

Senda Inés SFERCO \*  
(Argentine)

## LE RITUEL ET LE POLITIQUE. LE « TJALONARANG » BALINAIS

**Résumé:** L'analyse des rapports entre l'art, la religion, et le « politique », au sein d'une pratique rituelle -le « Tjalonarang » balinaise - interpelle nos façons contemporaines de comprendre ces domaines. La pratique de la « transe » met en échec la pensée « occidentale » en validant une idée particulière de temps, de sujet, d'action collective, de changement socio-historique. Puisque la crise contemporaine du politique exige que nous repensons la validité de ses discours, notre défi est celui de *dénaturaliser* les conceptions sur ces terrains disciplinaires pour produire (et valider) d'autres perspectives possibles.

**Mots clé :** politique, rituel, art, religion, validation, crise contemporaine, dénaturalisations.

**Abstract :** *Ritual and politics. The balinese « Tjalonarang ».* This paper studies a Balinese ritual called “Tjalonarang” and analyses the forms in which the politics, in a particular context, are related with the Religious and the Artistic. These topics, the Artistic and the Sacred, can establish a very special bond in this context that question their traditional meaning. With the practice of the “trance”, the western concepts of time, moral, conflict, balance, stability and change will be criticized. This “scene” allows us to “see” the irrationality of a trance experience, and is considered, in this context, like a form of valid knowledge and also a way to create social action. Along with these problems we intensely believe that the subsequent critical revitalization of these research fields, and their inclusion in the problem of political validation today, can provide us new keys to rethink that “other” practices’ might be possible.

**Key words:** politics, ritual, art, religion, validity, contemporary crisis, re-thinking.

« Est-ce que la seule manière de sauvegarder notre raison c'est d'admettre qu'au cœur même de cette raison il y a une île d'irrationalité? » (Zizek, 2005 : 69)

Le discours démocratique du politique en tant qu'expérience rationnelle, progressiste des sociétés, se trouve en crise de légitimité. Il serait important de réviser ses fondements, et ceci impose à la pensée des sciences sociales l'exigence de nouvelles créations. Pour cela, il devient nécessaire de dénaturaliser généalogiquement les légitimations « du politique » validées actuellement.

Pour cela, nous croyons que l'étude du rituel – comme fait « total » – peut nous donner des pistes fertiles sur les formes avec lesquelles le politique, dans un contexte concret, le balinaise dans le cas étudié, s'entremêle avec d'autres pratiques

---

\* Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Buenos Aires, Argentine, [senda\\_1978@yahoo.com.ar](mailto:senda_1978@yahoo.com.ar).

de la société et de la culture. Puisque le rapport entre le politique et le rituel n'est pas un lien qui peut être *expliqué* à la manière « rationnelle » occidentale, nous croyons que l'analyse des caractéristiques de cette relation peut apporter une lumière sur une *autre* connaissance de la société, et ainsi oser penser que « d'autres » pratiques du politique soient possibles.

En plus, l'expérience de la transe – de cette violente puissance de l'irrationnel – dans ce rituel peut aussi nous éclairer sur l'existence d'autres formes de connaissance, qui apportent une autre dimension imaginaire, une autre idée de sujet social. Les idées du temps, de la moralité, de l'angoisse existentielle, de l'action collective, du changement social, différent des idées occidentales et leur analyse nous pousse à dénaturer nos « certitudes » cartésiennes. L'acteur balinaise, ainsi, se construira différemment, dans une dynamique qui établit *d'autres mesures* par rapport à celles validées selon les coordonnées occidentales. Tout cela dans un contexte où le rapport entre l'art et la transe *légitimerait* un espace pour l'expression de « l'indicible », du « non-explicatif ». Dans ce sens, les liens « politiques » entre le religieux et l'artistique, dynamisent ici un rapport spécial qui nécessite de réviser aussi les approches qui d'habitude ont cherché à *expliquer* ces problèmes. Ainsi, à partir de l'analyse des différents rapports construits d'après cette mise en scène *visible* (exposée et approuvée socialement) de l'« irrationnel » dans ces contextes, nous voulons interroger nos conceptions occidentales du politique et proposer d'autres logiques d'action, en temps de crise qui exigent un peu d'imagination.

## 1. Le rituel

On trouve plusieurs rituels dans la religion hindou-balinaise. Nous avons focalisé spécialement notre attention sur un des rituels les plus sombres de cette tradition, dans la mesure où ses caractéristiques nous semblaient très riches en enseignement : il s'agit du combat entre le « Barong »<sup>1</sup> et « Rangda »<sup>2</sup> balinaise, à l'occasion d'une cérémonie connue comme « Tjalonarang ».

<sup>1</sup> Le « Barong » est un personnage, dont on suppose, vient de la Chine antique, des influences de la « Danse du lion », de la dynastie T'ang (VI siècle), danse qui était associée à Bouddha et se pratiquait pour le Nouvel An. On croit qu'anciennement en Indonésie cette danse se pratiquait habituellement. Le « Barong » est un masque qui est usé par deux hommes. C'est le protecteur des peuples, c'est la « bonne » force contre les esprits démoniaques. Son pouvoir est concentré dans ses yeux et dans sa chevelure. Son masque sacré a ses propres offrandes et processions. Chaque village de Bali à son propre Barong protecteur, et il y a au moins cinq masques divers, selon la sorte d'esprit et d'animal que l'on veuille revendiquer.

<sup>2</sup> « Rangda » est un personnage très complexe. C'est l'incarnation « du mal », mais à la fois son masque est préservé à l'intérieur des villages comme une « patronne » ou « protectrice » contre le mal. On l'associe à la déesse hindou « Durga » qui, est supposée être une féroce incarnation de l'épouse de Shiva qui, semble être à la fois liée à la mort et à la fertilité. C'est une manifestation de haine et de destruction. Elle a le pouvoir de faire entrer en transe à ses opposants. Ses mouvements contredisent tous les idéaux des danses classiques balinaises.

Habituellement, ces activités cérémonielles ont lieu dans le « Temple des morts » et, pour augmenter le lugubre de la situation, elles se déroulent pendant la nuit. On raconte plusieurs versions de l'histoire du Tjalonarang. On dit – et ces récits remontent à l'ancienne Java –, que c'était une femme veuve d'un prêtre, Girah. Elle connaissait les secrets de la magie noire. Pour cette même raison elle était très redoutée et personne ne voulait de sa fille, qui était très belle. Furieuse, la veuve a tenté de détruire le royaume avec une épidémie, provoquée par un sort de magie noire. C'est pour cela que les disciples de la sorcière, afin d'accomplir ce méfait dansent frénétiquement, en ridiculisant les idéaux des mouvements des danses balinaises classiques.

Le roi de d'île envoie son ministre pour combattre la veuve Tjalonarang. La puissance de sa colère transforme la veuve en « Rangda » et, avec ce masque furieux, de longs cheveux et de longues dents pointues, elle incite l'assemblée présente à l'assaillir. Le « Barong », qui est la créature protectrice balinaise représenté avec un autre masque sacré, aux longs cheveux noirs et doté d'un air gracieux, la confronte dans la lutte, et ainsi se forme le combat.

Les masques Barong et Rangda – portés par les hommes – se battent sans se toucher pendant une danse furieuse durant laquelle la tension augmente. C'est dans ce mouvement que l'on incite l'entrée *en transe* des personnages. Tout d'abord, les hommes de la cérémonie qui ne sont pas masqués participent à cette tension hors de la scène, et ensuite ils commenceront à entrer « involontairement » en transe; ils prendront leur « crises » (des dagues cérémonielles concédées par lignage familial) et se lanceront dans la lutte à côté du « Barong ».

La sorcière, « Rangda », est effrayante, repoussante, mais en même temps terriblement séductrice. Dans ce double jeu s'alterne le désir de la détruire et de la fuir, l'impuissance de la force humaine face à un pouvoir aussi grand. Chaque fois que les hommes s'approchent de Rangda pour la détruire ou la posséder (on a dit préalablement qu'elle était tout à la fois très attirante et effrayante) ils sont attaqués par sa force qui les pousse hors de la scène.

À la fin, vaincus, les hommes tournent leur « crises » vers eux-mêmes, ils s'enfoncent les couteaux dans la poitrine, ils sont secoués de spasmes, ils dansent en tournant sur eux-mêmes frénétiquement, ils mangent des poussins crus, etc. Mais aucune de ces activités n'arrive vraiment à terme : ils ne se tuent pas à coups de dague, ils ne sont pas repus dans le festin sanguinolent. La même possibilité d'entrée en transe est la condition de réalisation du rituel et, à la fois, sa limite.

Tout le « mal », on pourrait dire, se passe quand les hommes sont « hors d'eux », dans le moment de la transe. La conscience individuelle paraît disparaître; ce sont des sujets « assujettis » à l'expérience de la transe. Et ainsi, bien sûr, le mal « conscient » n'est pas représenté. Cette conscience est toujours contrôlée à l'extérieur (d'où elle est aussi originaire) : les « brahmanes » avec l'eau bénie, les « gardiens du temple », la « police cérémonielle », tous seront en charge de mettre

fin, d'« apaiser » ces corps spasmodiques et finir le rite. Le lien des dieux avec les dieux et des hommes entre eux se pacte une fois de plus. C'est la fin d'un rapprochement, qui, pour un instant semblait menaçant. Le retour à l'ordre fini d'une vie « tempérée », sans grandes exaltations.

## 2. Pourquoi le rituel est-il nécessaire ?

Le rituel s'établit comme un fait social total et réglé. Il faudrait bien préciser l'importance que ceci représente pour nous, puisque cela veut dire que ni l'art, ni la religion ni le politique se construiront ici comme des pratiques séparées les unes des autres, parce qu'elles ne répondent pas aux intentionnalités isolables. Art, religion et politique construisent leur pratiques dans l'appartenance à « un tout » : le rituel ; ils sont partie de cette production « symbolique » et *irrationnelle* qui, en même temps, les justifie. Nous analyserons au long de ce travail les modalités de construction de cette légitimation, et nous apporterons un éclairage sur le défi politique au cœur de cette pratique dont les ressorts ne se justifient rationnellement.

En effet, le rituel est une organisation qui n'admet pas d'arbitraire dans ces pratiques, ni dans les formes expressives utilisées, ni dans le temps imparti. On désigne un jour spécial pour sa mise en pratique, un emplacement spécifique, un type d'offrandes particulier, un circuit pour le déroulement des prières dans les divers coins sacrés, des manifestations artistiques spécialement produites à cette occasion, etc.

Au centre de cet encadrement rigoureux on trouve un moment très propice à notre analyse : c'est le moment de la transe. En faite, le rituel en lui même semble être une longue préparation pour ce moment. La transe a ses propres règles de réalisation mais qui s'organisent pour donner lieu à l'ouverture, profondément violente, d'un évènement « non-reglé ». Nous pouvons trouver plusieurs sortes de trances, dans le cas de ce rituel en particulier, la transe est introduite par « Rangda » la veuve pleine de haine, et c'est le moment dans lequel « le mal » se fait chair dans les corps humains. Cette force « rebelle » et *révèle* (manifeste en bouleversant) les règles culturelles. Elle se moque de ses usages, des règles du « Bien » et de toutes ses tentatives de circonvenir « le Mal ». Elle les ridiculise, elle les pervertit. Les règles « rituelles » de réalisation ne sont pas des règles qui vont contribuer à une représentations des idées « claires et distinctes ». Dans ce temps concédé au désordre, les hommes se soumettent à une des expériences les plus obscures que leur culture puisse leur offrir : la transe efface les frontières du « limité » et, paradoxalement « autorise » la perte de contrôle. Dans ce moment-là, monde terrestre et monde sacré se retrouvent dans leur contradictions. Les frontières et les différences qui configurent les pratiques culturelles s'écartent

pendant quelques instants. Notre nature finie se révèle : le tragique de l'homme, son « vide ontologique » : « La tragédie est l'endroit où le "moi" social – confronté à l'inconcevable méchanceté des dieux – se brise, et ne sait plus qui il est. » (Grüner, 2002 : 305).

Cette tragédie est un endroit irrésolu. C'est le point de rencontre du sujet avec sa propre limite de compréhension du contexte qui a donné naissance à ses croyances. Et cette « rencontre » met en exergue un soubassement obscur. Le tragique est cette limite même, cet « en dehors » de l'explication, ce « sans énoncé » qui peut créer mais de même est tout autant capable de remettre en cause l'imaginaire social. Ce moment, pourtant, n'est pas paisible ; sa fin peut seulement être violente, religieuse (Girard, 1982). Elle doit ouvrir au centre même de son imaginaire un « sacrifice », un acte de fissure qui contente provisoirement cette blessure de l'imaginaire. Il est alors nécessaire d'immoler un « bouc émissaire » pour pouvoir préserver la communauté entière. Ainsi, la transe rapproche deux mondes que doivent exister séparément : le monde des hommes et le monde des dieux. Ce rapprochement est d'une violence extrême : les esprits prennent chair dans le corps des hommes. Ceux qui entrent en transe prennent ce risque pour le groupe. Les liens de « violence mimétique » réciproque entre les hommes, doivent être neutralisés. Il est nécessaire alors, d'identifier cette culpabilité originelle avec des éléments monstrueux, d'effacer les identités (les différences) culturelles pendant quelques instants, pour les accorder ensuite une fois de plus, dans leur « sens ordonné ».

Le rituel tisse une des expériences les plus fécondes pour l'analyse des formes de construction de la subjectivité dans une culture déterminée : c'est à travers la transe que ce « sens ordonné » culturel est identifié comme un mouvement *naturel*. Aussi, pour analyser cette configuration, il est important de prendre en compte le caractère relationnel des définitions identitaires. L'hégémonie religieuse désigne un champ du possible où s'établissent des sens et des règles particulières. Ainsi, toute la pratique culturelle – et nous poursuivons ici les thèses de Raymond Williams (Williams, 1980) – se construit et se concrétise à partir des rapports *négociés* avec la culture hégémonique. C'est à dire, conformément aux sélections culturelles qui sont effectivement valides dans le sein du matériel variable des pratiques de la culture. Dans ce même jeu stratégique les mécanismes de l'hégémonie seront ceux d'une relation complète entre le matériel culturel dominant et les structures du sentir. Cette articulation – qui est une pratique politique – habilite justement un jeu en apparence *nécessaire* et *naturel* qui se constitue à partir de la construction d'une identification entre les pratiques de la culture et les conditions de la subjectivité (Laclau, Mouffe, 1987). Si nous revenons un instant sur les lectures habituellement réalisées à propos du rituel nous voyons qu'elles maintiennent le fait « politique » isolé de cette action « symbolique ». Par contre, notre analyse essaye de montrer comment ces deux

constructions sont étroitement imbriquées à leur base même. Le politique « profite », justement, de cet entremêlement *irrationnel* et de cette apparence *naturelle* des pratiques culturelles religieuses pour se légitimer.

### 3. L'externe...

L'analyse des caractéristiques de ces « structures du sentir » dans lesquelles s'articulera le discours politique dans le contexte balinais, nous demandent un retour sur les études anthropologiques « classiques » de ce terrain, en discutant leur approchements. Par exemple, en général les travaux de l'école de « culture et personnalité » – que nous estimons, assez discutables, mais dont quelques éléments peuvent se révéler bien utiles ici – ont caractérisé les hommes asiatiques en général avec une conduite « tempérée ». Nous ne voulons pas poser ici un regard déterministe sur des comportements culturels, mais à notre avis, quelques éléments récurrents font apparition dans nos registres qui méritent de prendre en considération – mais avec moins d'emphase – quelques unes de ces thèses. Particulièrement, les lignes d'analyse des scientifiques classiques du terrain balinais, comme Ruth Benedict, Margaret Mead, Jane Belo, sont insistantes sur un sujet : le quotidien du balinais exige un comportement mesuré, contrôlé, reconnaissant et tranquille ; avec la caractéristique de réfréner les émotions. L'équilibre a toujours été magnifié comme idéal : c'est important de maintenir la tempérance et le caractère posé. La conduite manifestée en société doit contrôler les grandes passions, soit de souffrance ou de joie.

Face à cet ordre, le moment de la transe implique, justement, toute une contradiction : la transe est vécue par les balinais comme un phénomène surnaturel provoqué par un esprit méconnu qui se présente dans le corps d'une personne et l'incite à toute sorte de comportements étranges. À son tour, l'interprétation occidentale n'est pas plus accomplie que la balinaise. Elle associe ce phénomène à des facteurs psychologiques, et la transe, d'après ce regard, devient un comportement résultant d'une grande hystérie qui aurait la puissance de franchir fiction et réalité. Selon Jane Belo (Belo, 1960), il a existé un degré d'anxiété très grand dans cette culture et, en écho avec ce comportement où il ne peut pas s'exprimer, il a créé la nécessité de se réaffirmer constamment avec cette forme de transe rituelle.

Certes, dans le moment de la transe, et comme on a vu dans le récit rituel du combat entre Barong et Rangda, les hommes se retournent contre eux mêmes. Ils manifestent une conduite qui n'est pas habituelle. Ils attendent « contre eux-mêmes », ils dansent frénétiquement, ils risquent leur vie à coups de « crises » contre leur poitrine, ils mangent de la viande crue, ils crient, ils pleurent, le timbre sonore de leur voix se modifie. L'expérience de cet esprit incarné dans leurs corps

au moment de la transe les rend plus forts<sup>3</sup>. Même au sein d'une culture « de la mesure », dans ce temps tout est possible ; le pouvoir humain devient moins fini et plus vaste. Mais cet excès n'est pas vécu comme une « décision » des hommes, mais plutôt comme une expérience intérieure qui est causée par des forces qui transcendent le sujet. C'est l'esprit celui qui décide de se loger dans les corps des humains en transe. C'est la « police du temple » celle qui veille le bon déroulement des processus. Les limites sont donc matériellement fixés : la police prend dans les bras les participants pour apaiser leur tourment. La consommation totale de la violence doit être empêchée. Sous aucun prétexte cet état de totale destruction et de désespoir doit arriver à terme. On construit, ainsi, un imaginaire pour contenir cette limite, cette peur au final du possible.

Notamment, dans la configuration de ce rituel, le tourment et le « doute » qui hantent le corps, semblent être toujours provoqués par l'extérieur. On entre « dans l'angoisse » par une cause externe; on sort du doute parce qu'on est « sauvé », de même, de l'extérieur. Le mouvement de la transe ne se correspond pas avec la recherche d'une « arrivée » à un état différent à celui qui les caractérisait au départ. La prétention d'atteindre un « autre » état aurait engagé ce rituel à une autre pratique de connaissance, à une instance de méditation. Mais il n'y a pas de dialectique qui produise un mouvement d'ouverture supérieure ; même si on peut bien reconnaître l'existence d'un moment de « négation », mais ce n'est qu'un moment de désespoir qui sera rapidement réglé. Les dieux (et ses représentants : les brahmanes, les chargés de cérémonie, la « police religieuse ») sont ceux qui « contiennent » le sujet hors de lui ; ils l'invitent à la tranquillité. Ensemble, le désespoir et la calme, donc, semblent être vécus comme des processus qui sont externes aux sujets.

Face à cette expérience, il faut prendre en compte que le centre même de la religion hindouiste est la loi « karmique » – probablement une des lois « extérieures » aux hommes les plus irritantes. Elle établit dès la naissance le niveau social de base de la personne, la caste, le genre d'activité et même les aspirations futures des hommes. Le système de castes justifie les différences au nom du monde sacré, et non pas celui du monde de la culture. C'est une naturalisation qui sacralise les possibilités contingentes de ces pratiques. Tout cela affecte particulièrement les manières culturelles de travailler le « vide ontologique » auquel on faisait référence précédemment. Alors, de quelle manière se construit un imaginaire particulier de l'angoisse dans ce cas présent?

Comme nous l'avons déjà exposé, l'hindouisme poursuit l'idéal du contrôle, et même quand les situations où le désordre semble « régner » finissent dans l'apaisement sans que rien d'inattendu puisse se produire. Les marges du possible sont rigoureusement établies auparavant. L'expérience de la transe ne doit

---

<sup>3</sup> Notes sur le Tjalonarang- III corpus d'entretiens- période 2005.

pas permettre le déclenchement d'aucune connaissance. Une fois produit le sacrifice, la continuité de reproduction des liens culturels et sociaux se rétablit; il n'y a apparemment aucune révélation, rien de nouveau. La loi karmique hindouiste arrange déjà des points de départ différentiels pour tous les parcours possibles, de telle sorte qu'elle fait disparaître l'idée d'un effort continu des hommes pour se différencier. Ici, on est différent dès la naissance. Dans les fondements du Christianisme, par contre, les hommes sont tous pêcheurs égaux aux yeux du Seigneur, et ce seront leurs actes ultérieurs qui détermineront une destinée différente. Face à un Occident qui encourage la construction différente des hommes, ici, dans ce contexte, les différences se donnent par naissance et elles ne varient pas; ce qui est impératif de construire, alors, c'est le social. Et ceci, bien sûr, suppose un défi politique, et nous verrons par la suite comment ces constructions – que nous avons expliqué en termes de Williams comme « structures du sentir » – configurent un contexte où la pratique du politique revêtira des caractéristiques très particulières.

Comparativement, on peut dire qu'on ne trouve pas dans l'Hindouisme balinais ce que Slavov Zizek (Zizek, 2005) appelle le jeu « *pervers* » du Christianisme, le jeu de doute fondamental du Christ envers Dieu. D'après cette lecture, le Christianisme a instauré une blessure qui pousse les hommes à se former « dans la différence », suivant une exigence de perfectionnement dont les mesures ont été instituées, avec une logique similaire, par l'Eglise et par la Raison Moderne. Explicitons cela. Ici, la « Chute » biblique constitue pour la culture occidentale un point négatif, à la fois profondément créateur de tout un système de connaissances. Comme Zizek argumente, dans le Christianisme, les questions se « révèlent », il n'y a plus de secret, plus d'obscurité, plus de mystère. Le Christianisme révèle un Dieu, « Le Père », dont sa capacité de pouvoir omniprésent est mise « en doute » (Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?) – on se méfie de sa présence –, on cloue dans l'existence humaine la possibilité de l'abandon, on exige à Dieu de se sacrifier afin de croire en lui. Voilà ce que le Christianisme « dé-voile »: la « Chute » est négative, sacrificielle, créatrice, violente, mais elle n'est pas secrète. Elle crée un monde qui sera édifié à partir de ce moment sur les différences que les hommes mettront en place.

Sans doute, ce substrat « sacrificiel », « pervers », ne présente pas les mêmes controverses chez les hindouistes. Dans l'hindouisme on ne trouve pas une construction des différences à partir d'un travail angoissant, croissant de soi; sinon plutôt un destin des individus qui est une décision des divinités, qui gèrent avec une sommaire indifférence les caractéristiques particulières des moments socio-historiques. D'ailleurs, les déterminations « extérieures » des dieux sur les hommes sont d'une implacabilité si grande qu'elles peuvent définir un destin de causalité karmique jusqu'à l'exigence de satisfaction du plus absurde et arbitraire des désirs. Les dieux sont comme des enfants. Ils sont demandants, contradictoires,

capricieux, imprédictibles. Et cette impossibilité absolue de prévoir les actes de l'Autre rend les hommes soumis dans une vulnérabilité qui finit par identifier finitude avec passivité et opacité. C'est sur ce sol obscur que se mêlent, en plus, une grande variété de croyances animistes qui ajoutent, aux sens préservés par l'hindouisme, un système particulier-plus complexe et inquiétant- de contradictions et de mystères.

Alors, dans le contexte de cette problématique on se retrouve avec une construction de logiques particulières. Ici, les concepts de « bien » et de « mal » ne forment pas véritablement partie d'un ordonnément échelonné et croissant à la manière de la morale chrétienne occidentale. Il s'agit de forces qui sont en commerce constant, qui se pressentent comme des mouvements imprévisibles, hystériques, capricieux, d'une décision qui en définitive ne répond pas aux devoirs d'un sujet mais aux volontés d'une force beaucoup plus grande, qui préside le jeu du quotidien.<sup>4</sup> Puisque quel pouvoir peut être plus grand que celui dont les actes ne peuvent pas être anticipés? Il n'est pas étrange alors que l'affaire tragique, le vide ontologique, ne soit pas, justement, moral ; mais profondément violent. Cette remarque, ouvre un espace très productif pour l'analyse : il ne s'agit plus de la préoccupation pour restituer l'unité d'un homme qui a été pensé de manière dichotomique (capable du « bon » ou du « mauvais », constitué par un « corps » ou par une « âme »). Le défi qui se profile exige plutôt d'interroger les manières dont nous pensons la productivité de cette séparation et le *mystère pratique et politique* qu'elle suppose (Agamben, 2002). Or, « [...] outrepasser la logique binaire signifie surtout être capables de transformer chaque fois les dichotomies en bipolarités, les oppositions substantielles dans un champ de forces qui soit parcouru par les tensions polaires qui se présentent à chaque point sans qu'il existe aucune possibilité de tracer des lignes claires de démarcation.» (Agamben, 2004 : 12).

En effet, le contexte produit d'après les pratiques du « Tjalonarang » balinais émerge devant nous comme un « champ de forces » qui ne peuvent plus être pensées en termes d'oppositions catégoriques. Le moral est remis en question par la violence de la transe, les différences se dissolvent dans un tout informe, et le politique se placera dans ce fondement qui n'est pas catégoriel. Parmi les interrogations qui surviennent aux singularités de ces rapports, d'ors et déjà, nous pouvons mettre en perspective le fait suivant: est-ce qu'au fond le plus important de la théorie de René Girard (Girard, 1982) n'est il pas qu'il donne le rôle protagoniste à une pratique que ne s'effectue pas « avec un accord de finalités »,

---

<sup>4</sup> Nous verrons plus tard comme, dans la scène dramatique, par exemple, les personnages religieux des fois sont si interchangeable, qu'ils peuvent passer très facilement du côté droit de la scène (le « bon » côté) au côté gauche (le côté « mauvais »), ou vice versa, en dépendant de leurs changements d'humeur. Le hasard de ces pratiques est impressionnant. Ainsi comme le stress silencieux que s'incorpore –et se naturalise–, dans cette logique de croyance et de vie.

mais plutôt qui s'établit avec une violence, difficilement « mesurable », où justement le moral est sacrifié?

#### 4. Le temps

Le combat entre «Barong» et «Rangda» montre, au sein de leur « impuissance », qu'il n'y a pas une figure « homme-héro » qui puisse vraiment aller au-delà d'une transe qui le conduit à l'encontre d'une humanité, fragile et finie. La grande tragédie réside dans la cruelle certitude qu'il n'y a pas de gagnants dans cette expérience. Le bien ne remporte pas la victoire sur le mal. Et seule la lutte épuisée crée un équilibre fragile et temporaire. Tous les deux, Barong et Rangda, restent également puissants et fascinants.

Mais alors, si l'Occident a compris cette expérience en polarisant les tensions en termes de bien/mal, il serait important d'examiner ce genre de formations pour essayer de comprendre l'expérience de la temporalité propre à ce rituel. Comme le signalent les caractérisations classiques des théories des rituels, le « temps » ici se crée comme imaginaire qui se reproduit dans la répétition, dans la sensation de circularité, dans la rénovation cyclique, et l'histoire se tisse dans cette dynamique de réaffirmations. Ce qu'on veut remarquer ici, c'est que la pensée d'une idée du « temps » nous engage toujours dans une position déterminé vis à vis de la considération d'une idée de « changement » sur laquelle vont se définir les conditions de possibilité pour la pensée et action politique.

Si on entérine le fait que la Modernité Occidentale a établi une compréhension « dialectique » du changement, c'est à dire, progressiste, conflictuelle mais croissante et optimiste, dans l'hindouisme traditionnel balinais nous nous retrouvons face à une autre situation, et, comme on l'a dit au préalable, elle ne semble pas dialectique. L'œil est posé sur « l'existant-donné » plus que sur sa possibilité. Si le mouvement existe, celui ne devient pas mouvement historique. Dire cela ne signifie pas que nous sommes face à des sociétés qui n'écrivent pas l'histoire, mais que leur manière de « vivre » le temps ne semble pas poursuivre un projet de transformation. Comme on a déjà vu antérieurement, dans le cas du rituel, l'entrée dans un « changement » (Rangda incite le déclenchement de la transe) et la sortie (la victoire provisoire de Barong, à la fin de la transe) sont des moments qui semblent se produire en dehors des individus. La possibilité de « sortie » de cette situation ne dépend pas de leur volonté, ni de leur travail en tant que sujets croyants. En est-il ainsi parce que cette « sortie » ne se vit pas comme une progression, comme une espérance de changement? Ou peut-être les « vides » qui provoquent un « travail sur soi » s'administrent ici différemment? (Aurions-nous

lieu même de penser que ces impulsions, gérées autrement, puissent produire d'autres *manques*?)<sup>5</sup>

Évidemment, dans ce rituel, l'impuissance humaine face aux dieux restera pérenne. Le temps et le changement ne sont pas « dialectiques », mais plutôt profondément tragiques. Il n'y a pas de « progrès » d'un état à l'autre, la négation n'ouvre pas un état nouveau (supérieur) des choses. Il s'agit un jeu nivelé entre le bien et le mal toujours imprédictibles, où la lutte est la seule option au bout de cette limite. La présence du mal et l'impuissance des hommes face à lui, demeure une certitude.

Or, pour notre analyse il faut prendre en compte le caractère relationnel de ces définitions identitaires. Le langage religieux construit une idée d'individu particulier, une manière de vivre les procès de changement, une expérience du temps. En reprenant la thèse de Williams sur les « structures du sentir » construites dans une culture, on peut dire que le grand protagoniste des jeux d'hégémonie n'est pas autre que la religion. Elle entraîne sa propre historique de règles, de discipline, de domination. Elle édifie des grandes institutions capables de surveiller la cohérence de son programme universaliste. Mais alors, interrogeons brièvement le fondement de son existence : où se trouve l'« essence » du phénomène religieux et de la nécessité de reproduction de sa croyance ? Est-ce que nous devons alors rechercher dans cet instant existentiel, en termes de Bataille (2003) profondément imprécis et violent ?

Jusqu'à présent nous avons dit que face à la « tragédie », l'homme se retrouve à la « limite » de son propre discours. Il n'existe pas de formules du « dire » ou du « savoir » pour faire face à cette « Vérité ». Le nucléon « vide » (et pourtant profondément fertile) de l'homme est justement: qu'il « ne peut pas », qu'il « ne sait pas ». Et cela constitue une expérience de connaissance valable, parce que ce qui ne peut pas s'expliquer doit être accepté en tant que tel. Pour cette « raison » le « non-savoir » du religieux n'est pas une instance dialectique. Il ne reproduit pas des mouvements d'antithèse à synthèse, ou de « non-savoir » à « savoir ». Le « non-savoir » représente un moment. La connaissance d'un instant. Et c'est dans ce même moment que se fixe la limite de la capacité moderne: nous ne savons pas comment « connaître », comment « faire » avec ce genre d'instances. L'« inexplicable » loge sa propre légitimité, et sa force n'a pas besoin de

---

<sup>5</sup> On pourrait argumenter que ce temps qui assomme les individus, en réalité survit avec cette forme parce que les hommes « ne se sont pas rebellés » contre lui. On pourrait faire partie des voix qui opinent que ces sujets préfèrent se contenter avec la sensation d'espoir et de frustration du « pourrait être », ou « pourrait arriver plus loin », mais au fond ceci n'est pas un désir manifesté avec grande vigueur. Et bien, nous voulons dire ici, on pourrait nous aussi faire l'effort de dénaturiser nos idées vis à vis de notions comme celles de « la critique » ou « le désir » en tant que déclencheurs des pratiques sociales, puisqu'elles sont, une fois de plus, des productions de la Modernité.

progresser puisque son langage ne s'enferme sur lui-même. C'est pour ça qu'au même temps, ce fondement tragique devient la puissance d'autres formes d'action et d'expressivité.

Le politique, alors, dans ce cas rituel, s'appuie sur cette expérience sombre et hasardeuse. À la différence de nos conditionnements cartésiens, le politique ici n'a pas besoin d'aucune justification « rationnelle » de ses pratiques. Le fondement de leur nécessité est encore religieux. Mais cette validation demande un politique capable de reconnaître la construction socioculturelle qui lui donne existence. Il ne doit pas l'affronter. Bien sûr, le politique dans ce contexte n'est pas laïque, il fait partie de ces *structures du sentir*, qui admettent dans leur sein un espace « sans explications », et des subjectivités qui ne refusent pas la possibilité de cette « violence ».

On a fait référence plusieurs fois déjà à la « productivité » politique de ce lien. D'après cette lecture, nous pourrions retourner vers nos propres pratiques occidentales du politique, re-lire notre propre « crise » et dénoncer, peut-être, une situation qui n'est pas tellement différente. On peut dire que la construction occidentale du politique s'est bâtie à partir d'un discours rationnel, normatif, anticipatif, explicatif. Et pour cela, il a fallu faire omission des *structures du sentir* sociales qui ne s'accordaient pas avec le langage: l'irrationnel, le démesuré. En grands termes, le symbolique en général comme opportunité de production de significations plus vastes sur la société et la culture a été exclu. Or, sur quel fondement se construisent *effectivement* les pratiques politiques dans notre culture? Ne sont-elles pas beaucoup moins rationnelles que ce qu'elles apparaissent? Et cette hypothèse ne pourrait-elle donc pas contenir une vieille « demande étouffée » : celle de créer une « politique » constituée d'une compréhension plus vaste des pratiques de l'homme et de la culture? N'est-ce pas le « nœud gordien » de notre grande « crise » de légitimité du politique? Le cœur de la problématique spinozienne que nous n'arrivons encore pas à reconnaître?

Ces questions nous retrouvent avec la grande impossibilité « généalogique » du discours politique : ses pratiques symboliques, leur légitimité sociale, dépassent les explications rationnelles modernes. Elles parlent d'un instant intime, violent, qui ne peut pas être connu d'une manière « claire et distincte »; qui ne peut pas devenir objet de jugement. L'intimité profonde de l'existence sacrée qui est à la base du politique – ce « non-savoir, non-prouver » – a dû être sacrifiée au nom de la Modernité. La Raison reste muette face à cette expérience. Et si l'intimité ne peut pas s'exprimer en termes de discours, comment toutefois peut-on y parvenir à *dire* cette intimité? « Nous ne connaissons rien de l'angoisse puisqu'elle est impliquée dans le fait d'une opération impossible » (Bataille, 1999 : 103).

## 5. L'expression artistique...

Il n'est pas anodin que dans le sein même de la pratique du rituel balinais, la construction « visible » du rite ne s'accomplit qu'avec des formes artistiques. Ce seront les formes visuelles, les chants, les danses, les représentations théâtrales, celles qui feront apparition sur scène pour synthétiser cette pensée culturelle. Seul le langage artistique *peut* porter la voix de cette demande, peut assumer un rôle *symbolique* qui permette une signification plus vaste. Même, ces *structures du sentir* que nous sommes en train de caractériser à propos de ce rituel remarquant une *morale*, une *angoisse*, une *temporalité* particulière, peuvent aussi s'exprimer dans des formes artistiques qui permettent de retrouver la dynamique de tensions entre les forces du bien et du mal, la temporalité des instants, et le *vide ontologique*. Le cas de la danse est un exemple. Et nous analyserons le spécificité de ce sujet, à partir de la logique de la danse, à la fin de rendre plus visible notre argumentation.

À Bali on trouve de nombreuses danses cérémonielles qui établissent un usage réglé du corps et de l'espace selon ces valeurs. Un axe espace-corporel structure les danseurs : il traverse la colonne vertébrale et les hanches, ils s'accroupissent à demi et leur tronc se place dans une position contraire. Les bras, par contre, sont un fort support de mains très mobiles qui indiquent des mantras hindoues; et, dans la figure du danseur-, les yeux sont le miroir expressif par excellence – fragiles et à la fois toujours « aux aguets »; ils incarnent les portes de l'esprit. Grâce à ces mouvements s'édifient les notions de poids, de gravité, d'équilibre, de communication, d'expressivité, de « beauté ».

À la différence des techniques traditionnelles corporelles occidentales- on trouve que les danses balinaises proposent une recherche constante de l'altération de l'équilibre, un effort pour sortir du centre de gravité. C'est dans cet « équilibre déséquilibré » où, à notre avis, cette manifestation artistique est sémantiquement posée. La tension, le jeu d'opposition, devient centrale. Les postures, si rigides, sont toujours susceptibles de s'altérer, de changer de direction. Les danseurs ouvrent grand les yeux ou les ferment brusquement, se retournent, deviennent autre chose. Holt et Bateson (Bateson/Holt, 1977) ont décrit ces changements subits de direction et les brusques arrêts caractéristiques des danses balinaises comme un « état d'alerte constante ». Selon ces auteurs, à travers ces mouvements, on chercherait à confondre les esprits, à franchir l'étroite distance entre le bien et le mal, entre le repos et la tension.

Dans ce cadre, pourtant, le moment de la transe *outrage* ces techniques. Il établit un autre axe sur le corps, une autre vitesse, un autre usage de l'espace, une autre esthétique. Les mouvements du corps, cette fois, ne sont pas ceux de l'attention alerte et les yeux ouverts pour « assurer » un parcours. Tout au

contraire, ils ne ressemblent plus à des corps bousculés par une force tellurique qui les retournent ici et là sans qu'ils ne puissent absolument pas anticiper ces mouvements. Le spectacle de la transe ne trouve d'autre forme d'expression ici qu'à travers une violence, non oralisée (même si à Bali et Java l'oralité a été très importante, et le théâtre, par exemple, contient des pièces avec de longs textes déclamatoires de récits d'histoires et d'exploits). Mais au cours de la transe rien ne s'explique/ni se fait traduisible en termes de discours; il n'y a pas d'autre énonciation que la mise en scène de la démesure. En effet, le jeu dans la limite du rationnel et de l'irrationnel demande ce cadre de manifestations artistiques pour s'effectuer : les danses, les chants et les dramatisations sont donc les formes d'expression multiples des esprits incarnés dans les corps humains.

La transe c'est l'en-dehors du discours. Elle édifie ses pratiques dans cet endroit même, dans cette limite vertigineuse, dans cette potentialité de montrer qu'une autre probabilité est envisageable. L'émergence de ces possibilités fictionnelles, paradoxalement, est une des manifestations les plus « réelles » que nous a laissé en héritage le XX<sup>ème</sup> siècle : dans un monde qui s'est globalisé en nous faisant comprendre qu'il n'y avait pas de « temps » pour autre chose, pour penser et communiquer d'une autre manière qui ne soit que celle du discours, l'art émerge comme un domaine « hors » de l'énonciation explicative qui doit être légitimé *autrement*. Nonobstant l'universalisme dont se targuent les discours explicatifs, ces derniers n'ont pas pu brimer la nécessité de *ce qui tombe du texte*. Dans les divers écrits faisant état de l'abîme de l'évolutionnisme et de l'arrogance de la Raison émergent le Sacré, l'Art et l'Érotique – le triptyque « violent »- pour nous rappeler qu'il y a une « satisfaction » – selon les termes de Bataille (Bataille, 2003) – dans la production de ces discours qui ne cherche pas à se structurer de manière explicative. C'est à dire que « le violent » soudainement ne devient pas seulement un chaos destructeur, mais aussi, qu'il peut apparaître comme productivement édifiant; c'est une genèse de discours sociaux.

Ainsi l'étude des phénomènes comme celui de la transe dans ce cas rituel nous met face à un défi (qui n'est pas mineur), au centre même de notre compréhension : le fait que ces phénomènes ne puissent pas être « compris » ne constitue pas une entrave à leur « connaissance ». Le non savoir est une connaissance valide et, avec la scène de la transe, *visible*. Alors, ces pratiques peuvent être abordées, expérimentées, connues, pensées, mais pas seulement à partir d'énoncés « rationnels ». Ainsi, l'art émerge comme un producteur puissant de connaissances valides à propos du social. Les danses, les musiques et les peintures introduites ici sont légitimées, précisément, parce qu'elles sont présentées par le religieux, à travers le champ du « non dit » tragique, mais reconnu du social. Elles ont charge de faire réapparaître ces instants. Le fond créatif, ce terrain profondément violent, est celui qui va produire des images pour ces batailles; les

formes artistiques porteront la force de la «...volonté de fixer ces instants...» (Bataille, 2003 : 264).

On a vu que dans le contexte balinais étudié il existe une « union » fondatrice, entre art, société et religion. En prenant en compte cela il serait peut être nécessaire de reconsidérer l'idée universelle de la « séparation nécessaire » comme opération fondamentale du symbolique, et ce faisant, notre appréhension de la connaissance. L'histoire même de la construction de régimes de vérité (Grüner, dans: Jameson, Zizek, 1998) au sein du symbolique, de cette distance entre l'« objet » et le « signifié », nécessite aussi d'être re-envisagée. Que se produit-il quand il n'y a pas d'écart à franchir entre « chose » et « représentation »? Que se passe-t-il quand le sacré, dans le cas présent, « est » la danse même que nous reconnaissons comme « représentation », et aussi, comme « chose »? Qu'arrive-t-il lorsque le rapprochement ou la distance symbolique de signification, est, justement, un fait politique ?

Pour faire face a ces questionnements, il est alors nécessaire de dénaturer les catégories avec lesquelles nous avons classé historiquement « l'artistique », qui dans sa quête de « la beauté vraie », a dû faire l'impasse sur l'irrationnel et le violent. Puisque la pratique de l'art est rebelle elle peut « se permettre » la violence. Enfin, nous croyons que c'est dans le « recyclage » des manifestations *scintillantes* de ces instants, que peut jaillir une productivité fertile de cette base tragique. Dans le domaine de l'art ceci peut arriver. Il y a un système de compréhensions qui habilite cette démesure. Il l'entérine avec des règles diverses, de manière évidente. Celles-ci résultent d'une histoire particulière avec ses propres formes de genèse et ses différentes tensions à l'intérieur de son propre champ. Ces règles ont le mérite de proposer une ouverture, dans le sein même des pratiques dominantes, d'un espace visible pour l'inexplicable. La tension entre rationnel et irrationnel est ainsi reconnue. Le rituel peut *unifier* planification et démesure. La fracture sociale trouve ici une forme temporaire de résolution.

## 6. Les implications politiques de ces manifestations

«Le problème n'est pas tant si la poésie est ou n'est pas relevante pour la politique, mais si la politique est encore à la hauteur de sa cohésion originaire avec la poésie» (Agamben, 2001 : 148-149).

Face aux fracas de notre monde capitaliste comme accomplissement d'un projet démocratique, de la liberté et de l'égalité sociale, émerge une des demandes les plus urgentes : comment *recupérer* le politique « étouffé » sous une fausse unification qui a naturalisé (et neutralisé) ses pratiques. Pendant ces dernières

années, dans le domaine des sciences humaines et sociales, – lors de la dangereuse et fourbe «fin des idéologies» qui aurait annoncé le postmodernisme – se sont succédées plusieurs études qui ont cherché à dénaturiser les pratiques en vigueur avec des interrogations à propos de la réflexion contemporaine face au changement social, ou bien encore à nos façons d’agir, à nos gestions des passions, et à ce qui fait partie (et reste en dehors) d’un discours politique qui doit remettre en question sa crédibilité. Ce que notre programme rationnel a naturalisé en tant que « sa » politique est critiqué. Il est nécessaire de construire de nouvelles pratiques de connaissance, de bouleverser les propres limites de l’histoire particulière avec laquelle ces questions ont été pensées et aussi examiner les approches qui ont remis en question cette naturalisation. La programmation politique actuelle ne repose plus sur la légitimation sociale mais, et c’est le cas depuis déjà longtemps, sur la justification inexorable d’une naturalisation de l’appareil économique-financier en vigueur. Si actuellement on a encore la volonté de croire, de soutenir sa validité, la pratique politique doit se re-penser impérativement.

Dans ce sens, nous croyons que, une fois de plus, l’analyse du rituel présenté dans cet essai est susceptible d’apporter une lumière sur les questions qui aujourd’hui font crise dans nos formes politiques. À partir de l’étude du combat de Rangda/Barong dans le Tjalonarang, on a pu voir qu’il existe un espace pour l’expression du tragique dans cette culture (du vide ontologique), qui se rend spécialement visible au moment de la transe. Et, en rapport avec le lien dont on a fait référence ci-dessus entre le tragique et le politique, cette occasion rituelle construit un imaginaire important. Puisqu’il peut aborder le tragique, le fondamental, cet espace peut aussi dire (et construire une légitimité) à propos du politique. Dans ce sens, à l’intérieur du rituel font apparition, comme partie d’une même totalité, l’esthétique, le sacré et le politique. Ils font tous partie d’une même expérience. Les rapports sociaux se définissent dans cet entrecroisement. Et ils diffèrent de nos vécus hégémoniques en Occident. Ils dénoncent une tension entre «le rationnel» et «l’irrationnel», et encore plus, avec la scène de la transe, ils la reconnaissent visiblement.

Nous considérons alors important d’analyser ces relations afin de générer des interpellations productives pour « nos » pratiques naturalisées du politique. Cet effort (Grüner, 2002) est nécessaire tant à l’intérieur des pratiques dominantes comprises comme propres à l’«Occident», que dans l’histoire des pays de la « périphérie » (celle constituée par un grand ensemble d’autres ; par exemple, les pays de l’histoire post coloniale). Il faut alors récupérer ce fondement pour pouvoir imaginer d’autres pratiques et, créer – comme dit Agamben (Agamben, 2005) – une « puissance du non ».

De ce fait, pour permettre l’émergence d’une nouvelle création de discours du politique, pour cette « re-invention », nous pouvons « recycler » les fondements qui sont encore présents. Nous devons récupérer le politique d’après l’espace

même qui lui à été « nié » : le tragique, qui est à l'origine de ce que la Modernité a voulu marginaliser. Et puisque nous soutenons cette vision désenchantée de l'universalisme, nous nous intéressons aux réflexions de Grüner (Grüner, 2002), qui, à partir de sa lecture critique des cheminements des « études culturelles », nous met en garde à propos du fait que considérer les particularités des parcours des peuples et leurs histoires nous empêche de continuer à penser en termes de grandes catégories explicatives : « ...une fois de plus, ici la question (post) coloniale se révèle comme la partie conflictuelle qui manque au tout, et sa spectaculaire absence est ce qui permet au système de s'auto imaginer comme (fausse) totalité, et c'est cela, en même temps le symptôme qui le dénonce comme non-Tout » (Grüner, 2002 : 217).

Les parcours des peuples sont variés et divergents. Le « post-colonial » n'est pas encore un procès acquis – et nous l'affirmons encore plus avec le cas de l'Indonésie. Ce pays conserve encore les mêmes dominations qu'à l'époque colonialiste. Il a souffert un échange brut: le passage de la décolonisation libératrice à la globalisation qui colonise. Les règles du jeu n'ont pas changé non plus et ceci est la preuve de la matérialité cruelle sur laquelle s'appuient ces pratiques. Il est nécessaire, alors, de remettre en question les écrits qui ont prétendu normaliser les lignes d'évolution pour les peuples, sous le drapeau « moderne » civilisateur ou post colonial. Avec son développement particulier, Bali, met en place des politiques capitalistes qui ne se veulent pas *laïques*. Dans la société balinaise, l'espace du religieux, comme nous l'avons vu ici, prétend clairement combler tout. Traditionnellement, et même aujourd'hui, quand le temps du capitalisme globalisé séduit les habitants de l'île avec tout son appareil de consommation, l'espace du religieux continue à être le plus légitimé. Le politique ici, est valide seulement s'il se légitime à partir de ce fond commun, c'est à dire, en « accord » avec le respect des traditions religieuses, avec l'usage vrai de ces espaces et iconographies ; en conséquence, il confirme les rapports de force en vigueur.

Bien sûr, cette reproduction traditionnelle a des fondements matériels qui nous rappellent que parler de « tradition » c'est faire référence à une vision intentionnellement sélective (Williams, 1980) sur l'histoire. Les procès d'identification culturelle et sociale se reproduiront sur ces configurations qui, loin d'être « restés dans le passé », constituent « ...un aspect de l'organisation sociale et culturelle contemporaine de l'intérêt de la domination d'une classe spécifique » (Williams, 1980 : 138). La sensation de continuité prédisposée que nous offre la tradition est le résultat d'une ratification du passé socioculturel d'après un présent qui s'articule dans cette validation.

Il est nécessaire de signaler que le Bali « traditionnel » actuellement est en crise de « globalisation ». Mais nous savons que parler de « globalisation » c'est référer à une façade unificatrice de procès sociaux qui sont en vérité bien différents, divergents, particuliers. Les formes avec lesquelles cette société a

dessiné des politiques à partir le procès « post colonial » ont effectué des changements accélérés et très importants qui ont donné visibilité à un panorama qui juxtapose (et jamais au même niveau, bien sûr) maladroitement, tradition, modernité classique et néolibéralisme globalisé. Il y a une volonté inepte d'adéquation de programmes politiques globaux dans des contextes particuliers mis en place fréquemment à travers des politiques appliquées à la manière traditionnelle «état-nation». De même, on trouve des liens corrompus qui soutiennent les échanges matériels des individus pour assurer leur survie, l'éducation basique, la santé, la retraite, et d'autres questions (droits?) que la République ne garantit pas.

Dans ce sens, les changements qui se passent dans l'île sont en train de revêtir des formes si particulières – et aussi difficilement compréhensibles- que nous pouvons encore considérer la forte présence (et même une poussée de résistance), de l'appareil traditionnel. L'imaginaire social valide encore le politique, précisément par le fait qu'il soit légitimé par le religieux, et l'esthétique. Ainsi, le rôle de la religion en tant que fondatrice d'imaginaires et de modalités de discipline sociale est très important. On pourrait reprendre les thèses de Raymond Williams (Williams, 1980), toujours en vigueur, et son idée par rapport aux «formations socioculturelles»<sup>6</sup>, à travers le prisme desquelles il est nécessaire de considérer les procès socio-historiques et les manifestations de la culture comme partie d'un entrecroisement dissemblable et variable. Ceci implique la dénonciation du rôle joué par l'«hégémonie», et à partir de cela, reconnaître (et espérer) que de nouvelles créations soient susceptibles de se produire.

La stratégie hégémonique a pour objectif l'auto identification de ses discours avec la totalité des discours possibles sur le social. C'est à dire, elle construit un regard, une expérience interne de ce qui est socialement valide et «nécessaire». La recherche du dominant, en fait, c'est pouvoir ériger une «...définition dominante du social...» (Williams, 1980 : 148). La reconnaissance des jeux de négociation entre des pratiques différentes met en évidence la présence de rapports de pouvoir qui sont la colonne vertébrale de cette dynamique. De cette manière, le social se construit dans une dynamique hétéroclite, intéressée et négociée, dans laquelle il y a un renouvellement constant de créations, de ruptures et de transformations du matériel de la culture. Les «définitions» – qui dans l'histoire habilent la validité de certains savoirs et discours – sont produites par des rapports de pouvoir (Foucault, 1979). Au sein même de leur base ils reconnaissent des rapports de force qui les déterminent. Ainsi s'installent les relations génératrices d'un signifié dominant et déterminé propre à certaines

---

<sup>6</sup> Pour cet auteur, les formations socioculturelles, se constituent à partir du matériel effectif de la culture : c'est à dire, à partir des mouvements et tendances artistiques et intellectuelles qui influencent activement dans leur développement.

pratiques de la culture. C'est aussi à partir des dispositifs, stratégies et rapports de force, qu'une possibilité de critique et de transformation de ces signifiés pourra être probante.

Revenons au cas concret étudié ici dans le cas du rituel balinais. La coexistence visible du « politique programmatique » et du « tragique politique » dans des contextes comme celui-là, peuvent nous permettre de réfléchir sur la nécessité de créer d'autres logiques. Il y a un fondement tragique dont il est impératif de s'occuper. C'est le vide ontologique de l'homme face au monde. Il faut le « recycler » – au moins en tant que point de départ fertile – pour pouvoir envisager d'autres pratiques politiques. C'est dans cette optique que nous orientons notre réflexion. Puisque face aux grands récits universalistes, le seul fait de générer une « affirmation », est un fait « concret », sans le besoin d'être nécessairement corroboré. Pour cela, il est nécessaire de permettre l'ouverture d'un espace pour le développement de cette puissance de mouvement, pour un travail créateur qui ne soit pas exclusivement délimité dans les régimes d'habilitations ou dans les actions institutionnalisées.

Notre analyse a visé la dénaturalisation de quelques concepts. Et, dans ce sens, les implications *visibles* et *irrationnelles* du moment de la transe dans le rituel étudié émergent comme moment clé de notre analyse, de par le fait qu'elles permettent une grande productivité pour penser d'autres pratiques dans le sein d'une culture ainsi que d'autres regards pour l'étude. Au long de ce travail, dans la transe nous nous sommes retrouvés avec des manifestations de « ce qui n'est pas exprimé » quotidiennement, de ce qui fait partie du « démesuré », du hors de la règle religieuse hindouiste. Nous avons analysé aussi les implications de signifié à partir de l'expressivité établie dans l'art : dans l'exemple de la danse nous avons pu voir que les idéaux de beauté et de proportion sont aussi mis en échec au moment de la transe. Et d'une même façon, nous avons vu comment la transe est, d'une certaine manière, un moment qui nie certains principes religieux. C'est dans ce moment obscur qu'émerge la contradiction inhérente à la base de cette organisation. Contradiction qui menace – ou permet – de se transformer en une connaissance différente. Mais le jeu hégémonique religieux contrôle la « sortie » de ce moment. La transe est absorbée par les préceptes religieux officiels, c'est un moment d'opacité, mais qui fait partie de son schéma assumé, visible. C'est pour cela que dans cet essai nous avons cherché – à partir de cet exemple rituel – à remettre en question quelque unes de ces « déchirures » de notre Raison occidentale. Serait-il possible de « produire » une raison qui s'articule à partir des questions évoquées ici ? Pourrait-elle inclure à la manière de Spinoza les passions, dans un discours qui ne prétende pas à la fois à la totalité, à l'objectivité et à l'équilibre ?

Ce travail nous a emmené à remettre en question le cœur même de nos formes « rationnelles » d'expliquer et de résoudre ces problèmes : Établir une idée

du sujet qui n'« évolue » pas dans son parcours historique face à notre histoire rationaliste. Concevoir l'expérience d'une autre idée de temps, fondée plus sur l'instant que sur la dialectique évolutionniste. Entrouvrir un espace de l'art qui puisse aborder ce vide, et qui ne soit pas le « fétiche de la marchandise » ni l'illusion du fantastique, sinon une force créatrice, dans ces instants, de tout ce fond tragique. Et récupérer ce fondement tragique (ou du moins, le tenter), pour examiner la naturalisation de nos politiques. Attendu que notre regard, est, en quelque sorte, « périphérique » (Grüner, 2002), puisqu'il n'est pas vraiment placé dans l'épicentre où se créent les politiques dominantes dans un autre espace de fracture – aussi dissemblable et complexe –, qui néanmoins demeure susceptible de créer de nouvelles formes de pensées en ces temps de crise qui nécessitent de mobiliser toute notre imagination.

### Références

- Agamben G., 2002, *L'aperto, L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Agamben G., 2001, *Infanzia e Storia, Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Torino, Einaudi.
- Agamben G., 2004, *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Agamben G., 2005, *La potencia del pensiero*, Vicenza, Neri Pozza.
- Bataille G., 1999, *Théorie de la religion* – Barcelone, Taurus.
- Bataille G., 2003, *Le conjure sacré*, Buenos Aires, Hidalgo.
- Bateson G., Holt G., Shay A., 1977, "*The Anthropology of Dance*" - Chicago, Press Review.
- Barba E., 1993, in: Watson, I – "Eugenio Barba and the Odin Theatre -Towards a third theatre", London, Routledge.
- Belo J., 1960, *Trance in Bali*, New York, Columbia University Press.
- Foucault M., 1984, *Histoire de la sexualité II. "L'usage des plaisirs"*, Paris, Gallimard.
- Foucault M., 1979, *Microphysique du Pouvoir*, Madrid, La Piqueta.
- Girard R., 1995, *La violence et le sacré*, Barcelone, Anagrama.
- Grüner E., 2002, *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico.*, Buenos Aires, Paidós.
- Horkheimer M., Adorno T., 1997, *Dialéctica del iluminismo*, México, Hermes.
- Jameson F. et Zizek S., 1998, *Estudios Culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo.*, Buenos Aires, Paidós.
- Laclau E., Mouffe Ch., 1987, « Más allá de la positividad de lo social: antagonismo y hegemonía. », in *Hegemonía y estrategia socialista*- Madrid, SXXI.
- Williams R., 1980, *Marxisme et Littérature*, Barcelone, Península.
- Sferco, S., 2003-2005, *Corpus d'entretiens et carnet d'observation sur le « Tjalonarang »*, Pura Gyangyar, Université STSI-ISI- Bali, Indonésie.