

La nomination du divin et la ritualité des textes: un phénomène de connaissance, de médiation et d'identité

Paulo Mendes Pinto
ULHT
pmpgeral@gmail.com

Resumo

Este ensaio equaciona a relação entre a declaração, a ritualidade e canonização dos textos sagrados. Damos especial destaque à natureza da língua e da escrita na criação de formas de ligação, quer dos indivíduos, quer dos colectivos à própria noção de sacralidade através do rito e de natureza atribuída ao próprio texto e à língua. Seguindo, especialmente, Ricour, trabalhamos a ideia de língua no rito e nos textos sagrados, tentando perceber como se forma a sacralidade de que, no limite, o próprio crente participa, na medida em que declara e faz parte do rito.

Palavras-chave: Ritualidade; Textos Sagrados; Nomeação; Monoteização

Abstract

This paper is about the relationship between the statement, rituality and canonization of the sacred texts. We place special emphasis on the nature of language and writing in the creation of forms of connection, whether individuals or the collective, to the notion of sacredness through the rite and nature assigned to the text itself and language. Following especially Ricour, we work the idea of language in the rite and sacred texts, trying to understand how it forms the sacredness that, ultimately, the believer himself participates why he declame and take part on the rite.

Keywords: Rituality; Sacred Texts; Nomination; Monotheization

1. La ritualité: la récitation et la participation individuelle

Le cadre de la nomination des dieux, des divinités d'un certain groupe humain, est un des plus profonds domaines de formulation d'une rationalité religieuse; à la limite, il est l'identification des dieux en question dans un cadre de rituel ou de culte qui, par la phonétique ou la pictographie, permet au croyant de comprendre où cultuellement, en fait, il se trouve, dans quel temple, en quel rite il se trouve.

Mais plus que l'apparemment simple constatation de l'horizon religieux dans lequel le croyant se trouve (si simple que le fait de savoir, dans une autre ville, s'il est rentré dans son temple ou s'il est passé par la mauvaise porte), cette clé qui lui permet l'identification est associée à un ensemble de significations qui vont beaucoup plus au-delà de ce phénomène. Les noms et les épithètes, les invocations et les exclamations, sont une textualité dans laquelle le participant intègre une experimentation claire du moment même.

L'exceptionnalité du moment de contact avec le texte sacré, avec la Parole, est corroborée par le fait que, même pour la simple lecture et écriture de ce même texte, des professionnels sachant le lire sont nécessaires. Les professionnels du culte étaient, inévitablement, partout dans le Monde Ancien, des spécialistes de l'écriture — voire, dominant la lecture de l'écriture et sa récitation.

Or, à travers le langage, l'explicitation et la classification de tout le réel implique la représentation de ce même réel. Dans ce cadre, il nous semble que nous pouvons rencontrer deux formes auxquelles les Cultures Anciennes ont fait recours pour classer et représenter le sacré: l'image et la parole. Elles sont loin d'être des moyens distants de représentation, nous constatons qu'elles arrivent même à être symbiotiques: l'image peut utiliser comme que la même sémantique esthétique de la parole écrite, créant toutes les deux une interdépendance totale.

L'image est toujours un discours, et le discours, transféré dans un support non périssable, est presque toujours une image¹. La genèse de l'écriture même et sa complexification le révèlent: les premiers signes inventés seraient d'un timbre idéographique — des pictogrammes idéographiques —, ayant un univers de signification qui se restreignait à l'objet représenté².

¹ Nous prenons comme la nôtre l'affirmation de Drioton: *tout dessin contient en germe une écriture*; Apud, GLASSNER, Jean-Jacques, *Écrire à Sumer: l'invention du cunéiforme*, [Paris], Éd. du Seuil, 2000, p. 112.

² Cf. GLASSNER, Jean-Jacques, *Op. cit.*, p. 11 - 12.

Prenant comme supposition à la base de notre argumentation la multiplicité créative et la fonction formative des symboles depuis long présentée par Cassirer dans son rapport avec la formulation et la phénoménologie du langage³, ou la vérification que Eliade a réalisé dans plusieurs contextes concluant que les signes pictographiques des cultures primitives sont presque exclusivement du domaine du divin⁴, il nous semble possible une interprétation qui se base sur la vision de toute l'expression humaine, quand elle est centrée sur l'articulation de symboles et de contenus valorisés en tant qu'une manifestation ritualisée.

Par exemple, l'écriture, avec une image spéciale dans l'hiéroglyphique, prise en tant que pictographie – soit dans sa forme idéographique, soit dans sa forme alphabétique et syllabique (mono, bi ou tri-syllabique) – est simultanément toutes les dimensions de l'écriture et de l'art anciens: communicative, esthétique et symbolique. Sans faire un appel direct à l'héritage d'un passé, plus ou moins distant, tout le cunéiforme et l'alphabétique, cursif ou pas, communique d'une dimension symbolique proche de la référée pour le cas égyptien.

Sur ce point de notre argumentation, nous sommes amenés à réaliser deux constatations:

1) d'une part, et faisant correspondre à la notion d'idéogramme et de toute l'écriture qui en résulte une forme primitive de représentation qui ne fait pas encore appel à la forme phonétique correspondante, nous constatons que la lecture d'un texte se réalise essentiellement comme s'il agissait d'une image: on ne lit pas un code, on identifie une clé;

2) d'autre part, nous ne pouvons pas prendre comme absolue une rupture culturelle entre l'oralité et l'écriture, pouvant des textes écrits maintenir son "oralité", définissant sa nature et la façon comme, dans la pratique, son contenu a été transmis: dans le cas des textes rituels anciens, et malgré son passage à l'écrit, l'"oralité" rituelle a continué à être la façon presque exclusive de communication centrée sur ces textes – la lecture individuelle des principaux textes sacrés et mythologiques ne devrait presque pas exister.

³ Voir, notamment, GOODMAN, Nelson, *Ways of Worldmaking*, 1978. Le chapitre en question avait déjà été publié avant: Words, Works, Worlds. *Erkenntnis* 9, 1975.

L'oeuvre essentielle de Cassirer est selon nous, *An Essay on Man*, un ouvrage déjà écrit beaucoup plus tard que l'édition de sa *Philosophie des Formes Symboliques*, notamment dans ses points deuxième "Une Clé pour la Nature Humaine: Le Symbole", le septième "Le Mythe et la Religion" et le huitième "Le Langage".

⁴ ELIADE, Mircea, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949, p. 549.

Ainsi, et contrairement à ce que Ricoeur entend, pour nous, tout le discours, écrit ou oral, est un “événement linguistique”. Selon cet auteur, l’écriture *est la manifestation de quelque chose qui est dans un état virtuel [... c’est] la séparation de la signification par rapport à l’événement*⁵. Or, en ce qui concerne les textes rituels anciens nous ne pouvons pas, en fait, être d’accord, n’étant pas possible de séparer la signification de l’événement; en plus, comme nous défendons ici, la lecture est elle-même un événement.

Pour nous un tel fait n’est pas possible compte tenu du rapport constant que nous affirmons exister entre la lecture du texte et son expérimentation, un continuuel “événement linguistique”, supporté par l’argumentation que nous avons présenté ci-dessus dans le sens de la non-distinction radicale entre l’oralité et l’écriture en ce qui concerne les textes rituels anciens⁶.

La pleine articulation avec l’oralité, ou mieux, la véritable et réelle dimension de l’oralité comprise dans ces textes, est la marque de son utilisation continuée, dans le même but, avant et après d’être passés à l’écrit. A la limite, en ce qui concerne les textes épiques et mythiques du Proche Orient Ancien, son passage à l’écrit ne doit avoir modifié en presque rien son expérimentation, ayant par contre catalysé l’identification sociale du groupe (comme nous verons plus loin).

Etant donné que l’oralité est la lecture rituelle de l’écriture, une parfaite clé de la compréhension de la proximité, dans ces textes, entre l’écriture et l’oralité, est, par exemple, la désignation commune qui ont en hébreu les vocables “réciter” et “crier”⁷. En fait, pour ces deux activités, l’hébreu ne trouve qu’un vocable qu’en réunissant dans un même mot les deux significations, présente leur proximité ou même leur coïncidence. *Réciter* est ainsi un acte de violence acoustique seulement justifiée par la nom-

⁵ RICOEUR, Paul, *Temps et Récit*, Vol. III, Paris, Éditions du Seuil, 1985, p. 37. Nous ne sommes pas d’accord avec l’universalité de l’application de la vision selon laquelle le discours, quand transposé à l’écrit, est confiné à la *littera* et non à la *vox*, étant qu’ici la distinction appliquée à ces deux vocables par Paul Ricoeur réside essentiellement à la fin de l’applicabilité de l’ “événement linguistique” au discours écrit.

⁶ Au-delà des raisons que nous venons de noter, les textes mythologiques et épiques anciens révèlent des caractéristiques d’oralité en ce qui concerne l’existence de *formulae*, d’artifices qui facilitent la récitation, et du rythme même et la structure de versification. Voir, entre autres, CROSS, Frank Moore, *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel*, Baltimore, London, The Johns Hopkins University Press, 1998, p. 24.

⁷ Le vocable en question est «qr’» et sa signification est: *lire, réciter, clamer, convoquer, appeler, invoquer*. L’ensemble de significations normalement accordés à ce vocable devrait, avec une évidence pour nous formidable, être soumis à une longue analyse qui certainement contribuerait largement à l’argumentation que nous exposons. Cette évidence gagne encore plus de force quand nous constatons que des expressions comme un “érudit dans la lecture de la Bible” se font exactement avec ce même vocable. Ceci arrive aussi dans le cas de l’expression “versicule biblique”.

breuse assistance au cours de l'évènement. C'est à dire, réciter un texte appartient au domaine d'une activité ponctuelle, réalisée par des spécialistes et pour une large tranche de la population.

En partant du principe selon lequel les textes sacrés sont essentiellement vécus dans un cadre de la collectivité, nous sommes obligatoirement amenés à la notion de rite afin qu'on puisse mieux comprendre leur fonction sociale et individuelle.

En fait, le pouvoir du rituel réside dans la force existante dans son contenu et dans l'efficacité de sa communication. L'information au sujet de ce qui compose le rituel et l'intériorisation de cette information-là vont être le moteur de transmission et d'engagement du groupe envers les symboles du rituel. Les éléments symboliques sont inclus et disposés dans les textes selon la spécificité sociale et culturelle dont ils font partie⁸.

La définition classique de Durkheim a considéré que *le rite est un mode d'action qui ne peut être défini que par son objet*; c'est-à-dire que la croyance devrait être définie d'abord, afin que l'on puisse alors obtenir la notion du rite en question. Or, bien au contraire, nous suivons Hatzfeld qui n'est pas d'accord avec cette définition, affirmant que très probablement l'Humanité a commencé par s'exprimer religieusement à travers la pratique rituelle et seulement après par la parole isolément prise⁹.

Ainsi, soit au niveau du profane ou du religieux, le langage utilisé complémente et élargit la signification du geste rituel, tout en lui amenant de la consistance et de la force à travers une logique d'une rationalité différente.

En outre, Bateson, en mettant en contraste la réalisation liturgique (ritualisée) et la pratique quotidienne, fait remarquer que *toute affirmation faite dans une codification déterminée est une corroboration de cette codification-là, étant, dans un certain degré, métacommunicative*. C'est-à-dire, malgré le fait que le langage conventionné soit pris en tant qu'un modèle dans l'ordre du quotidien, la conception du code rituel va au-delà du langage, ne s'y épuisant pas, mais plongeant par contre dans la totalité du jeu et de la rationalité montée sur le binôme rite/langage: le discours et la pratique religieuses encadrent une logique et une rationalité qui est supportée sur le plan de la communication par le langage dans un cadre d'esthétique et d'éthique propre¹⁰.

⁸ LAMBEK, Michael, *A Reader in the Anthropology of Religion*, Oxford, Blackwell Publishers, 2002, p.448.

⁹ HATZFELD, Henri, *Les racines de la religion: tradition, rituel, valeurs*, Paris, Ed. du Seuil, 1993.

¹⁰ Voir, en approfondant cette question, HATZFELD, Henri, *Les racines de la religion: tradition, rituel, valeurs*, Paris, Ed. du Seuil, 1993.

Ainsi, les rites en tant qu'un domaine d'expérimentation, et selon Hatzfeld, *ne sont pas faits pour que l'on en assiste, mais pour que l'on y participe*¹¹. C'est à dire, l'on ne comprend pas un certain rituel que si l'on y participe; la simple observation de gestes et de mouvements rituels dans une logique scientifique ne permet pas d'accéder en fait à l'essence du rituel et de la religion: il s'agit de deux logiques différentes, quoiqu'en pareil support (le langage), donc, inintelligibles.

Quand un rituel est réalisé et dirigé à une assemblée, les messages rituelles ne pourront être assimilées par le groupe que s'il y a un "endoctrinement" sur la matière qui est codifiée, une identification automatisée, c'est-à-dire, la capacité du rituel pour atteindre son but auprès desquels il se dirige, la force de mobilisation qu'il est ou qu'il n'est pas capable de transmettre réside essentiellement dans la compétence de la transmission de ce message-là et dans la préparation des récepteurs pour la comprendre. Comme Wright analyse si bien, le rituel n'est pas tout simplement un langage, tel que l'on comprend ce concept: il y a tout un ensemble de règles, d'événements, de valorisations dans le cadre de l'espace/temps dans lequel il s'intègre et qui font que seulement les participants effectifs y retirent toute la connaissance possible¹². Dans ce sens, le rapport entre l'individu et le rite est celui de la participation, non celui du spectateur, et encore moins celui de l'investigateur – il faut donc être en fait participant pour comprendre la dimension d'un rite.

Nous sommes ainsi conduits vers la notion de *parole en acte* qui nous semble importante, dans le sens où elle transforme la lecture, la déclamation et l'écoute de textes rituels en un moment actif de la part des présents par rapport au texte lui-même¹³. L'auditeur d'une déclamation rituelle est beaucoup plus qu'un auditeur, il est un participant dans un comme que rituel qui est l'acte même de récitation du texte sacré par un professionnel/spécialiste dans la lecture et la déclamation, dans un endroit et un moment propres.

La question prend encore un versant important quand nous supposons qu'une partie des nominations ou, en généralisant, une partie du discours rituel lui-même pourrait ne plus correspondre au langage courant. Or, en ce moment, celui qui déclame ou lit un texte canonisé se trouve dans un système de valeurs qui est le langage utilisé lui-

¹¹HATZFELD, Henri, *op. cit.*, p.115.

¹² Ver, WRIGHT, D. P., *Ritual in Narrative*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2001, p. 11.

¹³ Ver DETIENNE, Marcel, HARMONIC, Gilbert, dir., *La Déesse Parole: Quatre Figures de la Langue des Dieux*, Paris, Flammarion, 1995, p. 99.

même : il s'agit d'une *langue des dieux*¹⁴. Un texte s'affirme comme un moment de rencontre, de rapport avec le divin objet de culte: la dimension de connaissance en question n'est pas la scientifique, mais plutôt la théologique.

Du cadre antérieur, il advient qu'il existe une formulation théologique complémentaire à la ritualité qui lui accorde du sens dans une dimension cognitive spécifique, appartenant à une logique non cartésienne.

Dans le sens déjà amplement traité par des auteurs tels que Ricoeur, et déjà ici présenté, lire ou réciter un quelconque ouvrage est prendre contact avec lui et, dans la mesure où il s'agit d'un processus de langage, il s'agit effectivement d'un démontage/montage cognitif de l'être qui est l'objet de la communication qui se réalise au cours de ce moment-là¹⁵.

Ici le langage implique des montages et des processus spécifiques qui permettent la perception de ce qui est individualisé, transposable vers des classes mentales. L'on utilise un cadre de langage qui est commun à une communauté d'individus, dans ce cas, à une communauté de croyants.

Comme nous avons vu avant, l'on n'arrive à individualiser que ce qui est l'objet d'une conceptualisation réalisée exprès dans le but de la communication et pour sa perceptibilité.

Or, la possibilité de l'individualisation, sur laquelle se base le rapport de communication avec les Textes Sacrés, est une constante conceptualisation qui, transformé dans un ensemble de vocables, synthétise et transmet ce travail mental réalisé sur le texte référé.

En cassant toutes nos règles de rationalité, nous constatons que dans un texte parfaitement "lu" dans ses formes phonétiques majoritaires, quelques unes de ses parties peuvent incorporer une dimension qui lui est extérieur, agissant en tant que "pictogrammes" non phonétiques – l'existence déjà référée de textes, parties de textes ou, plus fréquemment, des noms de dieux (comme dans le cas de YHWH), pas lus, pas prononçables ou pas compréhensibles (rédigés dans une langue ancienne qui n'est plus parlée, étant peu ou rien comprise par les populations en question, comme le cas du latin dans les célébrations eucharistiques encore au XXème siècle).

¹⁴ Voir Idem, *ibidem*, p. 23; SAWYER, John F. A., *Sacred Languages and Sacred Texts*, London, Routledge, 1999, pp. 23 – 43.

¹⁵ RICOEUR, Paul, *Soi-Même Comme un Autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 39.

Dans cette argumentation, nous pouvons faire appel au concept de *literacy* utilisé par Sawyer pour traiter des questions concernant la connaissance que les populations anciennes auraient des testes rituels et des épopées qu'elles entendraient¹⁶, l'appliquant au niveau de compréhension que les diverses couches de la population auraient des textes – l'idée ne nous surprend pas que, pour un même texte, plusieurs couches culturelles de la même population urbaine puissent réaliser des lectures avec une profondeur diverse, comme qu'accédant, dans le même acte d'audition, à des textes divers.

Sur ce point, notre position survient sur la valeur intrinsèque du texte en lui-même, pas sur la compréhension littérale, ni même symbolique des contenus. Les textes consignés par le temps et par la culture sont un patrimoine presque génétique de tous les adeptes du culte. Participer dans ce texte est participer dans le rituel, dans sa déclamation, dans son audition, dans la recreation cyclique du texte. Plus que devant un texte, avec des contenus, nous sommes devant une forme, nous sommes devant une *langue des dieux* qui vaut telle quelle est, par sa nature¹⁷, par la communication et la cognition qu'automatiquement s'établit entre la communauté de croyants, en tant qu'une entité organique et en tant qu'une entité constitué par ses individus et le divin auquel ils rendent le culte.

Nous pouvons peut-être parler d'identité narrative¹⁸, plus que de n'importe quelle autre identité individuelle ou même collective. En fait, le participant d'un rite, en tant que non officiant, n'a que comme parcelle de sa responsabilité le fait d'  tre  . En plus, même le cadre de non officiants n'accomplit que ce qui est établi. C'est-  dire, ils déclament les textes qui sont consignés, leur seule responsabilité étant exactement celle-là: déclamer et réciter les textes tels qu'ils sont établis – le rite y oblige quitte à la possibilité de chute, de macule, au tout organique de la communauté: *l'individu responsable de la collectivité*¹⁹.

En outre, nous cherchons à argumenter ici que tous les textes anciens obéissent, dans son expérimentation individuelle ou collective, à des ritualismes. C'est-  dire, le processus même qui a amené à la canonisation d'un texte lui accorde une valeur de res-

¹⁶ Ver SAWYER, John F. A., *Sacred Languages and Sacred Texts*, London, New York, Routledge, 1999, pp. 44 – 58.

¹⁷ Voir DETIENNE, Marcel, HARMONIC, Gilbert, dir., *La Déesse Parole: Quatre Figures de la Langue des Dieux*, Paris, Flammarion, 1995, p. 15 – 17.

¹⁸ Concept introduit par RICOEUR, Paul, *Temps et Récit*, Vol. III, Paris,   ditions du Seuil, 1985, p. 339; et repris dans *Soi-Même Comme un Autre*, Paris,   d. du Seuil, 1990, p. 137, dans un sens qui nous est très agréable pour notre argumentation, car il l'articule avec celui d'*identité personnelle* (Idem, pp. 140 – 166).

pect qui implique le ritualisme des moments où l'on en prend contact – pour les historiens et les anthropologues de l'école anthropologique anglaise, le mythe reproduit, sans aucun doute, sur le plan linguistique, les procédures rituelles du culte²⁰.

A la limite de cette interprétation, à l'exception peut-être d'une partie des textes épigraphiques, quelques papyrus de nature diverse et les documents économiques et légaux qui nous sont parvenus sont des textes rituels, et ils le sont par la simple raison qu'ils ne sont pas canoniques, consignés et inaltérables par la main humaine, avec tout ce que cela de soi-même implique.

2. La ritualité: la canonisation, l'efficacité et l'identité collective

Commençons par définir ce que nous entendons, dans cette argumentation, par «canon». Le titre du 1er volume de l'oeuvre *The Context of Scripture (Canonical Compositions from the Biblical World)*²¹, qui est venu marquer l'édition de compilations de textes du Moyen Orient Ancien, indique exactement la signification qu'ici nous prétendons prendre: des compositions canoniques – c'est à dire, l'expressivité de cet ensemble de vocables est comprise dans un groupe de caractéristiques identifiables aux textes, et non dans la définition même de canon qui gagne ainsi une grande complexité, devenant peut-être impossible de définir dans son ampleur culturelle.

Revenant donc à la question initiale, qu'entendons-nous par des “compositions canoniques”? Or, ce que de commun nous trouvons dans les textes publiés dans le volume sous référé ci-dessus peut être systématisé en deux points complémentaires. D'une part, nous sommes devant des textes qui marquent, caractérisent et nous permettent d'identifier des traits fondamentaux des cultures dans lesquelles ils s'intègrent et des religions qu'ils reflètent. D'autre part, soit par les caractéristiques du support matériel, soit par le fait de tout mener à croire qu'il s'agit, en règle générale, de textes assumés par une large partie de la société lettrée, nous pouvons les considérer, pour le groupe culturel auquel ils sont attribués, comme des textes sans auteurs individuels identifiables dans l'horizon de la mémoire collective et surtout comme des textes essentiels dans leur rapport avec le domaine du divin. Ainsi, pour les populations en question, ces textes

¹⁹ Voir, entre autres, PORTE, Danielle, *Le Prête à Rome: Les Donneurs de Sacré*, Paris, Payot, 1995, pp. 29 – 31.

²⁰ Voir JABOUILLE, Victor, *Iniciação à Ciência dos Mitos*, Lisboa, Ed. Inquérito, 1986, pp. 83 – 84.

²¹ HALLO, William W., YOUNGER, K. Lawson, Jr., eds., *The Context of Scripture*, Vol. 1, *Canonical Compositions from the Biblical World*, Leiden, Brill, 1997.

étaient sacrés et inaltérables. Il s'agissait donc de conteneurs de vérité divine communs au tout social, quel que fût le degré de compréhension que chaque groupe social et culturel puisse avoir tenu des textes.

Supposons encore que la construction de textes avec les caractéristiques exposées ci-dessus implique, au-delà d'une profonde identification et d'un profond rapport entre la communauté de croyants qui les utilise et les détient comme les leurs, la caractérisation même du divin qu'ils transmettent, d'une autorité établie et acceptée.

Nous trouvons trois domaines de signification, d'interprétation sous-jacents à la canonisation d'un texte:

a) premièrement, l'affirmation d'un texte en tant qu'étant canonique implique sa prise en tant qu'un modèle pour des divers plans de vision que l'Homme a de soi-même, notamment de l'organisation sociale qu'il reflète;

b) deuxièmement, canoniser un texte sacré consiste à effectuer la dimension d'inaltérabilité lui accordant un degré supérieur d'efficacité rituelle et magique – un texte avec une large charge de valeur ne peut pas être altéré, tout au moins dans un cadre d'une période très courte;

c) enfin, la question prend encore un caractère inusité quand nous supposons, comme nous avons déjà traité dans le point antérieur, qu'une partie des nominations ou, en généralisant, une partie du discours rituel lui-même, ne correspondait plus au langage courant, puisqu'il s'agissait d'une *langue des dieux*²².

En suivant notre argument et mettant en rapport les unes avec les autres les trois couches de questions, canoniser un texte consiste à contribuer au renforcement de processus d'identification culturelle et linguistique de la communauté en question, dans la mesure où cette canonisation implique l'uniformisation de textes et surtout la congélation et la systématisation de la langue.

Ainsi, un texte mythique est un important lien dans le processus d'identification d'une société.

En approfondissant le sens d'identification sociale, tout ce qui a été exposé ci-dessus ne peut avoir une existence effective que dans un cadre dans lequel s'inscrive une réalité qui fasse la gestion de la (des) liste(s) de textes et leurs contenus. Au fond, il faut qu'une entité centralisatrice du culte et du rapport avec le divin en question soit établie – c'est-à-dire, au-delà du fait que le texte lui-même conflue dans le sens de l'identification

²² Voir DETIENNE, Marcel, HARMONIC, Gilbert, dir., *Op. cit.*, p. 23; SAWYER, John F. A., *Sacred Languages and Sacred Texts*, London, Routledge, 1999, pp. 23 – 43.

culturelle et sociale, son existence implique encore des institutions fortes qui contribuent elles-mêmes aussi à cette même unité²³.

La question préalable sur laquelle nous nous sommes basés pour notre argumentation repose dans une idée: pour une quelconque population, un Text Sacré est, par nature, inaltérable. Il s'agit de conteneurs de la *vérité* divine communs au tout social, n'importe quel fût le degré de compréhension que chaque groupe social et culturel eusse tenu des textes.

Or, la construction de textes canoniques implique, au-delà d'une profonde identification et d'un profond rapport entre la communauté de croyants qui les utilise et les détient comme les leurs, la caractérisation même du divin qu'ils transmettent à partir d'une autorité établie et acceptée.

Le processus de canonisation d'un texte est directement proportionnel à la canonisation de la structure sociale y comprise – qui est l'image de qui? Peut-être qu'il n'y ait pas d'image dépendante, mais plutôt des visualisations, des interdépendances.

Pour de nombreux auteurs, en commençant par Malinowski dans les années vingt du XX^e siècle, la fonction principale des textes mythiques, qu'ici nous pouvons faire correspondre dans une large partie à ce que nous entendons par des textes canoniques, est sociale. Cette fonction sociale gagne un poids spécial dans l'analyse anthropologique et sociologique des sociétés dans les années trente du même siècle, avec la systématisation des lectures structuralistes de la mythologie, où les mythes sont envisagés, dans une vision qui leur accorde assez de valeur en ce qui concerne leur rôle dans l'étude des sociétés anciennes, de monis en moins en tant qu'un schéma de “narratives fabuleuses”, mais plutôt en tant que des super-structures essentielles des sociétés qui les ont créé et gardé²⁴.

A la limite, l'assumption hégémonique d'un texte implique l'existence d'un centre qui l'affirme, à l'instar d'un quelconque centre nécessitant de textes qui le légitiment et le renforcent. Nous sommes ainsi devant un mélange de texte/culte ou de texte/sanctuaire.

²³ Nous rencontrons un exemple parfait dans la description biblique de la façon comme, dans le temple même de Jérusalem, quand celui-ci était en construction, le livre qui marquerait au long de beaucoup de siècles le rapport des individus avec leur Dieu et son corps de prêtres fut “retrouvé”: le Deutéronome (voir 2Rs 22, 8-11 e 23, 2-21)

²⁴ Sur cette question, voir, par exemple, BURKE Peter, *History and Social Theory*, Cambridge, Polity Press, 1998, p. 101, et JABOUILLE, Victor, *Do Mythos ao Mito*, Lisboa, Ed. Cosmos, 1993, p. 14. Dans une des sources mêmes définissant le concept, CALLOIS, Roger, *Le Mythe et l'Homme*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 18 – 19, est essentiel.

Il est encore nécessaire de considérer que canoniser un texte, littéralement, le rendre sacré, consiste à mettre en œuvre une dimension d'inaltérabilité lui accordant un degré supérieur d'efficacité – un texte avec une large charge de valeur qui ne peut pas être altéré, au moins dans un court laps de temps. La notion de *formulae*, alliée à la fonctionnalité rituelle et scénique de la déclamation et de la représentation, a dans ces textes un poids très grand, soit dans la dimension fonctionnelle et de rapport avec le divin dans laquelle l'on ne peut pas manquer de respect au texte, car ainsi l'on manquerait de respect au divin, annulant la fonctionnalité prétendue, soit dans la dimension pratique de la formule rythmique qui permet la mémorisation et la déclamation.

Comme nous avons vu ci-dessus, un Texte Sacré, quel qu'il soit, même dans un cadre polythéiste, fait appel à une couche de création de la réalité, de concrétisation matérielle du rapport avec le dieu, d'efficacité de l'échange, d'un miracle –que nous parlions soit de malédictions qui prétendent la destruction, soit de prières propitiatoires ou de prières et de suppliques, ou même de morceaux coraniques ou bibliques utilisés pendant les rites et le culte. L'efficacité de la concrétisation dépend, plus que du contenu des textes en question, du moment où il est lu ou récité (dans le cadre d'un rite, d'une liturgie), de qui l'a lu ou déclamé (quelqu'un de marqué, d'oïnt, pour une telle fonction sacrée de participation active dans la liturgie), et du respect du maintien de sa forme phonétique inaltérable.

Ainsi, canoniser un texte consiste à contribuer au renforcement de processus d'identification culturelle et linguistique de la communauté en question, dans la mesure où cette canonisation implique l'uniformisation de textes et surtout la congélation et la systématisation de la langue – même avec une large dispersion de communautés et de formes de culte et de pitié, et surtout de l'arc chronologique en question, nous pouvons dire que l'hébreu et l'arabe ont vu leurs structures très peu altérées, à partir du moment où les textes sacrés fondamentaux du bassin de la Méditerranée furent rédigés dans ces langues.

En fait, dans la caractérisation d'un Texte Sacré, l'aspect fondamental qu'il faut préciser est celui de la dimension d'inaltérabilité qui lui accorde de la forme; c'est-à-dire, en tant que sacrés, les textes ne peuvent pas être altérés: la forme n'est pas altérée, la langue n'est pas altérée, les rites et les codes sociaux ne sont pas altérés.

Pour les croyants, et dans un sens strict, le Livre est presque toujours le résultat d'une révélation/communication divine faite par la personne de Dieu même à un homme/prophète choisi, soit il Moïse, Mahomet, un autre prophète biblique quelconque

ou un des évangélistes. Le texte en question est, dans son acception la plus directe, la “parole de Dieu”, donc, inaltérable, immuable, parfaite. Le corps de la croyance, la théologie, les institutions et l’identité de la communauté de croyants - tout ceci se forme basé sur ce rapport dans lequel chacune des parties dépend des restantes. Le prophète en question surgit comme la tête du mouvement religieux naissant, en créant un triangle qui le fonde et le structure entre: le Dieu, le prophète élu, le Texte Sacré et les entités de régulation (dans la mesure où elles arrivent à dominer quelques formes extérieures de religiosité).

Un texte devient le modèle et la base d’une doctrine, exactement comme une ville sainte s’affirme avec le monopole d’un ensemble de rites et de sacrifices. Soit elle Jérusalem, Rome ou Mecque et Médine, leur domaine symbolique n’existe qu’allié aux textes qui leur accordent un corps et une signification.

BIBLIOGRAFIE

Parte de l'œuvre

- BURKE, Peter, *History and Social Theory*, Cambridge, Polity Press, 1998, p.101.
- CALLOIS, Roger, *Le Mythe et l'Homme*, Paris, Gallimard, pp.18 – 19.
- DETIENNE, Marcel, HARMONIC, Gilbert, dir., *La Déesse Parole: Quatre Figures de la Langue des Dieux*, Paris, Flammarion, 1995, pp. 15 – 17 ; pp. 23.
- JABOUILLE, Victor, *Do Mythos ao Mito*, Lisboa, Ed. Cosmos, 1993, p.14.
- JABOUILLE, Victor, *Iniciação à Ciência dos Mitos*, Lisboa, Ed. Inquérito, 1986, pp.83 – 84.
- PORTE, Danielle, *Le Prête à Rome: Les Donneurs de Sacré*, Paris, Payot, pp. 29 – 31.
- RICOEUR, Paul, *Temps et Récit*, Vol. III, Paris, Éditions du Seuil, 1985, pp. 339.
- RICOEUR, Paul, *Soi-Même Comme un Autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 39 ;
Soi-Même Comme un Autre, Paris, Éd. du Seuil, 1990, p. 137, pp. 140 – 166.
- SAWYER, John F. A., *Sacred Languages and Sacred Texts*, London, Routledge, 1999, pp.23 – 43; pp. 44 – 58.

Oeuvre complete

- CROSS, Frank Moore, *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel*, Baltimore, London, The Johns Hopkins University Press, 1998
- ELIADE, Mircea, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949
- GLASSNER, Jean-Jacques, *Écrire à Sumer: l'invention du cunéiforme*, [Paris], Éd. du Seuil, 2000
- GOODMAN, Nelson, *Ways of Worldmaking*, 1978
- HALLO, William W., YOUNGER, K. Lawson, Jr., eds., *The Context of Scripture*, Vol. 1, *Canonical Compositions from the Biblical World*, Leiden, Brill, 1997
- HATZFELD, Henri, *Les racines de la religion: tradition, rituel, valeurs*, Paris, Ed. du Seuil, 1993
- HATZFELD, Henri, *Les racines de la religion: tradition, rituel, valeurs*, Paris, Ed. du Seuil, 1993
- LAMBEK, Michael, *A Reader in the Anthropology of Religion*, Oxford, Blackwell Publishers, 2002
- WRIGHT, D. P., *Ritual in Narrative*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2001