



**HAL**  
open science

# Penser le rituel médiatique sous le prisme du modèle sémio-pragmatique. Exemple d'une cérémonie funéraire retransmise par le JT vietnamien

Thi Thanh Phuong Nguyen Pochan

## ► To cite this version:

Thi Thanh Phuong Nguyen Pochan. Penser le rituel médiatique sous le prisme du modèle sémio-pragmatique. Exemple d'une cérémonie funéraire retransmise par le JT vietnamien. Presses universitaires de Provence. La sémio-pragmatique. Théories et pratiques. Cinéma, télévision, audiovisuel, numérique, pp.49-71, 2022, ISBN: 9791032004128. hal-04436058

**HAL Id: hal-04436058**

**<https://uco.hal.science/hal-04436058v1>**

Submitted on 8 Sep 2024

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

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

# Penser le rituel médiatique sous le prisme du modèle sémio-pragmatique

## Exemple d'une cérémonie funéraire retransmise par le JT vietnamien

THI THANH PHUONG NGUYEN-POCHAN  
Université catholique de l'Ouest (Laval), Laboratoire CHUS / Université Paris 8, CEMTI /  
EHESS, CASE

Ce chapitre interroge l'articulation du modèle sémio-pragmatique développé par Roger Odin avec le dispositif du rituel médiatique à travers l'exemple d'une cérémonie funéraire retransmise par le JT vietnamien.

Le rituel fait partie intégrante de la communication sociale et médiatique. Dans leur étude des événements cérémoniels à la télévision, Dayan et Katz (1992) ont souligné que la politique cérémonielle est nécessaire pour répondre à « une volonté de rassemblement » et à « un désir de fusion » (p. XVI) et que la télévision y joue un « puissant rôle d'intégration » (*ibid.* : 10). Cette étude reste pourtant ancrée dans un fonctionnalisme soucieux de dissocier l'espace rituel de l'espace non-rituel, les événements dits cérémoniels des genres non-rituels.

Le rituel ne saurait se réduire à la fonction d'intégration : il est aussi doté d'une force structurant le processus communicationnel. Carey (1992 : 18) a avancé « une vision rituelle de la communication » qui « est orientée non vers l'extension des messages dans l'espace, mais vers le maintien de la société dans le temps ; non vers l'acte de transmission de l'information, mais vers la représentation des croyances partagées. » Tassin (1992) a fait une distinction entre le *public* politiquement institué et le *commun* symboliquement institué : les deux vécus sont constitutifs de l'espace public, défini comme « ce qui oppose un mouvement de divergence à une tendance à la convergence, un mouvement de diversion à une tendance à la conversion, un mouvement de diffusion à une tendance à la confusion, bref, un mouvement de désunion à une tendance à la communion » (*ibid.* : 25). L'espace public ne se réduit pas à l'un ou à l'autre mais est tiraillé entre les deux mouvements. Selon Tassin, le commun est indispensable pour maintenir le sentiment du *vivre-ensemble* et pour assurer une cosmopolitique harmo-

nique : « ce qu'il y a de commun dans l'espace public, est la dimension intervallaire dans laquelle nous nous rapportons les uns aux autres et, de là, à nous-mêmes » (*ibid.* : 33). Mais il ne peut intervenir que dans des circonstances exceptionnelles de la vie collective (deuil national, guerre, attentat terroriste, catastrophe naturelle...).

D'un point de vue aussi bien anthropologique que philosophique, le rituel médiatique ne pourrait se réduire à une fonction des médias. Il constitue un dispositif symbolique permettant une connexion de différentes manifestations rituelles de la société. Selon Couldry (2005), dans les sociétés de nos jours, le centre du sacré se déplace des espaces rituels traditionnels vers l'espace médiatique : les médias deviennent le « centre de la ritualisation sociale » :

Comprendre les rituels médiatiques ne consiste pas simplement à isoler les performances particulières (rituels) et à les interpréter ; il s'agit de saisir l'espace social entier dans lequel n'importe quelle activité en tant que rituel en relation avec les médias peut être susceptible de se produire (Couldry, 2005 : 60).

Le rituel médiatique est un dispositif de production du sens car il symbolise l'espace du rituel social et constitue le lieu commun où les membres d'une société partagent le désir de fusion et le sentiment d'appartenance.

Nous interrogeons le fonctionnement de cet espace rituel médiatisé sous le prisme du modèle sémio-pragmatique. Ce modèle, développé par Roger Odin, sert à explorer les effets du sens qui sont produits au sein de l'espace de communication. Sa « valeur heuristique » (Odin, 2011 : 19) nous apporte une solution pragmatique pour explorer les effets produits au sein de l'espace rituel de communion. Dans le même temps, l'étude du rituel médiatique ne peut se détacher de la perspective anthropologique qui sous-tend une vision rituelle de la communication : la performance rituelle ne se limite pas à un espace de communication *hic et nunc* mais s'élargit à l'espace de la ritualisation sociale.

Dans ce chapitre, nous nous efforcerons d'abord de réfléchir sur les possibles articulations, mais aussi les divergences entre la sémio-pragmatique et l'anthropologie de la communication. Ensuite, nous présenterons l'élaboration théorique du dispositif que nous qualifions de *mythificalisant*. Enfin, nous proposerons d'explorer ce dispositif par le biais d'une analyse des rituels funéraires du général *Võ Nguyên Giáp* qui ont été retransmis le 12 et le 13 octobre 2013 par le JT de 19 heures de la Télévision vietnamienne.

## Pour une anthropo- et sémio-pragmatique du rituel médiatique

Roger Odin définit l'espace de communication comme « un espace où est produit un *effet de communication* » (2000 : 12) ; son modèle prend pour point de départ celui de

« non-communication » (2011 : 19) : « les partenaires ont «le sentiment de communiquer» alors qu'il y a seulement convergence entre les deux procès de production de sens » (2000 : 12). La co-production du sens s'opère autour d'un même axe de pertinence et sous le conditionnement d'un faisceau de contraintes propres d'un espace de communication (2011 : 39). La portée pragmatique du modèle réside dans les effets produits au niveau de la réception et dans de différents modes de production de sens et d'affects. Odin accorde à son modèle une valeur *heuristique*, celle d'une hypothèse exploratrice qui guide l'analyste dans sa découverte des effets possibles (2011 : 19). L'articulation du modèle sémio-pragmatique avec la perspective anthropologique de communication nous conduit à quelques réflexions suivantes.

### Une vision ritualiste et pragmatique

La co-production du sens autour d'un même axe de pertinence peut être considérée comme le principe de la communication : aucune communication n'est possible sans la convergence d'attention. Mais alors que le modèle sémio-pragmatique repose sur le principe de « non-communication », l'approche anthropologique propose l'axiome : « impossible de ne pas communiquer » (Watzlawick, Bavelas, Jackson, 1967). D'un point de vue anthropologique, l'axe de pertinence ne se définit pas au moment de la réception mais existe préalablement dans le processus de la communication sociale englobant ; il ne résulte pas uniquement d'un procès cognitif (pertinence) mais aussi de la volonté du sujet. L'acte de lire ou de s'exposer au texte, avant d'être une lecture, est un acte intentionnel qui émane d'une attention du lecteur vers un sens (Ricœur, 2013). Par exemple, pour un individu ayant une affinité, sentimentale ou intellectuelle, avec certaines valeurs ou causes sociales, ce qui le pousse à regarder un film de fiction ne relève pas forcément de son désir ou de son horizon d'attente pour une fiction, mais plutôt du discours du film traitant une question sociétale qui l'intéresse : son acte de le regarder révèle sa recherche d'une convergence d'intérêt dans l'espace de réalisation malgré les contraintes propres du mode *fictionnalisant*.

Cet acte pourrait être aussi guidé par une vision ritualiste de la communication. Selon Butler, si un énoncé illocutoire *fait* ce qu'il *dit* au moment même de l'énonciation, c'est parce qu'il est doté du caractère conventionnel, voire cérémoniel ; le moment de l'énonciation renvoie à un rituel social qui est un « condensé d'historicité » (Butler, 2004 : 23). L'énoncé s'inscrit donc dans l'historicité ritualiste et son efficacité dépasse le moment de l'énonciation. L'acte de s'exposer à un texte médiatique peut s'expliquer comme émanant d'une volonté à participer à la performance rituelle de la société. Dans le cas du rituel médiatique, l'espace rituel « ne suscite pas, mais suppose l'adhésion » (Abélès, 2005 : 180) : cette adhésion supposée préexiste au moment de l'énonciation médiatique.

Notre conception du dispositif du rituel médiatique s'efforce d'associer une vision ritualiste de la communication à la pragmatique : d'une part, ce dispositif est centré sur le sujet et son expérience de la réception dans une situation de la communication concrète ; d'autre part, le sujet n'est pas totalement sanctionné par les contraintes propres de l'espace de la communication car sa volonté s'oriente vers un horizon plus large que l'espace *hic et nunc* : nous formulons l'hypothèse selon laquelle la volonté du sujet pourrait même transformer les contraintes pragmatiques et l'axe de pertinence de l'espace de communication.

### Expérience transcendante au niveau supra-individuel

Roger Odin explique la rencontre des deux processus de production du sens en termes de désir :

Le recours à la notion de « désir » vise à affirmer qu'on ne saurait justifier la prééminence de la fiction dans nos espaces culturels par la seule puissance de l'industrie et des déterminations économiques. Si la fictionnalisation est dominante, c'est que la *formule fictionnelle* répond à un grand « régime de fonctionnement psychique » [...] Le désir de fiction fonctionne comme un « tiers symbolisant » intervenant entre l'espace de la réalisation et celui de la lecture pour créer ce que j'appellerai *l'espace de la « communication fictionnelle »* (2000 : 11-12).

Le désir de fiction, même s'il est socialement construit selon une « formule fictionnelle », est toujours centré sur l'individu (son « fonctionnement psychique »). Il s'agit d'un désir individuel qui est axé sur les expériences subjectives et intersubjectives : le réel et le fictif, accessoirement le ludique.

Le modèle sémio-pragmatique laisse inexplorée l'expérience transcendante qui se trouve au niveau supra-individuel. Le réel ne peut se limiter au réalisme psychosocial, empiriquement observable et discernable, mais épouse aussi le symbolique. Dans notre étude, l'expérience transcendante renvoie à une croyance collective en l'existence *réelle* des phénomènes spirituels – ancêtres lointains, héros légendaires, communion entre les esprits... Elle *transcende* l'expérience individuelle et atteint à un niveau supra-individuel, et non inter-individuel, du vécu. Dans une performance du rituel, c'est une expérience de *communion* qui rend possible l'incorporation des membres dans la communion spirituelle dans laquelle ils partagent une croyance mythique et éprouvent d'un fort sentiment d'appartenance. On dirait que ce collectif traverse ensemble une expérience transcendante et produit ainsi un espace de communion. La diégèse fonctionne ici non comme un « monde habitable » parce que « mentalement construit » (Odin, 2000 : 18) mais comme un monde *expérimentable parce que cru*. Selon Weissberg (1999 : 169-170), le passage de « cru parce que vu » à « cru parce qu'expérimentable » participe à « une redéfinition culturelle d'une formule de croyance ». L'auteur nomme « dispositif de croyance » le dispositif sociotechnique qui rend possible ce passage :

« croire c'est aussi faire partie d'une communauté, avant d'être un exercice intellectuel. L'adhésion procède d'un mouvement volontaire, ou plutôt nécessaire » (*ibid.* : 173). Le rituel médiatique constitue un dispositif de croyance qui rend *expérimentable* la communion car il repose sur une croyance partagée préalable.

### Dispositif de production du sens

Dans le modèle de Roger Odin, les modes sont « des *constructions théoriques* visant à structurer en *ensembles fonctionnels* les processus de production de sens » (Odin, 2011 : 46). Ils se définissent par les contraintes qui leur sont propres : matérielle (conditions de visionnement), imaginaire-symbolique (système de représentations) et instituante (déterminations contextuelles) (Odin, 1994 : 39). L'auteur introduit la notion de « sanction » pour signaler la prégnance des contraintes, et par extension, des modes : « Il conviendra donc de s'interroger sur le type de sanctions intervenant dans tel ou tel espace de communication » (Odin, 2011 : 40).

Odin insiste sur de multiples possibilités de lecture : il est possible que plusieurs modes coexistent et « conduisent chacun à un type d'*expérience* spécifique et dont l'ensemble forme notre *compétence communicative* : modes spectacularisant, documentarisant, fabulisant, artistique, privé, etc. » (Odin, 2000 : 11). Ce qui active un des modes de lecture, c'est le désir qui intervient dans l'espace de communication en tant que *tiers symbolisant* : une émission d'information peut être lue comme une fiction, et inversement, une fiction peut être lue comme une histoire vraie.

Malgré le souci pour une lecture plurielle, le découpage de la lecture en modes nous paraît abstrait en raison de sa visée analytique. La lecture, à l'exception de celle de l'analyste, serait plus holistique qu'analytique, en particulier dans son contact sensible avec le dispositif médiatique. Odin propose d'explorer l'expérience sensible par « la mise en phase » ou « le processus qui me conduit à *vibrer au rythme* de ce que le film me donne à voir et à entendre. La mise en phase est une modalité de la participation affective du spectateur au film » (2000 : 38). Chaque mode possède donc une mise en phase (modalité) spécifique qui correspond à un rythme particulier. Le découpage des expériences sensibles en mises en phases nous paraît aussi artificiel : le vécu sensible est toujours hétérogène et parfois confus ; la frontière qui sépare le vécu de fiction de celui de réel ou encore de celui du ludique est plus poreuse qu'étanche.

À notre avis, le concept de « dispositif » conviendrait mieux à explorer la lecture complexe dans sa totalité. Michel Foucault (1994 : 299) a théorisé le dispositif comme « un ensemble résolument hétérogène » et un « réseau qu'on peut établir entre les éléments » ; sa visée stratégique et instrumentale rend cohérente l'articulation réticulaire des éléments : il est impossible d'isoler un élément et son effet du dispositif dans son ensemble. Le dispositif intègre une rationalité et une intentionnalité : ses appli-

cations sont arbitraires et normatives dans sa fonction de surveillance. Le dispositif de *surveillance* de Foucault a été peu à peu remplacé par celui de *bienveillance* (Belin, 2002). Les études post-foucaaldiennes s'efforcent de renouveler le rapport de l'homme avec le dispositif. Selon Berten, le dispositif de Foucault « reste extérieur ; il produit de la subjectivité, mais il n'est pas produit par la subjectivité » (Berten, 1999 : 35). L'auteur distingue la subjectivité de « l'instance qui conçoit le dispositif » de celle de « l'individu qui subit et/ou qui est en contact direct avec le dispositif », et souligne que « l'insistance sur le côté "pouvoir" normalisateur du dispositif le rend malveillant et inamical » (ibid.). Il propose donc d'explorer le dispositif dans sa double dimension, technique et symbolique : « Le technique est extérieur, matériel, instrumental » alors que « le symbolique [...] fait partie de l'essence humaine » (ibid. : 37). Le dispositif est à la fois extérieur et intérieur à l'homme car il s'incorpore à sa vie psychique et sociale. Il constitue donc « un monde convivial que nous approchons, apprivoisons, modifions, créons, contempions, dont nous vivons, jouissons et mourons [...] changer de regard sur l'environnement, c'est aussi changer le regard sur soi-même » (ibid. : 39 et 43). Pour Tisseron, « tout objet peut constituer pour son utilisateur, dans le moment de son utilisation, un outil au service de la symbolisation de ses expériences personnelles du monde » (Tisseron, 1999 : 58-59).

Nous retenons le concept de dispositif à la place de celui de mode pour deux raisons au moins : son approche holistique du texte médiatique dont l'hétérogénéité est constitutive et sa capacité d'incorporer des valeurs et des sociabilités. La lecture n'active pas seulement un mode de lecture institué, mais aussi l'ensemble des valeurs, des représentations et des croyances lors du contact du lecteur avec le dispositif médiatique ; elle suscite de diverses formes de sociabilité lors de sa rencontre avec le monde exposé et *expérimentable*.

## Le dispositif *mythificalisant* du rituel médiatique

Le dispositif *mythificalisant*, comme son nom l'indique, s'inspire du modèle sémiopragmatique odinien.

Le mérite du modèle sémiopragmatique consiste à réconcilier l'immanentisme et la pragmatique. La difficulté de l'immanentisme provient du fait que le rôle du spectateur, bien qu'il ne soit pas totalement absent de l'acte de communication, évolue dans le temps (Jost, 2007 : 19-20). Alors que le pragmatisme, notamment dans les études anthropologiques et culturelles (*Cultural Studies*, études interactionnistes de Bateson, Watzlawick ou Goffman...), inscrit le texte médiatique dans de vastes contextes de la communication sociale (cognitifs, socioculturels...) et s'éloigne donc de la communication médiatisée ou différée. La sémiopragmatique se donne comme une articulation entre ces deux paradigmes : « son objectif est de mettre cette approche

immanentiste dans la perspective pragmatique contextuelle » en prenant en compte le double mouvement : « l'existence du texte » et « le contexte dans lequel elle est effectuée » (Odin, 2011 : 17, 16).

Nous emprunterons au modèle sémio-pragmatique les quatre processus de production du sens, tout en apportant certaines modifications discutées plus haut : la construction diégétique d'un espace-temps transcendant ; celle du discours porteur de valeurs morales et identitaires ; celle du rapport affectif fusionnel ; et celle de l'énonciateur à la fois empirique et surdéterminé par la logique transcendante.

### Au niveau diégétique

Le monde diégétique relève du régime mythique. Il est *expérimentable* parce qu'il renvoie à une double réalité : d'un côté, l'espace-temps anhistorique symbolique qui s'oriente perpétuellement vers un point figé (âge d'or) du passé mythique, et, de l'autre, le monde *hic et nunc* de la performance rituelle qui réactualise les histoires mythiques par les événements cérémoniels, spectaculaires et rafraichissants.

L'espace rituel, hautement symbolique, est doté du caractère solennel et sacré ; il se distingue, de ce fait, de l'espace profane. Sa force symbolique tient au fait qu'il est connu de tous grâce à son agencement codifié de signes, de symboles ou de marqueurs identitaires dans une culture donnée. Elle génère une expérience de communion intense qui pourrait atteindre à « l'état d'effervescence » de la vie collective (Durkheim, 1960 : p. 603).

La temporalité est double (rétrospective et prospective), dotée du sens mythique et non historique, se rapporte toujours à un même et unique point d'origine imaginé. Il s'agit d'un temps fort, primordial et anhistorique qui fait revivre et rend présent « le temps prestigieux du commencement » et les « actes exemplaires » (Eliade, 1963 : 32). Ce temps n'est pas pour autant fictif ou fabriqué : au contraire, c'est le temps du vécu transcendant authentique.

L'espace rituel ne relève pas ici du champ religieux, mais désigne un espace séculier doté de la religiosité. La religiosité ou le sacré est quelque chose d'« absolu, intouchable, intangible, éminemment respectable » (Lambert, 1995 : 5). La religiosité provient du processus de sécularisation qui transforme les éléments religieux (croyance, culte, pratique religieuse...) en éléments culturels *sacrés*.

### Au niveau discursif

La construction discursive se soumet au principe communautaire qui est dicté par la dichotomie fondamentale de la pensée mythique : le sacré *vs* le profane.

Contrairement à l'espace de communication, le discours issu de l'espace de communion n'a pas de visée explicative, persuasive ou argumentative. Il exprime le *déjà-connu*



et une vision hégémonique à laquelle tout le monde adhère ; il renvoie au discours de sens commun qui véhicule le « savoir de croyance » (Charaudeau, 1997). Lorsqu'il fait usage des valeurs, des représentations ou des normes selon la logique de la pensée mythique, ce discours déploie les modalités de catégorisation absolue qui oppose le sacré au profane, le dedans au dehors, le noble à l'ignoble, etc., laquelle se traduit concrètement dans des modalités discursives d'inclusion et d'exclusion, axiologiques (jugements de valeurs) ou encore celles se rapportant à *Nous* ou à *Eux*, etc. La construction discursive du dispositif emprunte largement au discours porteur de valeurs morales (traditions, coutumes, etc.) et au discours purificateur qui tend à sanctionner ou exclure symboliquement le transgresseur du sacré et, inversement, à renforcer les valeurs et le sentiment d'appartenance en donnant la parole à des voix légitimées.

Le discours *mythificalisant* se différencie pourtant du discours moralisant par son renvoi à la pensée mythique. Il est moins tolérant quant à la contrainte sur les types de discours : inscrit dans la performance rituelle, le discours *mythificalisant* n'autorise pas les formes argumentatives et explicatives mais a surtout recours aux discours narratifs et descriptifs.

### Au niveau affectif

Le rapport affectif du spectateur au monde exposé réside dans la fusion émotionnelle et la convergence des expériences individuelle et collective.

En premier lieu, ce monde interpelle le spectateur, non en tant que personne réelle ou fictive, mais en tant que sujet transcendant (sujet agnostique qui se situe au-delà du perceptible et des possibilités de l'intelligibilité). Le spectateur n'entretient ni un rapport *pacifié* (du mode fictionnalisant) ni un rapport *tendu* (du mode *documentalisant*) mais un rapport *fusionnel* avec le monde exposé. Il s'identifie à l'univers symbolique de la communauté spirituelle, éprouve une expérience *extraordinaire* (ni vraie, ni fausse, ni vraisemblable) et un sentiment toujours renouvelé (contrairement au sentiment stéréotypé du récit fictif). Il retrouve un refuge identitaire rassurant en participant à la performance rituelle. Cet état fusionnel n'est pas passif mais relève de sa conscience communautaire et de son adhésion volontaire aux valeurs communes : il choisit délibérément le mode de vie communautaire et fait confiance aux jugements de son groupe.

En second lieu, l'espace rituel configure un champ d'action symbolique qui attribue symboliquement la place à tout un chacun. Si la structure du rituel/mythe est permanente (en opposition avec la structure changeante de l'événement), sa dynamique processuelle tend à transformer, au sein même de la performance rituelle, le statut des participants.

Durkheim a expliqué la métamorphose de statut au sein des deux cultes, négatif et positif : le culte négatif transforme l'homme profane en homme sacré (rite d'initiation) et le culte positif vise à renforcer l'intégration sociale, telles que les fêtes rituelles ou

les cérémonies religieuses (Durkheim, 1960 : 441-442). Quelques soient les types de culte, l'homme ne sort jamais intact mais métamorphosé : il se sent plus élevé et plus noble après avoir été dépouillé de tout ce qui est profane chez lui. Il y a toujours un avant et un après du rituel. L'expérience est d'autant plus intense que la croyance est forte. Ce qui permet effectivement la métamorphose de statut, c'est le caractère à la fois absolu et ambigu du sacré. Turner (1990) étudie la métamorphose de statut dans une approche moins fonctionnaliste. Il ne voit pas l'intégration comme une fonction à part entière, mais comme une des trois phases successives : intégration/désintégration/réintégration. L'intégration est la phase qui accompagne la transformation de la société. L'état de communion (*liminal*), produit lors de la phase de désintégration, n'est qu'un point de passage manifestant le tourbillonnement de la vie sociale et la transformation profonde de statut. La réintégration représente l'harmonie retrouvée et renouvelée après la transformation qui affecte à la fois l'individu et la communauté.

La distinction sacré/profane de Durkheim et les trois phases du rituel analysées par Turner nous servent de base théorique pour concevoir l'expérience de communion comme un état effervescent et un processus de transformation. L'effet de communion se produit lorsque la frontière entre l'expérience individuelle et l'expérience collective s'en trouve effacée et lorsque la solidarité entre individu et société s'en trouve renforcée et renouvelée après avoir traversé ensemble une expérience *exceptionnelle*.

### Au niveau énonciatif

L'énonciateur participe au rituel en tant qu'acteur. Son « statut logique » d'énonciation (Jost, 2010) est double, réel et symbolique. Même si son discours porte des valeurs symboliques, il n'est pas un sujet « théorique » (Jost, 2001 : 63) car sa parole, toujours singulière, est une incarnation voire une incorporation sensible de ces valeurs.

Bien que son statut énonciatif s'ancre dans une double réalité, son rôle attribué lors du rituel est surdéterminé par les valeurs qui dépassent son statut historique de *Je-origine réel* (Jost, 2010). La « surdétermination » (*overdetermination*) désigne le statut d'un acteur qui participe « simultanément à plus d'une pratique sociale » (Van Leeuwen, 2008 : 47). Lors d'un rituel, l'énonciateur joue à la fois le rôle d'un acteur historique de l'événement et celui du membre d'une communauté symbolique (acteur symbolique). La performance rituelle fait que le symbolique l'emporte toujours sur le réel, et le réel vient à son tour renforcer le symbolique. La voix singulière de l'énonciateur est donc structurée et structurante : elle est surdéterminée par le symbolisme et détermine à son tour l'efficacité de ce même symbolisme.

## La retransmission des rituels funéraires du général Võ Nguyên Giáp par le JT vietnamien

### Le rituel au JT du soir

Le rituel n'est pas étranger au journal d'informations, aussi bien dans sa dimension rituelle du rendez-vous quotidien que dans sa propre logique de représentation du monde. Dans l'ouvrage collectif « Le JT, mise en scène de l'actualité à la télévision » (1986), les auteurs ont mis en évidence le caractère rituel de la mise en scène de l'information par le JT français. Poulle et Bautier (1986) se demandent si « les journaux de vingt heures sont-ils des journaux ? ». Selon les auteurs, ils tirent leur légitimité de leur capacité à incarner la valeur nationale plutôt que de la qualité de leur information. La force du JT national réside dans sa capacité à incarner les valeurs nationales et à « favoriser l'intégration des téléspectateurs à cette nation, en leur offrant les éléments d'information qui leur sont nécessaires pour participer à une certaine forme de citoyenneté » (*ibid.* : 106-107). Sa faible quantité d'informations s'explique par le fait qu'il fait transiter des « modalités d'informations qui transforment la nature même de celles-ci » (*ibid.* : 107). Ces modalités le rendent « indémodable » et font de lui un « lieu de focalisation de la vie publique de la nation », un « tableau d'honneur – ou déshonneur – de la nation » ou encore « une enceinte sacrée » (*ibid.* : 108, 109). Dans son étude sur les dispositifs scénographiques du JT, Guemriche compare le plateau du journal à un autel et la configuration du studio à celle d'un sanctuaire : « Nous voulions surtout suggérer l'idée d'appréhender le plateau sous l'angle d'une représentation symbolique et/ou inconsciente de l'Autel. Qui dit "Autel" pense inévitablement : "messe", "sacrifice". » (Guemriche, 1986 : 53).

La dimension rituelle du JT pourrait être considérée comme manifestation du *commun* de l'espace public. Tassin avertit le danger quand le public et le commun se confondent : « Le principe communautaire peut, lui, envahir l'espace public au point de le détruire. Car il ne peut le faire que de façon hégémonique, impériale, en le colonisant. » (Tassin, 1999 : 35). Les démocraties avancées veillent en permanence sur l'excès de symbolisme qui pourrait faire oublier les tensions et les luttes sociales. Dans les régimes autoritaires, l'excès du symbolisme est, au contraire, le signe le plus visible. Les « institutions affaiblies » ou les pouvoirs « en manque de légitimité, aux risques et périls du ridicule et/ou de la démagogie », font souvent appel à la ritualité (Lardelier, 2003 : 56-57).

Dans l'espace médiatique vietnamien, les valeurs communes interviennent même dans l'espace supposé conflictuel, l'envahissant au point que l'on peut se demander si cet espace n'est pas conçu d'emblée pour être envahi par les principes communautaires. Dans nos études précédentes (Nguyen-Pochan 2017, 2018), nous avons montré que le JT de 19 heures de la Télévision vietnamienne (VTV) est la vitrine de la politique de l'information de l'Etat socialiste et du Parti communiste vietnamien (PCV). Il participe à la

construction du discours nationaliste et à l'exaltation des valeurs traditionnelles par le PCV dans le but de renouveler et renforcer sa légitimité en tant que parti unique au pouvoir.

Afin d'explorer le dispositif *mythificalisant* du rituel médiatique, nous allons analyser les rituels funéraires du général Võ Nguyên Giáp (VNG) qui sont retransmis le 12 et le 13 octobre 2013 par le JT de 19 heures de la VTV<sup>1</sup>.

### La retransmission des rituels funéraires par le JT vietnamien

Dans le discours du PCV, le général VNG est le vainqueur de la bataille Điện Biên Phủ en 1954 et héros national du Vietnam au xx<sup>e</sup> siècle ; il possède toutes les qualités du héros selon les idéaux confucéens et révolutionnaires : patriotisme, vaillance, idéal politique élevé, excellent stratège, combativité, noblesse, humanisme, proximité avec le peuple, intellectuel cultivé, fidélité absolue au président Hồ Chí Minh et au PCV, etc. En réalité, VNG est une personnalité politique complexe dans l'histoire du Vietnam contemporain : ce qui a fait de lui une figure grandiose n'est pas sa position politique au sein du Parti, mais sa place dans le cœur du peuple et des soldats. Pour ces derniers, son prestige n'est surpassé que par celui du président Ho Chi Minh, non seulement parce qu'il a remporté de grandes batailles et redonné au pays toute sa fierté, mais aussi parce qu'il est le modèle exemplaire du *soldat du vieux Hô*<sup>2</sup> et du leader au grand cœur - au sein de l'Armée, il est appelé le *grand frère*. Pour le peuple, il était une légende vivante. L'admiration populaire pour sa vertu en complexifie le portrait, car, comparé aux dirigeants *corrompus* d'aujourd'hui, VNG était le miroir d'un passé glorieux qui reflète un présent honteux. Au respect de sa vertu il fallait rajouter le facteur de l'âge (décédé à l'âge de 103 ans) que la tradition gérontologique du Vietnam lui consacre. Dans ce sentiment multiple et la croyance populaire, sa longévité était un signe *favorable* pour le destin national.

Ainsi l'annonce de son décès au JT, le 5 octobre 2013, provoqua une expérience bouleversante dans le vécu du public : celui-ci ressent, avec cette mort, une perte équivalente à celle de la conscience nationale. Avec son décès, la magie touche à sa fin, s'ensuivra une explosion émotionnelle pour ce personnage aimé et respecté. Cette annonce, de par son caractère événementiel, a créé une rupture dans la vie quotidienne du peuple vietnamien : nous dirions avec Turner qu'elle marque l'ouverture de la phase de désintégration qui fait entrer la société dans l'expérience *liminale* de communion.

Le traitement médiatique des rituels funéraires du général VNG pendant deux jours (12 et 13 octobre 2013) a donné à voir les trois espaces significatifs : sacré, profane et réintégration. La catégorisation médiatique du sacré et du profane repose d'emblée

- 1 Sur le JT de 19h de la VTV : cf. Nguyen-Pochan, 2014, 2015.
- 2 Ou *l'oncle Hô*, l'appellation populaire du président Ho Chi Minh.
- 3 Sur le récit du 5 octobre 2013 : Nguyen-Pochan 2020.

sur leur signification politique : comme partout d'ailleurs, le pouvoir politique s'efforce en permanence de s'emparer du sacré et de s'y assimiler. Dans ce cas d'étude, nous supposons que la puissance du rituel parviendrait à libérer le sacré du pouvoir politique et à le restituer au peuple. Notons qu'avant cette transmission, le JT de 19h de la VTV a diffusé de multiples occurrences d'information et récits pour rendre hommage au général VNG, nourri ainsi une émotion intense préalable à la cérémonie funéraire.

### L'espace sacré

L'espace sacré est attribué au monde protocolaire et officiel du politique : avant d'appartenir à sa famille et son peuple, VNG est l'homme du PCV. Lors des condoléances devant le cercueil du défunt (le 12 octobre 2013), la manifestation visible de cette prérogative est la place privilégiée accordée aux dignitaires politiques vietnamiens ainsi qu'aux délégations de dirigeants étrangers.



Espace politique (12 octobre 2013).

La réappropriation du sacré atteint son paroxysme durant la cérémonie commémorative d'hommage (le 13 octobre 2013) avec le discours du Secrétaire général du PCV : ce dernier s'exprime en tant que chef du Comité chargé des cérémonies funéraires, équivalant, en terme cultuel, au rôle de l'officiant du rituel. Son long discours narrant le parcours politique du général et exprimant la reconnaissance du Parti, apporte une note quelque peu discordante par rapport à l'ambiance commémorative, d'autant plus gênante que son évocation de la morale exemplaire de VNG renvoie à la campagne de purification des cadres et membres du PCV actuellement menée sous sa houlette. La dissonance est due au fait que l'énonciateur semble être extérieur à son discours : on n'éprouve aucun rapport affectif et personnel du sujet parlant à son énoncé. Par conséquent, le téléspectateur ressent difficilement la sincérité dans ses propos.



Le secrétaire général du PCV (13 octobre 2013).

La description médiatique cherche en permanence à entremêler le pouvoir politique et le sacré. Elle assimile le discours et l'acte des dirigeants politiques aux protocoles cérémoniels codifiés par les marqueurs culturels comme le *cercueil sacré*, les fleurs, les offrandes, la cloche bouddhiste, les turbans des proches (de couleurs différentes selon leur degré de parenté avec le défunt), les fils du défunt portant les pots d'encens selon les coutumes traditionnelles, le *char sacré*, etc. Alors que le JT a donné très peu d'image à la famille du défunt (instance légitime pour assurer la tenue de la cérémonie funéraire selon la tradition vietnamienne), celle des dirigeants politiques auprès du cercueil (manifestation tangible du sacré) est omniprésente.



Le cercueil sacré (12 octobre 2013).

## L'espace profane

L'espace profane est attribué à l'expression populaire envers le général défunt. Défini d'emblée comme espace éloigné du sacré (la foule dans la rue ou le cercle extérieur du lieu officiel de la cérémonie), le média fait émerger progressivement l'émotion intense des personnes ordinaires dans les espaces publics disparates. On assiste à un vécu qui témoigne d'un double registre de la communion : celle qui relie les gens entre eux et celle qui les relie à l'âme du général défunt. Ce qui frappe dans les images captées, c'est la patience, la sincérité et la douleur qui associent les uns aux autres : les gens se sentent proches et solidaires dans le partage du chagrin.



Espace profane, 12 octobre 2013.

Le reportage « L'amour du peuple envers le général » introduit l'espace profane par un discours descriptif :

« Depuis ce matin tôt, un grand nombre d'habitants se sont rassemblés dans le quartier proche de la maison funéraire, attendant leur tour pour entrer et faire leurs adieux [...] Cet après-midi, la file s'étirait sur 3 km. Après huit heures d'attente, à partir de 16 heures, les premiers ont pu entrer et rendre hommage à leur général » (12 octobre 2013).

Le récit rapporte ensuite le discours d'une femme vétéran de la guerre : « Lorsque l'Oncle [ ] est décédé, nous étions encore sur le front. Mais cette fois, notre grand frère, notre chef tant aimé est mort, je fais de mon mieux pour pouvoir le voir une dernière fois. »



La femme vétéran exprime sa douleur (12 octobre 2013).

Les mots exprimant la douleur et l'admiration du peuple abondent dans les récits médiatiques. Dans la citation suivante : « Nous l'*aimions* beaucoup [pleurs], nous sommes très émus, nous peinons à nous retenir, tous les Hanoïens avaient de la compassion pour l'Oncle Giáp » (13 octobre 2013), le verbe « aimer », littéralement en vietnamien *thương*, désigne un sentiment confus d'amour, de pitié et de compassion. Pour le général Giáp, ce mot peut être interprété dans un sens qui renvoie à l'abandon dont il aurait été victime de la part du pouvoir vers la fin de sa carrière.

Le 13 octobre 2013, les habitants de la ville d'Hanoï ont assisté à la procession du *char sacré* qui accompagne le général défunt à l'aéroport de Hanoi afin de rapatrier son corps vers sa terre natale Quảng Bình (centre du Vietnam). Dans la rue se trouvent des gens méditant leur communion secrète avec l'âme du général. On distingue de nombreuses femmes âgées en prière : les mains égrenant le rosaire et la bouche marmottant des orémus. Le culte des ancêtres s'exprime pleinement dans les prières solennelles : chacun tentant d'entrer en contact avec l'esprit du défunt et de prier pour la délivrance de son âme. Dans la tradition vietnamienne, le *bái vọng* (vénérer à distance) désigne le lien spirituel qui joint le vivant à l'âme du défunt : la distance ne diminue pas, bien au contraire, elle accentue ce lien puissant. Alors que c'est l'inverse qui se produit dans l'espace politique où la distance vis-à-vis du sacré est la plus réduite.





13 octobre 2013.

Dans la mesure où VNG est considéré de manière unanime comme « général du peuple », l'espace populaire est doté du statut *ambigu* : il est en effet aussi sacré que l'espace politique. Le média est obligé d'accorder une place considérable à rendre compte des sentiments, des mots et des actes qui se produisent dans l'espace profane. Plusieurs reportages, réalisés sur le vif dans les lieux du rassemblement populaire, en témoignent.

Dans le reportage « Le peuple accompagne le général dans son voyage vers son repos éternel », le JT montre des images du public serré sur le bord des routes, le long des 40 km que parcourt le cercueil jusqu'à l'aéroport de Hanoi :

Chacun est venu, le cœur empli d'émotion, lui dire adieu et l'accompagner dans son voyage vers ses ancêtres et l'Oncle Hồ. Sur son passage, des centaines de personnes crient ensemble : « Ô général ! » (13 octobre 2013).

Plus fortes que les mots sont les images emblématiques : le cercueil s'éloigne progressivement du centre cérémoniel pour rejoindre l'espace populaire. Il avance lentement entre les deux rangées massées de chaque côté de la route comme si le sacré se libérait du pouvoir politique et était renvoyé au peuple. La ferveur populaire *sacralise* davantage l'événement cérémoniel : les images d'une caméra *hallucinée* montrent le char entouré par un océan humain, des pleurs, des appels et des prières.





Le sacré se détache du pouvoir pour déplacer son centre vers le cœur de l'espace profane. Il manifeste pleinement sa puissance dans la foule et non dans l'espace protocolaire du pouvoir : au cours des rituels funéraires, l'espace profane a progressivement redéfini son rapport au sacré en transmettant au cercueil du défunt la force mystique irrésistible. Et ce sont cette ferveur et ce vécu ardent qui font émerger les cérémonies funéraires comme un événement public. Emporté par l'effervescence collective, le média officiel du PCV ne peut que suivre le cours de l'événement :

Pour l'indépendance et le bonheur du peuple, il a traversé deux siècles, la quasi-totalité de ce xx<sup>e</sup> siècle plein de douleurs mais aussi de gloires pour notre nation. Toute sa vie, il a vécu dans le cœur du peuple et, dans son dernier trajet de retour à la terre-mère, vers l'Oncle Hồ et ses camarades, il marche toujours au milieu du peuple et dans une mer de larmes (13 octobre 2013).



## L'espace de réintégration

L'espace de réintégration est propre au média qui l'a créé pour gérer l'effervescence collective et la canaliser vers une valeur hégémonique et consensuelle : la solidarité du peuple autour du héros national.

En premier lieu, le média a retransmis les cérémonies commémoratives qui se déroulent simultanément dans plusieurs endroits différents (provinces, casernes militaires, ambassades du Vietnam dans plusieurs pays du monde) et auxquelles assistent les militaires, les *Việt kiều* (Vietnamiens de l'étranger), les universitaires ou les admirateurs du général, et en particulier les habitants de la province de Quảng Bình, sa terre natale :



Le général dans le cœur des habitants de Quảng Bình (13 octobre 2013).

La médiatisation des cérémonies décentralisées permettrait d'une part, de montrer l'ampleur de l'événement à l'échelle nationale et internationale, et d'autre part, de canaliser l'émotion vers d'autres espaces de l'expression publique. Le JT rapporte, par exemple, la voix du poète américain John Balaban qui récite ses vers fraîchement composés pour rendre hommage à l'âme noble du général vietnamien :

Les légendes de toutes les époques le prouvent / Le général talentueux après l'achèvement  
de ses missions / Laisse derrière lui son épée / Monte dans le petit bateau et disparaît  
dans les brumes / Le fleuve Lô long et limpide / Dans lequel je me débarrasse des  
poussières terrestres et apaise mon âme (12 octobre 2013).

Penser le rituel médiatique sous le prisme du modèle sémio-pragmatique



JT du 12 octobre 2013.

En second lieu, la canalisation de ces tourbillons d'émotion s'effectue par le biais des revues de presse rapportant l'opinion internationale (*Libération*, *The Star*, *Reuters*, *BBC*, *The Hindu*, *AP*, *San Diego*, etc.). Le JT cite non seulement les commentaires qui font éloge à la personnalité du général VNG, mais aussi ceux qui présentent l'émerveillement devant l'expression populaire :

« Il y a fort longtemps qu'on n'a pu voir des obsèques auxquelles assistent des dizaines de milliers de personnes, toutes générations confondues » (*BBC*) ou « Les habitants s'écrient *Vive le général !* Combien de larmes sont versées tout au long de ce chemin par lequel passe le cercueil ? » (*The Hindu*) (12 octobre 2013).

Les revues de presse font converger la grandeur du général VNG avec l'engouement populaire afin de faire émerger le consensus national : c'est autour de la figure du grand héros que l'unanimité du peuple et la solidarité nationale se renforcent.



Revue de presse, 12 octobre 2013.

Thi Thanh Phuong Nguyen-Pochan

Enfin, pour clore cet épisode riche d'émotion, le JT sélectionne et retransmet des images qu'il estime « inoubliables » et commente :

Toute cette semaine, la nation entière a éprouvé une grande douleur devant le départ de VNG, ce général éminent, ce héros qui a consacré toute sa vie à la nation et au peuple et qui, à son décès, réalise encore des miracles : l'entente du cœur et la solidarité du peuple (13 octobre 2013).

La gestion médiatique de l'espace de réintégration donne à voir d'une manière intéressante comment le média réussit à digérer le tourbillonnement d'émotions et à accompagner la société toute entière dans son retour à l'ordre.


## Conclusion

Le modèle sémio-pragmatique de Roger Odin s'applique pour essentiel aux produits médiatiques achevés en explorant les terrains d'expérience oscillant entre le réel et la fiction. Optant pour l'objet d'étude du rituel médiatique du JT, nous nous efforçons de questionner, au-delà de l'expérience spectatorielle d'un texte achevé dans un espace de communication, une expérience *en train de se produire* tout au long d'un événement dans sa durée quasi-réelle au sein d'un espace de communion. Nous examinons le dispositif du rituel médiatique à la fois dans son contact sensible avec le public et dans sa dimension stratégique de la gestion d'émotion. Le dispositif médiatique cherche activement à incarner la valeur nationale : par le biais de la voix narrative du journaliste, le média entre en communion avec le public et devient en quelque sorte le centre de la ritualisation sociale ; dans le même temps, il essaie de canaliser stratégiquement l'effervescence collective vers un consensus national, indispensable pour la réintégration sociale et le retour à l'ordre.

## Bibliographie

- ABÉLÈS, Marc, *Anthropologie de l'État*, Paris, Payot, 2005.
- BELIN, Emmanuel, *Une sociologie des espaces potentiels. Logique dispositifiv et expérience ordinaire*, Bruxelles, De Boeck Université, 2002.
- BERTEN, André, « Dispositif, médiation, créativité : petite généalogie », *Hermès*, n° 25, 1999, p. 33-47.
- BUTLER, Judith, *Le pouvoir des mots. Discours de haine et politique du performatif*, Paris, éd. Amsterdam, 2004.
- CAREY, James W, *Communication As Culture. Essays On Media and Society*, London, Routledge, 1992 [1989].
- CHARAUDEAU, Patrick, *Le Discours d'information médiatique. La construction du miroir social*, Paris, INA/Nathan, 1997.

- COULDRY, Nick, « Media Rituals. Beyond Functionalism », in **fournir prénoms in extenso** M. Coman et E.W. Rothenbuhler (dir.), *Media Anthropology*, Thousand Oaks, London/ New Delhi, Sage Publications, 2005, p. 59-69.
- DAYAN, Daniel, KATZ, Elihu, *Media Events. The Live Broadcasting of History*, Cambridge, Mass./London, Harvard University Press, 1992.
- DURKHEIM, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Quadrige/PUF, 1960.
- ELIADE, Mircea, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963.
- FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits, tome III : 1976-1979*, Paris, Gallimard, 1994.
- GUERICH, Salah, « Le regard du scénographe », in Bernard Miège (dir.), *Le JT. Mise en scène de l'actualité à la télévision*, Paris, La Documentation française/INA, 1986, p. 45-60.
- JOST, François, « Que signifie parler de la "réalité" pour la télévision ? », *Télévision*, n° 1, 2010, p. 13-30.
- JOST, François, *La télévision du quotidien : entre réel et fiction*, Bruxelles/Paris, De Boeck Université/INA, 2001.
- JOST, François, *Introduction à l'analyse de la télévision*, Paris, Ellipse, 2007, 3e édition révisée et actualisée.
- LAMBERT, Yves, « Religion et modernité. Une définition plurielle pour une réalité en mutation », *Les Cahiers français*, n° 273, 1995, p. 3-12.
- LARDELIER, Pascal, *Théorie du lien rituel. Anthropologie et communication*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- NGUYEN-POCHAN, Thi Thanh Phuong, « L'expérience communelle dans la pratique narrative du JT vietnamien », *Recherches en communication*, n° 51, 2020, p. 69-84.
- NGUYEN-POCHAN, Thi Thanh Phuong, « Quand les morts "reviennent" pour résoudre les tensions des vivants : un récit au journal télévisé vietnamien », *RFSIC*, n° 13, 2018, <https://journals.openedition.org/rfsic/3645>.
- NGUYEN-POCHAN, Thi Thanh Phuong, « L'enjeu culturel et patrimonial dans l'invention du mythe fondateur de la nation vietnamienne », *Les Cahiers de la SFSIC*, n° 13, 2017, p. 225-239.
- NGUYEN-POCHAN, Thi Thanh Phuong, « La mise en œuvre du dispositif de croyance dans la production télévisuelle des mythes. L'exemple du journal télévisé de 19 heures de la Télévision vietnamienne », *Réseaux*, n° 190-191, 2015, p. 248-273.
- NGUYEN-POCHAN, Thi Thanh Phuong, « Le journal télévisé et la construction des mythes médiatiques », Gilles Delavaud et Loïc Ballarini (dir.), *Les nouveaux territoires médiatiques*, Paris, Mare & Martin, 2014, p. 183-205.
- ODIN, Roger, *Les espaces de communication. Introduction à la sémio-pragmatique*, Grenoble, PUG, 2011.
- ODIN, Roger, *De la fiction*, Bruxelles, De Boeck Université, 2000.
- ODIN, Roger, « Sémio-pragmatique du cinéma et de l'audiovisuel. Modes et institutions », in Jürgen E. Müller (dir.), *Towards A Pragmatics of the Audiovisual Theory and History, Vol. 1, Nodus*, 1994, p. 33-46.
- POULLE, François, BAUTIER, Roger, « Les journaux télévisés de vingt heures sont-ils des journaux ? », in Bernard Miège (dir.), *Le JT. Mise en scène de l'actualité à la télévision*, Paris, La Documentation française/INA, 1986, p. 95-109.
- RICCEUR, Paul, *Cinq études herméneutiques*, Paris, éd. Labor et Fides, 2013.



Thi Thanh Phuong Nguyen-Pochan

TASSIN, Étienne, « Espace commun ou espace public ? L'antagonisme de la communauté et de la publicité », *Hermès*, n° 10, 1991, p. 23-37.

TISSEERON, Serge, « Nos objets quotidiens », *Hermès*, n° 25, 1999, p. 57-66.

TURNER, Victor, *Le phénomène rituel. Structure et anti-structure*, Paris, PUF, 1990.

VAN LEUWEN, Theo, *Discourse and Practice. New Tools for Critical Discourse Analysis*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

WATZLAWICK, Paul, BAVELAS, Janet Beavin et JACKSON, Don D., *Pragmatics of Human Communication. A Study of Interactional Patterns, Pathologies and Paradoxes*, London, Norton & Company, 1967.

WEISSBERG, Jean-Louis, « Dispositif de croyance », *Hermès*, n° 25, 1999, p. 169-178.