explicite²¹. Mais si le rituel peut être tenu pour l'œuvre, la célébration en est l'interprétation (au sens artistique du terme). Faisant même abstraction des parties improvisées ou libres (chants par exemple), le passage à l'acte est d'abord traduction d'un langage purement verbal, comme le texte écrit, en une parole distribuée dans le temps, avec ses intonations, et aussi, comme on l'a vu, se prolongeant en une gestuelle et s'incarnant dans l'espace. Tout cela n'est ni dit ni écrit. Comme pour l'interprétation d'une œuvre musicale, il y a la *manière*.

Or la manière se distribue entre deux pôles. D'un côté et si nous visons le plus proche du sens rituel, il y a en quelque sorte la théologie implicite de la célébration. Selon que l'eucharistie est centrée sur l'idée du repas eucharistique ou sur celle de la présence réelle, la gestuelle ne sera sans doute pas la même. Mais ce sont là des aspects conscients du *modus celebrandi* et la photographie ne nous apprendra sans doute rien qui n'ait été voulu par les ordonnateurs de la cérémonie et même par les participants pour peu que ceux-ci soient suffisamment avertis. Il n'en est pas de même — et tel est le second aspect de la manière — des divers niveaux de jugement à l'égard de *ce qui doit être* et que recèle l'actualisation non verbale de la liturgie.

Le niveau du convenable

Un des exemples présentés plus haut nous donne immédiatement accès à un premier niveau, celui du *convenable*. Utiliser un code gestuel ou un autre n'est pas indifférent, si on part du sentiment, probablement admis par tous les participants, que l'église est un lieu et que la célébration est un temps, tous deux fortement soumis aux contraintes de la convenance. Mais celle-ci n'est pas univoque. Pour les uns, cette contrainte est

21. Cf. mon *Rite et efficacité symbolique*, III, 2, « Des paroles sacramentelles éclairées par une monition ».

évidente et une certaine tension intérieure les porte à réprimer toutes sortes de gestes de la vie courante, considérés comme « déplacés » dans une église. Il s'agit somme toute d'une *étiquette*, mais fortement chargée du côté de la notion de respect, et même d'un respect spécifique à l'égard des choses sacrées. A la limite, les manquements à cette étiquette sont *immoraux* et *sacrilèges*. A caractère essentiellement répressif, cette étiquette n'en induit pas moins ces attitudes spécifiques, connotées comme raides, fermées, en sorte que le code ne comporte pas seulement une liste de postures interdites, mais aussi un certain nombre de postures recommandées, codées comme significatives du respect, de la piété. C'est là justement ce qui fait que nous ne pouvons pas nous contenter de dire qu'il y a ceux qui observent *le* code et les autres. Ces autres, de manière parfois non moins impérative, refusent ces attitudes jugées ridicules, donc pas moins « déplacées », au moins pour leur propre usage. Et les connotations sur les autres plans déjà évoqués affluent : attitude « pieusarde », voire « hypocrite ».

Le niveau de la tolérance

Si on en restait au niveau de l'étiquette, le conflit serait inévitable. Or, à Saint-X., rien d'observable ne traduit un tel conflit : ni geste choqué de la part des personnes de la première catégorie, ni dérision apparente de la part de celles de la seconde. Il faut donc supposer un second niveau, plus proprement éthique et qui est affecté ici d'une valeur, la *tolérance*. Celle-ci est nécessairement impliquée par la coexistence pacifique des deux types de comportements. Mais faut-il interpréter davantage et parler de « charité chrétienne », d'amour réciproque des membres de l'assemblée, exigeant que chacun comprenne les autres dans leurs manières différentes d'exprimer leurs sentiments ? Peut-être, mais c'est là que l'adepte des sciences humaines apporte sa prudence spécifique et dit au pasteur : « Attention de ne pas confondre l'être et le devoir être ! » Conformons-nous strictement à notre règle de n'avancer que ce que nous voyons et que ce qu'on peut en tirer immédiatement. Or, dans toute la cérémonie, les participants sont assis en parallèle, sans relation mutuelle visible, sauf à un

moment, celui du geste de paix. Précisément, à ce moment, la photographie saisit qui se tourne vers qui, en sorte qu'on peut établir à cette occasion un rapide schéma sociométrique. Or, force est de constater qu'au moins au premier rang, les serremments de main, regards, sourires qui constituent ce *dégel* si caractéristique du geste de paix tel qu'il peut être observé à Saint-X. se sont effectués exclusivement entre personnes de la même catégorie de comportement. Bien sûr, il serait trop hâtif d'en tirer la conclusion immédiate de l'existence de deux publics non miscibles. La question doit néanmoins être posée ainsi que celle de la possibilité d'une tolérance simple du type « On voit tant de choses de nos jours ! ». Il y aurait du reste, dans ce seul registre toute une gamme d'attitudes possibles à détailler, depuis la simple non-intervention à l'égard d'autrui jusqu'à un authentique respect de la liberté des autres. L'important était de dégager un certain plan de l'éthos de la célébration et qui est celui de l'attitude réciproque requise des participants entre eux et qui est une variante spécifique de la *morale sociale*.

L'éthos religieux

Les questions les plus fondamentales concernent ce que l'on pourrait appeler l'*éthos religieux*. On l'a vu apparaître comme prolongement au moins possible des deux niveaux précédemment évoqués. Et pourtant la nécessité de cette notion comme outil d'analyse n'est pas évidente. Pourquoi ne pas parler tout simplement de piété, d'attitude religieuse, voire de conceptions théologiques personnelles ? Tous ces termes ont un sens, bien sûr, et la notion d'éthos religieux emprunte aux uns et aux autres. Mais l'emploi de cette expression n'est pas gratuit. Il s'agit de préciser

— qu'il y a des attitudes morales à l'égard de l'objet religieux comme à l'égard des humains ;

— que ces attitudes reçoivent des jugements de valeur au même titre que les attitudes de la vie sociale ;

— que ces jugements de valeur ne sont pas strictement personnels, mais font l'objet de consensus de la part soit de l'ensemble, soit d'une partie de la communauté culturelle dont ils émanent.

L'attitude des fidèles à l'élévation

Il est bien évident que la voie d'accès choisie ici est trop fruste pour nous mener au delà du seuil de cet éthos religieux. Nous ne prendrons qu'un exemple. Le moment qui suit l'élévation induit deux types de complexes gestuels (mixtes de gestes et de postures). Attitude « classique » (toujours) : à genoux, tête baissée, mains recouvrant parfois la figure et bouchant le regard ; chez d'autres, station debout, tête dressée, regard fixant l'autel, position libre des mains, parfois même dans les poches (attitude très répandue dans l'assistance et pas seulement dans le cas qui nous avait frappé au début de cette description).

La première attitude se lit tout naturellement comme respect. Tête inclinée = soumission ; regard baissé = tabou du regard à l'égard de l'hostie (c'est-à-dire qui ne doit être regardée que dans les formes prescrites, i.e. au moment de l'élévation). C'est la structure classique du *sacré*, dont Durkheim pensait donner la formule universelle et qui rencontre un très large assentiment de ceux précisément qui parlent de « sacré », parce que si ce mot a un sens propre, ce n'est pas celui d'une catégorie d'êtres ou d'objets, mais celui d'une certaine structure de la relation du sujet à l'objet. Quant aux autres, ceux qui ne baissent pas les yeux, j'ai parlé, à propos de postures du même registre, de « familiarité à l'égard du sacré ». L'expression est aussi dans Durkheim dont le moindre mérite n'est pas d'avoir souligné tous les paradoxes des relations au sacré. C'est ce paradoxe que j'ai voulu souligner, mais enfin, l'attitude traduite ne semble pas spécifique d'une relation à un objet sacré. Mais attention ! qui parlerait alors de « perte du sens du sacré » entendrait par là non seulement la disparition d'un tabou, mais aussi celle de toute attitude spécifique à l'égard du divin. Une fois de plus, ce serait aller bien trop vite en besogne. L'observateur est au contraire frappé par ce qu'a de particulier cette combinaison de posture dressée, de visage sérieux et de regard tendu. Il y a là le signe d'un autre mode de relation, pouvant aller du simple spectacle, mais rehaussé d'un coefficient particulier d'attention, jusqu'à la tentative de

déchiffrement du mystère à travers la perception du symbole. Il n'est pas possible de préciser davantage.

*

Comme on le voit, l'observation photographique pose ici plus de questions qu'elle n'en résout. A vrai dire, l'analyse du matériel est juste commencée, mais aussi il n'est pas question de faire, en ces matières, un usage exclusif de la photographie comme instrument d'analyse.

François A. ISAMBERT