

La *Salât* et son langage : Prier en dehors de la mosquée

Niloofar HAERI

Entre les années 2007 et 2009, lors de visites annuelles à Téhéran, je me suis entretenue avec un groupe de femmes musulmanes au sujet de leurs pratiques quotidiennes des cinq prières (*salât* en arabe et *namaaz* en perse)¹. Les résultats de ces conversations m'ont incitée à revisiter la littérature sur la *salât* ainsi que les grands débats dans le domaine anthropologique sur les rituels impliquant le langage. En 2010-2011, j'ai continué ma recherche sur le terrain à Téhéran pendant quatre mois supplémentaires.

Étant donné la vaste littérature existant sur les sociétés musulmanes et sur l'islam, le nombre d'études ethnographiques sur la *salât* est faible et la majorité de cette littérature est fondée sur des recherches portant sur sa pratique publique, c'est-à-dire lorsque des groupes d'hommes, la plupart du temps, de différentes ampleurs prient derrière un supérieur religieux dans une mosquée (Bowen 1989 ; 1993 ; 2000 ; Parkin, Headley, 2000 ; Soares 2002 ; Mahmood 2001, Henkel 2005). La *salat* est pourtant davantage et plus fréquemment pratiquée en privé qu'en public. Néanmoins, la prévalence des descriptions et des images de sa pratique publique la font encore apparaître comme une forme de prière non marquée (dans le sens de Jakobson).

L'accent mis sur sa pratique publique a orienté l'étude de la *salât* vers les hommes – les femmes priant dans les mosquées beaucoup moins souvent. La représentation publique de la *salât* dans différents contextes politiques et sociaux, dans de petites communautés agricoles ou de grandes métropoles urbaines, dans des lieux ethniquement homogènes ou hétérogènes et à des époques révolutionnaires ou plus tranquilles peuvent avoir un spectre de significations symboliques et politiques qui ont majoritairement attiré l'attention des anthropologues (mais voir Mahmoud 2001, Torab 2007). Toutefois, pratiquée en privé, en présence de Dieu seul, la *salât* guide notre attention vers des domaines qui se révèlent cruciaux pour une meilleure compréhension de la prière en islam (et peut-être aussi ailleurs) et pour une appréciation plus profonde des sources de la variation et de la créativité et de la nature de l'expérience religieuse. Dans une perspective plus avancée, nous pouvons supposer que le manque d'attention porté aux femmes et à la prière privée provient en partie de la manière dont on imagine le fait d'être un musulman. Dans l'ensemble, la réponse à la question « qu'est-ce qu'un musulman ? » n'a pas été pensée en termes d'un individu ayant des caractéristiques plurielles, distinctes et variées mais plutôt comme un regroupement/un tas d'hommes qui suivent un leader. Je ne veux pas discuter plus longuement de cela mais je souhaite souligner que cette question et les réponses possibles qui en découlent font partie d'une sous-partie de ma recherche sur la prière.

Par conséquent, il est important de rappeler que le rituel central de l'islam est à la fois privé et public. En dépit de la visibilité hebdomadaire du vendredi et des prières collectives dans des lieux saints – et dont les images sont diffusées aux quatre coins du monde² –, que la durée soit d'un jour ou d'une vie entière, la plupart des prières sont pratiquées chez soi avec différents degrés d'intimité. Je me focaliserai ici sur les prières réalisées seul(e) : quel est l'impact du fait de prier seul, sans la présence des autres, dans la réalisation d'un rituel ? Que font les individus lorsqu'ils

¹ Pour les locuteurs perses, le mot est *namaaz* mais le terme *salât* est plus familier aux anthropologues, ce qui explique mon choix d'utiliser le mot *salât*. Les prières sont obligatoires et doivent être exécutées à l'aube (les Iraniens appellent cette prière la prière du matin), à la mi-journée, l'après-midi, au coucher du soleil et le soir. Les prières de l'aube sont composées de deux cycles de prières, c'est-à-dire, deux *rak'at* (en perse, le [t] est prononcé), les prières du coucher du soleil ont 3 *rak'at* et les autres 4.

² On a tous vu les images des prières du vendredi à l'Université de Téhéran avec des milliers de fidèles et presque autant de caméras de télévisions diffusant l'évènement aux téléspectateurs à l'intérieur et à l'extérieur de l'Iran.

suivent les règles d'un rituel religieux sans être obligé de suivre ni d'imiter un leader ?

Je poursuis le développement de ces questions à travers une ethnographie des prières réalisées par un groupe de femmes instruites et de classe moyenne³. J'examinerai un certain nombre d'enjeux théoriques qui impliquent des hypothèses sur le langage rituel, les expériences de la religiosité, les conditions de la créativité et des possibilités de création de sens. Le langage des rituels est généralement caractérisé de manière formelle – c'est-à-dire qu'il est différent du langage quotidiennement utilisé par le pratiquant, ce dernier n'en ayant pas « choisi » les mots (Irvine, 2001). Formalité, rigidité, répétition et (perte de) sens sont des termes qui sont utilisés dans les analyses du langage rituel. Quels facteurs interviennent dans les relations entre la forme, la répétition et le sens ? Je soutiens que le temps et l'alphabétisation arbitrent ces relations de manières significatives. La compréhension du rôle du temps dans la pratique de la *salât* est cruciale. La *salât* d'un individu âgé de dix-huit ans et celle d'un autre individu âgé de soixante-cinq ans ne peuvent pas être considérées comme similaires. Et le nombre d'années de prière importe beaucoup. En ce qui concerne les femmes avec qui j'ai effectué mon travail sur le terrain, le fait qu'elles prient depuis plus de trois décennies est un élément central de leur vie religieuse. La forme et le contenu de la *salât* ne sont pas des éléments censés être compris de manière définitive puisqu'il s'agit de l'effort de toute une vie. En effet, sur une vie entière, ce que la *salât* signifie et la manière par laquelle le récitant trouve des espaces de créativité (par exemple le choix des sourates, leurs interprétations plutôt individuelles et personnelles) et de présence⁴ durant la pratique elle-même sont sujets à des transformations. Parce que les états émotionnels et intellectuels de la personne subissent des changements, parce que celle-ci crée et recrée une variété de relations avec ses amis et sa famille, parce qu'elle assiste à des naissances et à des décès, ses interactions avec la *salât* subissent également des changements. Avec l'accroissement de leur savoir religieux, ces femmes choisissent des sourates du Coran, différentes de celles qui sont standards, selon les préoccupations et les inquiétudes du moment. Pouvoir faire cela demande à la fois une confiance en soi et une pratique qui dépendent toutes deux du nombre d'années de pratique de la prière. On peut dire que la *salât* est un objet de savoir. C'est un objet dans le sens où les croyants s'efforcent de le connaître plus en profondeur, mais elle est aussi un objet car elle est la source d'un savoir qu'on utilise pour comprendre les choses extérieures à la vie quotidienne. La lutte pour la connaissance de cet objet est indissociable de la lutte pour la formation éthique de soi. Pour les Iraniens, cela implique de mieux apprendre l'arabe ainsi que d'autres façons de « se discipliner l'âme » (en perse *tarbiyateh nafs*).

Dans les sciences sociales et en anthropologie en général, il existe une analyse de la répétition qui, bien que contestée, reste dominante. Je dois dire ici qu'en anglais le mot « répétition » n'a pas le sens de « pratiquer » comme en français, mais peut signifier les deux sens. J'utilise le mot dans le sens d'une simple répétition, un effort pour produire une copie. Cette analyse soutient que la répétition épuise le rituel de signification pour que, avec le temps, le langage soit à peine répété, devenant ainsi automatique et dépourvu de sens. Mais les significations de ce qui est récité dépendent en partie du niveau d'érudition du récitant, de son intérêt à suivre les débats théologiques (les débats ne sont pas des matières pour autant) et de sa capacité à être conscient des couches de significations des « versets répétés ». Sans savoir si la personne est instruite (et sans connaître son niveau d'instruction), si elle fait partie d'une communauté dans laquelle l'alphabétisation est une méthode dominante pour l'acquisition de la connaissance, si des débats pertinents font partie intégrante des programmes radio et télévisés (comme c'est le cas dans beaucoup de pays musulmans), nous ne pouvons pas répondre à la question de la relation entre la

³ Je remercie ce groupe de femmes pour leurs idées que je partage avec les lecteurs de cette contribution, ainsi que leur professeur de Coran. Je tiens tout particulièrement à remercier Shirin Haeri pour avoir patiemment écouté mes questions sans fin. Maurice Bloch, John Bowen, Steve Caton, Michael Jackson, Michael Lambek, et Joel Robbins ont gentiment lu des versions précédentes de cette communication et m'ont offert leurs commentaires. Enfin, je remercie Steve pour l'échange que nous avons eu sur la méta-pragmatique des prières.

⁴ Cf. *infra* la discussion relative à la pratique d'un instrument de musique.

répétition et le sens (ou la perte de sens). Le scepticisme d'un certain nombre d'anthropologues à l'égard d'une catégorie générale appelée « rituel » (Asad, 1993 ; Bowen, 1993 ; Robbins, 2001) est souligné lorsque l'alphabétisation est prise en compte. Dans les communautés où les significations sémantiques, pragmatiques et théologiques d'un rituel fréquemment pratiqué comme la *salât* sont régulièrement discutées, et pour ceux dont l'instruction est assez avancée pour pouvoir participer à de telles discussions, les versets des prières sont sans doute, année après année, plus significatifs. Ce qui arrive au sens, dans n'importe quel rituel, doit être analysé sur du *long terme* en tenant compte de ceux qui le pratiquent, de ses usages et de ses histoires. Ce texte a deux objectifs. Premièrement, fournir une brève ethnographie des femmes que j'ai rencontrées afin de montrer qui elles sont ; et, deuxièmement, décrire le rôle du langage et de la répétition.

Ethnographie des femmes et de leurs activités religieuses

Les femmes avec qui je me suis entretenue à Téhéran sont instruites et de classe moyenne. J'ai interrogé environ vingt-cinq femmes. Chaque entretien a duré approximativement deux heures et j'ai eu la possibilité de parler à certaines de ces femmes plus d'une fois. J'ai également dirigé un certain nombre de discussions collectives. J'ai interrogé les enseignantes du Coran et assisté à leur cours. Mes interlocutrices ne forment pas un « échantillon représentatif » des femmes iraniennes musulmanes, mais leur rapport aux prescriptions religieuses est assez représentatif des femmes salariées de classe moyenne, diplômées d'université et ayant développé une indépendance économique. Leurs opinions méritent d'être analysées car elles font de la *salât* un rituel vivant, un acte qui s'avère pertinent dans leur vie intellectuelle et émotionnelle. À quelques exceptions près, la plupart de ces femmes ont la soixantaine. Parmi le groupe le plus âgé se trouvent des femmes qui se connaissent depuis des décennies et qui sont fortement liées par des affinités et de longues amitiés. Elles sont maintenant à la retraite et reçoivent des allocations. Après le lycée, certaines d'entre elles ont suivi pendant deux ans un cursus académique pour devenir enseignantes et/ou universitaires et se sont spécialisées dans des domaines tels que la psychologie, la littérature et le langage. Elles ont occupé des postes d'enseignantes (dans le secteur public pour la plupart mais aussi dans quelques écoles privées), de professeur principal, d'éditrices de dictionnaires ainsi que d'autres emplois similaires requérant une connaissance linguistique et culturelle approfondie. Certaines d'entre elles portent un foulard aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de la maison mais la plupart l'enlèvent dès qu'elles entrent dans un espace privé, qu'elles s'attendent ou non à la visite d'hommes étrangers au cercle familial. En dehors de la maison, se couvrir les cheveux est obligatoire pour les femmes selon les lois de la République Islamique. Aucune d'entre elles ne porte un voile la couvrant de la tête aux pieds (le *tchador*) à moins qu'elle n'y soit contrainte, comme à la mosquée, dans les sanctuaires et lors d'assemblées bien particulières.

Ces femmes suivent un certain nombre de cours durant l'année, les plus courants étant les classes coraniques. Celles-ci durent généralement une année complète et l'on peut y assister à n'importe quel moment de l'année. En revanche, celles qui sont offertes à domicile exigent d'établir un premier contact, personnel ou avec une personne inscrite au cours, avec le professeur. Les classes coraniques auxquelles j'ai assisté n'étaient pas annoncées publiquement et, parce que des discussions politiques sur les événements de l'actualité émergent inévitablement (mais pas de manière systématique), l'enseignant et les étudiants veulent s'assurer que ceux qui y participent ne rapporteront pas les conversations à l'extérieur. Les classes sont gratuites et les enseignants acceptent rarement de l'argent. Toutefois, les étudiants apportent des sucreries, des copies gratuites du Coran ainsi que d'autres publications (elles partagent de nombreuses publications : des livres de théologiens contemporains, en particulier ceux qui intègrent la poésie soufie dans leur compréhension de l'islam, en plus de livres de fiction ou même un livre d'entraide qui vient

d'être traduit de l'anglais au perse). Elles font même des donations afin d'assurer la continuation des classes.

Les classes commencent par la lecture du premier chapitre du Coran. Les femmes examinent ensuite chaque mot et chaque verset, puis enchainent avec le chapitre suivant. Il est à noter qu'à chaque séance, il y a au moins cinq ou six éditions différentes du Coran contenant différentes traductions en perse⁵. Les Corans sont bilingues. Certains d'entre eux ont des traductions verset par verset, alors que d'autres ont certaines *âya* (verset du coran) en arabe et leurs traductions sur la page opposée. Comme chaque *âya* est numérotée, il est très facile de suivre la traduction. L'enseignant lit le verset à voix haute, suivi par sa traduction, puis pose la question suivante : « que lisent les autres ? ». Ceux dont le Coran comporte une traduction différente lisent ensuite leur version au reste de la classe et une discussion sur les mots et les versets s'ensuit : les traductions sont-elles adéquates, claires, appropriées, faibles ou bien trompeuses ? Le débat mené en entraîne un autre, duquel il est en fait inséparable, sur les différences d'interprétations théologiques des *âya* ou des sourates. Qu'est-ce que Dieu veut dire ici ? L'autre aspect intéressant dans ces classes est la manière dont les gens apprennent à écouter des opinions divergentes sans pour autant créer de disputes. Je ne peux pas affirmer que les Iraniens ont une longue tradition de la discussion « démocratique », mais ces classes fournissent une occasion particulière à des pratiques qui ont de la valeur : l'ouverture au désaccord et à la tolérance envers une multiplicité de points de vues.

Il existe aussi des classes de durées moins importantes (de 2, 3 ou 4 mois) et qui portent sur les écrits de philosophes musulmans (entre autres) ou dédiés à des auteurs de poésies, comme par exemple, Hafiz, Mowlavi (Rumi) ou Saadi, parmi d'autres. Encore une fois, on ne peut trouver ces classes que grâce au bouche à oreille. Il y a aussi les classes en offre par les Maisons de Cultures (*farhang sara*). Certaines forces sociales, depuis les deux dernières décennies, ont engendré une demande croissante pour les classes (*kelas* en persan) – des cours informels incluant un vaste répertoire thématique (dont la philosophie occidentale) et qui sont parfois gratuits, parfois qualifiés d'« atelier » dont les adhérents doivent payer une cotisation plutôt lourde. Certaines femmes suivent des cours de poésie une fois par semaine et vont également à des soirées de lectures poétiques environ une fois par mois. La poésie, cette ancienne voisine de la prière avec laquelle elle entre en dialogue, est crucial dans la vie de ces femmes. Mais ceci est un sujet qui dépasse les objectifs de cet article.

Il y a quelques années, j'ai commencé à m'intéresser à la *salât* à cause d'un commentaire de l'une de ces femmes qui m'avait beaucoup surpris. Elle est sortie de sa chambre, une nuit, après avoir prié, contente et apaisée. Elle m'a dit qu'elle se sentait particulièrement bien après avoir fait sa prière cette nuit-là, qu'elle avait le sentiment d'avoir fait une bonne séance de prière (*namaazeh khoobi bood*). Cette déclaration, que j'ai trouvée surprenante, m'avait alors interloquée. Les séances de prière ne se ressemblent-elles pas toutes ? Si ce n'est pas le cas, quelle en est la raison ? Quelles sont les conditions générant une prière particulièrement efficace ? Lors de mon travail sur le terrain et après ma rencontre avec cette femme, bon nombre de mes conversations ont commencé par des variations sur ces questions : sentez-vous que vous communiquez avec Dieu quand vous priez ? Comment cela peut être une « communication » si vous ne choisissez pas les mots ? Les femmes de ce groupe connaissent bien les significations des mots et les contenus des sourates, ainsi, lorsqu'elles récitent, elles comprennent ce qu'elles disent. Ceci n'est probablement pas le cas pour une majorité de Perses ou de bien des musulmans ne parlant pas

⁵ Le persan et l'arabe utilisent la même orthographe avec quelques différences mineures. Le persan fait de nombreux emprunts à l'arabe. Toutefois, c'est une langue indo-européenne ce qui n'est pas le cas de l'arabe sémitique. Par conséquent leurs grammaires sont très différentes ; tandis qu'un locuteur perse pourrait lire l'arabe, il ne comprendrait pas ce qu'il lit, un peu comme un locuteur anglophone lit le français.

l'arabe. Même chez les musulmans arabes, une certaine persévérance dans l'effort, dans la répétition et dans l'instruction est indispensable pour comprendre le sens des mots, car les prières sont en arabe *classique* (Haeri 2003) ⁶. On m'a dit que les prières sont en effet des actes de communication avec Dieu, je cite :

Que suis-je en train de faire d'autre ? Bien sûr que je communique avec Dieu mais je lui raconte différentes choses selon ce qui se passe dans ma vie. Je ne commence pas immédiatement à prier dès que je suis sur mon *sajjاده* [tapis de prière]. Je m'arrête un moment et rassemble mes pensées. J'essaie de me concentrer sur chaque mot que je dis et pendant que je fais ça je raconte aussi à Dieu ce dont j'ai besoin, ce qui me fait peur, je lui demande conseil. *Al-Hamd* n'a pas toujours la même signification⁷.

Au moment des manifestations en Égypte au début du mois de février 2011, une autre femme que j'avais interrogée a rappelé le fait que cette sourate ne signifiait pas toujours la même chose, et elle a donné pour exemple ceci :

Aujourd'hui, la phrase *wala al-Daleen* qui veut dire « ceux qui se sont égarés » signifie pour moi Mubarak [l'ancien Président égyptien], mais demain cela pourrait désigner quelqu'un d'autre.

Or, les analyses des conséquences de la répétition et du langage conventionnel sont basées sur l'hypothèse que, linguistiquement, rien d'autre que la répétition ne se passe : le récitant répète simplement le langage formel chaque fois que le rituel est pratiqué. Ce modèle de rituel est assez différent des expériences des femmes. Si nous concevons la *salât* comme un événement discursif multifonctionnel plutôt que répétitif, ce qui se découvre alors devant nous est la possibilité de plusieurs fonctions simultanées qui rendent toute prière potentiellement efficace et à des degrés variés. Il y a, par exemple, une focalisation méta-pragmatique sur la prononciation de chaque mot – en faisant attention à bien les prononcer pendant que, sémantiquement parlant, un certain nombre de choses sont susceptibles d'arriver. La personne qui récite ressent parfois une connexion spéciale entre le sens théologique de la sourate et ce qui se passe dans sa propre vie. Cela peut même l'amener à trouver dans la sourate la réponse à une question qu'elle se pose. D'autres fois, elle raconte à Dieu ce qu'elle veut partager avec lui en langue perse tout en prononçant en arabe les mots de la sourate. En fait, cela semble arriver assez fréquemment. De plus, de nombreux souvenirs refont surface lors de certaines prières, comme par exemple des résonances d'autres personnes qui les prononcent. Une femme m'a dit :

Je ne peux pas exécuter la prière de l'aube sans entendre la voix de mon père – la façon dont il prononçait chaque mot et donnait un brin de mélodie à chaque verset.

Ces échos, ces souvenirs et ces associations font partie intégrante de ce que nous appelons, de façon plutôt vague, « le sens » des formules linguistiques dans un rituel. Dès lors, lorsque l'on avance que les gens ne comprennent pas le sens des prières, qu'est-ce que cela veut dire exactement ?

J'ai cherché confirmation auprès d'autres femmes sur la question de la communication avec Dieu. Elles étaient surprises à chaque fois que j'ai posé la question :

Eh bien, je ne choisis pas les mots de la *sourate*, mais je m'attache à bien les prononcer, à ne pas les dire à toute vitesse, et j'essaie d'apprendre à dire à Dieu les choses que je veux lui dire.

Plus particulièrement, l'une de ces femmes a donné l'exemple suivant pour expliquer ce qui se passe dans ses prières (du moins de temps à autre) lorsqu'elle récite *al-Hamd* (*al-Fatiha*). Elle a dit :

Dans les 4 premiers âya [versets], on loue Dieu et Dieu est à la troisième personne du singulier – on se sent assez loin de Lui :

⁶ Mais même ceux qui ne connaissent pas le sens des mots des *sourates* apprennent, par exemple, que dans *al-Fatiha*, on loue Dieu. Néanmoins, la question de ce que signifie « comprendre » quelque chose telle qu'une *sourate* n'a pas reçu l'attention adéquate.

⁷ Les Iraniens se réfèrent à *al-Fatiha* lorsqu'ils désignent *al-Hamd*.

- 1) Au Nom de Dieu, le Bienfaisant, le Miséricordieux ;
- 2) Que Toutes les Prières s'élèvent vers Dieu, Seigneur des Mondes ;
- 3) Le Plus Bienfaisant, le Plus Miséricordieux ;
- 4) Souverain du Jour de la Résurrection.

Mais soudain dans le verset suivant, on s'adresse à Dieu directement et on s'en sent plus proche, lorsqu'on dit :

- 5) C'est Toi que nous Vénérons et à Toi que nous Demandons de l'Aide.

Ces mots sont dits très lentement et calmement parce qu'on a maintenant atteint une condition/une position (*jaygaah*) où l'on parle à Dieu *directement*, on s'adresse à lui. Ici on dit : « je cherche ton aide ». Seulement la tienne. Maintenant on dit ce que l'on veut, ce qui est dans notre *del* (cœur). On cherche son aide en notre propre nom, on dit que notre enfant est malade, ou bien au nom d'un ami qui a besoin d'aide...

Ces requêtes à Dieu sont faites en perse. Bien que j'ai précédemment entendu l'idée qu'« on dit à Dieu ce qu'on a à l'esprit » lorsqu'on énonce les mots de la sourate, c'est la première fois que quelqu'un m'a donné une description aussi méticuleuse et détaillée de la manière avec laquelle cela peut se passer. Peut-être que la proximité est possible précisément parce que ces mots sont parfaitement familiers pour la récitante. Ayant dit à Dieu ce qu'elle avait à l'esprit, la récitante poursuit :

Puis, à ce moment, alors qu'on est toujours en train de s'adresser à Dieu directement, on continue en récitant :

- 6) Guide-nous jusqu'au Droit Chemin ;
- 7) Le Chemin de Ceux que tu as Bénis, pas de Ceux qui Ont Provoqué Ta Colère et de ceux qui Se Sont Égarés.

Voilà, c'est le chemin de Dieu mais on ne sait pas exactement ce que cela signifie, est-ce que cela veut simplement dire que l'on prie et que l'on jeûne ? On adresse constamment cette question à Dieu, ainsi qu'à nous-mêmes : quel chemin est-ce ? Que faut-il faire pour être sur ce chemin ?

Bien que pendant des années les mots de la sourate ont été répétés encore et encore, ils n'ont pas perdu leur sens (Bloch, 1975 ; Bowen, 1989 ; Keane, 1997a pour une critique). Au contraire, ils ont servi de moyen de conversation intime avec Dieu – lui parler de préoccupations et d'inquiétudes et lui poser des questions. Mon interlocutrice a continué :

Il y a une certaine réponse à cela : ça dit le chemin de ceux que tu as béni. Mais qui sont-ils ceux que Dieu a bénis ? Je pense que ce sont ceux que Dieu ne laisse jamais seuls, ceux qu'il n'oublie jamais. On demande à Dieu de ne pas nous laisser livrés à nous-mêmes, ne serait-ce que pour une seconde, parce que sans cette supervision, on serait perdus, sans protection. Donc, même si on ne peut pas ou qu'on ne sait pas ce que cela veut dire être « bénis », on demande simplement à Dieu de ne pas nous oublier.

Il ne serait pas raisonnable de déclarer que chaque personne qui prie est en mesure d'atteindre ce genre d'« intimité » avec Dieu ou d'arriver à cette condition, surtout chez ceux qui commencent tout juste à prier. Mais de telles descriptions de ce qui se passe au sein de la prière, parfois et pour certaines personnes, défient les notions reçues de ce que signifie l'exécution d'un rituel qui implique un langage soutenu ou figé. J'ai demandé s'il pouvait y avoir une certaine contradiction entre, d'un côté, se concentrer sur les mots d'une prière et, d'un autre côté, parler à Dieu d'autres problèmes. Personne n'a vu cela comme une contradiction. Ces deux choses ne sont pas des actes communicatifs différents ; elles s'entrecroisent. En fait, elles ont montré que plus leur niveau de concentration (*tamarkoz*) était élevé, mieux elles étaient capables de dire à Dieu ce qu'elles voulaient.

Je soutiens que, précisément parce que prier implique davantage qu'une simple répétition, la formalité est vaincue ou affaiblie avec le temps. Ce qui se décolore ou change n'est pas le sens mais la formalité. Et la formalité n'agit pas pour bloquer l'émergence d'une multiplicité de sens. À travers la répétition, la forme devient, à des degrés variés et à des moments différents, un véhicule pour transmettre bien des sens différents. De cette façon, la récitante crée une présence dans les mots de la prière et celle-ci se transforme en espace de coprésence. En utilisant les mots de Dieu pour lui dire ce qu'elle veut, la récitante vient à coexister avec le divin par les mots exacts qui lui appartiennent⁸.

Il est plus facile de comprendre que la répétition offre une présence au locuteur si on prend l'exemple des conséquences de la répétition par le jeu d'un instrument de musique. Un concert de violoncelle joué encore et encore, tous les jours, pendant des années, ne devient pas « répétitif ». La pièce musicale n'est pas réitérée mais *répétée* (en anglais *practiced*). Je suggère que la *salât* est *répétée* et non pas simplement toujours réitérée⁴. On pourrait argumenter que l'intentionnalité de la récitante ne réside pas uniquement dans la capacité à choisir les mots de la prière mais dans la possibilité d'insuffler de nouveaux sens aux mêmes mots⁵.

Pour les personnes de langue maternelle perse, il y a une distinction fondamentale entre *salât* et *du'a*. La *salât* est toujours en arabe, sinon elle n'est, bien-entendu, pas reconnaissable comme telle. Toutefois, le *du'a* peut-être à la fois en perse et en arabe. Quand on se tient prêt pour le début de la *salât*, l'on utilise le perse ou des phrases en arabe telles que *sobhan allah* ou *allaho akbar* alors que l'on rassemble ses pensées et qu'on essaie de se concentrer. Dans la prière de l'aube en particulier, après avoir récité la *fatiha*, les Iraniens ont une partie de la prière qui est *mustahabb* (pas obligatoire mais évaluée positivement), appelée *qunût*. On tient ses mains devant sa poitrine avec les paumes en l'air et inclinées l'une vers l'autre. On peut maintenant partager avec Dieu toute pensée que l'on désire et le *qunût* peut être aussi long que l'on souhaite. Certains utilisent le *qunût* pour parler à Dieu en perse, d'autres récitent les *du'a* en arabe, etc. Dans cette section le perse coexiste explicitement avec l'arabe. Enfin, l'utilisation la plus longue du perse a lieu quand la *salât* en elle-même est finie et que les femmes sont assises en tailleur, tenant un chapelet et parlant à Dieu, aussi longtemps qu'elles le désirent. Certaines des femmes interrogées m'ont dit qu'elles se sentaient parfois liées à Dieu de façon très intime quand elles lui parlent en perse. Pour elles, parler à Dieu en perse leur apporte plus d'intimité que de parler en arabe.

Ce sont là quelques possibilités de prière lorsque celle-ci est exécutée seule, en dehors de la mosquée. J'ai tenté d'aller au-delà du public et des sphères formelles pour explorer l'expérience religieuse dans la vie de tous les jours. La variété des sens qui émergent démontre que l'analyse habituelle de la répétition comme cause de la mort du sens est inexacte ou du moins limitée à certaines personnes et à certaines expériences. Pour les femmes qui sont mes interlocutrices, la prière est un objet de savoir continu, assez éloigné d'une série de formules insignifiantes qu'on répète simplement.

Bibliographie

- ASAD Talal, 1993, *Genealogies of Religion: Discipline and Reason of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
ALTER Robert, 1994, *Hebrew and Modernity*, Bloomington, Indiana University Press.

⁸ Il serait bon de noter que le perse n'a pas de distinction de genre à la troisième personne du singulier donc Dieu n'est utilisé ni avec un pronom masculin ni avec un pronom féminin.

⁴ En français on utilise le verbe « répéter » pour parler d'instrument de musique, là où l'anglais dirait « practice » et chacune de ces sessions est une « répétition ».

⁵ Peut-être que la coprésence pouvant être atteinte par la répétition (au sens musical du terme) est similaire à l'analyse de Robert Alter disant que la répétition dans la Bible Hébraïque exprime l'« inévitable tension entre la liberté humaine et le projet historique divin » (Alter, 1981, 91).

- BLOCH Maurice, 1974, "Symbols, song, dance and features of articulation or is religion an extreme form of traditional authority?", *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 15, n° 1, 55-81.
- BLOCH Maurice, 1975, *Political Language and Oratory in Traditional Societies*, New York, Academic Press.
- BLOCH Maurice, 2005, *Essays on Cultural Transmission*, Oxford, Berg Publishers.
- BOWEN John, 1989, "Salat in Indonesia: The social meanings of an Islamic ritual", *Man N.S.*, vol. 24, n° 4, 600-619.
- BOWEN John, 1993, *Muslims Through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society*, Princeton, Princeton University Press.
- BOWEN John, 2000, "Imputations of faith and allegiance: Islamic prayer and Indonesian politics outside the mosque", in D. Parkin, S. Headley (éd.), *Islamic Prayer Across the Indian Ocean: Inside and Outside the Mosque*, Richmond, Curzon Press, 23-38.
- DE CERTEAU Michel, 1988, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, University of California Press.
- CSORDAS Thomas, 1987, "Genre, motive, and metaphor: Conditions for creativity in ritual language", *Cultural Anthropology*, vol. 2, n° 4, 445-469.
- CULLER Jonathan, 1983, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, Cornell, Cornell University Press.
- DEEB Lara, 2006, *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*, Princeton, Princeton University Press.
- DERRIDA Jacques, 1985, "Signature event context", in J. Derrida, *Margins of Philosophy*, trad. par A. Bass, Chicago, University of Chicago Press.
- ENGELKE Matthew, 2007, *A Problem of Presence: Beyond Scripture in an African Church*, Berkeley, California University Press.
- FISCHER Michael, [1980] 2003, *Iran: From Religious Dispute to Revolution*, Madison, University of Wisconsin Press.
- GILSENAN Michael, [1982] 2000, *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Middle East*, London, I.B. Taurus.
- HAERI Niloofar, 2003, *Sacred Language, Ordinary People: Dilemmas of Culture and Politics in Egypt*, New York, Palgrave Macmillan Publishers.
- HEADLEY Stephen, 2000, "Afterword: The mirror in the mosque", in D. Parkin, S. Headley (éd.), *Islamic Prayer Across the Indian Ocean*, Richmond, Curzon Press, 213-237.
- HEGLAND Mary, 2003, "Shi'a Women's Rituals in Northwest Pakistan: The Shortcomings and Significance of Resistance", *Anthropological Quarterly*, vol. 76, n° 3, 411-442.
- HENKEL Heiko, 2005, "Between belief and unbelief lies the performance of salat: Meaning and efficacy of a Muslim ritual", *J. Royal anthropological Institute (N.S.)*, n° 11, 487-507.
- HIRSCHKIND Charles, 2006, *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*, New York, Columbia University Press.
- HUMPHREY Caroline, LAIDLAW James, 1994, *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, Oxford-New York, Clarendon Press.
- IRVINE Judith, 2001, "Formality and Informality in Communicative Events", in A. Duranti (éd.), *Linguistic Anthropology: A Reader*, Oxford, Blackwell Publishers.
- JOHNSTONE Barbara, 1987, "Introduction. Perspectives on Repetition", Special issue of *Text*, vol. 7, n° 3, 205-214.
- KEANE Webb, 1997a, "Religious language", *Annual Review of Anthropology*, n° 26, 47-71.
- KEANE Webb, 1997b, *Signs of Recognition: Powers and Hazards of Representation in an Indonesia Society*, Berkeley, University of California Press.
- KEANE Webb, 2007, *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, Berkeley, University of California Press.
- KHOMEINI Ruhollah, 1943, *Adabu Salat*, [En ligne : <http://www.al-islam.org/adab/>].
- MAHMOOD Saba, 2001, "Rehearsed Spontaneity and the Conventionality of Ritual: Disciplines of 'salat'", *American Ethnologist*, vol. 28, n° 4, 827-853.
- MAHMOOD Saba, 2005, *Politics of Piety: Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press.

- MODARESSI Taghi, DATE, TITRE, [En ligne :
<http://www.almodarresi.com/Persian/fbook/42/pl0tx6xz.htm>].
- PARKIN David, 2000, "Inside and outside the mosque: A master trope", in D. Parkin, S. Headley (éd.), *Islamic Prayer Across the Indian Ocean*, Richmond, Curzon Press, 137-168.
- PARKIN David, HEADLEY Stephen (éd.), 2000. *Islamic Prayer Across the Indian Ocean: Inside and Outside the Mosque*, Richmond, Curzon Press.
- ROBBINS Joel, 2001, "Ritual communication and linguistic ideology: A reading and partial reformulation of Rappaport's theory of ritual", *Current Anthropology*, vol. 42, n° 5, 591-614.
- STARRETT Gregory, 1998, *Putting Islam to Work: Education, Politics and Religious Transformation in Egypt*, Berkeley, University of California Press.
- TAMBIAH Stanley, 1985, *Culture, Thought and Social Action*, Cambridge, Harvard University Press.
- TOPAN Farouk, 2000, "Swahili and Islma'ili perceptions of *salat*", in D. Parkin, S. Headley (éd.), *Islamic Prayer Across the Indian Ocean*, Richmond, Curzon Press, 99-115.
- TORAB Azam, 2007, *Performing Islam: Gender and Ritual in Iran*, Leiden, Brill Publishers.
- VARZI Roxane, 2007, *Warring Souls: Youth, Media and Martyrdom in Post-Revolution Iran*, Durham, Duke University Press.