

Sous la direction de
Jacques Cherblanc

Rites et symboles contemporains

Théories et pratiques



Presses de l'Université du Québec

Rites et
symboles
contemporains

PRESSES DE L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC
Le Delta I, 2875, boulevard Laurier, bureau 450
Québec (Québec) G1V 2M2
Téléphone : 418-657-4399 • Télécopieur : 418-657-2096
Courriel : puq@puq.ca • Internet : www.puq.ca

Membre de
**L'ASSOCIATION
NATIONALE
DES ÉDITEURS
DE LIVRES**

Diffusion / Distribution :

CANADA et autres pays

PROLOGUE INC.
1650, boulevard Lionel-Bertrand
Boisbriand (Québec) J7H 1N7
Téléphone : 450-434-0306 / 1 800 363-2864

SUISSE

SERVIDIS SA
Chemin des Chalets
1279 Chavannes-de-Bogis
Suisse
Tél. : 22 960.95.32

FRANCE

SODIS
128, av. du Maréchal
de Lattre de Tassigny
77403 Lagny
France
Tél. : 01 60 07 82 99

BELGIQUE

PATRIMOINE SPRL
168, rue du Noyer
1030 Bruxelles
Belgique
Tél. : 02 7366847

AFRIQUE

ACTION PÉDAGOGIQUE
POUR L'ÉDUCATION ET LA FORMATION
Angle des rues Jilali Taj Eddine
et El Ghadfa
Maârif 20100 Casablanca
Maroc



La Loi sur le droit d'auteur interdit la reproduction des œuvres sans autorisation des titulaires de droits. Or, la photocopie non autorisée – le « photocopillage » – s'est généralisée, provoquant une baisse des ventes de livres et compromettant la rédaction et la production de nouveaux ouvrages par des professionnels. L'objet du logo apparaissant ci-contre est d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir de l'écrit le développement massif du « photocopillage ».

Sous la direction de
Jacques Cherblanc

Rites et symboles contemporains

Théories et pratiques

2011



Presses de l'Université du Québec

Le Delta I, 2875, boul. Laurier, bur. 450
Québec (Québec) Canada G1V 2M2

*Catalogage avant publication de Bibliothèque et Archives nationales du Québec
et Bibliothèque et Archives Canada*

Vedette principale au titre :

Rites et symboles contemporains : théories et pratiques

Comprend des réf. bibliogr.

ISBN 978-2-7605-2983-0

1. Rites et cérémonies - Aspect social. 2. Signes et symboles - Aspect social.
3. Rites et cérémonies - Aspect social - Québec (Province). 4. Rites et cérémonies -
Aspect social - France. I. Cherblanc, Jacques.

GT76.R57 2011 306.4 C2010-942665-7

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement
du Canada par l'entremise du Fonds du livre du Canada
pour nos activités d'édition.

La publication de cet ouvrage a été rendue possible
grâce à l'aide financière de la Société de développement
des entreprises culturelles (SODEC).

Intérieur

Mise en pages: INTERSCRIPT

Couverture

Conception: DESCHAMPS DESIGN

1 2 3 4 5 6 7 8 9 PUQ 2011 9 8 7 6 5 4 3 2 1

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés

© 2011 Presses de l'Université du Québec

Dépôt légal – 1^{er} trimestre 2011

Bibliothèque et Archives nationales du Québec / Bibliothèque et Archives Canada
Imprimé au Canada

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	1
<i>Jacques Cherblanc</i>	

■ PRÉLIMINAIRE

Du champagne au <i>mbongi</i>	9
<i>Thierry Goguel d'Allondans</i>	

■ LIMINAIRE

THÉORIES

L'actualité des rites et des symboles : de quoi parle-t-on au juste?	29
<i>Jacques Cherblanc</i>	

Rites et ritualisations	45
<i>Denis Jeffrey</i>	

PRATIQUES

■ RITES, SYMBOLES ET PASSAGES À L'ADOLESCENCE

Moi et Nous. La relation particulière entre l'individualité et la collectivité dans deux rites scolaires : les bals de finissants et les initiations universitaires	59
<i>David Harvengt</i>	

Ritualités et culte du film chez les jeunes	73
<i>Brice Courty, Jocelyn Lachance et Philippe St-Germain</i>	
■ RITES, SYMBOLES ET PASSAGES À L'ÂGE ADULTE	
Le rituel du récit : la mise en scène de la spiritualité contemporaine	83
<i>Sivane Hirsch</i>	
La psychothérapie, un passage ritualisé	93
<i>Louis-Charles Lavoie</i>	
L'intervention rituelle et symbolique auprès de femmes victimes d'inceste	107
<i>Francine Gaudreault</i>	
■ RITES, SYMBOLES ET PASSAGES AU MOMENT DE LA MORT	
Le rituel personnalisé : l'efficacité pratique et symbolique de la prévoyance funéraire	123
<i>Bérangeère Véron</i>	
Les rites et la mort dans la modernité avancée : les enjeux de la pratique thanatologique	135
<i>Jacques Cherblanc</i>	
■ RITES, SYMBOLES ET INSTITUTIONS	
S'unir à la mairie : les rites d'alliance dans la France du XXI ^e siècle.	151
<i>Antoine Mandret-Degeilh</i>	
Les formes symboliques et les pratiques rituelles à l'œuvre dans une grande école d'ingénieurs : étude des processus de construction de sens et d'identité dans un environnement hautement technologique	167
<i>Céline Bryon-Portet</i>	
À l'épreuve de l'entreprise : les rituels désenchantés . . .	179
<i>Ghislaine Gallenga</i>	

POSTLIMINAIRE

Les roses du Panthéon : réflexions sur l'actualité du rituel	193
<i>Guy Ménard</i>	
Notices biographiques des auteurs	203

INTRODUCTION

Jacques Cherblanc

Poursuivant son mandat de recherche et d'expertise sur les processus rituels et symboliques accompagnant les grands passages de la vie, le LERARS¹ de l'Université du Québec à Chicoutimi a jugé opportun d'inviter des chercheurs québécois et français, de différentes disciplines, à réfléchir sur l'état des savoirs et des savoir-faire concernant ces deux notions. En effet, pour pouvoir collaborer efficacement avec les intervenants (thanatologues, travailleurs sociaux, animateurs, infirmières, psychologues, etc.) qui sollicitent les compétences des membres du Laboratoire, il apparaît fondamental de réaliser un diagnostic complet, à la fois objectif et à jour, des rites et des symboles. Dans un premier temps, un colloque a été organisé à Montréal, les 11 et 12 mai 2010, auquel plus d'une vingtaine de conférenciers et conférencières ont bien voulu participer. Ce colloque avait pour titre « Penser la *mise en sens* aujourd'hui : l'intervention rituelle et symbolique d'hier à demain ». Les échanges ont été riches et stimulants, et l'équipe du LERARS a jugé opportun d'élargir les perspectives – en intégrant les réflexions d'autres chercheurs – et de permettre une large diffusion des informations

-
1. Le Laboratoire d'expertise et de recherche en anthropologie rituelle et symbolique (LERARS) réalise des activités de recherche sur les processus de deuil et de guérison, et sur les enjeux liés à la naissance d'un enfant, axées sur la découverte des réseaux sémantiques par lesquels ces phénomènes sont interprétés dans la communauté desservie par l'UQAC.

Il rend des services à la collectivité en offrant de la formation, en produisant des outils de travail et en développant de nouvelles pratiques orientées vers la ritualisation des actions à l'égard du deuil, de la maladie et de la naissance. Il établit des liens avec des chercheurs, des intervenants et des groupes communautaires préoccupés par ces problématiques. Jacques Cherblanc en est l'actuel directeur.

recueillies au moyen d'une publication destinée à un large public, c'est-à-dire autant les universitaires que les intervenants concernés par les conduites rituelles et symboliques.

Le présent ouvrage collectif constitue donc une tentative, modeste, mais nous croyons assez inspirante, de répondre à cet objectif en présentant différentes expériences de terrain réalisées majoritairement en France et au Québec et décrites par leurs auteurs, ainsi que des observations et des analyses plus distanciées, plus théoriques ou plus générales portant sur l'actualité rituelle et symbolique. Les différentes contributions de cet ouvrage portent donc sur des conduites rituelles et symboliques assez diverses : elles peuvent concerner des interventions individuelles ou de groupe, et touchent presque tous les âges de la vie (de l'enfance à la mort en passant par l'adolescence et le « mitan ») et différents milieux (l'école, l'entreprise, l'institution publique et privée, etc.). Nous aurions certes souhaité pouvoir bénéficier d'éclairages sur les pratiques rituelles contemporaines concernant certains âges de la vie (notamment la naissance) ou encore certains changements sociaux et culturels (par exemple concernant la politique et les médias). De la même manière, cet ouvrage bénéficierait de recherches sur les formes symboliques encadrant le rapport de nos contemporains à la science et à la technique, au sexe, à la religion, etc.

Mais il ne s'agissait pas de prétendre à l'exhaustivité. En effet, cet ouvrage n'aspire pas à l'encyclopédisme et se veut plutôt une invitation à réfléchir et à s'interroger sur la place et le rôle des rites et des symboles dans nos sociétés contemporaines, à partir de quelques expériences et réflexions dont la diversité épistémologique et la pertinence des découvertes réalisées suffit, selon nous, à remettre en question les préjugés que l'on peut avoir concernant ces notions. Ainsi, il soulève peut-être plus de questions qu'il ne propose de réponses définitives. Si c'est le cas, il aura rejoint les ambitions que l'équipe du LERARS s'était fixées.

LE CONTEXTE

Traditionnellement, et à des degrés divers selon les sociétés, la charge de l'intervention rituelle et de la gestion des symboles revenait à certaines institutions clairement identifiées : Église, État, famille, etc. Ces institutions se partageaient cette responsabilité, chacune s'occupant de passages bien particuliers de la vie. Cela a changé au cours des dernières décennies et de nombreuses études font état d'une double tendance apparemment contradictoire : d'un côté, un certain dynamisme rituel et symbolique, et de l'autre un désenchantement du monde et un hyperindividualisme qui condamneraient tout espoir de socialité. Dans tous les cas, les rites et les symboles ne disparaissent pas totalement : ils changent, ils se déplacent, se transforment,

s'autonomisent, s'individualisent, bref, ils se modernisent. Certains sociologues et anthropologues parlent ainsi d'une pluralisation – mais aussi d'une atomisation – à la fois des rituels, des agents qui les gèrent et des formes de ces interventions. Or, nous savons peu de choses concrètes sur ces nouveaux rites, qu'ils soient profanes ou religieux (Rivière, 1995), sauvages ou domestiqués (Jeffrey, 1997), institués ou instituants (Bourdieu, 1982), etc. D'autant que ces études semblent s'opposer au sens commun qui conduit tout le monde à constater combien les églises se vident, combien l'art se dé-traditionnalise et à quel point les rites et les symboles sont, en général, à conjuguer au passé ou à la troisième personne : le rite et la religion, c'est ce que font les autres, primitifs ou immigrants, mais ce n'est plus pour nous!

Dans tous les cas (pluralisation ou déclin), les questions que soulève cette hypothèse de transformations rituelles et symboliques sont importantes, nombreuses et certaines apparaissent fondamentales : qui sont aujourd'hui les manipulateurs de symboles? Qui ritualise les passages de la vie, les moments forts des groupes et des individus? Quels sont leurs objectifs, leur formation, leurs clientèles? À l'aide de quels symboles opèrent-ils? À quels mythes ces symboles renvoient-ils?

C'est autour de ces questions que les chapitres de cet ouvrage gravitent en cherchant ainsi à dresser un portrait relativement large des formes contemporaines d'intervention rituelle durant les grands passages de la vie, dans une perspective interprétative et compréhensive, qu'elle soit anthropologique, sociologique, historique ou théologique.

LES TEXTES

Par analogie avec les trois phases du rite de passage identifiées par Van Gennep (1981[1909]), le présent ouvrage collectif souhaite amener le lecteur au cœur de l'intervention rituelle et symbolique telle qu'elle est *actuellement* pratiquée dans la société et dans les institutions – notamment québécoises et françaises – en respectant les trois temps du rituel : la préparation, la marge et la réintégration. Les textes sont donc répartis en trois grandes parties. La partie centrale comprend des collaborations qui portent tout d'abord sur les rapports entre rites et symboles dans différentes phases de la vie (l'enfance, l'adolescence, l'âge adulte et la mort), puis sur ces rapports au sein des institutions et des organisations, qu'elles soient publiques ou privées.

En guise de préparation (avant de plonger dans l'étude des rites et des symboles contemporains dans des sociétés modernes), il est apparu pertinent de partir de l'observation d'un rite traditionnel, le *mbongi*, qui nous

est raconté – dans le style captivant des récits ethnographiques – par un spécialiste du rite de passage: Thierry Goguel d'Allondans (2002). Le *mbongi*, c'est, traditionnellement, dans les cultures *kongo* d'Afrique est-centrale, la « case à palabres », c'est-à-dire le lieu de la parole, et, plus précisément encore, celui où les hommes se tiennent rituellement, en fin de journée, pour y enseigner aux plus jeunes. C'est là que se joue, autour des traditions *orales*, la transmission de la culture. Et c'est là que Goguel d'Allondans nous entraîne dans son récit intitulé « Du champagne au *mbongi* ». Par ce récit de voyage, il nous initie à la grande richesse rituelle et symbolique en nous faisant cheminer vers une représentation à la fois traditionnelle et renouvelée du rite et du symbole: « Le *mbongi* est espace du collectif, un lieu de culture. C'est un lieu d'éducation [...] et, au-delà, un lieu d'initiation. »

Comme suite à ce texte préliminaire qui illustre combien la tradition peut toujours nous apprendre de la modernité, l'ouvrage s'amorce avec, tout d'abord, le chapitre « L'actualité des rites et des symboles: de quoi parle-t-on au juste? ». Ce chapitre fournit quelques outils permettant de mieux comprendre les notions de rite et de symbole qui sont utilisées par les collaborateurs de cet ouvrage. Après la présentation d'un rapide historique de quelques pensées et théories du rite et du symbole, qui met notamment en lumière la complexité d'utiliser des notions aussi polysémiques, le chapitre propose de comprendre cette diversité en s'interrogeant sur les fondements épistémologiques et sur les objectifs de chaque conceptualisation. Ainsi, il présente une esquisse de typologie permettant de positionner une définition et son utilisation selon deux axes: l'intention de la définition (*descriptive* ou *explicative*) et le fondement épistémologique de celle-ci (*tradition* ou *modernité*).

Le chapitre suivant – « Rites et ritualisations » – nous conduit très loin dans les réflexions théoriques sur l'extension qu'il est possible de donner aux notions de rite et de rituel. Pour l'auteur, Denis Jeffrey, il convient en effet de libérer ces concepts de leurs attaches traditionnelles et en particulier religieuses, pour leur permettre de jouer pleinement leur rôle dans la compréhension des attitudes et des comportements de nos contemporains. Par un argumentaire très clair, inspiré des travaux de Goffman (1973; 1974), D. Jeffrey déconstruit, une à une, huit « préconceptions épistémologiques » que l'on retrouve généralement lorsqu'il est question de rite et il propose dès lors de rechercher le rite « dans chacune de nos interactions sociales », car il se trouverait à la base même de toute affirmation identitaire.

Après ces deux chapitres théoriques, l'ouvrage entre dans la pratique avec deux contributions qui portent sur les rapports entre rite, symbole et adolescence. Tout d'abord, David Harvengt présente « La relation particulière entre l'individualité et la collectivité dans deux rites scolaires: les bals de finissants et les initiations universitaires ». Par l'analyse ethnologique

d'observations et d'entrevues réalisées sur le terrain, D. Harvengt montre bien que le bal de finissants et que l'initiation universitaire constituent respectivement des rites de séparation et d'intégration, dont les fonctions sociales sont nécessaires, et même qu'ils répondent de façon plus ou moins performative à un « besoin ». Toutefois, certaines caractéristiques de ces rites – notamment leur caractère non obligatoire – posent question quant à leur efficacité symbolique et soulèvent également des interrogations quant aux relations réelles qui régissent les rapports aux autres chez les adolescents. Plutôt que le populaire *me, myself and I*, il apparaît donc plus juste de concevoir la complexité de ces rapports dans un jeu de « moi, nous, eux ».

Le texte suivant est également consacré aux jeunes et à un aspect particulier de leur vécu : leur rapport au cinéma. Brice Courty, Jocelyn Lachance et Philippe St-Germain proposent ici une double lecture – anthropologique et psychologique – de ce qu'il est convenu d'appeler les films-cultes. Autour de ces symboles, les jeunes ritualisent leur crise pubertaire, de façon individuelle ou tribale, complexe et changeante, ce qui n'est pas sans faire courir des risques aux protagonistes. Ce texte se veut donc une illustration de la capacité que peuvent manifester les adolescents d'élaborer de nouvelles formes de ritualité autour de l'appropriation de certaines œuvres cinématographiques, de façon relativement libre et autonome, alors qu'ils se situent au cœur même de la société de consommation. Toutefois, ces rituels émergents, largement singuliers et détachés de toute tradition, posent la question de leurs fonctions socialisantes et personnalisantes.

Après ces deux contributions portant sur l'adolescence, nous entrons avec Sivane Hirsch et son texte intitulé « Le rituel du récit : la mise en scène de la spiritualité contemporaine », dans la section de l'ouvrage consacrée à l'âge adulte. S. Hirsch propose ici de comprendre anthropologiquement la spiritualité contemporaine, comme une nouvelle forme religieuse très présente aujourd'hui, en particulier chez les jeunes adultes. Cette spiritualité, sans dogme ni institution, a besoin de symboles pour apparaître et de rites pour se transmettre. Et, aujourd'hui, c'est le récit qui réaliserait ces deux fonctions, selon l'auteure, en « permettant aux adeptes de partager, sur une scène relativement publique, d'abord leur conception de la spiritualité, ensuite leur manière de la vivre au quotidien ».

Louis-Charles Lavoie propose ensuite de voir la psychothérapie comme un passage ritualisé. Comparant les structures du rite de passage à celles du processus psychothérapeutique, L.-C. Lavoie constate combien ces deux concepts peuvent s'éclairer l'un l'autre. À partir de l'analyse du concept d'initiation analytique, de la réflexion sur une approche particulière – celle du « rêve éveillé » – et d'une étude de cas, l'auteur montre combien la ritualité favorise le changement que la psychothérapie recherche et, dans une certaine mesure, garantit. En outre, le contenu symbolique du rêve éveillé

peut parfois être religieux (c'est-à-dire toucher au sacré) et ainsi permettre de sortir d'impasses thérapeutiques, comme dans le cas présenté; dès lors, l'encadrement rituel permet aussi d'utiliser ces images, sans craindre leur trop grande puissance.

C'est également un récit d'expérience psychothérapeutique intégrant le rituel qui est présenté dans le texte suivant intitulé «L'intervention rituelle et symbolique auprès de femmes victimes d'inceste». Toutefois, son auteure, Francine Gaudreault, offre une perspective inverse: c'est le rite de passage qui peut constituer l'approche psychothérapeutique. C'est ce qu'elle a expérimenté avec des femmes victimes d'inceste. Ici, l'auteure présente son modèle d'intervention – élaboré dans le cadre de sa thèse en théologie pratique – fondé sur le rite de passage, sur le processus de symbolisation et sur une interprétation pratique de certaines notions de la psychologie des profondeurs. Le processus psychothérapeutique qu'elle esquisse apparaît pour le moins original et illustre bien l'extension et la fonction qu'il est possible de donner aux rites et aux symboles.

À la suite de ces textes réflexifs ou descriptifs au sujet d'une pratique, Béringère Véron nous propose un tout autre exercice en analysant sociologiquement la planification des rites funéraires dans «Le rituel personnaliste: l'efficacité pratique et symbolique de la prévoyance funéraire». Par une solide étude de terrain réalisée sous forme d'entretiens en France, B. Véron montre bien que le rituel funéraire n'est pas caractérisé, comme on pourrait le croire, par un bricolage incontrôlé et une personnalisation à outrance. Au contraire, bien souvent, les possibilités de dévier de la norme sont limitées (par la compagnie funéraire, les lois, etc.), et l'originalité – la déviance vis-à-vis de la norme traditionnelle – dépend beaucoup du niveau culturel des personnes interrogées.

Toujours sur le thème des rites funéraires et dans une perspective également sociologique, Jacques Cherblanc propose d'étudier «Les rites et la mort dans la modernité avancée: les enjeux de la pratique thanatologique». L'auteur propose en quelque sorte de réhabiliter le travail d'adaptation à la modernité que les thanatologues ont dû réaliser depuis une bonne soixantaine d'années. Les rites qu'ils élaborent et les symboles qu'ils utilisent apparaissent assez performatifs même si un important travail de théorisation et de modélisation des pratiques semble nécessaire. Ainsi, trois enjeux accompagnent aujourd'hui l'intervention thanatologique: le symbolisme, le ritualisme et le capitalisme.

Antoine Mandret-Degeilh entame une autre section de cet ouvrage – qui porte non plus sur les individus mais sur les institutions – avec son texte intitulé «S'unir à la mairie: les rites d'alliance dans la France de la seconde moitié du XXI^e siècle». Là encore, ce texte vient confronter quelques préjugés que l'on retrouve parfois concernant la vitalité des rites d'union

pratiqués à la mairie. Cette vitalité s'exprime en effet actuellement dans la survivance assurée du rite traditionnel du mariage civil, mais également dans une diversité de nouveaux rites proposés aux citoyens de chaque commune : cérémonies de pacs, baptêmes républicains ou anniversaires de mariage. Tous ces rites ont en commun de vouloir répondre – sans vraiment y parvenir – à une demande sociale croissante de pratiques d'union qui dépassent la fonction sociale traditionnelle d'institution de l'idéologie matrimoniale (soit le fait que la mairie confirme par ses rites le caractère hétérosexuel de la parentalité).

Le texte suivant porte sur une autre institution française, mais éducative celle-là : « Les formes symboliques et les pratiques rituelles à l'œuvre dans une grande école d'ingénieurs : étude des processus de construction de sens et d'identité dans un environnement hautement technologique ». Céline Bryon-Portet décrit ici comment un environnement hautement technologique comme peut l'être l'ENSIACET, à Toulouse, n'est pas à l'abri de besoins rituels et symboliques, et que ceux-ci peuvent être comblés par un certain nombre de pratiques et de constructions signifiantes qui empruntent, de façon visiblement assez efficace, tant aux mythes traditionnels (le Phénix, l'Odysée) qu'à la modernité (la science, ses représentants comme Sabatier et Cathala, etc.).

Le dernier texte de cette partie porte sur l'entreprise privée et remet en question la pertinence d'utiliser la notion de rite ou de rituel pour décrire et comprendre les attitudes et les conduites des acteurs dans les organisations. Dans « À l'épreuve de l'entreprise : les rituels désenchantés », Ghislaine Gallenga déconstruit l'utilisation qui a pu être faite de cette notion anthropologique lorsqu'elle est appliquée au milieu de l'entreprise et constate que, bien souvent, cet emprunt au vocabulaire anthropologique a constitué un abus, en particulier lorsque ce sont les entreprises elles-mêmes qui utilisaient ce terme. L'auteure plaide donc pour une plus grande précision dans la définition et dans l'utilisation de cette notion, surtout dans des domaines autres que ceux de l'anthropologie religieuse.

Comme dans tout rituel, la réussite du processus de *passage* dépend beaucoup de l'agrégation, du retour dans la société d'origine, avec un nouveau statut à porter et donc de nouvelles façons de percevoir le monde et d'être perçu. Pour réussir cette réagrégation, on peut compter dans ce livre sur un *pontife* qui va aider le prétendant au passage à intégrer les apprentissages réalisés et à leur donner une application dans la société « profane ». Ce rôle est joué ici par Guy Ménard qui propose dans le dernier chapitre, intitulé « Les roses du Panthéon », de *voir* différemment le monde qui nous entoure, à travers les lunettes du *religiologue*. Guy Ménard nous fait ici le privilège de raconter son propre parcours – de baby-boomer et d'intellectuel – qui l'a amené à comprendre que si Dieu était mort, le monde qu'Il

avait créé n'en était pas pour autant désenchanté. Dans son style unique et plein d'intelligence, G. Ménard nous montre – avec des exemples proches et concrets, dont celui de l'investiture de François Mitterrand – que « ce qui s'est passé » dans l'univers rituel et symbolique consiste davantage en une transformation de celui-ci (désinstitutionnalisation, détraditionnalisation, épicurisme, etc.) qu'en un déclin de la prégnance et des fonctions sociales et individuelles des rites et des symboles. Ce chapitre clôt donc admirablement cet ouvrage en interprétant les observations et les analyses qu'il présente comme autant d'indices de l'existence d'une nouvelle sensibilité contemporaine à l'importance vitale du symbolique dans nos vies.

Références

- Bourdieu, P. (1982), « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en science sociale*, vol. 43-43, p. 58-63.
- Goffman, E. (1973), *La mise en scène de la vie quotidienne*, tomes 1 et 2, Paris, Minuit.
- Goffman, E. (1974), *Les rites d'interaction*, Paris, Minuit.
- Goguel d'Allondans, T. (2002), *Rites de passage, rites d'initiation. Lectures d'Arnold Van Gennep*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- Jeffrey, D. (1997), « Rituels sauvages, rituels domestiqués », *Religiologiques*, vol. 16, p. 25-43.
- Rivière, C. (1995), *Les rites profanes*, Paris, Presses universitaires de France.
- Van Gennep, A. (1981[1909]), *Les rites de passage. Étude systématique des rites...*, Paris, Picard.

DU CHAMPAGNE AU *MBONGI*

Thierry Goguel d'Allondans

La tradition, c'est ma mère, et la liberté, c'est moi !

Jules Michelet
Des Jésuites, Paris, Hachette et Paulin, 1843.

**La tradition, c'est le progrès dans le passé ;
le progrès, dans l'avenir, ce sera la tradition.**

Édouard Herriot
Créer, Paris, Payot, 1925.

**En Afrique, quand un vieillard meurt,
c'est une bibliothèque qui brûle.**

Amadou Hampâté Bâ
*Discours à l'UNESCO pour une action urgente
pour la récolte et le sauvetage des traditions orales*, Paris, 1962.

DES RITES, D'AILLEURS, ICI, POUR AILLEURS...

Il peut sembler étrange qu'il soit, aujourd'hui, plus facile de parler des rites que dans l'immédiat après mai 1968. Qu'on s'en souvienne, leur simple évocation – et quasiment jusqu'à la fin du siècle dernier ! – reléguait le locuteur au fin fond d'une sacristie poussiéreuse, d'une chapelle médiévale encensée ou d'un cloître en ruines... *A fortiori*, s'intéresser aux rites – et ne parlons pas d'en promouvoir ou d'en organiser – semblait, pour le moins, peu « révolutionnaire » et, *a contrario*, franchement ringard, éminemment suspect, voire définitivement « intégriste » !

Or, l'anthropologie contemporaine et même, plus largement, les sciences humaines et sociales ont désormais investi ce champ. De nombreux paramètres peuvent expliquer cela – entre autres la non-étanchéité des notions et des catégories de modernité et de tradition – mais un livre ne suffirait pas à les explorer tous. Je voudrais donc évoquer une seule facette

de ce diamant à mille et une faces que certains appellent déjà, comme par analogie à la religiologie des amis québécois, la ritologie (*cf. ritual studies*) avec même ses ritologues!

L'anthropologie, pensée comme une métaréflexion qui part de l'ethnographie, puis passe par l'ethnologie, se heurte aujourd'hui à des butées de l'Histoire. En effet, les premiers voyageurs qui se sont essayés à un regard distancié n'avaient souvent qu'une seule paire de lunettes. L'empathie a permis, parfois, d'offrir un décalage, un autre point de vue. Mais la rencontre de l'autre, si périlleuse, ricoche sur soi. Comment comprendre – si c'est seulement possible – cet autre à partir de ce que je suis? Et si cet inconnu et son monde étaient radicalement différents: alors, moi et mon monde en serions-nous altérés?

Pour se rassurer, bon nombre de chercheurs se sont essayés à penser toute approche, toute enquête de terrain, à partir de quelques invariants: des invariants aux groupes humains, des invariants qui constitueraient, en quelque sorte, notre humanité... Cette rigidité s'est exprimée assez vite dans des tabous pensés comme originels: celui de l'anthropophagie précédant de peu celui de l'inceste, s'il n'est concomitant à lui! Nous savons aujourd'hui que si de tels actes restent extrêmement rares et généralement mal venus, ces tabous, eux, n'ont pas été et ne sont toujours pas universels. D'autres tabous que les nôtres peuvent prévaloir. Des penseurs géniaux ont, par ailleurs, parfois alimenté quelques dogmatismes en donnant une valeur heuristique à des concepts ou à des grilles de lecture, féconds mais très contextualisés, du complexe d'Œdipe aux structures élémentaires de la parenté!

Peut-être que les rites – en n'occultant pas leurs diversités – sont une certaine invariance de la vie en société, particulièrement si on commence par les considérer comme la manière dont les êtres humains affrontent, collectivement, les épreuves de la vie. Il est communément admis, par exemple, que les rites funéraires furent vraisemblablement premiers, les hommes se distinguant par leur incapacité à abandonner leurs morts...

Pour illustrer la puissance des rites, en lien avec la notion toujours d'actualité du «vivre ensemble», je voudrais évoquer le travail que je mène, actuellement, au Congo Brazzaville. Les premiers résultats d'une mission exploratoire étayent les hypothèses anthropologiques que je viens de développer, au moins à deux niveaux immédiats. D'abord, pour l'aspect sociétal, sera évoquée une institution qui fait lien, le *mbongi*, qui ritualise le quotidien, le remplit et lui donne sens. Et l'on passe alors, à partir d'une vision partagée du monde (mythe des origines), de l'être simplement ensemble à une communauté d'intérêts (où le rite fait événement). Ce faisant – et c'est

là le deuxième intérêt –, l'individu, en s'initiant au collectif, opère un passage signifiant de l'état de nature (*infans*) à la culture de son groupe, en tant qu'adulte, sexué et responsable.

ANTHROPOLOGIE ET RENCONTRES!...

L'anthropologie travaille sur les possibles rencontres entre les peuples, leurs histoires, leurs cultures. L'anthropologue est donc, en principe tout du moins, plus qu'un être simplement sociable, il est un amoureux des rencontres. C'est pour cela qu'il se doit de cultiver l'humilité, la curiosité, l'art des détours, l'amour des surprises, l'appétence aux « hasards objectifs² », l'intérêt indéfectible pour l'Homme dans tous ses états... Sans ces quelques prédispositions, le chercheur risque fort de n'être qu'un arrogant qui, tout au plus, glane quelques informations – quand il ne les vole pas! – et les convertit à ses dogmes. Cela, au cours des siècles, a permis de justifier le moindre égard dû aux vaincus, aux faibles, aux différents par la couleur de peau, les coutumes, et même le genre sexué. Il aura ainsi fallu quelques siècles pour concéder aux femmes, même blanches, une âme, un peu plus pour l'entrevoir chez nos frères et sœurs d'Amérique latine, encore plus pour l'admettre chez ceux et celles d'Afrique que nous avons réduits, si commodément, en esclavage! Par ailleurs, les anthropologues, pour la majorité d'entre eux, encore aujourd'hui, vivent dans des pays riches (dits de la modernité avancée) qui ont colonisé allègrement, au cours des siècles, les sociétés coutumières (dites plus proches de la tradition que nous). Il y a donc du passif, souvent coloré d'ambiguïtés de part et d'autre.

CONTEXTES ET MISSIONS AU CONGO BRAZZAVILLE

Ces quelques lignes, en guise de premier préambule, pourraient servir d'abstract à n'importe quel cours d'introduction aux sciences sociales en général, à l'anthropologie en particulier. Ces propos sont, bien sûr, largement commentés par les anthropologues en herbe dès leurs premiers pas dans la recherche, *a fortiori* dès leurs premiers terrains. Et pourtant, après

-
1. J'ai proposé, il y a quelques années déjà, en référence à la structure ternaire d'Arnold van Gennep pour les rites de passage (rite préliminaire, rite liminaire, rite postliminaire), de penser les interactions sociales et humaines dans un mouvement similaire: accueil, rencontre, séparation.
 2. Expression du psychiatre et psychanalyste Jean Oury. S'il n'y a pas de hasard pour qui admet l'inconscient, un ensemble d'entours peuvent influencer sur les personnes comme sur les événements. On peut appeler ça très simplement l'ambiance ou plus scientifiquement la pathoplastie.

bon nombre d'expéditions et de voyages, avec « quelques kilomètres au compteur! », dès mes premiers instants au Congo Brazzaville, pour une nouvelle mission, j'en ai perçu à nouveau toute la justesse et la force. En effet, la République populaire du Congo (communément appelé Congo Brazzaville pour la distinguer de son voisin, l'ex-Zaïre, aujourd'hui République démocratique du Congo, ou encore Congo Kinshasa) est une ancienne colonie française à l'indépendance relativement récente (15 août 1960). Le français est resté la langue administrative; il demeure la langue véhiculaire (plusieurs dialectes coexistent suivant les aires culturelles); il est toujours la langue enseignée à l'école. Assez rapidement, on perçoit une affection particulière et nourrie pour la culture française. Mais des souffrances et des ressentiments subsistent³. Ceux-ci s'incarnent, par exemple, dans la figure légendaire d'André Matsoua, qui lutta contre la présence française pour obtenir l'égalité des droits entre Noirs et Blancs. Emprisonné par les colons, il décèdera, en prison, en 1942. Force du symbole, son mouvement est, depuis, devenu une Église.

Au Congo Brazzaville, deux données s'imposent au premier chef: la géopolitique et l'histoire. Nous ne les évoquerons que succinctement car elles demeurent extrêmement compliquées. Ce pays d'Afrique centrale est extraordinairement riche: pétrole (exploité par les raffineries Total), bois, richesses minières, terres irriguées et fertiles, parcs naturels propices à un développement touristique... Mais le revenu moyen est misérable, la dette extérieure immense, la population globale reste donc très pauvre, ces richesses ne profitent, une fois de plus, qu'à quelques-uns... Par ailleurs, les trois dernières guerres civiles ont laissé des cicatrices profondes (morts, orphelins, handicapés, exilés...). L'exode rural, à la suite des exactions des diverses milices armées, a été massif et Brazzaville est devenue un immense bidonville à ciel ouvert (situation aggravée par le fait qu'il n'y a quasiment pas de collecte des ordures ménagères). Enfin, parmi les nombreux problèmes de santé, les Congolais, tous âges confondus, payent un lourd tribut à l'épidémie du sida (officiellement 4,2% de la population serait touchée, mais on évoque quelques endroits où près du quart serait porteur du HIV). Ces réalités plurielles, complexes, et tout ce qu'elles induisent au quotidien, colorent singulièrement toutes les interactions entre le *mundélé*⁴ et les autochtones, d'autant qu'on ne voit, pour ainsi dire, aucun Blanc, même en ville (les rares à vivre ou à travailler au Congo restent entre eux, dans des quartiers huppés et réservés).

3. On pense, alors, aux réflexions et aux travaux magnifiques d'Albert Memmi sur les rapports complexes entre colons et colonisés.

4. *Mundélé*: « blanc » (en dialecte *laari*, le plus parlé à Brazzaville et dans ses environs).

Le contexte de ma mission m'a, pour ma part, grandement facilité la tâche sur place. Il me faut en dire quelques mots. Comme d'habitude, tout commence par des rencontres, des « chemins qui se font en marchant » comme dit le poète Antonio Machado. Un ami, avocat, avait été séduit par un projet qui nécessitait une caution scientifique, si possible d'un anthropologue. Il m'a consulté et, enthousiasmé par l'idée, j'ai accepté d'être à cette place et d'y engager mon laboratoire d'appartenance⁵. Le projet repose sur une association, Mémoire de la Terre & Développement, qui s'adosse à la congrégation catholique des Trinitaires. Cette dernière œuvre dans une trentaine de pays en voie de développement, particulièrement en y installant des écoles et des dispensaires de santé. L'association, quant à elle, avait, anciennement, noué des relations privilégiées avec le Congo Brazzaville, tout comme les Trinitaires. Un point est tristement commun à la plupart des pays concernés : les traditions orales y sont extrêmement importantes mais les guerres, les épidémies, les économies de subsistance, les ont fragilisées. L'érosion des systèmes de transmission est particulièrement visible chez les jeunes qui, parfois, vivent déracinés, voire sans racines. Les vieux sont nostalgiques et amers ; ils évoquent souvent la fin d'un monde, celui de leurs institutions vivantes et ancestrales. Au cœur du projet, l'idée, qui m'a séduite, repose sur un concept forgé par Hélène Saverny, la présidente de l'association Mémoire de la Terre & Développement : « les enfants écrivains de la brousse ». En effet, la collecte des matériaux (qui va permettre la préservation des contes, proverbes, légendes, coutumes, rites, etc.) s'organise pour les enfants et par les enfants. Car c'est eux, premièrement, qui vont recueillir la parole des anciens. Puis c'est nous, secondairement, qui allons aider, organiser et mettre en forme. Par ailleurs, nous allons bénéficier de l'assistance, discrète, amicale, efficace d'acteurs locaux, adultes : prêtres et religieuses trinitaires, parents d'élèves, universitaires, comédiens et autres personnes-ressources.

PRISES DE CONTACT

Il y a toujours quelque chose d'émouvant lors du premier contact avec son terrain. Jeunes chercheurs, abandonnez toutes certitudes : ce qui vous attend n'a rien à voir avec ce qui était annoncé formellement, ce qui était prévu officiellement même, ce que vous imaginiez dans vos rêves les plus fous ou escomptiez au vu des informations parcellaires dont vous disposiez. Les surprises seront naturellement au rendez-vous. Ces moments vécus (il y a là une intensité), qu'on les appelle « préliminaires » ou « états des lieux », sont de la plus haute importance car ils vont vous permettre, assez

5. Cultures et Sociétés en Europe, Unité Mixte de Recherche (UMR) 7043, Centre national de la recherche scientifique (CNRS), Université de Strasbourg (UDS).

rapidement, de dessiner les possibles et les quasi impossibles. Mon premier séjour s'est déroulé du 26 février au 10 mars 2009. Notre campement de base était le couvent des religieuses trinitaires de Kinsoudi (district de Makélékélé) auquel sont adossés une école et un dispensaire de santé.

Arrivée à Brazzaville avec deux heures de retard, vers 20 heures... Longue attente en douane et réception des bagages. Sœur François de Saales et Frère Simplicie nous attendent avec un 4x4. Brazzaville est plongée dans le noir intense... Il fait nuit à 18 heures. Le courant marche par intermittence. Il n'y a pas d'éclairage public. Dès que nous quittons l'aéroport de Maya-Maya, c'est la brousse... Petits marchés, bistrot, éclairés à la bougie... Les routes sont défoncées, c'est incroyable! Les cinq cents derniers mètres se font à pied, avec armes et bagages... parmi les centaines de lucioles, les grillons... Le temps est lourd et moite 28°... L'accueil des Trinitaires autour de la mère supérieure, sœur Pascale: merveilleux...

Un programme s'établit doucement... En juillet prochain auront lieu les élections présidentielles, et quelques craintes déjà s'expriment... Les sœurs sont là depuis septembre 2001. Leur école compte 270 élèves de la maternelle à, cette année, la 6^e. L'an prochain s'ouvrira la 5^e, et ainsi de suite, chaque année scolaire, jusqu'à la terminale. Les odeurs de l'Afrique enivrent... Ne pas oublier la prochaine fois: une lampe de poche, des boules Quiès (nous sommes juste à côté d'un barrage; heureusement que j'avais gardé celles distribuées dans l'avion)⁶.

Il y a, dans toute rencontre, trois temps distincts: le coup de foudre (on s'extasie, on s'émerveille, tout est nouveau donc tout beau...), l'épreuve du désordre (« Ah! Même quand il parle ma langue, il ne pense pas comme moi! »), puis les possibles élaborations communes. Durant ce premier séjour, j'ai perçu, chez toutes les personnes croisées, au-delà d'une si charmante hospitalité, une sorte de tristesse plus ou moins latente, le poids de tant et

6. Les passages en italiques sont des extraits *in extenso* et sans correction majeure de mon journal de bord sur place.

tant de promesses non tenues. De la petite paysanne au professeur d'université, tous étaient heureux de faire notre connaissance, mais tous doutaient également de nous revoir, en l'exprimant diversement. Bien d'autres avant nous, semble-t-il, avaient évoqué projets ou missions qui n'eurent jamais lieu! S'engager n'est pas, ici tout particulièrement pour l'anthropologue, un vain mot. Il y a donc quelques complexités à gérer de front les si nombreuses attentes locales, explicites et implicites, la mission confiée par l'association porteuse du projet, les possibles soutiens (ou non) des diverses agences et laboratoires de recherche. De même, il est tout à fait illusoire d'espérer régler, voire harmoniser, tout cela en amont. Un tel projet n'est pas une matière inerte, mais, tel un organisme vivant, une structure tantôt affaiblie, tantôt requinquée...

Se raser à l'eau froide et à la lumière d'une bougie relève d'une expérience quasi métaphysique... Avec les bruits du jour, les bruits du barrage s'atténuent...

Effets de la guerre: dans les établissements scolaires, de nombreux jeunes bégayaient, les mêmes et d'autres sursautent au moindre bruit...

Le père Vianney Kiabiya, directeur de l'école avec laquelle je vais travailler, prépare une thèse de philosophie sur Kant, la paix perpétuelle et l'éducation...

Une phrase revient chez plusieurs adultes du village: « Ici, au-delà de la fin des guerres civiles, on n'est pas en paix! »

Les premières rencontres s'organisent, j'écoute... Il y a parfois, dans de telles missions anthropologiques, comme une urgence à écouter et parfois aussi à se taire. On emmagasine alors de réelles connaissances, des « perles de sagesse ». Cette humilité féconde permet ensuite les échanges : on reçoit premièrement, on rend ensuite (on restitue, en fait), ce n'est qu'au final qu'on percevra la part du don.

Une première réunion, dans la bibliothèque de l'école, permet de repréciser les enjeux (recueillir les traditions orales pour qu'elles se perpétuent ici et ailleurs), d'imaginer des objectifs, des moyens, des méthodes... Comment composer avec des réalités locales plurielles? Le Congo, par exemple, ne compte pas moins de cinquante ethnies différentes! Les enfants et l'école pourront être de précieux alliés, des messagers, des découvreurs...

« ON NE MARCHE PAS AVEC SA TÊTE, ON MARCHE AVEC SES PIEDS⁷. »

Les premiers pas en terre inconnue amènent les premières découvertes essentielles ; elles n'ont l'air de rien, se présentent comme des « tout petits riens », alors que...

Premiers mots : *mboté* (bonjour), *mundélé* (blanc), *ndombi* (noir).

Première attraction locale : la sapologie (l'art de bien se saper).

Rencontre : avec le père Luigi, sauvé pendant la dernière guerre par le don de son perroquet au colonel des Cobras (principale milice armée).

La culture kongo s'organise autour de la palabre : contes, proverbes, joutes oratoires... qui colorent les temps profanes comme les temps sacrés, le quotidien autant que les rites. Le cœur en est le *mbongi*, centre névralgique d'un groupe social (communauté villageoise ou famille élargie), tout à la fois lieu d'initiation, case à palabres, école de brousse... Comme me le répèteront, plusieurs fois, les vieux : « *Tout part du mbongi et revient au mbongi !* »

Nous avons assisté à un mariage coutumier, celui de Brice et Flore... C'est la famille du fiancé qui écrit pour organiser le rendez-vous dans la famille de la jeune fille. Mais elle arrivera, forcément, en retard et devra commencer par payer l'amende âprement négociée. Après, trois temps distincts composeront la cérémonie : le premier vin, le deuxième, la dot. Si l'on ne paye que le premier vin, on ne peut pas donner la femme. Ce ne sera possible qu'avec le deuxième vin (droit de cohabiter) mais il faudra se dépêcher pour la dotation... « La poule doit choisir le coq ». Du côté de la fiancée, le chef de famille, au centre de la fête, c'est l'oncle maternel. Le père (biologique), plus discret, sera aussi fêté. C'est lui qui nous raccompagnera sur la route et payera notre taxi⁸.

Tout s'organise autour des intermédiaires (ndenzi) des deux familles : véritables comédiens d'une négociation sans fin. Brice et Flore se jureront fidélité mais Brice a le droit d'avoir plusieurs « nattes ». (La législation actuelle a limité la polygamie à cinq

7. Aphorisme du psychiatre et psychanalyste catalan François Tosquelles, pionnier du mouvement de psychothérapie institutionnelle.

8. La course, près d'une heure pour faire une vingtaine de kilomètres sur des chemins qui n'en sont pas, coûte 1 500 francs CFA, soit environ 2,5 €.

femmes; quelques vieux, présents, ont connu des hommes mariés jusqu'à trente femmes! Les Tékés, au Nord, étaient les plus polygames).

Pour honorer nos hôtes, nous irons à la messe dominicale, à 6h30. C'est un moment très important qui, au-delà de la liesse populaire, assure la cohésion sociale de la communauté villageoise. À la fin du culte, avant de clore la cérémonie, le prêtre nous invite, Hélène (la présidente de l'association Mémoire de la Terre & Développement qui m'accompagne pour cette première expédition) et moi, à nous lever pour être présentés. Après cela, nous pourrions nous promener très simplement dans le village et les bourgs avoisinants. Nous serons reconnus: «*Ya Thierry, Ya Hélène*» (*Ya*, au masculin comme au féminin, est une salutation fraternelle).

Le Congo Brazzaville vient essentiellement de l'aire culturelle Kongo (qui se poursuit au Congo Kinshasa) pour, *grosso modo*, les deux tiers sud du pays, le tiers nord est habité par les Tékés et, plus haut encore, vers Ouessou et la forêt du Likouala, par les Pygmées qui ne sont, ni les uns ni les autres, Kongo. Les ethnies et les dialectes sont très nombreux. Le plus courant est le laari parlé à Brazzaville et ses environs (mixte de kongo et de sundi). Le kikongo (ou kituba, ou munukutuba) est plus parlé au Sud, le lingala (langue du fleuve) se retrouve plus au Nord. Mais les dialectes sont parfois assez proches; ainsi le munukutuba et le laari sont tels, par exemple, que l'allemand et l'alsacien. Chaque ethnie, chaque clan, a ses totems (léopard pour les Mbébé, lion pour les Tékés, caïman pour les Nimbi...) et son style propre. Ainsi, les Tékés sont présentés comme timides mais durs et exigeants, les Vimba sont des chirurgiens qui peuvent extraire une balle prise au combat, etc.

De l'importance d'apprendre des rudiments de langue (laari).

Kolélé: ça va.

Matondo: merci

Mbanza: petite propriété pour une famille.

Mbongi: la case à palabres (lieu d'éducation des garçons par les pères; l'équivalent pour les filles étant souvent la cuisine avec les mères). On m'explique que l'institution du Mbongi résout le problème des orphelins car ils sont pris en charge, là, comme les autres enfants.

L'hospitalité congolaise est très particulière: on n'invite pas, on reçoit les invités. Et donc, ce ne sont pas les accueillis qui offrent un présent, mais les accueillants.

Petite particularité: le Congolais n'est pas extraverti, joyeux il reste assez pudique (sauf pour pisser!).

ÉCOLES DE LA VIE

Rencontres avec les élèves de l'école des religieuses Trinitaires à Kinsoudi. L'enseignement au Congo est pour le moins paradoxal. Un aspect sympathique tout d'abord : les filles sont autant scolarisées que les garçons. Mais si le taux d'enseignement est assez bon dans certains quartiers de Brazzaville (jusqu'à 80% dit-on), il est largement dû aux initiatives privées d'églises ou d'associations de parents. L'école publique est misérable, de la maternelle à l'université. En quittant la capitale, la situation s'aggrave; l'arrière-pays manque cruellement d'enseignants, au primaire comme au secondaire, et, plus prosaïquement, de tables, de bancs, de matériels logistiques. La situation est particulièrement dramatique à Etsouali dans les Plateaux, à Mbouambé-Léfini dans la partie nord du Pool (où il n'y a que cinq enseignants au collège!), à Ikongono, sous-préfecture d'Ouwando (Cuvette)... Pour obtenir des salaires à peine décents, de nombreux enseignants quittent l'école publique pour aller vers le privé.

C'est le jour de la rencontre avec les enfants de l'école Trinitaire de Kinsoudi. Comme dans les autres établissements scolaires du Congo, la classe démarre dès 7h30 mais s'arrête tôt l'après-midi. Une fête a lieu en notre honneur avec des chants, des contes, des danses... La plupart des enfants portent fréquemment des prénoms étranges composés par l'addition de préfixes des prénoms du père et de la mère (ainsi, Daniel et Ella ont une fille qu'ils ont appelée Daniela; Jeanceli est le fils de Jean et Céline...). Auxanel, un jeune adolescent, nous raconte un des plus célèbres contes congolais, celui de M. Coq et M. Renard. Ces deux-là étaient amis depuis la nuit des temps et se promenaient fréquemment ensemble, tant au village qu'en forêt. Mais M. Renard était constamment effrayé par la crête de son ami qui ressemblait tant à une flamme qu'il était persuadé qu'à trop l'approcher on risquait de s'y brûler. Un jour, il ose évoquer sa crainte. Le coq se met alors à rire et, pour le rassurer, lui prend une patte, la

pose sur sa crête, et lui dit: « Tu vois ce n'est pas du feu, ce n'est qu'un morceau de chair qui flotte au vent, donc tu n'as rien à craindre. » Le renard est, effectivement, rassuré et remercie son ami. Quelques jours plus tard, la faim le tenaillant, M. Renard se jette sur M. Coq et le dévore! Depuis ce jour, les coqs restent au village et les renards en forêt. Auxanel nous livre ensuite la morale de ce conte: ne pas dire à tout le monde sa vérité!

La fête des enfants est extraordinairement ritualisée: discours de bienvenue, échange de cadeaux, hymne national « La congolaise » chanté à l'unisson, prières... Des enfants s'avancent et nous présentent le drapeau congolais: « Vert pour la forêt, jaune pour la savane, rouge pour le courage et le progrès » (d'autres m'expliqueront le rouge par le sang des braves). Le spectacle se poursuit par une pièce de théâtre sur la fidélité et l'infidélité dans le couple. Puis, chaque enfant vient nous offrir un proverbe et sa clé. Exemple: « Les oreilles ne dépassent jamais la tête » métaphorise le respect de l'enfant, plus petit, pour les adultes qui l'entourent. Le spectacle se termine par des chants, des danses, des percussions...

À côté des palabres incessantes, des joutes oratoires très prisées, des tribunaux coutumiers, subsistent de nombreux rituels, notamment des rites de passage avec la présentation du nouveau-né, le mariage coutumier, les initiations (au *mbongi* et ailleurs), les veillées funéraires et la levée du corps...

La vie quotidienne est dure; un groupe familial de dix personnes vit en moyenne avec un euro par jour. Nous rencontrons Sarah, une petite fille de 3 ans, aveugle, élevée seule par sa maman, Joséphine. La plupart des familles cherchent à se débarrasser d'un enfant handicapé. La situation des veuves est tout aussi tragique; elles sont nombreuses car beaucoup d'hommes ont péri dans les récents combats fratricides. Fréquemment spoliées à la mort de leur mari, elles doivent se débrouiller par elles-mêmes. C'est le cas de la maman de Loko, un des élèves qui m'accompagne en promenade. Elle élève seule, courageusement, ses six enfants, dans une petite case, très propre mais d'à peine dix mètres carrés. Ses trois garçons et ses trois filles sont, tous, d'excellents élèves. Loko, le plus jeune, 10 ans, est premier de sa classe, l'aîné, qui a 21 ans, fait des études de sciences politiques à l'Université de Brazzaville; il se lève vers quatre heures, chaque matin, pour se rendre à ses cours et, le soir, aide sa mère et ses jeunes frères et sœurs. Le courage de cette famille impose le respect: ils sont beaux et magnifiques!

Nous visitons un autre quartier de Kinsoudi, pas loin de la rivière Djoué. J'y découvre une boulangerie artisanale. Dans une pièce minuscule et noircie par la fumée, deux jeunes hommes façonnent baguettes et croissants, bien appétissants. À l'extérieur, deux bidons métalliques ont été transformés en fours! Le jeune boulanger nous demande si nous sommes touristes. Simplice s'en amuse et lui répond que nous sommes tous Congolais! Il réplique: « On peut être Congolais et touriste. Moi, je ne connais pas le Nord. »

Une grande partie du Congo (Brazzaville, la région du Pool, le Sud) repose sur une culture matriarcale (système et organisations), dans le Nord toutefois le patriarcat domine et les systèmes familiaux sont largement patrilineaires. Un proverbe laari rappelle que « La paternité est douteuse, la maternité est certaine » et justifie ainsi l'importance de la famille maternelle. Le père biologique reste important; il se renseigne sur la moralité de l'oncle (frère aîné de sa femme) avant de lui confier son neveu (son fils).

Le neveu est instruit par l'oncle au mbongi... Il se verra progressivement confier des missions (il deviendra l'émissaire de son oncle)... Dans les villages, le mbongi est collectif, en ville (ou à proximité, comme à Kinsoudi) les mbongi deviennent familiaux, donc plus intimes...

Le *mbongi* est, traditionnellement, la case à palabres. Les hommes s'y tiennent en fin de journée et, d'une certaine manière, instruisent les plus jeunes. Tout est dans tout et chacun a sa place dans cette cosmogonie. Le *mbongi* est aussi le lieu de l'hospitalité pour l'étranger, le voyageur, qui y trouvera toujours de quoi se rassasier (dans le grenier *talaka*). C'est là aussi que se joue, autour des traditions orales, la transmission culturelle. Cela commence par les contes que les femmes ou les vieux racontent aux tout-petits. Les contes sont la matrice de sens. C'est à partir d'eux que sont nés les proverbes, à caractère éducatif le plus souvent. Ils sont si hermétiques qu'ils nécessitent une herméneutique: sans clés, le texte ne révèle rien. Les guerres civiles, l'exode rural, la pauvreté et les maladies ont laminé les traditions orales... De nombreuses clés sont définitivement perdues, d'autres se sont raréfiées... Parfois, on retrouve quelques bribes de sens dans les joutes oratoires dont les hommes adultes sont friands, particulièrement lors des rites de passage (tel le *szondi*, le négociateur de la dot, lors du mariage), mais aussi au quotidien ordinaire (comme dans les tribunaux coutumiers). Le *mbongi* est l'espace du collectif, il le préserve. Mais le

contexte géopolitique en a amoindri l'usage. De fait, les espaces collectifs se sont privatisés. Il faut désormais une messe pour se retrouver ensemble! Et les *mbongi*? On en trouve beaucoup, et dans des matériaux qui n'ont plus rien de traditionnel, dans presque chaque *mbanza*, l'espace familial. Le groupe élargi est devenu, petit à petit, des groupes restreints. Mais avec la modification des espaces, ce sont aussi les échanges qui se trouvent réduits et épars.

À Kinsoudi, un hippopotame, quasiment apprivoisé, venait tous les soirs, en sortant de la rivière Djoué, affluent du fleuve Congo, pour recevoir sa bière et ses friandises, offrandes des villageois à la plus grande joie de leurs enfants. Il a été tué lors de la dernière guerre par - m'a dit Antoine, chauffeur de taxi - des « incontrôlés »...

Un anthropologue à l'école... Pratiquement tous les jours, pour rencontrer les différents groupes d'élèves qui collecteront proverbes, contes et autres traditions orales, j'assiste, du cours préparatoire à la terminale, à des cours de français, de mathématiques, d'histoire, de géographie... J'apprends...

Les élèves goûtent notre présence (Hélène est là également) avec un plaisir non dissimulé. Ils sont fiers de nous montrer leurs habiletés, leurs connaissances... Les classes sont extraordinairement interactives; les élèves se pressent pour répondre à une question du maître. Jusque dans leurs corps (voix, gestes, postures...) ils témoignent - au-delà de ce qui pourrait n'être perçu que comme un artefact culturel - d'une conviction unanimement partagée: sans l'école pas d'avenir, seule l'école permet d'entrevoir des possibles.

La République du Congo s'étend sur 342 000 km². Le pays, qui compte 11 départements, est bordé par le fleuve Congo qui fait 700 kilomètres de long (c'est le plus grand fleuve du monde après l'Amazonie); il atteint jusqu'à 20 kilomètres de large, se rétrécissant en arrivant à Brazzaville (« le couloir »). Le pays se compose des bassins des trois fleuves: Congo, Niari Kouilou et Loémé Noumbi. Trois royaumes sont à son origine: le plus ancien (entre le XI^e et le XII^e siècle) celui des Téké, puis le royaume Kongo (entre le XII^e et le XIV^e siècle) et enfin le royaume Loango

fondé au XVI^e siècle. La France s'y implantera grâce au contrat passé entre le Français Savognan de Brazza et le roi Makoko, du royaume Téké...

DÉTOURS ET RETOUR AU MBONGI, D'OU TOUT PART ET TOUT (RE)VIENT...

Cette première mission se fait par de nombreuses petites expéditions, essentiellement aux alentours et à l'intérieur même de Brazzaville. Rencontres fécondes avec d'autres écoles, des universitaires, des comédiens, différents acteurs du ministère de la culture, entre autres. Brazzaville est impressionnante à bien des égards : par sa proximité déjà avec sa voisine Kinshasa, par son port interlope lieu de tous les trafics, par quelques zones étranges et craintes (sorcelleries), par ses commerces (des centaines de coiffeurs mais une seule librairie pauvrement achalandée), par les traces laissées par les guerres (nombreux bâtiments brûlés ou en ruines), par le luxe tapageur de quelques bâtiments (tel celui tout en miroirs de la SPC – Société des pétroles congolais) et l'incroyable pauvreté des bidonvilles qui prolifèrent...

À la librairie Papyrus (petit local de 40 m², avec un peu de presse, un peu de papeterie, très peu de livres), j'achète un ouvrage sur le mbongi (5 000 francs CFA, soit environ 7 euros).

Au marché artisanal (vraiment typique car on y trouve peu de produits frelatés d'importation douteuse comme dans d'autres pays africains plus ouverts au tourisme), Simplicie marchande pour moi, ce qui me permet d'obtenir deux très beaux masques et une statue de chasseur Kongo, le tout pour 20 000 francs CFA (soit moins de 30 euros).

À la question «Comment ça va?», le Congolais répond: «Un peu», ce qui veut juste dire que ça va...

Des contacts sont pris avec le Département d'anthropologie de l'Université de Brazzaville. Le professeur Auguste Miabeto nous accorde un long entretien pour nous expliquer les traditions orales particulières au Congo. Il nous assure de son soutien et organisera d'autres rencontres, avec d'autres collègues, lorsque nous reviendrons.

Avec les petits de l'école, je joue à « Tabá dí tabá díó », un cercle, un bout d'étoffe, une course-poursuite... Ça ressemble beaucoup au « jeu du facteur » chez nous.

Rencontre avec des personnalités religieuses (notamment dans le diocèse de Kinkala). Où l'on se rend compte que l'histoire du pays repose aussi sur des figures mythiques de religieux congolais: le cardinal Émile Biayenda, artisan de la paix, assassiné le 22 mars 1977; Monseigneur Ernest Kombo, évêque d'Owanda, mort début 2009 d'un cancer, à 64 ans, dont le courage et la résistance sont loués, etc.

L'évangélisation du Congo a 130 ans. Le lemma, la religion Kongo, a - en apparence seulement - disparu. Peut-être a-t-elle été, plus vraisemblablement, assimilée. Certaines impressions fortifient cette hypothèse qui reste à vérifier.

Tout raconter d'une première expédition, dans le cadre restreint d'un article, s'avère impossible particulièrement lorsque ce séjour, cet « état des lieux », est aussi riche et dense que celui que nous avons vécu. J'avais – je l'avoue – ce préjugé stupide de « l'heure africaine » qui diffère et va au pas lent des éléphants... Mais c'est nous qui avons dû crier grâce devant les emplois du temps concoctés par nos hôtes ! À côté des rendez-vous formels, des expéditions bien préparées (à Kinkala, à Lifouala, entre autres...), il y eut plein d'imprévus, de petites surprises, comme cette halte improvisée dans un village de Ninjas (ancienne milice armée), la dégustation au détour d'un chemin puis l'achat de vin de palme, la traversée du Djoué en pirogue, une improvisation théâtrale en notre honneur par des comédiens locaux, les ballades en brousse et ce qu'on y découvre (des paysages dignes d'*Out of Africa*⁹, des babyfoots parfois !), les courses en taxis par des chemins plus qu'improbables et souvent inondés (du flan de falaise au terrain de foot, en passant par une cour d'école)... Mais une des plus belles surprises a été une visite impromptue, dans le district de Kinkala, à un vieux chef, monsieur Kroco, détenteur d'un *mbongi* traditionnel.

Le chef a été prévenu quelques minutes à peine avant notre arrivée. Il va venir et nous sommes conviés à l'attendre à l'intérieur du mbongi. Celui-ci est magnifique; c'est le premier que je découvre qui est à la fois en bon état et réalisé de manière

9. Le célèbre film de Sydney Pollack sur la vie africaine de Karen Blixen, avec dans les principaux rôles Meryl Streep, Robert Redford et Klaus Maria Brandauer (1985).

traditionnelle (sans emprunt à des matériaux modernes, comme la tôle par exemple). Je déchante, un peu, en entrant car deux murs sont tapissés de posters plastifiés, l'un représentant Disney World, l'autre deux chiots caniches blancs! Le chef arrive, en short et tong; il s'adresse à nous:

Ici, au mbongi, il n'y a rien à vendre. Tous les enfants y sont, sinon ce serait des bêtes... Autrefois, au mbongi, on mettait l'enfant sur les rails. C'est un don de Dieu pour ce monde. Il y avait un feu... Et un grenier au-dessus où on mettait les restes à manger, le talaka... La fille reste avec maman, mais le garçon doit aller au mbongi, comme un élève à l'école ou à l'université... Je suis né en 1929... Apprendre, pour rééduquer nos enfants. J'ai été enseignant. J'ai créé le scoutisme à Linzolo... Chez nous, on dit: «Ce n'est pas le bâtiment de l'école qui compte, c'est le maître»... Les ministres aussi sont passés par le mbongi. S'ils n'étaient pas passés par le mbongi, ils papillonneraient... Le mbongi, c'est le nid... Le mbongi, c'est aussi le lieu de réconciliation (en cas de querelles)... Au mbongi, on pense à ceux qui ne sont pas là... Le mbongi, c'est le sens de donner sans attendre de suite... L'enfant vient au mbongi dès qu'il peut manger seul. En grandissant, il est sous la surveillance de tous... Les parents cherchent la bonne fille pour le garçon, «celle qui fait bien le manioc»... Nous sommes, aujourd'hui, un autre monde. Le Blanc a amené le fusil ici!... Le mariage, c'est toujours dans le respect (makouala). C'est l'entraide... Si je suis un jeune garçon, papa a acheté le fusil, j'ai tiré un gibier... Le cœur est pour le vieux, la meilleure partie est pour lui (respect). Un jeune garçon n'a pas le droit d'insulter un plus grand... Le mbongi, c'est le contraire de l'égoïsme... «Qu'est-ce que nous sommes» c'est cela que nous devons transmettre à nos enfants...

Le chef nous explique alors que, dans la tradition congolaise, il doit nous offrir un présent avant que nous repartions. Sa fille part au jardin et ramène pour Hélène un panier rempli d'une plante aromatique, du manzulo, variété de basilic. Le chef revient de sa case avec une bouteille de champagne «offerte par un fonctionnaire français il y a bien longtemps». Nous la débouchons et buvons, ensemble, ce champagne chaud «comme de la pisse de chameau»¹⁰ ! Il fait plus de 40° au soleil cet après-midi! Et c'est un pur délice qui coule en nous!

10. Est-il utile de préciser que non seulement le chef n'a évidemment pas de frigidaire, mais son petit village n'a ni électricité, ni groupe électrogène, ni téléphone, ni eau courante.

Le *mbongi* est le lieu des hommes, le soir. De nombreux rituels (comme la manière et l'endroit où l'on s'assoit, *tà na wà*¹¹, le fagot de bois que l'enfant doit y apporter...) colorent son usage. Le *mbongi* est l'espace du collectif, un lieu de culture. C'est un lieu d'éducation : « *Muana tambula, muana dia* » (L'enfant qui est obéissant, c'est celui-là qui mange) et, au-delà, un lieu d'initiation (il s'agit bien de faire passer d'un état de nature à un état de culture).



Le *mbongi* nous a ouvert des portes et nous retournerons bientôt au *mbongi*. Des amitiés se sont nouées, un travail est en cours. Les matériaux déjà recueillis sont impressionnants par leur nombre et leur densité. Un réseau de personnes-ressources (notamment d'autres chercheurs) s'étoffe. Jusque dans ma ville, Strasbourg, je rencontre des Congolais de Brazzaville qui se sont regroupés en association (ils jouent beaucoup au football comme au Congo). En nous disant « au revoir », un des professeurs de l'école a souhaité « Qu'aucun moustique du Congo ne pique Hélène et Thierry » sous les rires et les applaudissements des enfants. Je prépare maintenant mon prochain voyage.

11. *Tà na wà* désigne la chaise pour le chef au *mbongi* et veut également dire « parle, j'écoute ».

THÉORIES

L'actualité des rites et des symboles :
de quoi parle-t-on au juste ?

Jacques Cherblanc

Rites et ritualisations

Denis Jeffrey

L'ACTUALITÉ DES RITES ET DES SYMBOLES

De quoi parle-t-on au juste?

Jacques Cherblanc

La nature est un temple où de vivants piliers
Laissent parfois sortir de confuses paroles ;
L'homme y passe à travers des forêts de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers.

Baudelaire, *Les Fleurs du Mal*

Dans son plus célèbre ouvrage, Mary Douglas (1966) annonce que « l'homme est un animal rituel. Supprimez une certaine forme de rite, et il réapparaît sous une autre forme. » Le rite serait donc caractéristique des interactions humaines et c'est son double caractère immanent et polymorphe qui nous empêcherait seulement de toujours le percevoir et le reconnaître. De la même façon, Douglas affirme quelques lignes plus loin qu'« il n'y a pas de rapports sociaux sans actes symboliques ». Animal social, l'homme est donc condamné à être également « animal rituel » et « animal symbolique » ; c'est même d'ailleurs ce qui ferait de cet animal... un humain¹ ! Le rite et le symbole ne seraient donc pas menacés de disparition, au moins aussi longtemps que l'homme sera social. Pourtant, les signes d'une désaffection des

1. L'expression « animal symbolique » renvoie ici à Cassirer (1929) qui voit dans l'apparition des formes symboliques (l'art, le langage et la religion) chez l'humain l'origine de sa capacité à dépasser l'animalité pour penser, imaginer, innover...

rituels et d'une superficialité symbolique ne manquent pas : baisse spectaculaire de la pratique religieuse hebdomadaire et des sacrements (baptême, confirmation, mariage, ordination notamment), incompréhension de plus en plus généralisée des références symboliques et religieuses dans les arts ou les actualités, incompréhension plurigénérationnelle du déroulement des rites traditionnels, etc. D'un autre côté, on observe un certain nombre de pratiques sociales et l'on s'aperçoit qu'elles ressemblent à des rites et renvoient à des univers symboliques particuliers. Certains sociologues ou anthropologues les reconnaissent d'ailleurs comme tels. Quelques-unes de ces pratiques sont nouvelles (les rencontres festives autour d'une vedette du rock ou d'un match de soccer, la publicité mass-média, la science et la technique, etc.), mais la majorité d'entre elles ont possiblement toujours existé (les salutations, les initiations, etc.).

C'est ainsi que l'on peut dire aujourd'hui que l'effervescence rituelle que certains constatent n'est pas due au développement de nouveaux *types* de socialité ou d'interactions sociales, mais plutôt à de nouvelles *formes* rituelles et symboliques et surtout à un élargissement – une sécularisation – de l'outil d'observation que constituent les rites et les symboles. Ainsi, ce qui fait l'actualité du rite et du symbole, c'est bien plus la profusion des discours contemporains sur leur dynamisme ou leur déclin, leur pertinence ou leur archaïsme, leur avenir ou leur passé que d'éventuelles disparitions ou, au contraire, créations rituelles et symboliques. Ces dernières existent certainement, mais leur amplitude apparaît tout de même limitée. C'est donc surtout le discours sur la définition du rite et du symbole qui occupe la littérature scientifique actuelle, alors que les rites et les symboles eux-mêmes ne se trouveraient pas particulièrement en crise ni en effervescence.

L'inconvénient de cette profusion de discours savant concernant le rite et le symbole, c'est qu'il est aujourd'hui si riche et étendu et qu'il est marqué par tant de polarités et de contradictions, qu'il empêche bien souvent de savoir exactement de quoi il est question lorsque l'on utilise l'une ou l'autre de ces notions. Ainsi, paraphrasant Umberto Eco (2005), il arrive parfois au professeur que nous sommes d'avouer humblement que, nous-même, nous ne savons plus très bien ce qu'est un rite ou un symbole.

Toutefois, lorsque l'on prend un peu de distance avec les auteurs, leurs œuvres et le contexte dans lequel ils ont élaboré leurs conceptions du rite et du symbole, il est possible de voir quelques grandes tendances se dessiner, un ordre s'instaurer et une compréhension voir le jour. C'est donc à un grand ménage rituel et symbolique que ce texte invite le lecteur à participer : il s'agit de débarrasser la scène de tout ce qui s'y trouve, de faire le tri puis d'y ramener le strict nécessaire et de disposer ces éléments pour que le spectacle qui suit – c'est-à-dire les chapitres de cet ouvrage – soit mieux situé et plus compréhensible.

RITE ET SYMBOLE : CONCEPTIONS ET CONCEPTUALISATION

Avant de s'interroger sur les débats contemporains entourant le déclin ou le dynamisme des rites et des symboles dans les sociétés occidentales, un bref rappel épistémologique s'avère nécessaire. Ne pouvant définir les deux notions simultanément, suivons l'exemple de l'un des pionniers de l'anthropologie britannique, Victor W. Turner (1995[1969]), et considérons que *le rite est composé de symboles*, ceux-ci le constituant en autant de composantes, d'« unités de stockage », de « molécules ». Il s'agit donc de commencer par définir le symbole pour espérer ensuite comprendre le rite.

LE SYMBOLE : ENTRE LINGUISTIQUE, PSYCHOLOGIE ET ANTHROPOLOGIE

Selon *Le Littré*, le symbole est une « figure ou image employée comme signe d'une chose ». Le symbole est donc une lettre, un mot, une chose ou tout autre signe qui représente une chose (objet, pensée, action, valeur, etc.) en son absence. L'étymologie est à cet égard fort éclairante.

Le mot *symbole* vient du grec *to symbolon* qui désigne « un objet de reconnaissance » coupé en deux parties, chacun permettant à des messagers ou porteurs de se reconnaître en les emboîtant. Cette prudente méthode fut également appliquée dans le cas des enfants exposés auxquels des parents liaient pareils signes afin d'éventuellement les identifier plus tard. [...] Par extension, le vocable désigne aussi le signal, l'indice, le signe (Decharneux et Nefontaine, 1998, p. 18).

Dans ce sens, le terme *symbole* convient aussi bien à la formule chimique H₂O, qui signifie l'eau, qu'à la colombe qui renvoie à la paix ou que l'hostie qui représente le corps du Christ. Le symbole se distingue néanmoins des autres signes par la coupure formelle entre le signifiant (l'eau) et le symbole (la formule chimique). Ainsi, dans la lignée de sémioticiens comme Peirce (1960[1903]), il est en général admis que le symbole se distingue – notamment² – de l'*indice* (la fumée, qui indique la présence d'un feu) et de l'*icône* (un croissant qui représente la lune parce qu'il lui ressemble) en ceci que, pour le symbole, ce qui relie signifiant et signifié est purement conventionnel (Peirce parle d'« une loi », d'« une association générale d'idées ») : qu'y a-t-il de commun en effet entre un triangle rouge sur un panneau de circulation et la notion de danger, ou entre le mot

2. Peirce (1960[1903]) identifie un grand nombre de signes outre ceux présentés ici (logo, allégorie, emblème, etc.).

pâquerette et la fleur à laquelle ce mot réfère ? Pour Peirce, le signe, qu'il soit symbole, indice ou icône, nécessite trois éléments : le *representatem*, l'objet et l'interprétant. L'objet est la chose que l'on souhaite représenter, le *representatem* est le signe utilisé pour représenter cet objet et l'interprétant est la relation mentale qui permet de relier l'objet et le *representatem* (le signe). Cette importance accordée à l'interprétant est fondamentale aujourd'hui, car elle permet d'expliquer pourquoi les symboles n'ont pas tous la même performativité, le même « effet » et que ceux-ci peuvent changer selon le temps, le contexte.

On a longtemps considéré que le passage de l'humanité à la pensée symbolique (apparition de l'art, du langage, de la religion) constituait une étape fondamentale de son processus de civilisation et même d'humanisation. En cela la philosophie de l'histoire rejoignait la psychologie du développement puisque Piaget (1945) considérait la formation du symbole chez l'enfant (soit sa capacité à remplacer un objet absent par un symbole) comme un état caractéristique de son développement entre l'âge de 18 mois et de 2 ans. Certains vont au contraire jusqu'à dire que la pensée symbolique constitue l'aboutissement utopique de l'humanité et qu'il est aujourd'hui grand temps de la réhabiliter (Durand, 1964) : une fois réellement inscrite en chaque être humain, la pensée symbolique leur permettra de se comprendre réellement, en faisant l'économie des mots et de l'interprétation des discours. Le symbole fera ainsi de l'humanité une seule et même entité que même le langage ne divise plus ; c'est dans cette utopie que s'inscrit notamment le mouvement artistique du Symbolisme avec Baudelaire ou Mallarmé, mais également bon nombre de croyances ésotériques ou nouvelagistes.

Aujourd'hui, la notion de symbole est *surdéterminée*, dans tous les sens du terme. Toutes les disciplines empruntent aux autres pour utiliser ce terme et il est difficile, à moins d'être spécialiste du contexte, de saisir précisément de quoi il est question, même si l'on comprend bien que la notion est toujours très importante et évocatrice.

Il est possible néanmoins de dégager deux approches du symbole. La première – assez large – est très inspirée de la linguistique et voit dans le symbole un élément constitutif de la culture, c'est-à-dire la capacité de l'homme à se représenter une chose en son absence, par l'usage de signes divers (mots, gestes, dessins, etc.), ces derniers renvoyant à la chose représentée par le truchement de codes plus ou moins élaborés. Lévi-Strauss (1968, p. 17) est un bon exemple de cette première approche.

Toute culture peut être considérée comme un ensemble de systèmes symboliques au premier rang desquels se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion. Tous ces systèmes visent à exprimer certains aspects de la réalité physique et de la

réalité sociale, et plus encore les relations que ces deux types de réalité entretiennent entre eux et que les systèmes symboliques eux-mêmes entretiennent les uns avec les autres.

L'idée de système symbolique est également intéressante pour comprendre la difficulté de définir un symbole sans son contexte, donc sans interprétation.

La seconde approche, plus restrictive, considère que l'on devrait réserver la notion de symbole aux signes qui possèdent et manifestent une certaine « épaisseur », un certain contenu, une clé d'interprétation complexe, qui éloigne la chose de ce par quoi elle est représentée. Pour le dire simplement, le symbole devrait être réservé au champ des rapports entre le profane et le sacré, à la métaphysique et à la religion. Pour cette approche, en effet, ne doivent réellement être considérés comme un symbole que les œuvres, discours, attitudes, rites et autres pratiques magico-religieuses qui nécessitent une forte implication ainsi qu'un effort personnel pour être pleinement compris : les cérémonies religieuses, les rites d'initiation, les mythes et les textes fondateurs, les événements inexplicables, etc. Le meilleur exemple ici est peut-être le concept de symbole-archétype élaboré par Jung (1987), qui se distingue du simple signe par son extraordinaire profondeur, sa richesse et sa puissance transformatrice.

Deux façons de concevoir le symbole, donc : une vision très inclusive qui va du langage à l'art en passant par l'allégorie et la métaphore (le symbole comme signe représentant l'absent) et une vision plus restrictive qui réserve l'emploi du terme à l'intelligence mythico-religieuse des activités humaines.

Évidemment, il ne s'agit pas ici de trancher, mais de constater combien le choix de l'une ou de l'autre approche conduit l'observateur des sociétés contemporaines à juger plutôt dynamiques (LeCron Foster, 1980) ou au contraire moribondes (Gluckman, 1962 ; Borella, 2008) les « pratiques symboliques » actuelles. Il est vrai, par ailleurs, que la seconde approche est ancrée dans une représentation « traditionnelle » du symbole et que, probablement, dans un monde moderne voire ultramoderne, ses manifestations devraient tendre à disparaître.

LE RITE : DE L'ORDRE

Le rite est une séquence codifiée d'interactions entre unités symboliques. De ce fait, le rite n'échappe pas à l'ambiguïté de la notion de symbole. En fait, le grand désordre sémantique qui le caractérise est même plus important encore : le terme est employé pour qualifier aussi bien des pratiques animalières (rites de séduction ou d'intimidation) que des cérémonies

religieuses extrêmement codifiées (le baptême), en passant par les actes de politesse et de salutation et jusqu'aux pratiques quotidiennes répétitives de type névrotique (se laver les mains à répétition). Ce désordre apparent, dû à une surabondance de significations, est plutôt paradoxal car, d'une part, il provient d'un souci de classification typologique des rites et, d'autre part, le rite lui-même a pour fonction principale d'éviter le désordre, l'entropie, en *réactualisant* le discours idéologique sur l'ordre du monde.

[...] L'étymologie de « rite » viendrait de *ritus* qui signifie « ordre prescrit ». Ce terme est associé à des formes grecques, comme *artus* qui signifie ordonnance, *ararisko* « harmoniser », « adapter », et *arthmos* qui évoque le « lien », la « jonction ». Avec la racine *ar* qui dérive de l'indo-européen védique (*rta*, *arta*), l'étymologie renvoie l'analyse vers l'ordre du cosmos, l'ordre des rapports entre les dieux et les hommes, l'ordre des hommes entre eux (Segalen, 2009, p. 13).

Les sciences humaines se sont très tôt intéressées à l'étude des rites qu'elles ont tout d'abord observés, décrits et analysés dans les sociétés traditionnelles et le plus souvent dites primitives. Assez caractéristiques de la sociologie et de l'anthropologie naissantes, les premiers travaux (ceux de Durkheim ou de Fraser par exemple) ont cherché dans cet *autre* que constituait le primitif, et plus tard chez l'animal (Huxley, 1971[1966]), des pratiques correspondant aux catégories de l'homme occidental d'alors. C'est ainsi que les différentes interactions individuelles et sociales ont pu être qualifiées de religieuses, de rituelles, de profanes ou de sacrées, etc., puis être classées en différents types notamment selon leur forme (Durkheim, 1968[1912]) ou leur fonction (Malinowski, 1968[1944]; Radcliff-Brown, 1968[1952]). De ce fait, les principales conceptions du rite toujours utilisées aujourd'hui remontent à près d'un siècle et sont finalement plus descriptives qu'explicatives et compréhensives. Néanmoins, elles sont fort utiles et, depuis les années 1960, l'apparition de nouvelles conceptions du rite dénote d'une part une pertinence de la notion et d'autre part des modifications (formelles et fonctionnelles) dans ce qu'elle prétendait décrire jusqu'à présent. Ainsi, de l'observation des cérémonies collectives de contact avec le sacré et généralement religieuses, l'étude des rites s'est ouverte à celle des pratiques individuelles et profanes.

Le rite: communier avec le sacré (Durkheim)

Les travaux d'Émile Durkheim ont été marquants en ce qu'ils proposaient pour la première fois d'interpréter la vie religieuse dans ses fonctions sociales. Ainsi, pour Durkheim (1968[1912], p. 56), « les rites sont des règles de conduite qui prescrivent comment l'homme doit se comporter avec les choses sacrées ». Les rites ont en effet une fonction transcendante, mais par le fait même ils participent également de la création d'une « communauté

morale», réunie par le totem et par l'émotion de dépassement ressentie lors de l'expérience rituelle collective. Le sacré devient une projection du groupe, qui permet à ce dernier de se contempler et de se ressentir; le rite a donc pour fonction de refonder la communauté. Pour Durkheim, il existe deux grands types de rites: les rites positifs (qui autorisent le rapport avec le sacré) et les rites négatifs (qui empêchent toute intrusion du sacré dans le profane et *vice versa*). S'il notait que les rites existaient toujours à son époque, il notait tout de même l'écart qui séparait les sociétés européennes des sociétés primitives étudiées; Durkheim pensait que le «culte» de la personnalité (Durkheim, 2002, p. 51) – qui se développait selon lui avec la modernité – n'était pas suffisant pour «faire du social» et que tôt ou tard les sociétés devraient bien recréer des mythes et des rituels (Durkheim, 1970, p. 261-278).

Le rite: un passage (Van Gennep)

Dans le même esprit – c'est-à-dire en analysant le passage entre le sacré et le profane –, les travaux de Arnold Van Gennep (1981[1909]), complétés par Victor Turner (1995[1969]), expliquent que, par l'observation d'un certain nombre d'activités diverses et non exotiques³, il a été possible de déterminer un modèle rituel, celui du *passage*, qui est constitué d'une trame séquentielle en trois temps, modèle que chacun doit appliquer et respecter, sous peine de courir le risque de transgresser un tabou. Le rite de passage est donc constitué de trois temps: 1) la *séparation* d'avec le groupe d'origine (la *préliminarité*); 2) le séjour en *marge* du groupe social (la *liminarité*); et 3) le retour, l'*agrégation* dans le groupe social (la *postliminarité*), mais avec un nouveau statut. Chacune de ces étapes est plus ou moins longue et importante selon la visée du rite. Par exemple, un rite de naissance ou d'accueil d'un enfant mettra plus l'accent sur la troisième phase du rite (l'agrégation sociale) qu'un rite de deuil, dont l'intention est de permettre la séparation (donc le premier temps du rite).

Si le schéma rituel élaboré par Van Gennep continue encore aujourd'hui de fournir un cadre d'analyse privilégié pour nombre de pratiques religieuses et séculières, les profonds bouleversements sociaux et culturels de l'après-Seconde Guerre mondiale ont fourni l'occasion d'étudier de nouvelles formes de pratiques symboliques, que l'on n'a pas tardé à qualifier de rituelles. En effet, alors que certains philosophes et sociologues

3. Van Gennep étudia le folklore français de façon assez exhaustive, comme en témoigne le sous-titre de son ouvrage majeur: «étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.».

interprétaient le XX^e siècle comme un lent processus de laïcisation et de sécularisation, voire de désenchantement du monde, d'autres observateurs constataient plutôt que la pensée symbolique et les pratiques rituelles n'avaient pas besoin de religion pour fonctionner. Parmi ces penseurs, trois retiennent notre attention ici, car leurs travaux sont marquants et parce qu'ils sont utilisés dans plusieurs chapitres de ce livre ; il s'agit de Pierre Bourdieu, d'Erving Goffman et de Claude Rivière.

Bourdieu : les rites d'institution et l'efficacité symbolique

Analysant le schéma rituel élaboré par Van Gennep et augmenté par Turner, Pierre Bourdieu (1982) arrive à la conclusion que ces anthropologues n'ont pas mis l'accent sur ce qui était important : ce n'est pas le passage qui est important, mais ce qu'il sépare. Ainsi, pour le sociologue français, « il faut poser à la théorie du rite de passage des questions qu'elle ne pose pas, et en particulier, celles de la *fonction sociale* du rituel et de la signification sociale de la ligne, de la limite dont le rituel licite le passage, la transgression ». Le rite de passage est en effet sociologiquement important dans le fait qu'il sépare non seulement ceux qui ont accompli le rite de ceux qui ne l'ont pas fait, mais aussi – et en fait surtout, selon Bourdieu – ceux qui l'ont accompli de ceux qui ne le pourront jamais. Il en est ainsi, notamment, du rite de la circoncision qui certes sépare les circoncis des non-circoncis ou les enfants des adultes, mais dont la fonction consiste davantage à séparer ceux qui sont concernés par la circoncision (les individus mâles) de celles qui ne le sont pas : les filles et les femmes.

L'effet majeur du rite est celui qui passe le plus complètement inaperçu : en traitant différemment les hommes et les femmes, le rite consacre la différence, il l'institue, instituant du même coup l'homme en tant qu'homme, c'est-à-dire circoncis, et la femme en tant que femme, c'est-à-dire non justiciable de cette opération rituelle (Bourdieu, 1982, p. 58-59).

Plutôt que de rite de passage, Bourdieu suggère donc de parler de rite d'institution, puisque la fonction principale de ce rite est de consacrer, de légitimer un ordre social et symbolique qui est, par nature, arbitraire. Le rite sert donc à transformer une limite socialement construite en une limite naturelle. Même si, tout compte fait, le modèle du rite d'institution n'annule pas le modèle séquentiel de Van Gennep, Bourdieu a su, en quelques pages seulement, ouvrir des perspectives de recherche extrêmement fécondes pour l'interprétation des rituels.

Cette fécondité tient en particulier à l'explication qu'il donne de l'*efficacité symbolique*, dont l'importance est directement liée à l'ignorance que les agents sociaux ont du caractère *social* – et *non naturel* – de l'enjeu du rite. Cette explication complète admirablement celles de Lévi-Strauss

(1968) qui lui-même considère que, si l'incantation d'un shaman peut *effectivement* guérir une personne malade, c'est que le rite invoque des représentations collectives 1) dans un langage – une forme – que la personne malade comprend, 2) qu'elle peut elle-même utiliser et 3) auxquelles elle adhère sans aucun doute. Le rite est efficace parce qu'il permet de *ressentir* (sur le plan des sens physiques) la corrélation structurelle entre l'activité mentale individuelle et l'idéologie collective⁴.

Avec ces concepts de *rite* et d'*efficacité symbolique*, sociologues et anthropologues possèdent aujourd'hui de puissants outils d'explication des changements qui s'opèrent dans toutes les pratiques symboliques contemporaines, qu'elles soient positives ou négatives, collectives ou individuelles.

Goffman : les rites d'interaction

Pour Erving Goffman (1967 ; 1973), la vie quotidienne et sociale est une *scène* sur laquelle les individus jouent des rôles et cherchent à se mettre en valeur (affirmation du *self*: l'identité sociale de chacun) tout en évitant de faire « perdre la *face* » aux autres acteurs (reconnaissance de l'autre). Et pour ce faire, les individus ont acquis, culturellement, un scénario : les *rites d'interaction*. Selon Goffman, les règles de politesse, la posture, la distance que je dois conserver lorsque je parle à quelqu'un, etc., toutes ces interactions entrent dans un *cadre* et sont essentiellement rituelles. Parmi ces rites d'interaction, on doit noter ceux qui relèvent de la déférence⁵, de la tenue⁶ et de l'embarras⁷. On le voit, Goffman va très loin dans l'acception qu'il est possible de donner au mot *rite*. Si certains y voient un abus de langage et un pan-ritualisme absurde que le laxisme méthodologique peut en partie expliquer, les analyses de Goffman ont tout de même reçu un important écho international et sont aujourd'hui largement étudiées et utilisées dans divers milieux, en particulier organisationnels, afin d'expliquer le principe sociologique de bon nombre de comportements individuels. En effet, comme le souligne Goffman, ne pas respecter les règles encadrant l'interaction constitue réellement une *transgression*, une « profanation rituelle », avec toutes les conséquences émotives et violentes que cela comporte.

4. Sur le lien entre rite et efficacité symbolique, voir Isambert (1979).

5. Par exemple, les *rites d'évitement* – qui obligent les interlocuteurs à garder leurs distances – ou les *rites de présentation*, qui permettent aux interlocuteurs de s'informer mutuellement sur leur considération réciproque pendant le temps de l'entretien.

6. Où l'on trouve les règles concernant la façon de s'habiller, de se tenir, etc.

7. Qui peuvent par exemple se manifester par le rouge aux joues ou l'abaissement des yeux : ces rites visent à désamorcer des tensions et des conflits, donc à maintenir l'ordre, quitte à *perdre la face* momentanément.

Rivière : les rites profanes

Prenant acte du travail de ses prédécesseurs (de Durkheim à Bourdieu en passant par Freud, etc.), Claude Rivière propose au début des années 1990 de considérer les rites comme une clef explicative des comportements individuels et collectifs, qu'il s'agisse de comportements identifiés comme religieux ou non. Il propose donc une définition du rite qu'il souhaite inclusive et à portée générale en affirmant que :

[...] les rites sont toujours à considérer comme ensemble de conduites individuelles ou collectives, relativement codifiées, ayant un support corporel (verbal, gestuel, corporel), à caractère plus ou moins répétitif, à forte charge symbolique pour les acteurs et habituellement pour leurs témoins, fondées sur une adhésion mentale éventuellement non conscientisée, à des valeurs relatives à des choix sociaux jugés importants, et dont l'efficacité attendue ne relève pas d'une logique purement empirique qui s'épuiserait dans l'instrumentalité technique du lien cause-effet (Rivière, 1995, p. 11).

Rivière s'intéresse beaucoup aux fonctions sociales et individuelles du rite : celui-ci permet ainsi de marquer les différences, de gérer les rapports à l'autre, de structurer le temps, de diminuer l'angoisse, d'expliquer le monde, etc. Bref, même s'il ne l'affirme pas directement, on voit bien que pour Rivière, plus de rites ne ferait pas de mal aujourd'hui (Piette, 1995). Il apparaît de plus que, pour Rivière comme pour Goffman et dans une moindre mesure Bourdieu, des éléments rituels peuvent être repérés dans tous les aspects de la vie quotidienne, même s'il ne faut pas pour autant voir « du rite partout » (Rivière, 1995 : 257). D'ailleurs, Rivière intègre volontairement à sa définition l'idée que, pour être rituelle, une conduite doit posséder une forte charge symbolique, ce qui exclut théoriquement bon nombre de pratiques étudiées par Goffman.

Il convient par ailleurs de remarquer l'approche méthodologique utilisée par Rivière (et d'ailleurs par la majorité des penseurs du rite présentés ici) : pour élaborer son modèle explicatif du profane, Rivière part d'une étude comparative des définitions et classifications des rites (elles-mêmes constituées d'études comparatives de rites pour la plupart religieux) et, après déconstruction et reconstruction typologique, il parvient à une définition descriptive à laquelle il donne une portée compréhensive. Le fondement épistémologique derrière cette approche est analogue à celui, par exemple, des sciences de la nature. Pour le dire simplement, en sciences humaines comme en sciences de la nature, le passé serait garant de l'avenir. Certains textes de cet ouvrage abondent en ce sens, d'autres remettent plus en question cette approche et cette vision du monde... même s'il est difficile de penser autrement, c'est-à-dire hors des cadres scientifiques préétablis !

Le rite et le symbole constituent donc deux notions aux conceptualisations aussi nombreuses que différentes. Si l'on retrouve certaines constantes (le symbole est un type de signe qui se caractérise par son épaisseur ou par sa complexité – le rite est une pratique symbolique individuelle et collective qui possède ses codes, ses référents, etc.), aucune définition n'est parvenue à s'imposer totalement et à constituer l'outil compréhensif, voire explicatif, auquel on pourrait s'attendre.

Ressort également de ce tour d'horizon le fait que l'actualité des rites et des symboles se caractérise finalement plus par l'effervescence des chercheurs autour de nouvelles définitions et classifications du rite et du symbole que par une effervescence rituelle et symbolique effective sur le terrain. Ainsi, si quelques travaux indiquent une effervescence rituelle, notamment en observant le nouvel âge et ses avatars (Ferreux, 2000) ou en analysant le symbolisme de la science et de la technique (Miquel et Ménard, 1988), et les traces d'un déplacement du sacré dans la culture (Ménard, 1999), bon nombre d'anthropologues et de sociologues constatent plutôt un déclin, une crise du sens, des rites et des symboles, en particulier ceux concernant la mort (Gorer, 1955; Thomas, 1975; Ziegler, 1975). Et la majorité des chercheurs ne se prononce pas sur cette question, se contentant d'utiliser le rite et le symbole comme des outils transférables hors du cadre dans lequel ils sont nés : les religions. En fait, tenants du déclin et tenants du dynamisme ont vraisemblablement raison. Mais ils n'observent pas les mêmes choses et utilisent des clefs d'analyse différentes, ce qui entraîne des conclusions divergentes et le sentiment de désordre dont il était fait mention en introduction.

RITE ET SYMBOLE : VERS UNE TYPOLOGIE

Pour faire comprendre ces différences, ce chapitre se termine en proposant une esquisse de classification des typologies du rite et du symbole. Il s'agit de situer les différentes théories du rite et du symbole au sein d'une double dialectique qui semble recouper l'essentiel des tensions et des oppositions que nous avons soulevées jusqu'à présent : collectif-individuel ; religieux-profane ; exceptionnel-banal ; déclin-effervescence ; positif-négatif, etc.

Cette typologie est constituée de deux axes, l'un polarisé par les notions de *tradition* et de *modernité*, l'autre par celles de *description* et d'*explication*. L'axe horizontal situe le fondement de la conception du rite et du symbole de l'auteur : l'auteur développe-t-il sa définition en s'appuyant sur la tradition (observation des sociétés traditionnelles, adoption d'une définition de la tradition sociologique, récupération par stricte analogie des

notions théologiques, etc.) ou en s'inscrivant dans la modernité (méthodes empirico-inductives, élargissement conceptuel, théorisation inspirée de la linguistique, de la sémiotique, etc.)? L'axe vertical positionne les définitions du rite et du symbole selon la portée de la définition: les concepts de rite et de symbole élaborés visent-ils à décrire (le « comment ») ou à expliquer (le « pourquoi ») des conduites individuelles et collectives?

Deux exemples empruntés au tour d'horizon notionnel qui précède devraient permettre d'illustrer ce schéma. Tout d'abord, Durkheim et Jung, évidemment, qui se situeraient du côté de la tradition et se rapprocheraient du pôle descriptif puisque leurs conceptions du rite et du symbole sont directement issues des traditions religieuses et spirituelles et que leur objectif est d'étendre ces conceptions à d'autres champs d'étude pour décrire des conduites qui ne sont pas, de prime abord, religieuses. Si l'on saisit bien les définitions de ces auteurs, il est difficile de voir, dans nos sociétés libérales avancées, autre chose qu'un déclin rituel et symbolique. En effet, les manifestations collectives et le sentiment de communauté deviennent rares et surtout éphémères. De la même façon, les symboles-archétypes, s'ils existent aujourd'hui, sont invisibles dans une société du mouvement et dissimulés par d'autres interprétations envahissantes et beaucoup plus « utiles », car explicatives: psychologie clinique, médecine curative, etc.

À l'opposé de ces définitions traditionnelles et descriptives, on pourrait situer les conceptualisations de linguistes comme Peirce et de sociologues comme Bourdieu, car leurs travaux sont plus ancrés dans la modernité et leur visée se veut explicative. Ainsi, Peirce et Bourdieu partent de l'observation et de l'analyse des pratiques discursives et des conduites individuelles et collectives pour élaborer leur théorie du symbole comme acte de langage, pour le premier, et de rite comme acte d'institution, pour le second. Leur conception dépasse donc l'analogie religieuse. De plus, l'analyse menée sur le rite et le symbole conduit à saisir les objets d'étude afin de dépasser la description et la compréhension religieuse ou comportementaliste pour expliquer les fonctions sociales des rites (pour le sociologue) ou la pragmatique des rapports entre les signes – donc le contexte d'élaboration et d'interprétation du symbole (pour le linguiste).

De telles conceptualisations du rite d'institution et du symbole apparaissent très pertinentes pour étudier la modernité et les changements qui s'opèrent dans les formes et même dans les structures des interactions individuelles actuelles, car elles permettent de dévoiler et de donner un sens aux non-dits du discours et de la culture. Toutefois, leur utilisation pose problème, car, en choisissant d'utiliser ces concepts, on est assuré de toujours obtenir le même résultat, les mêmes explications: tout rite

d'institution vise à dissimuler un *habitus*⁸, un ordre social naturalisé du monde, et tout symbole s'explique par le contenu contextuel des croyances et des habitudes interprétatives des personnes concernées (Peirce, 1878).

Cette brève tentative de classification des approches conceptuelles du rite et du symbole visait avant tout à permettre de comprendre comment une telle diversité pouvait exister dans la façon de concevoir des outils d'observation et d'analyse des conduites individuelles et collectives. Cet exercice permet de constater combien le choix d'une définition détermine dans une large mesure le potentiel théorique et pratique des découvertes attendues. Ainsi, opter pour une définition traditionnelle permet de s'assurer d'une base descriptive solide des manifestations rituelles et symboliques, mais risque de ne pas laisser voir de nouvelles formes, voire des formes non encore apparues.

À l'inverse, utiliser ces mêmes termes pour étudier des conduites qui n'ont a priori rien à voir avec le mythique, le religieux ou la métaphysique fait courir le risque d'être mal compris. C'est la raison pour laquelle l'extension des notions de rite, de symbole, mais aussi de religion ou de sacré à des domaines jusque-là considérés comme banals ou quotidiens est si souvent sujette à débat et à critique.

Toujours est-il que ces notions sont difficilement remplaçables, comme on peut parfois le faire en sciences fondamentales, par la création *ex nihilo* de façons objectives de nommer le réel. En anthropologie et en sociologie comme en sémiotique, on sait bien que chaque mot est connoté. À chacun d'y être attentif : au lecteur de positionner les auteurs, notamment ceux de cet ouvrage, selon leurs postures et, pourquoi pas, en les disposant dans le cadre de la classification proposée ici.

Références

- Borella, J. (2008), *La crise du symbolisme religieux*, Paris, L'Harmattan.
 Bourdieu, P. (1980), *Le sens pratique*, Paris, Minuit.
 Bourdieu, P. (1982), « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 43, p. 58-63.

8. Pour Bourdieu, les *habitus* sont des « systèmes de *dispositions* durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente de fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre, objectivement "régliées" et "régulières" sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles, et, étant tout cela, collectivement orchestrées sans être le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre » (Bourdieu, 1980, p. 88).

- Cassirer, E. (1972), *Philosophie des formes symboliques*, 3 tomes, Paris, Minuit, (c1923-1929).
- Decharneux, B. et L. Nefontaine (1998), *Le symbole*, Paris, Presses universitaires de France.
- Douglas, M. (2001), *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, La Découverte (c1966).
- Durand, G. (1964), *L'imagination symbolique*, Paris, Presses universitaires de France.
- Durkheim, É. (1968[1912]), *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Presses universitaires de France.
- Durkheim, É. (1970), *La science sociale et l'action*, Paris, Presses universitaires de France.
- Durkheim, É. (2002), *Sociologie et philosophie*, Paris, Presses universitaires de France.
- Eco, U. (2005), *De la littérature*, Paris, LGF, coll. « Essais ».
- Ferreux, M.-J. (2000), *Le new age. Ritualités et mythologies contemporaines*, Paris, L'Harmattan.
- Gluckman, M. (1962), « Les rites de passage », *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester, Manchester University Press.
- Goffman, E. (1967), *Les rites d'interaction*, Paris, Minuit.
- Goffman, E. (1973), *La mise en scène de la vie quotidienne*, tomes 1 et 2, Paris, Minuit.
- Gorer, G. (1955), « The Pornography of Death », *Encounter*, vol. 4, p. 49-52.
- Huxley, J. (1971[1966]), *Le comportement rituel chez l'homme et l'animal*, Paris, Gallimard.
- Isambert, F.-A. (1979), *Rites et efficacité symbolique*, Paris, Cerf.
- Jung, C. G. (1987), *L'homme à la découverte de son âme*, Paris, Albin Michel (nouvelle édition revue et augmentée).
- LeCron Foster, M. et S. H. Brandes (1980), « The Growth of Symbolism in Culture », *Symbol as Sense. New Approaches to the Analysis of Meaning*, New-York, Academic Press.
- Lévi-Strauss, C. (1968), « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », 4^e éd., in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France.
- Malinowski, B. (1968[1944]), *Une théorie scientifique de la culture*, Paris, Maspero.
- Ménard, G. (1999), *Petit traité de la vraie religion à l'usage de ceux et celles qui souhaitent comprendre un peu mieux le vingt et unième siècle*, Montréal, Liber.
- Miquel, C. et G. Ménard (1988), *Les Ruses de la technique. Le symbolisme des techniques à travers l'histoire*, Paris, Méridiens Klincksieck.
- Peirce, C. S. (1878), « Comment se fixe la croyance », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 3, n° 6, décembre, 553-569.
- Peirce, C. S. (1960[1903]), « Elements of Logic », *Collected Papers*, Harvard University Press.
- Piaget, J. (c1945) (1978), *La formation du symbole chez l'enfant. Imitation, jeu et rêve, image et représentation*, Neuchâtel (Suisse), Delachaux et Niestlé.

- Piette, A. (1995), « Les rites profanes », *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 92, n° 92, p. 132.
- Radcliff-Brown, A. R. (1968[1952]), *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, Minuit.
- Rivière, C. (1995), *Les rites profanes*, Paris, Presses universitaires de France.
- Segalen, M. (2009), *Rites et rituels contemporains*, 2^e éd., Paris, Armand Colin.
- Thomas, L.-V. (1985), « Le rituel funéraire et la modernité », *Actions et recherches sociales*, nouvelle série, « Mourir Aujourd'hui », vol. 20, n° 3, novembre, p. 65-80.
- Turner, V. (1995[1969]), *The Ritual Process : Structure and Anti-Structure*, Londres, Aldine, p. 14-15.
- Van Gennep, A. (1981[1909]), *Les rites de passage. Étude systématique des rites...*, Paris, Picard.
- Ziegler, J. (1975), *Les Vivants et la Mort. Essai de sociologie*, Paris, Seuil.

RITES ET RITUALISATIONS

Denis Jeffrey

On connaît le défi de présenter une conception générale des rites tellement ils sont variés, nombreux, parfois très complexes et souvent très anciens. Des archéologues ont trouvé des traces de sépultures qui ont plus de 100 000 ans (Guilaine, 2009). Quelle définition pourrait englober tous les rites pratiqués sous toutes les latitudes depuis le début de l'histoire humaine? Par prudence méthodologique, les chercheurs se retiennent de proposer une définition trop rigide des rites. Ils soulignent plutôt la pluralité des méthodes pour les étudier et la profusion des critères pour les inventorier, les trier et les classer. À cet égard, notre lecture des travaux les plus récents sur les rites¹ révèle que les définitions du rite sont construites en fonction des besoins de recherche. C'est une particularité des sciences humaines et sociales de faire usage de concepts dont le sens demeure flexible. L'existence

1. Voir les références bibliographiques.

de différentes perspectives pour observer et expliquer les rituels montre que ceux-ci peuvent être d'une grande richesse et nécessitent l'utilisation d'approches variées. Soulignons que toute étude des rites demeure fructueuse dans la mesure où un chercheur prend la peine de justifier son cadre théorique et sa méthodologie. Cette justification vaut autant pour les résultats de sa recherche qu'il saura par ailleurs mettre en relation avec d'autres recherches. Ce sont de sages précautions qui garantissent la légitimité des intentions épistémologiques d'un chercheur.

Que savons-nous des rites aujourd'hui ? Quels sont les dénominateurs communs dans l'étude des rites ? Dans les faits, distinguer ce qui est rituel de ce qui ne l'est pas demeure une question ouverte. Devant les questions auxquelles nous ne pouvons apporter de réponses précises, il est peut-être préférable de les reformuler, du moins de questionner nos questions. Insistons avec Michel Foucault (1984) sur la nécessité de penser et de voir autrement.

Au lieu de chercher à savoir, en continuité avec nombre de travaux sur les rituels, ce qui est rituel et ce qui ne l'est pas, nous essayons plutôt de comprendre pourquoi une activité est plus ou moins ritualisée. Des activités comme manger, boire, séduire ou faire l'amour sont fortement ritualisées, et leur élaboration varie selon des motivations personnelles et sociales, mais aussi selon les situations, les circonstances et les contextes. Nous savons également que nos rapports à la naissance, à la mort, à la souffrance, au pouvoir font appel à une ritualisation particulièrement sophistiquée. Toutes nos interactions sociales, analysées dans le détail par Erving Goffman (1974), se déroulent à l'intérieur de ritualisations qui varient en fonction des circonstances et des personnes en présence. Dans une époque où le sujet doit construire de lui-même les significations de son existence, nous devons mieux comprendre pourquoi il développe des comportements plus ou moins ritualisés. Nous devons également mieux comprendre les nouvelles ritualisations sociales qui cimentent les liens entre individus. Notre projet de compréhension des rituels cherche à rompre avec une manière de faire qui vise à produire un modèle de rituel, le plus souvent calqué sur le rite religieux, puis à l'appliquer sur des activités choisies. Nous considérons, à titre d'hypothèse, que toutes les activités humaines sont l'objet d'une ritualisation plus ou moins élaborée.

Puisque nous ne vivons plus dans les sociétés qui ont servi de socle à la construction des définitions des rites, nous devons essayer de nous détacher de certaines préconceptions épistémologiques qui imprègnent encore leur compréhension. Nous proposons ici une discussion sur quelques-unes des préconceptions qui orientent les manières de concevoir les rites et de les étudier.

LES PRÉCONCEPTIONS ÉPISTÉMOLOGIQUES

Les mots *rite* et *rituel* ont enfin perdu leur mauvaise réputation. Nombre de chercheurs des sciences humaines et sociales ne les considèrent plus comme des comportements figés et aliénants, ni comme des obligations qui réduisent l'autonomie des individus. Il n'y a pas si longtemps, on les classait parmi les conduites stéréotypées, non authentiques, limitant les possibilités de penser et d'agir. Le rite religieux devenait l'opium du peuple alors que les rites de politesse étaient considérés comme des entraves à la spontanéité (Jeffrey, 1999). On convient aujourd'hui qu'ils n'entravent pas la liberté individuelle et l'on redécouvre leur efficace sociale. Toutefois, on retrouve encore, ici et là, dans les productions savantes sur les rites, mais aussi dans le sens commun, quelques préconceptions épistémologiques qu'il convient d'élucider. Nous avons choisi de discuter huit d'entre elles.

Primo. Le religieux

Pour plusieurs personnes, les mots *rite*, *rituel*, *cérémonie* et *célébration* évoquent uniquement l'univers religieux. Ces personnes ont encore tendance à croire que tous les rites sont religieux. Pour comprendre le rituel, on doit d'emblée se distancier d'une conception qui les réduit à des actes religieux. Les rituels ne concernent pas uniquement les obligations à l'égard de la sacralité religieuse. Toutefois, pour des raisons historiques que nous connaissons bien, les rites religieux sont les plus connus et les plus étudiés. D'où l'association imprudente entre le rite et le religieux. En fait, les rites touchent l'ensemble des conduites humaines, qu'elles soient religieuses ou non religieuses. Le sociologue Erving Goffman, avec la publication de plusieurs livres sur les rites d'interaction dans les années 1960-1970, a indéniablement montré qu'on peut utiliser le mot *rite* dans un sens tout à fait séculier. En France, Jean Cazeneuve (1959, 1971) et Claude Rivière (1995) ont contribué au développement de cet aspect des rites. En somme, il faut comprendre qu'il y a des rites religieux parmi l'ensemble de tous les rites possibles. Le religieux n'est pas le seul vecteur des rites. Or, cela semble laisser en plan la question du sacré.

Secundo. Le sacré

Devons-nous sans exception inclure l'élément du sacré dans une définition des rites? Jean Maisonneuve, dans son *Que sais-je* devenu un classique des études sur les rites, conserve l'élément de sacré dans sa définition du rituel: «un système codifié de pratiques, sous certaines conditions de lieu et de temps, ayant un sens vécu et une valeur symbolique pour ses acteurs et ses témoins, en impliquant la mise en jeu du corps et un certain rapport au

sacré» (1988, p. 12). De quel sacré s'agit-il au juste? Cela n'est pas précisé. Dans les études en sciences humaines et sociales, deux conceptions du sacré semblent émerger : soit le sacré définit le religieux, soit le sacré détermine et fonde une valeur ultime et fondamentale. Cette valeur peut être attribuée à un individu, un objet, un laps de temps, un espace, une activité, un événement ou toute autre chose qui acquiert ainsi un haut niveau d'importance. Dans ce second sens, le sacré peut être religieux ou laïque. Si le sacré est irrémédiablement associé au religieux, avec la définition de Mauss on peut supposer qu'un très grand nombre de rites conservent une connotation religieuse, ou bien encore qu'un élément sacré peut se dissimuler dans un rite qui, en apparence, n'interfère pas avec du sacré (Éliade, 1971 ; Ménard, 1999). On voit la complexité issue de la correspondance entre le sacré et le religieux, surtout lorsque plusieurs auteurs utilisent la notion de sacré dans un sens laïque. Pour sortir de cette position délicate, Rivière (1995) suggère de diviser les rites selon qu'ils sont religieux ou profanes. L'élément de sacré pourra être présent dans un rite, mais cet élément ne définit pas à lui seul le religieux. À l'instar de Caillois (1970), il entend le sacré comme un sentiment ou une catégorie de la sensibilité qui déborde la sphère du religieux. Le sacré doit être associé à une puissance surnaturelle pour devenir religieux. Dès lors, la présence du sacré dans une ritualisation ne révèle pas nécessairement du religieux.

Certains auteurs, à l'instar d'Erving Goffman, ne veulent pas se départir de l'élément de sacré pour définir le rituel. À cet égard, il écrit ceci : «J'emploie le terme de rituel parce qu'il s'agit ici d'actes dont le composant symbolique sert à montrer combien la personne agissante est digne de respect, ou combien elle estime que d'autres en sont dignes [...]. La face est donc un objet sacré, et il s'ensuit que l'ordre expressif nécessaire à sa préservation est un ordre rituel» (1974, p. 21). Est-ce que la pertinence de son analyse aurait été amoindrie s'il s'était abstenu de référer à la notion de sacré? Mettons cette question en réserve pour l'instant. Pour Goffman, le sacré ne renvoie pas à une puissance surnaturelle, mais à la valeur ultime d'une chose devant être respectée. Le sacré n'interfère pas avec une transcendance hors du monde, mais avec une transcendance immanente à une chose du monde naturel. Ce qui détient la valeur du sacré, à cet égard, se distingue des autres choses. Ce qui reçoit la qualité de sacré va posséder une différence sensible qui le place à part, dans une position privilégiée. Ce sont des choses qui acquièrent une qualité ontologique, sémantique et symbolique que n'ont pas les autres choses. Cette manière d'envisager le sacré appartient aux traditions sociologiques et anthropologiques occidentales qui définissent le sacré par rapport au profane (Durkheim, 2009 ; Éliade, 1971 ; Wunenberger, 1981). Ce qui est sacré, dans le sens traditionnel, est mis à l'écart, séparé, circonscrit, dans un espace réservé et protégé. Or, c'est parce que le sacré est doté d'une puissance surnaturelle qu'il peut fonder

l'existence et l'ordre des choses. Ce qui est sacré ne peut être remis en question. Il est immuable, car il devient le socle sur lequel s'érige tout le reste. Ce socle doit être plus solide que tout. Rien ne saurait l'ébranler. Il est au commencement et se retrouve à la fin. Ce qui a été sera. Si l'on écarte de la notion de sacré l'élément de puissance surnaturelle, il reste alors ce sentiment par lequel on attribue une valeur ultime à une chose. Ce sentiment de sacré peut s'épanouir dans diverses situations de l'existence et varier en intensité. On peut essayer de mieux définir le contenu de ce sentiment et explorer ses expressions lors d'une ritualisation. Le sentiment de sacré, comme tous les autres sentiments, est une construction culturelle issue de traditions fort anciennes dont la signification varie avec les sociétés et les singularités individuelles. Doit-on considérer que toute ritualisation engage le sentiment de sacré, qu'il soit religieux ou non ? Répondons à cette question en disant que les analyses de Goffman n'auraient pas perdu leur pertinence sans l'élément du sacré. Par conséquent, on ne retrouve pas du rituel uniquement dans ce qui a valeur ultime.

Tertio. La liberté

Un même rite évolue et change au cours de l'histoire. Les rites ne sont jamais définitivement fixés ni dans leur performance, ni dans leur fonction, ni dans leur signification. Des chercheurs ont montré que les rites proposent des modèles de conduite qui, malgré leur stabilité et leur permanence, contiennent un potentiel de variabilité important (Wulf et Gebauer, 2004). À cet égard, le rituel est une sorte de grammaire qui définit des règles de conduite sans pour autant empêcher l'inventivité et l'originalité des acteurs (Piette, 1993). Lorsqu'un individu pratique un rituel, il s'appuie certes sur des manières de faire héritées du passé, mais il les interprète selon son style propre (Fellous, 2001). Ainsi, les rituels évoluent au rythme des sociétés et des individus qui les pratiquent (Belmont, 1974; Jeffrey, 2003). Dans l'univers religieux catholique notamment, le rite eucharistique a énormément changé au cours de l'histoire pour laisser plus de place à la liberté des fidèles. Pensons encore au rite funéraire anciennement conçu pour aider le défunt à passer dans l'au-delà, et maintenant prévu pour aider les endeuillés à supporter leur peine. Nous savons dorénavant que les rites se caractérisent par leur malléabilité, leur polysémie et leur élasticité.

Quarto. L'individualité

Depuis Durkheim, nombre de chercheurs considèrent que les rites sont des actions collectives qui acquièrent une signification auprès de la communauté qui les pratique. La fonction ultime du rite pour Durkheim serait de susciter un *momentum* paroxystique pour réaffirmer la cohésion du groupe.

La notion de rite est appliquée aux grands moments d'effervescence collective dans lesquels la société se manifeste comme personnalité morale, ce qui consiste, par ailleurs, à penser le rite sur le modèle religieux. Un rite est toujours une action sociale dans le sens où il puise sa source dans des traditions culturelles, soient-elles entièrement réinterprétées par tout un chacun. Toutefois, même si un rite est une action sociale, tous les rites ne contribuent pas à la constitution ni à la consolidation des liens sociaux. Dans le registre individuel, les raisons de ritualiser peuvent être complètement étrangères au social. On doit reconnaître l'existence de rites très individuels qui se démarquent du rite collectif. Par exemple, on connaît les rites très élaborés de certains obsessionnels ou de certains psychopathes. Malgré leur configuration singulière, les conduites de ces personnes sont bel et bien des rituels qui satisfont aux définitions les plus classiques. C'est l'une des particularités de notre temps d'être parfois seul, ou du moins d'être un tout petit nombre, à pratiquer un rituel. L'artiste française Orlan, considérée comme l'un des principaux représentants des performances posthumaines, ritualise les modifications qu'elle apporte à son corps (Coulombe, 2009). Il ne faudrait pas penser que cette ritualisation post-moderne n'est pas accrochée à un social. L'art posthumain appartient pleinement à notre temps. Existe-t-il des conduites humaines qui ne soient pas des conduites sociales? Toutefois, on doit parfois considérer qu'un individu peut être seul à mettre en scène rituellement son propre système de symbolisation. En somme, un individu peut être seul à pratiquer son rituel. Ces dernières considérations pourraient nous amener à prêter une plus grande attention à la catégorie des rites publics et privés.

Quinto. La ritualisme

Il faut distinguer le rituel du ritualisme. Dans plusieurs de ses textes, Freud parle des similarités entre la névrose obsessionnelle (surtout la manie) et le rite religieux. Le père de la psychologie des profondeurs avait puisé sa conception du rite dans les plus anciennes traditions religieuses. Il est vrai que certains rites religieux s'apparentent aux rituels des obsessionnels. Convenons cependant que la plupart des rites religieux ne sont pas aussi stéréotypés que ceux des juifs orthodoxes pour donner cet exemple bien connu. Leur pratique des rituels est de l'ordre du ritualisme. Ce n'est pas que le rituel soit détraqué, mais plutôt qu'il est répété avec une minutie très exigeante et cérémonieuse à la manière de l'obsessionnel. Par ailleurs, d'un point de vue psychologique, on dira qu'un obsessionnel ou un psychopathe abuse du rituel. C'est l'essence même du ritualisme de respecter d'une manière procédurale et solennelle, sans jamais en changer aucun élément, le moindre aspect d'une ritualisation. Ainsi, la pratique des rituels oscille entre rigidité et souplesse. Or, une activité peut demander un

arrangement rituel très complexe ou très simple, selon les effets attendus par les personnes qui la pratiquent. Certains repas sont très ritualisés à l'exemple d'un repas de noces ou d'un repas d'anniversaire de naissance. Pour les anniversaires de naissance, il y a un modèle passablement universel de rituel qui comporte des séquences bien précises et des thèmes symboliques tels un gâteau avec des bougies, une chanson d'anniversaire, souffler les bougies et faire un vœu, un cadeau, une carte d'anniversaire, des souhaits de bonne fête, des félicitations, etc. Tout cela contribue à la ritualisation d'une fête d'anniversaire. Ce sont des thèmes convenus que chacun connaît et reproduit généreusement. Les motifs symboliques et l'arrangement des séquences peuvent être modifiés, aucun clergé n'administre ce rituel; néanmoins les individus recourent à cette tradition rituelle très instituée pour célébrer l'anniversaire de l'un de leurs proches. Toutefois, une célébration d'anniversaire de naissance peut être plus ou moins ritualisée, c'est-à-dire plus ou moins élaborée, selon les intentions et les enjeux symboliques en présence. La valeur d'une ritualisation ne dépend pas nécessairement de son degré d'élaboration. Des prisonniers dans un centre de détention ou des soldats au combat peuvent souligner un anniversaire de naissance sans cadeaux, ni gâteau, mais uniquement en chantant la chanson de circonstance. L'intention rituelle, médiatisée dans cette chanson symbolique, est suffisante pour toucher le jubilaire. La ritualisation demeure efficace malgré l'économie de moyens, et malgré le fait qu'on ne respecte pas une stricte observance de son déroulement habituel. En somme, le ritualisme est un excès de procédures obligatoires qui limite la liberté des acteurs. Du point de vue psychologique, il y a ritualisme lorsqu'un individu, ou un groupe d'individus, désire s'imposer ou imposer à autrui une ritualisation dont chaque détail est l'objet de soins maniaques, tatillons et scrupuleux. Pourtant, la ritualisation est la pratique d'une activité humaine comme la parole est la pratique d'une langue. Il y a toujours appropriation personnelle et collective d'une activité humaine.

Sexto. L'amour et la haine

Un rituel n'a pas en soi une visée morale, c'est un moyen de parvenir à des fins. Le sens du rituel peut être instrumentalisé pour satisfaire les intérêts d'un individu ou d'un groupe. Une position naïve consisterait à défendre uniquement le côté lumineux et favorable des rituels. À l'instar de tous les actes de communication, on peut les utiliser à bon escient ou à mauvais escient. Un rituel, permettons-nous cette comparaison, a une fonction de régulation des interactions sociales qui diffère des régulations morales et de celles du droit. La morale ou l'éthique vise le perfectionnement de l'Homme, le bien commun, la bonté, la justice, le respect d'autrui, la responsabilité et le bonheur. Le droit cherche à rendre justice en considérant

l'égalité des citoyens. Le rituel, dans son fonctionnement, ne vise ni le bien ni le mal, ni la justice ni l'injustice. Mais il peut contribuer à tout cela par la régulation des affects, des pulsions et des énergies de vie, en les induisant ou en les réduisant. À cet égard, il peut avoir une visée civilisatrice, comme l'évoquait Norbert Élias (1973), en éduquant la sensibilité et en favorisant la maîtrise de soi. Mais il peut également contribuer à alimenter la haine raciste, le sexisme, l'homophobie et la xénophobie. À cet égard, Hitler et bien des dictateurs n'ont pas hésité à se servir des rituels pour parvenir à leurs fins. En somme, le rituel peut faire naître l'amour et l'amitié comme il peut susciter la haine et provoquer la violence. Lors d'une fête, un rituel peut aviver des émotions de bonheur et de joie parce que c'est ce qui est attendu. Le festif est aussi associé à la transgression dionysiaque, à l'érotisme, à la licence, à l'expression débridée des affects parce que c'est exactement cela qui est permis à ce moment-là (Caillois, 1970; Maffesoli, 1984, 1985). Le rite prescrit ce qu'il convient de faire ou de ne pas faire sans considérations morales immédiates.

Septimo. Le dimanche

Le rituel peut être défini de multiples manières, mais certains auteurs réfèrent au dialogue entre le Petit Prince et le renard écrit par Saint-Exupéry (1999) pour souligner que le rite serait un moment spécial lors duquel il se passe quelque chose d'inhabituel qui fait qu'un jour est différent des autres jours. Ce serait là son élément essentiel. « Qu'est-ce qu'un rite ? Dit le petit prince. C'est aussi quelque chose de trop oublié, dit le renard. C'est ce qui fait qu'un jour est différent des autres jours, une heure des autres heures. » Le rituel est alors conçu comme la célébration du dimanche. C'est la journée différente des autres journées. Elle a quelque chose de spécial, quelque chose de sacré que les autres journées n'auraient pas. Cela est une définition religieuse du rituel. Or, tous les rituels ne sont pas religieux. De plus, ce sentiment d'inhabituel n'est pas très utile pour définir un rituel. Par exemple, lors d'un rituel de salutations, il se peut que rien de spécial ne soit ressenti par les protagonistes. On se donne la main en se disant « ça va » et on continue son chemin. C'est tout, et c'est efficace. Le rite est accompli. Dans les rites des salutations quotidiennes, on ne souhaite pas de dérives dans l'effervescence sentimentale à chaque poignée de main. Cependant, il se peut que ce soit des salutations spéciales qui inaugurent une rencontre ou une situation inhabituelle. On peut alors dire que ces salutations spéciales sont plus ritualisées que des salutations ordinaires. Mais il ne faudrait pas croire que des salutations ordinaires, parce qu'elles n'engagent pas une charge émotive très forte, sont moins efficaces ou moins opérantes. En fait, certains rituels peuvent être pratiqués dans des circonstances spéciales de la vie, mais d'autres sont pratiqués dans le quotidien le plus ennuyant.

Certains rituels peuvent susciter des sentiments de merveilleux, d'extraordinaire, d'enchantement, de magie, de lumineux, de sacré, mais ces sentiments ne sont pas au rendez-vous dans tous les rituels. D'ailleurs, ils n'ont pas à l'être dans tous les rituels. Nous savons que plusieurs rites visent à soulever une émotion forte, alors que d'autres visent à calmer des émotions fortes. Des rites visent à faciliter la communication avec des puissances surnaturelles et sacrées, d'autres à exorciser la puissance sacrée. Plusieurs auteurs l'ont constaté, l'une des fonctions importantes du rite est de réguler les affects, les émotions, les sentiments, les passions, les pulsions, les énergies de vie, la violence. Le rite peut servir à faire naître une émotion, à l'amplifier, mais aussi à la réduire, selon les enjeux et les finalités d'une situation.

Octavo. Le symbolique

La plupart des spécialistes considèrent le rituel comme un moment particulier dans la continuité des activités humaines. Il y aurait des activités non ritualisées et des activités ritualisées. Il y aurait un temps pour le rituel et un temps pour les autres activités. Le rituel serait reproduit périodiquement, mais entre ces périodes on ne serait pas dans le rituel. Dans cette optique, on cherche à distinguer ce qui est rituel et ce qui ne l'est pas par une catégorisation des comportements. Par exemple, on pourra faire une distinction entre la routine, l'habitude et le rituel. Ou bien entre l'action technique et utilitaire, et l'action rituelle. Ces catégories tiennent difficilement la route, car elles ne considèrent pas qu'une activité puisse être plus ou moins ritualisée. Par exemple, nous pouvons étudier une activité comme un repas pour observer son degré de ritualisation. Un repas sera plus ou moins ritualisé selon les intentions et les désirs qui s'y croisent. La plupart d'entre nous savons ce qu'il convient de faire pour ajouter de la ritualité à un repas, c'est-à-dire une valeur symbolique. On pense à l'arrangement de la table, à un couvert soigné, à une lumière tamisée, aux chandelles, à une musique d'ambiance, à un centre de table, à des mets et des vins choisis, etc. Aussi, en annonçant à des invités qu'à ce repas singulier on souligne un événement spécial, on souhaite qu'ils adoptent une attitude de circonstance et une présentation de soi en conformité avec l'esprit de l'occasion. Chacun essaiera de jouer son rôle avec plus ou moins de liberté, de relâchement, pour laisser place aux joies et aux plaisirs de partager un repas. À cet égard, le rite engage chacun à jouer des rôles attendus, c'est-à-dire à agir de manière à montrer qu'il est bien en train de participer à un rituel. Le jeu est primordial dans un rituel car chacun est en représentation. C'est pourquoi il existe tant de liens de parenté, tous les spécialistes l'ont noté, entre le rituel et la théâtralité. On voit qu'il est facile d'ajouter une dimension symbolique à une activité qui pourrait être purement technique comme le fait de manger. Manger est très rarement une activité uniquement technique

et utilitaire. Même un repas quotidien, plutôt dépourvu de perfectionnement et de raffinement, peut comporter une haute valeur symbolique. On ne peut oublier que le rituel est médiation symbolique, expression de valeurs symboliques, et que le symbole est ce qui fait lien entre les individus. Le vin bu à la table n'a jamais une valeur purement utilitaire; selon les moments et les événements, il acquiert une valeur symbolique. C'est qu'il évoque alors un sens partagé, le plus souvent pénétré de mystère. Le symbole permet d'exprimer une réalité autre, de l'extérioriser, de le manifester. Les symboles expriment en images ce qu'on ne saurait dire avec les mots les mieux choisis. On leur demande de nous faire accéder à quelque chose qui nous dépasse, à des significations qui nous touchent et qui n'ont pas à être intellectualisées. Pour le symbole religieux, on dira que l'homme produit une catégorie particulière de symboles où s'élaborent des références à la transcendance. La force d'évocation du symbole est extraordinaire. Quand le symbole est vivant, il est plus qu'un signe, car il réalise ce qu'il exprime. Le vin de l'eucharistie devient vraiment sang. Le pain devient vraiment chair de Jésus. Le signe de croix protège vraiment. En somme, l'univers symbolique nous enrobe et nous déborde. Nous vivons de symboles et parmi les symboles. Ils sont l'arrière-fond de notre langage. C'est pourquoi il est permis de penser que l'activité purement utilitaire, qui ne serait pas ritualisée, constitue la rareté.

Dès lors, on doit considérer que les ritualisations, au cours d'une journée, s'enchaînent les unes aux autres, comme s'enchaînent les unes aux autres les activités quotidiennes. Une ritualisation a un début et une fin, mais leur enchaînement est parfois indifférencié. Aussi, les ritualisations peuvent s'emboîter les unes dans les autres. Par exemple, dans un lieu pour la ritualisation des funérailles, il y a aussi ritualisation des salutations, des rencontres, d'un repas, du retour à la maison, etc. Chaque séquence d'un rituel peut être analysée comme une ritualisation singulière. Mais comme l'avait montré Arnold Van Gennep (1981) pour les rites de passage, ces ritualisations peuvent former un ensemble de séquences indispensables à l'accomplissement d'un rite. Il appartient aux chercheurs de les différencier, mais aussi de les resituer dans un cadre plus large. À bien des égards, on ne peut sous-estimer la ritualisation, autant dans des situations qui semblent importantes que dans les interstices de la vie. Par exemple, Wulf et son équipe (2008) ont analysé les ritualisations dans le monde scolaire. Ils ont découvert que des activités qui paraissent anodines comme l'entrée dans la classe ou les déplacements dans l'école sont aussi ritualisées que les activités pédagogiques et parascolaires. Les analyses de ces auteurs sont exemplaires pour saisir la pertinence de prendre en compte que toutes les activités peuvent être étudiées sous l'angle de leur ritualisation.

CONCLUSION

Sans nous en rendre compte, nous ritualisons dans chacune de nos interactions sociales ce que nous sommes et qui nous sommes. En effet, nous nous ritualisons en tant que masculin, que féminin, que mère ou père, adolescent ou adulte, professeur ou étudiant, Québécois ou Français, que macho ou homme nouveau. Notre identité est continuellement ritualisée. On reconnaît un homme ou une femme à ses manières, à ses vêtements, à ses postures et mimiques corporelles, etc. Tout ce qui sert à représenter une personne dans ses diverses modulations de présentation de soi, de rôles sociaux et de fonctions professionnelle se met en scène rituellement selon les situations et les circonstances. Des ritualisations nous précèdent. Nous usons d'un comportement différencié parce que nous avons appris comment nous comporter dans les diverses activités humaines.

Avec ce texte, nous commençons l'exploration d'une nouvelle manière de considérer les rites et les ritualisations. Des éléments de théorie demandent à être approfondis. Des questions demeurent ouvertes et les réponses ne sont pas toujours suffisamment développées. Néanmoins, nous réalisons notre souhait initial de lancer des idées pour élargir notre regard sur les rites.

Références

- Bataille, G. (1957), *L'érotisme*, Paris, Minuit.
- Belmont, N. (1974), *Arnold Van Gennep*, Paris, Payot.
- Caillois, R. (1970), *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard.
- Cazeneuve, J. (1959), *Les Rites et la condition humaine*, Paris, Presses universitaires de France.
- Cazeneuve, J. (1971), *Sociologie du rite*, Paris, Presses universitaires de France.
- Cenlivres, P. et J. Haimard (dir.) (1986), *Les Rites de passage aujourd'hui*, Lausanne L'Âge d'homme.
- Coulombe, M. (2009), *Imaginer le posthumain*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- Cyrulnik, B. (2000), *Les nourritures affectives*, Paris, Odile Jacob.
- Douglas, M. (1967), *De la souillure*, Paris, Maspero.
- Durkheim, E. (2009), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses universitaires de France.
- Eliade, M. (1971), *La nostalgie des origines*, Paris, Gallimard.
- Élias, N. (1973), *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy.
- Fellous, M. (2001), *À la recherche de nouveaux rites*, Paris, L'Harmattan.
- Foucault, M. (1984), *Histoire de la sexualité. Le souci de soi*, Paris, Gallimard.
- Girard, R. (1971), *La violence et le sacré*, Paris, Grasset.

- Goffman, E. (1973), *La mise en scène de la vie quotidienne*, tomes 1 et 2, Paris, Minuit.
- Goffman, E. (1974), *Les rites d'interaction*, Paris, Minuit.
- Gruau, M. (1999), *L'homme rituel*, Paris, Métailié.
- Guilaine, J. (Dir.) (2009), *Sépultures et sociétés. Du Néolithique à l'Histoire*, Paris, Errance.
- Jeffrey, D. (1998), *Jouissance du sacré*, Paris, Armand Colin.
- Jeffrey, D. (1999), *La morale dans la classe*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- Jeffrey, D. (2003), *Éloge des rituels*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- Maffesoli, M. (1984), *La violence banale et fondatrice*, Paris, Librairie des Méridiens.
- Maffesoli, M. (1985), *L'ombre de Dionysos*, Paris, Librairie des Méridiens.
- Maisonneuve, J. (1988), *Les rituels*, Paris, Presses universitaires de France.
- Ménard, G. (1999), *Petit traité de la vraie religion*, Montréal, Liber.
- Piette, A. (1993), *Les religiosités séculières*, Paris, Presses universitaires de France.
- Rivière, C. (1995), *Les rites profanes*, Paris, Presses universitaires de France.
- Saint-Exupéry, A. (1999), *Le Petit Prince*, Paris, Gallimard.
- Segalen, M. (1998), *Rites et rituels contemporains*, Paris, Nathan.
- Thomas, L.-V. (1985), *Rites de mort: pour la paix des vivants*, Paris, Fayard.
- Turner, V. (1969), *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, New York, CUP.
- Van Gennep, A. (1981), *Les rites de passage*, Paris, Dunod.
- Wulf, C. (2008), *Une anthropologie historique et culturelle. Rituels, mimésis sociale et performativité*, Paris, Téraèdre.
- Wulf, C. et G. Gebauer (2004), *Jeux, rituels, gestes*, Paris, Anthropos.
- Wunenberger, J.-J. (1981), *Le sacré*, Paris, Presses universitaires de France.

PRATIQUES

rites, symboles et passages à l'adolescence

Moi et Nous. La relation particulière entre l'individualité
et la collectivité dans deux rites scolaires :
les bals de finissants et les initiations universitaires

David Harvengt

Ritualités et culte du film chez les jeunes

Brice Courty, Jocelyn Lachance et Philippe St-Germain

rites, symboles et passages à l'âge adulte

Le rituel du récit :
la mise en scène de la spiritualité contemporaine

Sivane Hirsch

La psychothérapie, un passage ritualisé

Louis-Charles Lavoie

L'intervention rituelle et symbolique
auprès de femmes victimes d'inceste

Francine Gaudreault

rites, symboles et passages au moment de la mort

Le rituel personnalisé :
l'efficacité pratique et symbolique
de la prévoyance funéraire

Bérangère Véron

Les rites et la mort dans la modernité avancée :
les enjeux de la pratique thanatologique

Jacques Cherblanc

rites, symboles et institutions

S'unir à la mairie :
les rites d'alliance dans la France du XXI^e siècle

Antoine Mandret-Degeilh

Les formes symboliques et les pratiques rituelles
à l'œuvre dans une grande école d'ingénieurs :
étude des processus de construction de sens et d'identité
dans un environnement hautement technologique

Céline Bryon-Portet

À l'épreuve de l'entreprise : les rituels désenchantés

Ghislaine Gallenga

**MOI ET NOUS.
LA RELATION PARTICULIÈRE
ENTRE L'INDIVIDUALITÉ
ET LA COLLECTIVITÉ
DANS DEUX RITES SCOLAIRES
Les bals de finissants
et les initiations universitaires**

David Harvengt

La place du rite dans notre société contemporaine est assez paradoxale. Tout à la fois, certains considèrent le rite comme désuet, alors que d'autres soutiennent au contraire qu'il est plein de vigueur. Considérer notre société comme dénuée de rituels se comprend lorsque notre regard s'attarde à certains grands rites comme le baptême ou le mariage qui sont aujourd'hui moins suivis ou qui prennent d'autres formes, à tout le moins. Par ailleurs, comme le mentionne Pascal Lardellier, le rite est aussi associé à des sociétés traditionnelles qui ne rejoignent tout un chacun que par une curiosité qui cultive la différence. « Pour l'homme de la rue, en effet, les rites sont des évocations qui le concernent assez peu, lointaines dans le temps et dans l'espace ; des clichés et des caricatures, en quelque sorte [...] » (Lardellier, 2005, p. 5). Pourtant, sitôt que notre regard délaisse quelque peu ces clichés et ces caricatures, nous nous rendons compte que le rite est toujours très

présent dans notre société. Certes, il n'a plus nécessairement cette forme très cérémoniale du rite religieux, par exemple, et il se décline aujourd'hui sous des formes diversifiées et parfois étonnantes.

Certains grands rituels battent donc de l'aile ou sont beaucoup moins figés qu'ils ne l'étaient. Cela ne veut pas dire pour autant qu'ils sont aujourd'hui des antiquités. Le mariage, par exemple, semble renaître de ses cendres. «Étonnant regain de ce mariage qui constitue une énigme sociale, un véritable phénix rituel. Il y a dix ans encore, il s'était trouvé ringardisé, déclassé par la généralisation des unions libres et la banalisation du divorce» (Lardellier, 2005, p. 62). Et même les grands rites d'initiation continuent de trouver leur place dans des revues comme *Géo* et *National Geographic*¹. Ainsi donc il semble bien que les rituels sont toujours présents dans notre société, même s'ils se sont transformés.

L'objectif de cet article n'est pas de faire l'inventaire de ces changements, mais d'attirer l'attention sur deux caractéristiques de ceux-ci, qui sont d'ailleurs étroitement reliées : l'individualisation grandissante du rite et sa non-obligation. Les participants aux rites y amènent de plus en plus d'éléments personnels : pensons aux chansons préférées, aux textes favoris, voire écrits pour l'occasion dans les mariages, les funérailles, etc. Cela peut modifier énormément le rite lui-même, comme un mariage sous l'eau parce que les mariés sont férus de plongée sous-marine. C'est le cas également des fêtes d'accueil du nouveau-né qui remplacent tout simplement parfois le baptême religieux. Le plus souvent, ce sont les parents qui organisent la fête, avec des éléments qui importent à leurs yeux.

L'individualité investit tellement le rite que certains auteurs remarquent aujourd'hui ce qu'ils appellent des rites personnels de passage. Dans ces rites personnels, l'individu est au cœur du rite autant dans sa pratique que dans son sens, comme l'explique David Le Breton.

Sous nos yeux émergent de nouveaux rites de passage, individuels, largement répandus. Mais, ils n'incarnent plus la scansion socialement ritualisée du passage de l'adolescence à l'âge d'homme, ils marquent plutôt l'accès possible à une signification enfin touchée. La question du goût de vivre domine toutes les autres dans les conduites de risque des jeunes générations. Ces jeunes entendent se révéler à travers une adversité créée de toutes pièces : recherche délibérée de l'épreuve, inattention ou maladresse dont la signification est loin d'être indifférente (Le Breton, 2005, p. 106).

1. <<http://www.geo.fr/photos/vos-reportages-photo/inde-voyage-mariage/inde-voyage-mariage3>> et <<http://video.nationalgeographic.com/video/player/places/countries-places/united-states/us-apachegirl-pp.html>>.

Il ajoute: « Parler de rite individuel de passage pour les jeunes générations d'aujourd'hui appelle le recours à une forme clandestine et solitaire de symbolisation du goût de vivre. L'acte est singulier, il n'a de valeur que pour celui qui l'ose, l'individu n'est pas toujours lucide sur l'objet de sa quête, et s'il en réchappe, son statut social n'est en rien modifié» (Le Breton, 2005, p. 106). Ainsi, c'est la lecture même du rite de passage dans son rapport au collectif qui est modifiée.

En corollaire à cette individualisation, le rite subit une autre mutation: il devient non obligatoire. Il y a quelques décennies à peine, personne n'aurait imaginé ne pas faire baptiser un nouveau-né, par exemple. Or, force est de constater que les raisons qui poussaient les parents à faire baptiser leurs enfants ne tiennent plus aujourd'hui. La crainte des limbes n'est plus qu'un vague souvenir et l'inscription des enfants dans la communauté peut se faire autrement. Un enfant non baptisé n'en sera pas moins aimé et accepté socialement. Et cela vaut pour la plupart des rituels dans les sociétés modernes, incontournables il y a encore peu et laissés à la discrétion de chacun d'entre nous aujourd'hui. C'est ce que constate Christoph Wulf.

Alors qu'autrefois les marges d'initiative laissées aux individus dans l'accomplissement des rituels étaient relativement étroites, les rituels transmis par la tradition sont aujourd'hui « à la disposition » des individus. Les individus peuvent décider dans quelle mesure ils participent aux rituels, s'ils veulent les changer et leur donner une nouvelle forme (Wulf, 2008, p. 51-52).

Cette liberté individuelle est présente, mais peut-être finalement pas si réelle.

Cependant, malgré cette liberté de principe, les possibilités d'action strictement individuelles restent limitées: dans de nombreux cas, on ne peut pas se soustraire facilement, et sans qu'il en coûte, aux rituels ou aux actes ritualisés qu'impose la vie sociale (Wulf, 2008, p. 52).

Quels peuvent être les effets de ces deux changements sur la pratique même des rites dans les sociétés modernes, mais aussi sur leur sens? Car qu'il y ait transformation du rite, cela ne fait aucun doute, mais comment se produit concrètement cette transformation, cela est moins clair. Pour clarifier, modestement, ces changements, nous allons examiner de plus près deux rites contemporains très populaires au Québec: le bal de finissants de la fin du secondaire et les initiations universitaires. Ces deux rites ont plusieurs caractéristiques très intéressantes. D'une part, ce sont des rites très populaires au Québec depuis quelques années. D'autre part, comme ils touchent des jeunes et se déroulent à des moments charnières de leur existence², on peut se demander si ces rites ne s'inscrivent pas dans la

2. Le bal de finissants se déroule à la toute fin du secondaire et l'initiation universitaire a lieu au début des études universitaires.

tradition des rites de passage qui conduisent le jeune (garçon ou fille) vers l'âge adulte. Il semble que ce ne soit pas le cas, ou tout au moins pas totalement. Jouent-ils tout de même un rôle en ce sens? Selon nos observations³, il semble que plusieurs facteurs influencent la signification même que peut prendre le rite. Parmi ces facteurs, il y en a un qui joue un rôle déterminant: l'individu. En effet, le sens du passage de ces deux rites se dégage selon les trajectoires personnelles des participants. Le sens peut alors aller de la simple fête à un véritable passage selon que la fin du secondaire coïncide pour certains jeunes avec d'autres événements personnels.

Toutefois, il serait erroné de ne concevoir les bals et les initiations que comme d'éventuels rites de passage individuels. Ce sont aussi deux véritables rites collectifs, c'est-à-dire des rites qui mettent en scène des groupes et dont l'enjeu est l'identité de ces derniers avant même celle de l'individu. Ainsi, les initiations impliquent des groupes en formation (la « confrontation » entre nouveaux et anciens) et les bals supposent l'existence d'un groupe unifié en fin de parcours. Qu'en est-il alors de la place de l'individu dans ces rites? Prend-il le pas sur le collectif? Et qu'en est-il de la valeur de l'intégration – au cœur de l'intention du rite – si l'individualité des participants prend toute la place? En définitive, cette articulation entre l'individualité et le collectif est incertaine, ce qui conduit à un brouillage du sens même de ces rituels, dont la présence dans le paysage québécois ne semble pourtant pas devoir s'effacer. Cette survivance des bals de finissants et des initiations signifie, sans aucun doute, qu'ils font encore sens pour de nombreux jeunes Québécois. Faut-il dès lors comprendre le sens de ces rites ailleurs que dans la collectivité? Penchons-nous sur la participation de l'individu dans les bals et les initiations pour mieux comprendre la place qu'il occupe dans ces rites collectifs.

LA NON-OBLIGATION DU RITE

Comme nous l'avons souligné, la non-obligation de participer aux rites contemporains est une de leurs transformations les plus significatives. Cette participation volontaire oppose, d'une certaine façon, le rite actuel aux rites « traditionnels », dont l'obligation ne souffrait pas d'exception⁴. Les rites d'initiation traditionnels sont exemplaires en ce sens. Ils marquent le passage de l'enfance à l'âge adulte. Plus ou moins élaborés, ils illustrent

3. Cet article est basé sur une recherche de doctorat portant sur les bals et les initiations comme rituels contemporains. Cette recherche qualitative utilisait les méthodes classiques que sont les entrevues et l'observation.

4. À tout le moins, ceux qui y dérogeaient étaient souvent ostracisés ou moqués. Ainsi, des sœurs ou frères aînés encore célibataires étaient raillés lors du mariage d'un de leurs cadets.

souvent la mort de l'enfance et la renaissance à son nouveau statut : l'adulte⁵. Dans les sociétés traditionnelles⁶, ces rites étaient obligatoires. Être initié, c'était devenir adulte. Souvent, ces rites distinguaient aussi les hommes et les femmes de par la nature de l'initiation (circoncision, excision, etc.). Il était impensable de ne pas y prendre part et donc de rester socialement dans l'enfance. En fait, l'obligation du rite lui confère du sens. Ce caractère contraignant lui donne sa force. Si certaines personnes n'y participent plus, cela amène une perte de repères. Peut-être est-ce partiellement ce que nous vivons actuellement avec des jeunes « qui vieillissent de plus en plus vite » et des adultes « qui veulent rester jeunes » de plus en plus longtemps.

Ce caractère volontaire du rite remet en question certaines représentations des rites de passage. C'est le cas notamment des rites institutionnels. Dans les années 1980, Pierre Bourdieu propose une nouvelle lecture des rites de passage. Plutôt que d'observer le passage, il faudrait s'intéresser à *la ligne*, pense-t-il : « En marquant solennellement le passage d'une ligne qui instaure une division fondamentale de l'ordre social, le rite attire l'attention de l'observateur vers le passage (d'où l'expression rite de passage), alors que l'important est la ligne » (1986, p. 207). Cette ligne sépare ceux qui l'ont passée – autrement dit, ceux qui ont vécu le rite de passage – de ceux qui ne l'ont pas fait et, surtout, de ceux qui ne le feront jamais. Bourdieu prend pour exemple la circoncision qui sépare les hommes et les femmes, ces dernières n'étant jamais circoncises. En plus de séparer, les rites d'institution imposent à chacun de se comporter selon sa position ainsi acquise. En d'autres termes, « c'est *signifier* à quelqu'un ce qu'il est et lui signifier qu'il a à se conduire en conséquence » (1986, p. 209). Or si le rite n'est plus obligatoire, si le garçon n'est plus obligé de se faire circoncire, le rite n'institue plus la différence de manière aussi nette et il n'impose donc plus un comportement relativement à ce statut que donne le rite. Aux trois groupes évoqués ci-dessus – ceux qui ont vécu, ceux qui vont le vivre et ceux qui ne le vivront jamais – s'ajoutent ceux qui ne veulent pas le vivre. Que représentent-ils dans la structure de la société ? Voilà la question. Le caractère non obligatoire du rite vient donc troubler le sens même d'un rite.

5. Dans certaines sociétés, ces morts et renaissances sont certes symboliques, mais elles peuvent avoir des aspects bien concrets. Par exemple, les initiés, de retour dans leur village à la fin de l'initiation, sont tels des nouveau-nés qui doivent tout réapprendre : marcher, parler, etc., en accéléré bien entendu. Il s'agit donc bien d'une naissance à l'état d'adulte jouée par les initiés.

6. Par « traditionnelles », nous entendons ici les sociétés étudiées par les anthropologues et autres ethnologues qui ont fait ressortir le déroulement et le sens du rite de passage (Van Gennep, Turner).

Pour mieux comprendre encore, revenons à l'exemple du baptême et à son évolution actuelle. Avant la Révolution tranquille dans les années 1960, le nouveau-né était baptisé très rapidement, la mère était d'ailleurs souvent encore alitée. Ce rite inscrivait l'enfant dans la communauté chrétienne au sens large et dans sa communauté locale (paroisse, village). Aujourd'hui, le baptême religieux prend l'eau : en 2009, 40 % des nouveau-nés ne sont plus baptisés, ce qui constitue une baisse de 25 % en 30 ans. Le baptême est souvent remplacé par une fête d'accueil, voire par... une absence de rite. La fête d'accueil est organisée par les parents qui invitent famille et amis pour souligner l'arrivée de l'enfant. Ce qui est nouveau, c'est que, peu importe l'option choisie, cela n'aura guère d'incidence sur la vie sociale de l'enfant qui sera accepté par la communauté (famille et amis au premier plan) quoi qu'il en soit. Le sens du rite s'acquiert donc à la pièce, au cas par cas, selon les aspirations et les besoins de chacun ; dans le cas du baptême, selon le choix des parents.

Cette participation volontaire aux rites a une incidence indubitable sur la compréhension des rites collectifs tels que les bals et les initiations, mais voyons dans un premier temps l'articulation entre individualité et collectivité dans ces deux rites.

DES INDIVIDUS DANS LE GROUPE

Les bals de finissants et les initiations universitaires sont des rites collectifs, nous l'avons vu. En effet, ce sont les frontières du groupe qui sont menacées – par l'arrivée des nouveaux à l'université ou par la dislocation du groupe au secondaire – et donc son identité propre. Les initiations sont des rites d'intégration, leur but – avoué par les acteurs eux-mêmes – est d'intégrer les nouveaux étudiants. Dans le cas des bals, par contre, ce sont des rites de séparation puisque le groupe des finissants se réunit pour une dernière fois avant que chacun d'entre eux ne poursuive seul son chemin⁷. Que sont donc concrètement ces deux rituels pour les individus qui y participent ?

Le bal : rite de séparation

Le bal est une mise en scène du groupe des finissants. Les élèves se montrent dans leurs plus beaux atours, ils parquent en limousine ; c'est leur journée. Cette mise en scène se prépare de longs mois à l'avance. Dès le début de l'année, les finissants organisent leur bal : comité du bal, comité de l'album de finissants, comité de la bague, etc. ; les comités prolifèrent. Les campagnes

7. Le «seul» étant ici relatif, car souvent les finissants gardent le contact avec leurs meilleurs amis.

de financement battent leur plein; le magasinage de la robe est au cœur des préoccupations des finissantes, etc. Bref, les activités se multiplient pour que cette journée soit inoubliable. Le bal est aussi la consécration collective de la fin du secondaire. À travers cet événement, les finissants montrent avec faste et allégresse qu'ils ont franchi une étape importante dans leur scolarité et donc dans leur inscription dans la société⁸. Nous pourrions ajouter que le bal est également une mise en scène, à une échelle moindre, du groupe-école. En effet, pour les enseignants aussi il y a un sentiment du devoir accompli, même si les héros de la fête sont les finissants.

Justement, quelle place occupent-ils individuellement, ces finissants? Il faut remarquer d'emblée que c'est le fait de recevoir le diplôme qui est la marque individuelle de la réussite. Cependant, au Québec, le diplôme du secondaire est envoyé par la poste; cela manque un peu d'éléments festifs. On peut toujours déboucher une bouteille de champagne, mais on peut comprendre les finissants de vouloir fêter cela autrement que dans leur salon! En réalité, si le bal est une fête collective, on s'aperçoit rapidement que le finissant lui-même, comme individu, y occupe une place considérable. Cela se remarque dès l'arrivée des finissants sur les lieux du bal. L'enjeu: se faire remarquer! Ils arrivent en limousine, voiture sport, voiture ancienne... et quelques-uns en voiture ordinaire. À peine sortis de la voiture, les cris d'accueil retentissent et il y a fort à parier que les commentaires (plus en sourdine) sur les robes des arrivantes vont bon train. L'importance de la robe s'est accrue ces dernières années; non seulement faut-il avoir une belle robe, mais, plus encore, elle doit être unique. Certaines boutiques en font leur marque de commerce et garantissent aux finissantes qu'une seule et même robe sera vendue à la même école. Malheureusement, une erreur est vite arrivée. C'est ce qui s'est produit en février 2007 dans la région de Granby lorsqu'une finissante a acheté sa robe dans une boutique qui avait ce type de politique. Le jour du bal, ce qui devait arriver arriva, la finissante se rendit compte qu'une autre élève avait la même robe qu'elle et que cette robe provenait de la même boutique. La jeune fille a poursuivi la boutique à la cour des petites créances et gagné partiellement sa cause (Duranleau c. Placements HB inc., 2009 QCCQ 2342 [CanLII]). Cette anecdote, en plus d'être un symptôme contemporain de la judiciarisation des rapports sociaux (ce qui est un autre débat), montre bien à quel point les finissantes accordent de l'importance à leur robe et à l'individualité qui lui est attachée. Les garçons ne sont pas en reste pour autant, mais leur approche diffère quelque peu. Ainsi, lors de notre observation, certains finissants ont trouvé leur façon de se distinguer: deux d'entre eux sont

8. En ce sens, il y a un petit paradoxe puisque le bal est de plus en plus populaire, tandis que le diplôme du secondaire est dévalorisé.

arrivés, non pas en voiture de luxe, mais plutôt en fauteuil roulant. Leur smoking se démarquait également par une élégance assez unique à vrai dire : un orange fluorescent et l'autre bleu fluorescent !

Le bal marque une fin collective : *« Le bal de finissants, c'était l'accomplissement, c'était la fin. C'était un peu la libération, aussi de se dire qu'on est parvenu à traverser cette étape. » « Au bal, c'est une fête entre amis »* (Isabelle⁹), nous dit une finissante. Mais c'est aussi tout à la fois une fin et un début individuel, comme le font remarquer d'autres finissants : *« C'était spécial parce que ça faisait cinq ans que j'étais avec les mêmes personnes, ça coupe d'un coup sec. Sur le coup c'est dur, mais là aujourd'hui, tu te rends compte que c'est pas la fin du monde, ça fait du bien de sortir de là. C'était comme un moule »* (Éric). Ou encore : *« C'est un moment par lequel tu dois passer, c'est un cheminement, moi je trouve que c'est un moment important, ça clôt ton secondaire. [...] Tu te rends compte que c'est vraiment la fin de quelque chose et qu'autre chose va commencer. Donc c'est important de vivre ça »* (Véronique).

L'initiation : rite d'intégration

Dans les initiations, l'individu semble moins présent que dans les bals. Ce n'est guère étonnant, car le groupe y est plus valorisé et cela à plusieurs égards. Le principe même de l'initiation est d'intégrer les nouveaux. En réalité, il y a deux intégrations en jeu : intégrer anciens et nouveaux et aussi intégrer les nouveaux entre eux. L'initiation est l'occasion de se faire des amis pour toute la durée du baccalauréat, sinon plus. Paradoxalement, les initiations sont aussi l'enjeu d'un rapport de force entre les anciens et les nouveaux. Ce sont en fait deux groupes qui sont d'abord en confrontation ; un dominant davantage l'autre (les anciens ayant l'ascendant sur les nouveaux). Cette relation entre anciens et nouveaux est au cœur des initiations universitaires, même si, au Québec, elle n'a pas le côté virulent qu'elle peut avoir dans les « bizutages » français¹⁰. Le principe un peu étrange des initiations veut que, pour se mettre au même niveau que l'ancien, le nouveau doive d'abord s'abaisser à faire les épreuves et à s'humilier. C'est le prix à payer pour faire partie du groupe. La première épreuve est celle de la création

9. Tous les témoignages sont tirés des entrevues réalisées lors de notre doctorat ; les noms des informateurs sont fictifs.

10. Les bizutages sont les initiations universitaires françaises. Ils sont légalement interdits depuis 1998, mais ont été remplacés par des WEI (week-end d'intégration) qui sont régulièrement l'occasion de beuverie... les appellations changent, mais le principe demeure le même.

d'un costume selon le thème de l'année¹¹. Tous les nouveaux doivent porter ce costume qu'ils ont eux-mêmes confectionné le premier jour de l'initiation et parfois tout au long de l'événement. D'une certaine façon, les nouveaux forment ainsi un groupe homogène, les frontières du groupe se dessinant déjà dans le costume. Il unit les nouveaux sous une même bannière, mais aussi il les distingue de deux autres groupes : celui des anciens et celui des nouveaux des autres disciplines. À l'occasion, certaines initiations forgent aussi une distinction entre les cohortes des différentes années ; quelle année aura bu le plus à l'issue de l'initiation, par exemple. Mais la conscience collective au cœur des initiations prend tout son sens dans le discours qui entoure l'événement et dans le sens que lui donnent les participants. Voici, en guise d'exemple, comment les organisateurs de l'initiation en médecine en 2002 présentaient l'événement : « *Le but premier de cette "super" semaine est d'avoir du plaisir tout en visant l'intégration de tous. En effet, l'initiation est un moment privilégié pour tisser de solides liens d'amitié avec vos futurs collègues* » (*Cahier d'initiation*, 2002, p. 5). Peu importe que ce sens soit partagé par tous ou seulement par quelques-uns.

Suis-je obligé ?

Une des clés pour comprendre les bals de finissants et les initiations universitaires est bien le caractère non obligatoire du rite. Certes un grand nombre de jeunes y participent, mais il n'y a pas d'obligation. Nous ne prétendons pas qu'il n'y pas une certaine pression. Cela se reflète dans les témoignages des futurs initiés qui se demandent quel pourrait être leur sort s'ils tentaient de s'y soustraire. Leur crainte : les *black lists*. Ces listes noires sont une punition pour les mauvais initiés (dont le costume ne répond pas aux critères demandés, par exemple). La rumeur a fait parvenir l'existence de ces listes aux oreilles de certains futurs initiés qui se sentent obligés d'y participer sous peine de terribles représailles qui, en fait, n'arrivent jamais. Les nouveaux étudiants le comprennent rapidement. Aussi, les premières journées des initiations sont peuplées, mais les jours suivants connaissent une baisse importante des initiés. Si les « déserteurs » s'en sortent bien, qu'en est-il des non-initiés ? Il y a un certain sentiment qu'ils ne font pas partie du groupe, à tout le moins pas dans l'immédiat : « *Je pense que c'est inconscient [l'exclusion], on les connaît pas. Quand on arrive en deuxième semaine, il y a comme des nouvelles personnes dans nos cours qu'on n'a pas vues la semaine*

11. Les organisateurs des initiations choisissent un thème différent d'année en année. Ce thème peut rejoindre la discipline (une bouteille de médicament en pharmacie ou la fée des dents en dentisterie, par exemple) ou encore un thème fort dans l'imaginaire des étudiants (Mario Bros, par exemple).

d'avant, avec qui on n'a pas eu de plaisir la semaine d'avant. [...] C'est comme si elles arrivaient dans un groupe déjà formé» (Fred). Mis à part cela, rien. Le caractère volontaire des initiations est donc réel.

En ce qui concerne les bals, la participation est très élevée; néanmoins il y a quelques désistements. Certains finissants ne peuvent pas y participer pour des raisons professionnelles, car ils travaillent le même jour. D'autres, par contre, choisissent sciemment de ne pas aller au bal. En effet, certains trouvent que le bal est un non-sens et une farce commerciale. Plus modérément, de nombreux finissants gardent la tête froide sur le sens de leur bal: «*On se faisait dire tu vas voir... on pense quand on est en secondaire 1 que ça va être le plus beau moment de notre vie, [...] c'est une soirée comme une autre. Mais ça reste vraiment une soirée qui coûte cher, c'est une belle soirée, mais ça dure pas longtemps et ça coûte cher*» (Véronique). Par ailleurs, il arrive parfois que de «micro» bals réunissent quelques finissants chez l'un ou chez l'autre. À l'instar des initiations, la participation au bal est donc un choix personnel.

Ce côté volontaire du rite interfère donc avec le sens de ces deux événements dans une certaine mesure. En effet, quelle est l'efficacité d'une initiation qui n'intègre qu'une partie des nouveaux? En définitive, l'initiation universitaire n'est qu'un mode d'intégration parmi d'autres plus diffus et moins marqués que l'initiation cependant. Elle retient davantage l'attention par son tapage, mais elle n'est pas le seul rite à intégrer les nouveaux. L'intégration de ceux qui n'ont pas participé à l'initiation va dès lors se faire par des rites d'interaction et des rites de socialisation¹² dans un contexte plus quotidien.

LE BESOIN RITUEL

Les initiations universitaires et les bals de finissants sont la démonstration du besoin de rituels que ressentent les jeunes aujourd'hui. «Les jeunes se sont "inventés un rituel [le bal de finissants], dans une société qui ne leur en offre plus"» (Gauthier citée par LaFerrière, 2004, p. D2). Initiations et bals surgissent donc là où des rites classiques, le mariage par exemple, ont été désertés. Or, dans ce temps de l'existence, la jeunesse, où tout un chacun forge sa personnalité individuelle et sociale, les rites jouent traditionnellement un rôle considérable. Initiations et bals comblent donc partiellement ce manque de rituels en offrant un temps intense parfois merveilleux et hors du quotidien. Ce n'est donc pas un hasard si certains finissants ont la perception de n'avoir jamais rien vécu de similaire. À travers

12. Nous faisons ici référence aux rites de salutations, aux «5 à 7», aux réunions et aux locaux des associations d'étudiants, etc.

ces rites, les jeunes cherchent donc des balises, individuelles et collectives, qui expriment une reconnaissance personnelle et sociale de leur accomplissement et de leur appartenance à leur communauté. Cette appartenance se manifeste dans la réussite scolaire qui est une valeur sociale importante. Les bals de finissants et les initiations universitaires, de par leur nature, participent pleinement à la reconnaissance de cette valeur.

L'INDIVIDU ET LE GROUPE

Les bals de finissants et les initiations sont des rites collectifs. Comme nous l'avons vu, ces deux rites impliquent d'abord et avant tout des groupes de jeunes élèves ou étudiants. Selon Michel Maffesoli, il ne fait aucun doute que les initiations sont des rites d'intégration :

Le bizutage [...] traduit ce que j'ai appelé le « tribalisme postmoderne », où il est moins question de distinction, entre les individus et entre les groupes, que de fusion, de perte de soi dans l'autre, et ce, afin de former ces petits corps sociaux où prévalent le « sentiment d'appartenance » et la conviction d'une destinée commune (Maffesoli cité par Dupé, 1992, p. 15).

Le groupe est aussi le cœur des bals. Il se replie sur lui-même ; nombrilisme salutaire et enthousiaste avant sa dissolution. Les témoignages des finissants sont éloquentes : être là tous ensemble est essentiel. Le bal est l'occasion de faire la paix, d'oublier les animosités, de les laisser derrière soi, dans ce secondaire que l'on quitte enfin. L'après-bal est un temps où le groupe vit une dernière fois, presque seul avec lui-même. Le bal dépasse donc sa superficialité et transcende sa fantaisie. Le groupe le vit alors comme si de rien n'était, tel un monde idéal où tout le monde est beau (les témoignages abondent en ce sens) et tout le monde est gentil.

Les initiations et les bals offrent donc une occasion, pour ceux qui y participent, de mettre leur individualité un peu de côté. Se fondre dans le groupe reste essentiel dans ces deux rites, soit par une forme d'extase collective (stimulée par l'alcoolisation, la prise de drogue, la danse, etc.), soit par une bonne dose d'humilité à travers des épreuves un peu dégradantes (avec l'aide ici aussi de l'alcool et de la frénésie festive).

Pourtant, l'individualisme est très présent dans les initiations universitaires et dans les bals de finissants comme dans tout rituel contemporain. À travers cet individualisme, la personne devient le cœur du rite :

Nous avons vu que l'importance du sujet, de la personne dans notre culture a modifié sensiblement les structures traditionnelles des initiations. C'est le sujet qui est aujourd'hui au cœur du processus, ce sont ses perceptions qui sont premières, sa façon de vivre l'initiation et sa relation aux autres. Aussi

les contenus religieux et doctrinaux des initiations traditionnelles où il allait de soi que chacun partage des convictions religieuses se sont-ils estompés (Decharneux et Nefontaine, 1999, p. 90).

Ainsi, les deux rituels vont prendre sens surtout à partir des trajectoires individuelles des acteurs. C'est pourquoi certains étudiants ressentent parfois les initiations universitaires comme une étape importante dans leur parcours : « À l'entrée à l'université, je trouve vraiment que j'ai changé de beat, entre le secondaire et le cégep pas tant, mais là, je voyais ça comme un choix de vie, ce que je vais faire » (Anne-Marie). C'est le cas également pour les bals, comme en témoigne un finissant : « Oui, c'est sûr. [...] Tu quittes ton secondaire, tu t'en vas dans le monde des adultes. C'est toute une autre réalité. C'est comme le dernier party. C'est un bal de graduation, tu gradues d'une coche » (Guillaume). Ce sont souvent les trajectoires personnelles qui influencent le sens du rite pour les participants. Le départ du domicile parental est, en ce sens, un élément-clé : « Surtout le fait que je m'en aille en appart avec mon chum. Ça va être vraiment une coupure avec mes parents. Là, je suis proche de ma mère. Ça, ça va vraiment être une coupure. [...] j'ai hâte, ça va être un changement bon d'après moi, que je lâche ma maman un petit peu » (Sonia).

Le rite peut également puiser son sens dans le contexte qui l'entoure, par exemple, le début de l'université : « L'initiation est une étape importante en tant que début d'université. En médecine, souvent c'est des gens qui veulent faire ça depuis longtemps. Donc le début de l'université, c'est l'aboutissement du travail et des sacrifices qu'il a fallu faire jusque-là » (Serge). Mais il n'est pas nécessaire d'avoir un cumul d'événements pour que le bal ou l'initiation prennent sens. Parfois, seul un état d'esprit propice à se laisser emporter par le rite suffit. Comme le remarque Denis Jeffrey, « [...] ce n'est pas tant la parole, le décorum, l'usage des drogues ou de boissons alcooliques qui induisent un sens rituel, malgré que ces artefacts puissent être des soutiens symboliques puissants, mais plutôt l'état d'esprit dans lequel on y participe » (2003, p. 30). Cet état d'esprit n'est pas toujours présent dès le début du rituel, il se développe à mesure que se déroule le rite ; lorsque l'effervescence, l'intensité gagnent ceux qui y cèdent. C'est le cas des initiés qui commencent leur initiation très nerveux, mais qui se prennent finalement au jeu ; ou encore des finissants qui se laissent conquérir par l'ébullition de l'après-bal.

Enfin, il ne faut pas oublier que tout rite est un rapport à l'autre, comme nous le rappellent Gebauer et Wulf :

Les rituels règlent notre comportement à l'égard d'autrui. L'autre peut être porteur des valeurs et des normes de notre propre communauté. [...] Dans les rituels, on négocie son rapport à l'autre. [...] À mesure que l'autre s'engage dans un agir rituel, il se présente comme quelqu'un de prévisible, donc comme quelqu'un qui n'est pas complètement étranger. [...] La mise en forme du rapport à l'autre garantit l'ordre social de la communauté (Gebauer et Wulf, 2004, p. 122).

Ce jeu du « moi, nous, eux » est une caractéristique fondamentale du rituel. Dans des rites collectifs contemporains, cela devient un enjeu essentiel et paradoxal puisqu'il s'agit de se fondre dans le groupe sans perdre son individualité si chère à notre société. Si ce jeu peut se dérouler sans anicroche, il peut aussi être au cœur des principaux conflits durant les bals de finissants et les initiations universitaires lorsque l'individualité de l'un ou de l'autre se trouve froissée dans le déroulement du rite¹³.

EN GUISE DE CONCLUSION

Les bals de finissants et les initiations universitaires sont de beaux modèles de cette relation particulière et paradoxale entre collectif et individualité dans la ritualité contemporaine. Par essence, ce sont des rites collectifs qui mettent donc des groupes en jeu. Des groupes qui se trouvent à des moments charnières de leur existence : soit en fin de cycle (dans le cas des bals de finissants), soit à un moment critique avec l'arrivée de nouveaux individus dans le groupe (pour les initiations). Rite d'intégration ou rite de désagrégation, ces deux événements remplissent leur rôle d'un point de vue collectif : ils renforcent l'identité du groupe à travers ce temps particulier, vecteur de valeurs et de symboles. Cependant, comme nous venons de le constater, le rite prendra tout son sens à travers chacun des participants. Ce sont les acteurs du rite qui lui donneront un surplus de sens selon leurs propres perceptions et expériences.

En définitive, un rapport étroit se noue entre l'individu et le groupe dans ces rites collectifs. Un équilibre où l'individu ne désire pas se perdre totalement dans le groupe et où ce dernier se célèbre pour réaffirmer ses frontières menacées. L'individu a, certes, le choix de ne pas y participer, mais la pression sociale l'encourage fortement à le faire, même s'il n'encourt pas vraiment de sanction à y résister. Les bals de finissants et les initiations sont des rites collectifs et, à bien des égards, le groupe transcende l'individu pour peu que ce dernier participe pleinement à l'événement. Et cela atteint parfois même le chercheur qui, au bout du troisième jour, arbore les couleurs de l'équipe qu'il observe depuis le début de l'initiation¹⁴... problème d'objectivité dites-vous ? Non, effervescence collective plutôt.

13. Pensons, par exemple, à des initiés qui se sentiraient humiliés par les épreuves préparées par les anciens étudiants.

14. Dans les initiations, les nouveaux sont généralement répartis en équipes qui s'affrontent en diverses épreuves. Les noms des équipes varient selon les programmes. En médecine, ce sont des couleurs ou des motifs (fleurs, par exemple). Pour ma part, lors de ma recherche, je suivais l'équipe sarcelles. J'ai donc affiché les couleurs de l'équipe de façon modeste : bandeau et brassard. Je souligne que ma participation n'a pas été plus loin et que je ne me suis pas roulé dans la moutarde et le ketchup.

Références

- Bourdieu, P. (1986), «Les rites comme actes d'institution», in P. Centlivres et J. Hainard, *Les rites de passage aujourd'hui*, Lausanne, L'âge d'homme, p. 206-215.
- Cahier d'initiation de médecine 2002. Super Mario Bros.* Québec, Université Laval. Fourni par les présidents de l'initiation de médecine 2002.
- Decharneux, B. et L. Nefontaine (1999), *L'initiation: splendeurs et misères*, Bruxelles, Labor.
- Dupé, M.-O. (dir.) (1992), *Bizutages*, Paris, Arléa-Corlet, coll. «Panoramiques».
- Gebauer, G. et C. Wulf (2004), *Jeux, rituels, gestes. Les fondements mimétiques de l'action sociale*, Paris, Anthropos.
- Goffman, E. (1974), *Les rites d'interaction*, Paris, Minuit.
- Harvengt, D. (2005), *Le faste et la farce: les rituels contemporains en milieu scolaire*, thèse de doctorat, Québec, Université Laval.
- Jeffrey, D. (2003), *Éloge des rituels*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- Lafférière, M. (2004), «Le bal de fin d'année. La fête de l'amitié», *Le Soleil*, samedi 6 juin, p. D2.
- Lardellier, P. (2005), *Les nouveaux rites: du mariage gay aux Oscars*, Paris, Bellin.
- Le Breton, D. (2005), «Rites personnels de passage: jeunes génération et sens de la vie», in G. Boëtsch et C. Wulf, *Rituels*, Hermès n° 43, Paris, CNRS Éditions.
- Turner, V.W. (1990), *Le phénomène rituel. Structure et contre structure*, Paris, Presses universitaires de France.
- Van Gennep, A. (1969), *Les rites de passage*, Paris, Éditions Mouton (c1909).
- Wulf, C. (2007), *Une anthropologie historique et culturelle. Rituels, mimésis sociales et performativité*, Paris, Téraèdre.

RITUALITÉS ET CULTE DU FILM CHEZ LES JEUNES

Brice Courty

Jocelyn Lachance

Philippe St-Germain

La recherche contemporaine sur les rites paraît traversée par un paradoxe : tout en soulignant que les rites traditionnels semblent moins populaires que jadis, bien des chercheurs notent que l'on observe, en parallèle, l'émergence de nouveaux modes de ritualisation (Jeffrey, 2005 ; d'Allondans, 2005). Les études sur la jeunesse sont particulièrement fécondes en ce sens, car elles remarquent généralement les efforts plus ou moins conscients de jeunes qui créent du sens par le rituel, notamment autour de ce que Mircea Eliade nomme les trois tabous de l'humanité : la sexualité, la mort et la violence. Les rites sont donc d'une actualité criante, mais fondés, comme les sociologues et les anthropologues le montrent depuis déjà plusieurs années, sur des initiatives et des trouvailles des sujets confrontés au défi d'affronter les déficits de significations (Le Breton, 2002) ou d'indétermination de sens (Gauthier, 2010). Puisque les rites ne s'imposent plus comme auparavant, les jeunes expérimenteraient et les dénicherait eux-mêmes.

Le cinéma reste encore aujourd'hui l'une des principales pratiques culturelles des jeunes dans la plupart des pays occidentaux. Or, en tant que phénomène sociologique, anthropologique et psychologique, cette pratique révèle précisément des aspects de la ritualisation contemporaine. Elle prend appui sur une expérience, celle de la réception d'œuvre cinématographiques, d'images et de paroles chargées de sens, portées par des héros qui deviennent parfois des idoles. En ce sens, dans les salles obscures, des pratiques rituelles se développent et s'incarnent dans une prise de parole entre pairs, visant en grande partie à faire du vécu une expérience significative qui s'inscrit dans une histoire personnelle et qui participe au passage à l'âge adulte.

FILMS CULTES ET RITUELS JUVÉNILES

Pour les adolescents, le cinéma est d'abord synonyme de partage. Devant l'écran, ils préfèrent généralement se retrouver en petits groupes, car il ne s'agit pas à cet âge d'entrer seulement dans le monde imaginaire du film, mais bien de partager une expérience entre pairs. Pendant une période singulière de l'existence, soit l'adolescence, cette expérience cinématographique prend une signification qui s'inscrit dans un rapport générationnel aux images et à ce qu'elles mettent en scène.

Pour Denis Jeffrey, le cinéma initie l'adolescent à des désirs secrets ou latents. L'image lui révèle des désirs inconscients, liés à cette sexualité qu'il découvre à peine, à la mort qui impose la question de la finitude du sujet, à la violence qu'il porte en lui et qui prend forme dans des débordements inédits d'émotions. Ce sont ces films qui initient les adolescents à ces désirs latents, pour lesquels se développe généralement un fort engouement. L'émotion suscitée appelle alors à recréer, en groupe, les conditions dans lesquelles elle fut vécue la première fois. En d'autres termes, on assiste alors à une répétition dans le temps d'un visionnement qui a particulièrement touché le jeune public. Dès lors s'instaure une logique rituelle : recréer dans l'espace et le temps les conditions d'une expérience.

Marc Joly-Corcoran propose le concept de *cinéphanie* pour désigner l'expérience fondatrice que partage une communauté de fans à la vue d'un film. Encore ici, c'est une expérience semblable et donc « partageable » qui explique le développement de pratiques rituelles autour du film. Mais Joly-Corcoran va plus loin, puisque les rassemblements de fans, que ce soit lors de congrès ou dans des forums sur Internet, transforment ce qu'il conviendrait d'appeler des pratiques *cultuelles* en pratiques *culturelles*. En d'autres termes, à partir de la volonté d'un groupe de recréer les conditions d'une expérience fondatrice et d'en partager le récit, les fans construisent, au-delà de la forme rituelle de leurs rencontres et échanges, des lieux, des événements, des repères dans le temps et l'espace qui contribuent à la fabrication d'un répertoire de sens pour d'autres jeunes.

Les adolescents prennent des objets créés par d'autres et se les approprient comme une (re)création adolescente de l'objet transitionnel, du doudou de l'enfance. Cet objet n'est ni moi, ni autre, plus enfant, mais pas encore adulte, il va constituer le trait d'union assurant la prise en compte de l'altérité et l'appropriation du bouleversement pubertaire. Il implique en outre une sorte de bricolage, dans la mesure où les adolescents puisent un objet dans la masse des objets préexistants pour ensuite l'investir d'une signification, sinon inédite, du moins personnelle et expressive.

Se dessine ici une trame expliquant le rôle du rite dans la construction d'un pan important de la culture juvénile contemporaine. Une expérience fondatrice d'abord, qui s'explique entre autres par la révélation de désirs inconscients ; puis des pratiques rituelles qui se développent autour du film pour recréer les conditions de l'expérience fondatrice ou partager cette expérience, notamment par la prise de parole. Enfin, la multiplication de ces pratiques rituelles entraîne la construction d'un véritable réseau d'échange, de points de rencontre, qui crée un tissu social en quelque sorte et engendre une véritable culture juvénile. Ce temps second de création est déjà présent dès le balbutiement des pratiques rituelles qui se sont développées autour de certains films, que l'on a à juste titre nommés films-cultes.

Philippe St-Germain remarque à juste titre que les *midnight movies* ont joué un rôle sociohistorique important, voire fondateur, dans l'émergence puis dans le développement des films-cultes. Dans ce contexte initial, les fans se rassemblaient dans un lieu précis, déterminé et relativement clos, dont le Waverly, cinéma underground new-yorkais des années 1960 et 1970. Avec le film *The Rocky Horror Picture Show*, on a assisté à un phénomène apparemment inédit dans l'histoire du cinéma : des groupes, surtout de jeunes, s'aggloméraient dans la salle plusieurs fois par semaine et investissaient l'espace comme un territoire festif. L'écran débordait du cadre : les spectateurs devenaient acteurs et répondaient aux personnages du film après avoir retenu les répliques ; plusieurs se costumaient. Les séances avaient lieu dans un endroit et à un moment précis, puisque c'étaient des séances de minuit. La répétition s'instaura, des pratiques se répétèrent selon un horaire déterminé, toujours dans le même lieu profane *a priori*, mais sacralisé en quelque sorte par les adeptes.

Parler de films-cultes aujourd'hui oblige à une mise en perspective d'où se dégagent ressemblances et distinctions par rapport à ce moment fondateur des *midnight movies*. Dans l'exemple du Waverly, le rituel s'opère dans un lieu précis, le film déborde de l'écran mais semble relativement contenu à l'intérieur du lieu clos du complexe du cinéma. La salle est à la fois le lieu de l'expérience initiale et le lieu de sa commémoration. En ce

sens, cet exemple respecte certaines conditions des ritualités de communautés traditionnelles, mises en place dans des lieux déterminés et mises en scène à des moments précis.

Or, aujourd'hui les jeunes ne semblent pas vivre cette expérience initiale au cinéma. La multiplicité des médias disponibles (télévision, DVD, téléchargement sur Internet et vidéo en *streaming*) autorise les adolescents, non seulement à vivre une expérience de cinéphanie, mais aussi à créer eux-mêmes les conditions de réception de l'œuvre. Il s'agit bien ici d'organiser l'espace, ce que font ces jeunes qui, par exemple, se retrouvent plongés dans le noir d'une chambre, serrés les uns contre les autres, pour regarder des films d'horreur. En d'autres termes, ces adolescents ont le pouvoir de créer les conditions du rituel. Ils n'agissent donc pas seulement à titre d'organiseurs du contenu, mais aussi comme fabricants du contenant, du cadre de cette expérience.

Cette fabrication trouve ses limites, car les outils dont ils disposent sont donnés par le social et sont, pour la plupart, des produits de consommation. En d'autres termes, pour aménager un espace rituel, des jeunes puisent autour d'eux dans les rayons gigantesques des possibilités qu'offre le monde contemporain : espace de la chambre ou du salon ; écrans de télévision, de l'ordinateur portable ou de bureau ; écouteurs ou son digital ; films distribués par les *majors* ou issus d'une culture plus *underground*, téléchargés à la suite des recommandations des pairs... Peuvent-ils ainsi affirmer leur originalité ? Créer des conditions rituelles parfaitement singulières ? En marge ? Si cette originalité existe, c'est d'abord et avant tout dans le choix restreint, mais sans doute perçu comme intime, qui s'offre à eux. La mosaïque qui résulte de multiples choix n'est donc pas vraiment l'expression d'une véritable originalité, voire de l'affirmation de soi. On note dans le phénomène des films-cultes une tension entre la marginalité et le conformisme : les adolescents se voient proposer un certain nombre d'outils et d'objets manufacturés, prêts à consommer pour ainsi dire, mais ils peuvent ensuite les détourner de leur fonction originelle et les employer de manière subversive – un peu comme la *tactique* qu'envisage Michel de Certeau.

C'est l'acte de construction de cette mosaïque, donc le processus de création des conditions rituelles, et ici d'un espace de ritualité, qui fait la particularité de l'expérience cinématographique et qui explique sans doute aujourd'hui la diversité des rituels qui l'entourent. Or, si une expérience collective, et typiquement adolescente, est nécessaire pour l'émergence et le développement de pratiques rituelles autour d'un film devenu culte, il importe d'interroger ce sur quoi repose cette expérience. L'approche psychologique prouve ainsi son apport à une compréhension des ritualités juvéniles.

LE PUBERTAIRE : UNE DIMENSION PSYCHOLOGIQUE DE L'EXPÉRIENCE CINÉMATOGRAPHIQUE

Pour parler de l'expérience rituelle que peut constituer le film, il nous paraît nécessaire de revenir sur ce que cette expérience va chercher à encadrer, à savoir le pubertaire et ses conséquences.

Qu'est-ce que le pubertaire ? Le pubertaire, ou réel pubertaire, a été mis en évidence par Phillippe Gutton. Cela représente les conséquences psychiques, subjectives de l'arrivée de la puberté. Les changements corporels rapides et les nouvelles sensations qui apparaissent bouleversent la psyché infantile, qui doit au plus vite s'ajuster. Le pubertaire, c'est ce bouleversement et le travail d'ajustement qu'il enclenche.

Le pubertaire arrive toujours inopportunément pour raviver les cendres du conflit œdipien et mettre en crise l'organisation psychique durement acquise par la névrose infantile. La « scène pubertaire » vient révéler les faux-fuyants de l'organisation infantile, comme un héros qui, n'ayant eu à terrasser aucun dragon, se trouve finalement impuissant une fois celui-ci apparu. En clair, les processus biologiques ont transformé l'enfant immature en être potentiellement procréateur. Dès lors, la scène pubertaire « met en panne ses identifications, révèle l'échec des procédures constructives du Moi et de l'adaptabilité du Surmoi » (Gutton, 1991, p. 57).

Le fantasme qui compose la scène pubertaire est une mise en scène crue non secondarisée de l'œdipe pleine de sang, de sexe et de transgression. Cette scène pubertaire assaille l'adolescent de toute sa crudité et jette une lumière paradoxalement aveuglante, révélant l'essence de la condition humaine. En même temps, par sa masse, faisant écran (au moins temporairement) à toute subjectivation de cette histoire, elle en constitue un moteur en puissance. Gutton précise alors : « pour éviter le drame, l'adolescent cherche d'autres holocaustes » (Gutton, 1991, p. 59), c'est-à-dire que, pour métaphoriser l'acte incestueux et parricide, il va rechercher des objets et des situations de substitution qui lui permettront de toucher du doigt la structure de la psyché, tout en la gardant intacte. Donc, plutôt que d'affronter directement les représentations familiales, que ce soit dans la réalité du passage à l'acte ou dans la rêverie, l'adolescent élira un représentant sur qui il pourra pratiquer par déplacement inconscient (donc, à son insu) ses pulsions incestueuses ou parricides en laissant intacte, apparemment hors de cause, l'image parentale idéalisée.

Ce représentant pourra être le film-culte, qu'il regardera, pourrait-on dire, jusqu'à plus soif, jusqu'à ce qu'il n'en ait plus besoin.

Comme le suggère métaphoriquement *La métamorphose* de Kafka, une transformation non encadrée dans un rituel ou un substitut initiatique aboutit à la mort. Or, la symbolisation de la mort et de la résurrection dans

les rituels de passage fait directement écho aux fantasmes de mort envahissants durant l'adolescence. L'agressivité que l'on retrouve dans les films d'horreur correspond non seulement à la violence œdipienne, mais également à une sorte de vœu de mort inconscient à l'égard de l'enfant qu'on a été. Ces désirs de mort nous apparaissent une nécessité structurale du passage à l'état adulte. Par la fiction ou par des substituts de rituels, leur expression serait le signe du deuil de l'enfance et d'une acceptation d'un état stable à venir. Leur fonction est alors de s'assurer (illusoirement) qu'on a fait table rase du passé. Par contre, s'ils ne sont pas canalisés (par exemple lorsqu'ils s'expriment dans une violente crise adolescente) dans une structure «symboligène» (même le groupe peut avoir cette fonction), ces fantasmes peuvent entraîner l'annihilation de la personnalité sans possibilité de reconstruction. On peut en trouver une illustration dans les manifestations dépressives adolescentes.

La disparition des rituels peut en partie être reliée à des faits sociaux : l'adolescence signifie que le jeune va pouvoir accéder à la génitalité et à l'indépendance. Du point de vue parental, cela implique d'accepter de passer la barrière d'une génération, c'est-à-dire d'admettre la fatalité de la mort. Or, l'être humain vit plus vieux et le fantasme d'une jeunesse perpétuelle sous-tend toutes les couvertures de magazine (Viagra, lifting). On peut donc supposer un lien entre les deux événements : l'adolescence ne peut être reconnue comme un passage par une société qui refuse la mort, par une société qui, pourrait-on dire, reste elle-même adolescente. Le film d'horreur peut être un moyen parmi d'autres à la disposition du jeune pour encadrer et trouver un exutoire à la crise qu'il traverse : «La crise est un équivalent du rite avec ceci de particulier [...] que sa gestion se soustrait à l'organisation sociale externe, qu'elle est plus individuelle, plus libre, plus solitaire, donc plus difficile et plus difficilement symbolisable» (Gutton, 1991, p. 46). D'où la nécessité de la répétition. Dès lors, quand l'adolescence devient le point aveugle de la société, l'adolescent ne peut que revendiquer son état d'entre-deux dans la crise d'adolescence, une sorte d'autorituel¹ (concept en fait impossible, car le rituel implique la reconnaissance par un groupe, et que chacun doit trouver comment canaliser sa crise).

1. Le déroulement de cette «crise» reproduit effectivement les trois temps des rituels de passage dégagés par Turner et Van Gennep : 1) phase de séparation avec le groupe familial, 2) phase de réclusion ou phase liminaire et 3) réintégration dans la société à travers un rituel qui symbolise la renaissance. Ces trois temps sont réactualisés dans le contexte contemporain par de nombreux auteurs, dont Goguel d'Allondans et Jeffrey.

Comme le suggère F. Richard (1998, p. 90):

[...] on peut faire l'hypothèse que certaines conduites adolescentes seraient des substituts déqualifiés de l'initiation traditionnelle. Tout un versant de la symptomatologie adolescente [...] trahit en effet, comme par défaut, une exigence d'organisation symbolique de la relation d'objet, de la relation sociale et de la relation au monde. La crise adolescente, cet arrêt soudain du passage à l'âge adulte définit souvent aujourd'hui non seulement une rupture ou une cassure du développement mais aussi un moment liminaire qui tend à s'éterniser en marginalité déstructurée parce que le nécessaire abandon de l'identité infantile ne débouche pas sur une restructuration adulte: ce type d'arrêt semble alors répéter un rituel d'initiation empêché et dégradé² en repli sur un fonctionnement narcissique de plus en plus délibidinalisé et mécanique.

Notre hypothèse est donc que les *slashers* constituent pour l'adolescent (de même que les contes pour les enfants) un « rituel d'initiation dégradé ». Ils encadrent symboliquement le triple remaniement que le jeune doit subir: bouleversement de la relation à son corps, à sa sexualité, à son environnement, tout en le protégeant d'un raz-de-marée fantasmatique. L'expérience cinématographique, fondatrice et expliquant entre autres le culte du film, s'appuierait donc sur une psychologie proprement adolescente, tout en réactualisant des structures anthropologique, pour déboucher, au final, sur un véritable phénomène sociologique.

CONCLUSION

Les modalités d'expression des nouvelles formes de ritualisation sont multiples et complexes, et changent aussi rapidement que la société; elles se nichent là où l'intérêt des adultes se pose comme conservateur. Chaque adolescent y cherchera une faille qui deviendra l'espace de sa mutation, dans le meilleur des cas. Au pire, on se retrouvera avec une adolescence interminable de contestation dans une hystérisation du lien social.

L'exemple du film-culte, et des rites qui l'entourent, souligne aussi que la société de consommation s'inscrit dans ce renouveau du rituel et qu'elle mobilise à la fois l'adolescence contemporaine et ses invariants psychologique et anthropologique: la société de consommation fournit ses objets et un mode d'utilisation possible, mais il revient ultimement aux sujets d'en faire ce qu'ils désirent; à cet égard, le phénomène des films-cultes paraît offrir un cas particulièrement fascinant de réappropriation. Si

2. Précisons: les contes, comme les *slashers*, ne peuvent être considérés comme de véritables rituels car ils ne sont pas reconnus socialement, ne sont pas codifiés socialement, ne sont pas appliqués selon des règles à un grand nombre de personnes; enfin, ils n'offrent pas de relation au divin et ne sont pas encadrés par des aîeuls.

les comportements des amateurs de films-cultes sont largement réglés sur un univers préexistant, le cadre n'empêche pas pour autant l'exercice d'une certaine liberté.

De plus, le rituel est renouvelé individuellement auprès des pairs dans le but d'aboutir à une nouvelle identité. L'ancêtre ou le dieu ont-ils vraiment cédé leur place à de simples outils laissés à la libre appropriation des jeunes ? Le « méta- » est-il encore physique, questionnant la descendance et la transmission comme c'était le cas dans ce que l'on considère classiquement comme un rituel ou est-il « méta-média » ? S'agirait-il alors pour le média d'aller au-delà du média et de faire apparaître une structure symbolique *ex nihilo* née seulement de l'outil ? Ou bien, plus probablement, ne faudrait-il pas que nous débusquions les dieux et les ancêtres dans leurs formes imaginaires et symboliques qui parsèment la société de consommation ?

L'adolescent crée ses conditions de ritualisation. Il est le novice et le maître, à la fois objet du rituel et sujet du groupe qui l'encadre. À partir de cet objet trouvé/créé qu'est le film, cela peut déboucher sur un véritable potentiel de création, voire sur des fantasmes d'auto-engendrement (être né de soi-même ou du groupe et non plus de ces autres vieillissants et différents que sont les parents), illusoire certes mais nécessaires pour ensuite se forger une identité adulte autonomisée. Cette identité s'acquiert à la fois par une sorte de mise en marge volontaire et par le souhait de trouver des pairs partageant une passion dans une expérience commune.

Références

- Corcoran, M.-J. (2009), « The Matrix : Cult Fandom, Neo et l'affect adolescent », in J. Lachance *et al.* (dir.), *Films cultes et culte du film chez les jeunes*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 123-130.
- Courty, B. (2004), « Le film d'horreur : de la violence pubertaire au passage adolescent », *Adolescence*, n° 49, p. 22-33.
- Courty, B. (2009), « Horreur adolescente », in J. Lachance *et al.* (dir.), *Films cultes et culte du film chez les jeunes*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 49-56.
- De Certeau, M. (1990), *L'invention du quotidien : 1. Arts de faire*, Paris, Gallimard.
- Gauthier, F. (2010), « De l'errance à l'extase : les quêtes du festival Burning Man », in N. Ducournau *et al.* (dir.), *Recherches d'extase chez les jeunes*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 63-74.
- Goguel d'Allondans, T. (2005), « Des rites de passage aux passages sans rite : anthropologie de l'adolescence », in D. Jeffrey *et al.* (dir.), *Jeunesse à risque, rite et passage*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 35-44.
- Gutton, P. (1991), *Le pubertaire*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Le fil rouge ».

- Hoberman, J. et J. Rosenbaum (1983), *Midnight Movies*, New York, Harper & Row.
- Jeffrey, D. (2005), «Conduites à risque et rites de passage à l'adolescence», in D. Jeffrey et al. (dir.), *Jeunesse à risque, rite et passage*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 45-56.
- Jeffrey, D. (2009), «Fascination de l'image et passion rituelle», in J. Lachance et al. (dir.), *Films cultes et culte du film chez les jeunes*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2009, p. 19-26.
- Kawin, B. (1989), «After Midnight», in J.P. Telotte (dir.), *The Cult Film Experience Beyond All Reason*, Austin, University of Texas Press, p. 18-25.
- Le Breton, D. (2002), *Conduites à risque*, Paris, Presses universitaires de France.
- Richard, F. (1998), *Les troubles psychiques à l'adolescence*, Paris, Dunod, coll. «Topos».
- Riou, A. (1998), *Les films cultes*, Paris, Chêne.
- St-Germain, P. (2009), «Le phénomène des films cultes: une nouvelle religion pour les jeunes?», in J. Lachance et al. (dir.), *Films cultes et culte du film chez les jeunes*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 18-11.
- Telotte, J.P. (1989), «Beyond all reason: The nature of the cult», in J. P. Telotte (dir.), *The Cult Film Experience Beyond All Reason*, Austin, University of Texas Press, p. 5-17.
- Visy, G. (2005), *Films cultes – Culte du film*, Paris, Publibook, 2005.

LE RITUEL DU RÉCIT La mise en scène de la spiritualité contemporaine

Sivane Hirsch

LA PLACE DU RÉCIT DANS LES SOCIÉTÉS CONTEMPORAINES

Alors que la modernité a longtemps encouragé la réflexivité, l'expérience semble prendre de plus en plus de place dans les interactions qui régissent la société contemporaine. Au-delà du lien qui se crée par la participation collective à une expérience, le vécu devient aussi la base tout à fait légitime de la connaissance : il suffit souvent d'en témoigner pour justifier des choix tant dans le domaine privé que dans la vie publique. Et c'est à travers le récit que des impressions, des réflexions et même des enseignements de l'expérience sont partagés, aussi bien avec ceux qui n'y ont pas pris part qu'avec ceux qui y ont participé.

À travers le récit, l'expérience prend forme et retrouve un sens, pour soi-même et pour les autres. En faisant appel aux mots, on définit et on détermine ce qui était jusqu'alors de l'ordre des impressions vagues, de

l'émotif et de l'inintelligible. Le récit permet également de valoriser l'expérience, de l'expliquer et parfois même de la justifier. En fait, de plus en plus, on raconte sa vie pour dire qui on est.

Il n'est donc pas étonnant que le récit de l'expérience occupe une place considérable dans les divers médias. La télévision et la radio en font usage régulièrement, par exemple dans les *talk-shows* qui, comme leur nom l'indique, invitent des gens plus ou moins ordinaires à parler de leurs expériences extraordinaires. La télé-réalité, quant à elle, sous la promesse de présenter la vraie vie de monsieur et madame Tout-le-Monde, consacre une grande partie de ses émissions aux récits des participants qui expliquent leur vécu. Les médias écrits (livres, magazines et mêmes journaux quotidiens) se nourrissent aussi de ce succès : certains racontent des expériences quotidiennes (comme *Les chroniques d'une mère indigne*, de Caroline Allard), d'autres célèbrent la force extraordinaire de l'humain (comme des histoires d'athlètes de haut niveau, d'aventuriers, d'amateurs de sport extrême, etc.).

Le monde universitaire reconnaît, lui aussi, la contribution que le récit de vie peut apporter à l'étude de divers aspects de la vie en société (Bertaux, 1997). Un projet comme *Histoires de vie Montréal*, qui fait appel aux récits de vie des témoins d'événements majeurs dans l'histoire mondiale (guerre, génocides, etc.) et les rend accessibles au grand public¹, en est un bon exemple.

Le désir de se raconter peut être facilement compréhensible, notamment parce qu'il donne l'occasion de se valoriser et de justifier ses divers choix. S'inscrivant dans la réciprocité, le récit est au cœur d'un échange : on ne se raconte que lorsqu'on veut un auditoire qui peut répondre et même réagir à nos propos. L'intérêt que suscitent les récits chez un large public ne doit pas non plus surprendre, car ils nourrissent non seulement une simple curiosité, mais aussi une certaine indiscretion des gens à l'égard d'autrui. Par ailleurs, ces récits personnels s'intègrent dans une logique d'humilité qui ne fait plus appel aux grands récits (Lyotard, 1979) pour expliquer le monde ; cette logique encourage chacun à proposer son propre récit et à négocier, avec les récits des autres, une nouvelle version, complète, mais éphémère car réorganisable à tout moment.

Le récit n'est donc plus une obligation, mais un choix : c'est le choix d'aller vers l'autre, de franchir les limites pour l'atteindre, pour communiquer avec lui (Ricoeur, 2004). Le récit invite à sortir de soi pour aller vers autrui et, bien souvent, à se distancier de soi-même pour se rapprocher de l'autre (et de son récit). Il représente donc, dans une société qui préfère souvent le retrait sur soi-même au sociétal, un certain retour à une solidarité de destins. Dans la reconnaissance de toutes les limites de l'existence, le

1. Voir le site <<http://www.lifestoriesmontreal.ca/fr>>.

destin ne peut qu'être perçu comme plutôt tragique, dirigé toujours vers la même finalité prévue d'avance (Maffesoli, 2007). Sa mise en scène par le récit le rend plus supportable, mais aussi moins tragique : cette mise en commun des solutions possibles aux divers aspects de l'existence contribue en effet à sa dramatisation.

Le récit s'inscrit donc dans une parfaite réciprocité. Comme le souligne Ricoeur, toute communication est un événement unique et éphémère, dont l'objectif premier est sa transmission (et, à bien des égards, sa transformation) : « Ici, passer, c'est être compris » (2004, p. 101). La réciprocité du récit est donc aussi sa condition : le narrateur veut atteindre son auditoire pour le faire réagir et répondre, pour qu'il prenne ce rôle à son tour.

Ce chapitre tente de montrer comment le récit de spiritualité (qui peut souvent devenir un récit de vie) s'installe au cœur de cette nouvelle forme d'interaction parmi des étudiants universitaires. En effet, le récit, lieu de rencontre et de partage dans un univers de sens personnalisé et individualisé, permet d'échanger, de réfléchir, de vivre en commun la spiritualité avec des pairs, mais aussi avec la société qui les entoure. Il devient, en ce sens, leur rite d'interaction (Goffman, 1974 ; Joseph, 2003). À partir des informations collectées au cours d'une recherche doctorale sur la vie spirituelle d'étudiants, ce texte vise à démontrer cette hypothèse en analysant le récit des étudiants rencontrés : le sens de leur discours, les circonstances dans lesquelles il est énoncé et, enfin, ses assises en tant que rituel de transmission de la spiritualité.

COMMENT ACCÉDER AU RÉCIT ? QUELQUES CONSIDÉRATIONS MÉTHODOLOGIQUES

La spiritualité contemporaine telle que perçue, vécue et intégrée dans le quotidien des étudiants universitaires au sein de trois sociétés distinctes (le Québec, la France et Israël) était l'objet de la recherche dont ce chapitre présente une partie des résultats. Plus particulièrement, c'est le sens que les étudiants rencontrés attribuent à la spiritualité en général et à leur spiritualité en particulier qui était examiné. Ainsi, 31 étudiants² ont été interrogés sur leur conception de la spiritualité, leur manière de la vivre au quotidien et la façon dont elle influence leur rapport avec le monde, y compris leur entourage social, professionnel et familial. Au moyen des observations participantes, il a été possible de mieux connaître les diverses

2. Parmi les 31 étudiants, on trouve 10 Québécois, 12 Israéliens et 9 Français. Étudiants du premier cycle (licence en France et en Israël), ils sont intégrés dans différentes facultés : arts, littérature, médecine, sciences humaines et sociales, éducation, sciences de la nature.

pratiques spirituelles dont parlaient les étudiants (tels des festivals, des méditations et des conférences grand public) et, plus important encore, de mieux comprendre leur univers symbolique.

L'objectif n'était pas en effet d'expliquer *pourquoi* les étudiants s'intéressaient à la spiritualité, mais plutôt d'essayer de comprendre *comment* cette spiritualité devenait désormais une nouvelle forme d'interaction sociale parmi les jeunes des sociétés contemporaines. C'est en adoptant une double démarche que nous avons tenté d'atteindre cet objectif : la démarche heuristique – qui permet de décrire comment la spiritualité s'installe au sein de ces sociétés et y est vécue – et la démarche herméneutique, qui s'intéresse au sens que les acteurs sociaux donnent à l'objet étudié, soit la spiritualité.

Nous avons aussi adopté cette double démarche dans la méthode, en invitant les interlocuteurs à raconter leur histoire : comment ils ont découvert la spiritualité ? Comment ils l'ont adaptée à leur quotidien ? Et enfin comment ils considèrent sa place dans leur vie ? Plutôt que de les interroger sur le *pourquoi*, qui demande d'expliquer, de présenter des justifications surtout personnelles pour leur choix, nous leur avons proposé de raconter *comment* leur histoire en est devenue « une ». En effet, le comment permet d'intégrer tous les éléments d'une histoire et invite à exposer tout son déroulement (Becker, 2002).

Certes, le récit avait un rôle prédéterminé dans les entretiens et les échanges, mais sa place dans la transmission de la spiritualité en société et son partage en communauté étaient à découvrir. En effet, il est apparu au fil de la recherche qu'il constitue, pour ainsi dire, un rite d'interaction.

QUE DIT LE RÉCIT ?

Tout d'abord, c'est la conception de la spiritualité que les étudiants transmettent par le récit. Ils construisent leur spiritualité de manière très hétéronome, en intégrant diverses doctrines philosophiques et pratiques plus ou moins étrangères à notre tradition occidentale. À travers leur récit, ils adoptent donc différentes références extrinsèques, imaginaires comme langagières, pour expliquer le monde, sans s'inscrire directement dans une seule influence.

La spiritualité reste néanmoins individuelle, c'est-à-dire adaptée à la vie de chacun, et personnelle, pour ne pas dire intime. L'unicité de leur spiritualité (comme celle des autres) suit sans doute la logique d'unicité du récit de vie : chacun vit les mêmes événements différemment et les voit à sa manière. Pourtant, et contrairement à cette image que les étudiants ont, leur conception de la spiritualité est largement similaire.

La spiritualité est aussi symbolique, en ce qu'elle devient le pont par lequel on peut dépasser la réalité connue pour s'ouvrir à d'autres aspects de l'existence humaine. Elle n'est pas pour autant forcément religieuse. Bien au contraire, la religion n'est qu'une forme parmi d'autres possibles pour la vivre. État d'esprit, la spiritualité aide les étudiants à mieux affronter les difficultés qu'ils rencontrent dans leur vie personnelle (relations avec parents, ruptures avec conjoints, etc.) et professionnelle (choix de carrière, relation de travail, etc.). C'est en ce sens que la spiritualité devient une réponse à la crise de sens qui caractérise la société contemporaine. En effet, même si les difficultés mentionnées et les solutions proposées par la spiritualité semblent intimes, elles sont bel et bien sociales: comme l'explique Beck (1998), non seulement elles se généralisent au sein de la société contemporaine, mais encore cette dernière ne réussit plus à y remédier.

C'est à travers de nombreuses expériences possibles que la spiritualité devient quotidienne et que son expérience, intime et collective à la fois, donne un sens à la vie. Nous avons en effet recensé de nombreuses pratiques que nous avons regroupées en sept catégories, comme celles des pratiques esthétiques et culturelles, des voyages initiatiques et des pratiques orientales³. Or, puisqu'elles ne s'inscrivent que rarement dans des formes préétablies (telle la religion), même ces expériences ne peuvent être transmises que par le récit. C'est en effet en parlant de leurs réflexions, mais aussi de leurs pratiques, que les étudiants peuvent les partager et les mettre en commun.

Ils expliquent alors également leur manière d'adapter la spiritualité à la vie de tous les jours. Leurs « disciplines » de vie, au nombre de trois, ne semblent pas pour autant avoir des incidences sur leur manière d'intégrer la spiritualité à leur vie. Qu'ils optent pour la discipline orthodoxe (en suivant entièrement une *doxa* préétablie), la discipline régulière (en adoptant des pratiques encadrées) ou celle dite occasionnelle (en suivant un chemin irrégulier, non déterminé et très éclectique), la spiritualité semble occuper la même place dans leur vie. En effet, il semblerait que, comme l'a déjà souligné Denis Jeffrey (2003), c'est la sensibilité au sens que véhicule le rituel qui détermine sa portée.

Un sens qui peut être toujours véhiculé par le récit, malgré la grande variété des pratiques, des références philosophiques et des croyances, ou des disciplines de vie. Aussi, ce qui rend la spiritualité contemporaine

3. Les 7 catégories de pratiques sont les suivantes: 1) les pratiques esthétiques et culturelles (art, musique, littérature, cinéma), 2) les pratiques orientales (yoga, tai-chi, méditation), 3) les activités de plein air (camping, escalade, kayak), 4) les voyages initiatiques (en Extrême-Orient ou dans l'Ouest américain), 5) les pratiques religieuses (prière, messe) ou 6) thérapeutiques (shiatsu, rekii), et enfin 7) l'absence de pratiques particulières de la spiritualité.

différente de toutes les autres doctrines qui tentent de s'exprimer par la parole n'est donc pas le besoin d'exprimer l'expérience, mais l'obligation pour chacun de le faire de manière indépendante, tout en se reconnaissant et même en s'inscrivant souvent dans une forme déjà préétablie. C'est donc le récit qui s'installe au cœur des rencontres.

DANS QUELLES CIRCONSTANCES ?

Les interactions des étudiants sont dessinées par le récit qui met en scène leur spiritualité. Aussi, elle fait souvent surface lorsqu'ils rencontrent leurs amis, avec lesquels ils partagent leur intérêt pour la spiritualité.

*[...] avec mes amis proches, même s'ils ne sont pas d'accord, en tout cas, je me demande comment ils peuvent n'être pas d'accord, [...], **mais c'est quelque chose qu'on discute et on en parle, tu sais, sans dire: ce soir on parle de spiritualité ou de religion, c'est des choses qui reviennent. Je pense que ça peut revenir assez souvent, sans dire qu'on parle de ça...** (2; Qc; 14)⁴.*

Ils découvrent aussi souvent la spiritualité ou, du moins, quelques-unes de ses manifestations à travers les interactions avec d'autres qui racontent, eux aussi, leurs expériences de spiritualité. C'est souvent avant tout le désir d'en parler qu'ils partagent. Voici l'exemple d'une rencontre que nous racontait une étudiante israélienne :

*Il parlait dans **le langage kabbaliste** [...], et il n'a pas beaucoup parlé, mais tout ce qu'on disait, bien que les termes qu'il utilise sont complètement différents des miens et qu'il ne voie pas le monde comme moi, [...] on **dirait qu'on a plus en commun entre nous qu'avec toute autre personne qui ne croit pas, qui n'est pas spirituelle** (12; 11; 12).*

D'ailleurs, les étudiants étaient ravis de saisir l'occasion que nous leur avions donnée de parler exclusivement et longuement de leur spiritualité.

*Je réalise que c'est intéressant de parler de ces sujets. Je pense qu'on le fait souvent, mais pas aussi longtemps. Et je crois, **d'après l'énergie qu'on a mise dans la conversation, que c'est un sujet qui nous intéresse et dont on a envie de parler** et pour lequel on a peu de chances d'en parler (4; Qc; 32).*

Les participants reconnaissaient en effet que leur entourage n'était pas toujours ouvert ni intéressé à parler de la spiritualité. Presque tous les étudiants rapportaient quelques incidents au cours desquels ils avaient sciemment choisi d'éviter ce sujet, soit parce qu'ils avaient peur d'être jugés, soit parce qu'ils ne voulaient pas mettre leurs interlocuteurs mal à l'aise.

4. Chaque code représente le numéro de l'entretien, son lieu et le numéro de page dans sa transcription.

Nous considérons que le récit, en mettant en scène des croyances et des pratiques, intègre certains aspects des cultures dont elles sont issues. Tout en demeurant une construction individuelle et personnelle qui exprime le Soi, le récit permet de dépasser les « détails » de la croyance pour partager avec les autres le fait même de croire. Or, du même coup, il exclut ceux qui ne croient pas. Il devient alors le ciment d'une communauté de partage qui dépasse l'expérience commune: nul besoin de vivre la même spiritualité, il suffit désormais d'en parler.

LE RITUEL DU RÉCIT

La spiritualité, par ses caractéristiques que nous avons décrites ici, ne laisse pas beaucoup de place aux rituels collectifs: 1) individuelle et personnelle, elle ne s'exprime pas par de grands récits rejoignant tous ses adeptes; 2) quotidienne, elle ne se reconnaît pas dans l'exceptionnel, c'est-à-dire le moment réservé à sa célébration; 3) areligieuse, elle refuse l'emprise possible d'une institution quelconque. C'est sûrement pour cela que dans son sein apparaîent un grand nombre de mouvements, tendances, pratiques et croyances qui ne réussissent pas pour autant à lier ses nombreux adeptes.

Une question se pose alors: peut-on refuser les rituels? Si les rituels religieux semblent avoir perdu la cote dans le vécu collectif contemporain, les rituels profanes n'ont jamais perdu leur place dans la vie sociale. Les « rites d'interaction » tels que la politesse (Goffman, 1974) en sont l'exemple par excellence. Mais de nouveaux rites s'installent aussi pour souligner les moments importants de la vie: des cérémonies d'accueil de nouveau-nés, des célébrations de mariage, des rites de passage (comme les voyages initiatiques que nous avons mentionnés plus haut), des rites de guérison (comme ceux inventés par les fondateurs du groupe Alcooliques Anonymes) (Pilote, 1995) ou de deuil. Ces divers rituels conservent aussi bien la « fonction » (Durkheim, 1991) des rituels anciens, en marquant les moments forts de la vie sociale (par exemple, le temps) et personnelle (comme les étapes de la vie), que leur « symbolisme », en soulignant le passage d'un état à un autre (comme l'a fait, entre autres, M. Douglas [2001] en considérant que les rituels servent le passage du sacré au profane ou, dans sa perspective, du pur à l'impur). Il semblerait en effet que les rituels s'implantent souvent presque malgré nous, d'ailleurs plus ou moins consciemment, dans nos cultures, dans notre quotidien.

Le récit est un rituel qui émerge de la spiritualité contemporaine. Sans s'attacher forcément à un propos extrinsèque particulier qu'il chercherait à véhiculer, le récit se forme à partir de l'expérience afin de partager la spiritualité et de la mettre sur la scène publique. Autrement dit, puisqu'on vit le plus souvent seul la spiritualité (du moins dans les choix de pratiques

qui peuvent, elles, être collectives), il ne nous reste qu'à la raconter aux autres... Et c'est ainsi que la spiritualité se détache de la singularité de l'expérience (et du récit) et retrouve l'universel. Il n'est donc pas étonnant que, malgré les nombreuses pratiques et doctrines que la spiritualité engendre ou dont elle s'inspire, sa conception soit largement partagée par les étudiants que nous avons interrogés. C'est sa part universelle qui réapparaît dans la tentative de trouver l'autre dans le récit.

Comme dans le cas d'autres rituels, le récit sacralise la spiritualité. En effet, le contenu en lui-même, qu'il s'agisse d'une croyance ou d'une pratique, ne peut être sacré puisque cela voudrait dire qu'il dépasse les autres contenus, plus quotidiens. Or, éclectique et diversifiée, la spiritualité contemporaine reconnaît l'existence possible de différentes manières de la vivre et impose ainsi une certaine relativité. C'est pourquoi les étudiants déclarent d'emblée que leur conception de la spiritualité n'engage qu'eux, et même, pour un temps limité! Le récit devient donc le moment sacré dans un vécu qui essaie avant tout de rester ordinaire.

Un moment d'autant plus apprécié par les étudiants qu'il va à l'encontre de tout ce que la société qui les entoure valorise. Plutôt que de sacraliser la rationalité ou, du moins, le raisonnement logique, ils partagent leur spiritualité à travers le récit, c'est-à-dire les mots, la parole, dans une société qui préfère l'action, l'expérience. Dans une culture qui délaisse les sciences humaines (et sociales) pour améliorer notamment ses prises techniques, le retour au récit est en lui-même une révolte évidente.

Cette mise en scène de la spiritualité par le récit amène par ailleurs sa dramatisation. En effet, elle n'est plus confinée à l'espace privé de chacun, solitaire et tragique, mais se dirige désormais vers une solution (ou un dénouement) qui est le plus souvent sociale. Elle est, pour ainsi dire, dénouée dans la parole. Implantée dans un contexte extérieur qui, réservé à cet effet, exige l'attention générale, la spiritualité est désormais réellement mise en scène.

En d'autres termes, ce n'est pas un rite dans lequel chacun se trouve, mais un rite par lequel chacun s'exprime et même s'invente. Le récit a en effet comme premier objectif le bien-être personnel : se dire pour se comprendre et se faire comprendre. C'est donc le Soi qui est en interaction avec autrui, le Soi qui rencontre l'Autre. C'est dans ce sens que l'on considère que le récit devient un rite d'interaction : il définit le rapport au monde et aux autres, il permet d'aller à leur rencontre.

C'est aussi en cela que le récit, en la rendant publique, permet à la spiritualité de dépasser le singulier : ce sont en effet plutôt les généralités et moins les particularités qui sont mises de l'avant. Le récit devient l'outil pour transmettre la spiritualité aux « générations suivantes », à ceux qui ne

l'ont pas encore découverte. Un rôle qu'il lui est conféré aussi dans de nombreuses traditions qui, lors des moments consacrés dans le calendrier, l'utilisent pour véhiculer les croyances, les pratiques et même l'appartenance à la communauté. Qu'il suffise de penser à l'histoire de la naissance de Jésus, mise en scène (souvent littéralement, par l'exposition de la crèche) et célébrée à Noël. C'est encore une fois le récit qui, lors de la Pâque juive, permet la célébration de l'Exode des « enfants d'Israël » depuis leur esclavage en Égypte jusqu'à la liberté et leur propre souveraineté : la lecture en famille de la *haggada*, le récit de l'événement ponctué des éclaircissements talmudiques⁵, est en effet entièrement ritualisée (même les questions que les jeunes enfants doivent poser pour demander à leurs aînés de leur raconter l'histoire y sont prévues), pour s'assurer de la transmission du récit d'une génération à la suivante.

La spiritualité contemporaine, éclectique et plurielle (dans ses sources comme dans ses pratiques), ne connaît pas d'autres rituels généralisés que celui du récit. Ainsi, les étudiants interrogés présentent souvent leur propre spiritualité comme une variation possible parmi d'autres, se donnant même la possibilité de modifier la description de la leur. La seule chose qui les unit est leur manière de la concevoir et de la partager, c'est-à-dire le récit qui l'explique. C'est donc le récit qui représente la seule manière de la vivre ensemble.

CONCLUSION

Le récit, par définition, explique le monde. Du moins, il expose la manière dont on voit le monde et ses divers événements, que ce soit la Genèse de l'Homme ou d'une histoire d'amour, l'Apocalypse ou le départ d'un être cher. Le récit donne donc un sens à la vie : il tente d'éclairer des choix et des relations avec autrui, des raisons d'être et de faire. Mais il donne un sens aussi à la vie en général, en intégrant le narrateur dans un discours qui le dépasse fait d'idées, de croyances et même de pratiques issues de diverses doctrines, philosophies ou religions.

La fin des grands récits n'était, en ce sens, que le début, l'avènement des petits récits comme sources d'explication du monde. La place que l'on réserve au récit de vie dans la société contemporaine se comprend alors aisément. La spiritualité s'inscrit parfaitement dans l'air du temps. Hétéronome, la spiritualité est aussi personnelle et individuelle ; symbolique, elle encourage en même temps l'expérience spirituelle quotidienne ; étai

5. Ouvrage qui commente la Torah, l'Ancien Testament, et propose aux Juifs un code du droit éthique, civique et juridique.

d'esprit, elle s'intègre dans le vécu réel. Ces caractéristiques ne permettent que difficilement de la partager, mis à part l'appel au récit qui la met en commun et qui, à bien des égards, la rend accessible aux autres.

En d'autres termes, à travers le récit, la spiritualité devient publique et s'inscrit dans la réciprocité. Son expérience n'est plus seulement personnelle, mais devient sociale. Comme dans les rituels plus « traditionnels », le récit transgresse ainsi la nature des choses (et de la spiritualité) et permet de les confronter : c'est la mise en commun de soi-même.

Références

- Beck, U. (1998), « Le conflit des deux modernités et la question de la disparition des solidarités », *Lien social et Politiques*, RIAC, vol. 39 (printemps), p. 15-25.
- Becker, H.S. (2002), *Les ficelles du métier : comment conduire sa recherche en sciences sociales*, Paris, La Découverte.
- Bertaux, D. (1997), *Les récits de vie*, Paris, Nathan.
- Douglas, M. (2001), *De la souillure. Essai sur les notions de pollutions et de tabou*, Paris, La Découverte.
- Durkheim, É. (1991), *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Le livre de Poche.
- Goffman, E. (1974), *Les rites d'interaction*, Paris, Minuit.
- Joseph, I. (2003), *Erving Goffman et la microsociologie*, Paris, Presses universitaires de France.
- Le Quéau, P. (2005), « L'expérience du récit », in D. Jeffrey et M. Maffesoli (dir.), *La sociologie compréhensive*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 127-144.
- Lyotard, J.-F. (1979), *La condition postmoderne*, Paris, Minuit.
- Maffesoli, M. (2004), *Le rythme de la vie. Variations sur les sensibilités postmodernes*, Paris, La Table Ronde.
- Maffesoli, M. (2007), *Le réenchantement du monde. Une éthique pour notre temps*, Paris, La Table Ronde.
- Pilote, L. (1995), « Dimensions crypto-religieuses des Alcooliques Anonymes », *Religiologiques*, n° 11, printemps 157-167.
- Ricoeur, P. (2004), « Discours et communication », in M.R. D'allonnes et F. Azouvi (dir.), *Paul Ricoeur I*, Paris, Cahiers de l'Herne, p. 91-128.

LA PSYCHOTHÉRAPIE, UN PASSAGE RITUALISÉ

Louis-Charles Lavoie

Ce n'est que récemment que la psychothérapie s'est vue associée aux rites de passage. On a fait valoir qu'à leur exemple, celle-ci agit – non pas toujours, mais souvent – à la jonction des grandes étapes de la vie d'une personne. Dans les civilisations anciennes, des rituels plus ou moins élaborés aidaient les individus à franchir ces étapes, ce qui n'est plus le cas dans nos sociétés modernes, où les personnes sont laissées à elles-mêmes. La psychothérapie viendrait combler ce vide. Bernadette Blin (2004, p. 5) écrit à ce propos: «Si les rites de passage ne proposent plus une évolution avec ses portes et ses paliers, si la religion n'apporte plus l'ouverture à une vie meilleure qui expliquerait les difficultés inhérentes à cette vie-ci, la psychothérapie va souvent prendre ce relais-là et proposer à sa façon d'accompagner l'être humain en souffrance dans sa quête de sens.» En offrant une structure d'accompagnement aux personnes qui traversent difficilement une étape de leur vie, la psychothérapie vient compenser, à sa façon, la perte des rites de passage.

La psychothérapie se rapproche aussi des rites de passage par la temporalité qu'elle met en jeu. Depuis les études de Van Gennep, on sait que ces rites se déploient en trois temps : préliminaire, liminaire (c'est-à-dire sur le seuil) et postliminaire. Ces trois temps sont ceux de la séparation (de l'état antérieur), de la marge (entre-deux) et de l'agrégation (à un nouvel état). Le processus thérapeutique et les conditions nécessaires à son déploiement ne sont pas sans présenter quelques analogies avec les temps du rite de passage.

Le moment où quelqu'un décide de consulter un psychothérapeute n'est jamais anodin. Il s'agit toujours d'un temps de crise. Fatigue, isolement, détresse, absence de but ou de sens à la vie accompagnent généralement cette crise. Les moyens pris jusque-là pour l'affronter se sont avérés insuffisants pour permettre de la surmonter. Deux possibilités s'offrent alors : ou s'enliser dans la situation problématique ou accepter l'aide d'une personne extérieure. Le choix de la seconde solution exprime l'espoir d'échapper à un état devenu intolérable. Cette volonté d'opérer une rupture d'avec ce qui fait souffrir coïncide, selon nous, avec le premier temps du rite de passage, celui de la séparation. À la différence toutefois que celle-ci n'est plus proposée et soutenue par la communauté, comme autrefois, mais laissée à l'initiative individuelle.

Le second temps du rite de passage est celui du seuil, de la marge, de l'entre-deux. Il correspond à la séance de psychothérapie proprement dite, durant laquelle la personne se retrouve en effet en marge du monde où elle a l'habitude d'évoluer. La marge prend ici plusieurs significations. Il y a rupture avec le rythme de vie habituelle et les exigences du monde extérieur. Il y a expérience d'une relation inédite, où l'écoute est sans parti pris et sans jugement, où le silence est permis et où la liberté d'explorer les diverses facettes d'une situation ou d'un problème est totale. La psychothérapie possède aussi ses propres règles. Le lieu, l'heure, le jour des séances, les honoraires ne sont pas laissés au hasard. Les séances elles-mêmes tendent à se ritualiser pour différents comportements : qui s'assoit le premier, qui prend la parole d'abord, qui rompt le silence, qui donne le signal de la fin de la thérapie, etc. Ces gestes ritualisés ont pour fonction de permettre un passage. Chaque école de psychothérapie a sa propre vision des stratégies à utiliser pour rendre ce passage possible. Mais, peu importe finalement les divergences qui peuvent exister entre elles, dans tous les cas, il s'agit bien chaque fois d'un passage. Enfin, comme le troisième temps du rite de passage, l'agrégation, la psychothérapie, par les changements qu'elle opère dans la personne, permet non seulement une meilleure intégration personnelle, mais aussi de meilleures relations interpersonnelles et, du coup, une meilleure insertion sociale.

Dans les rites de passage traditionnels, le changement s'opère à l'intérieur d'un univers symbolique très ritualisé. La psychothérapie recourt aussi parfois à un tel univers pour induire des transformations. C'est ce que nous verrons dans les prochaines sections. La première présente un processus qui décrit le changement en le considérant comme similaire à un rite de passage.

LE CONCEPT D'INITIATION ANALYTIQUE

Le concept d'initiation analytique a été développé par Mark Sullivan pour décrire un rite de passage de l'enfance à la vie adulte fondé, d'un côté, sur une régression personnelle (retour aux fixations et aux modes de satisfaction passés) et, de l'autre, sur l'activation d'images archétypiques. Au cours de la régression, les symboles archétypiques dotent la personne d'un potentiel qui lui permettra de transformer son expérience régressive. Grâce à lui, elle pourra notamment se séparer des complexes parentaux et en tolérer la dissolution. C'est en ces termes que l'auteur décrit son approche :

Trough a review and re-interpretation of Jung's discussion of initiation, I suggest how an archetypally-induced symbolic process can frame the descend into the personal unconscious in relationship to the Self and, by extension, to the whole archetypal psyche. As this occurs, the analysand acquires a perspective on the sacrifice needed to become conscious of complexe. The development of this perspective enhance the possibility of yielding up a restricted, more infantile, complex-based ego for one that is more mature and adaptable. I name this personal regression within the embrace of an archetypal descend, the analytic initiation (Sullivan, 1996, p. 509).

L'initiation analytique de Sullivan repose sur deux notions-clés : la notion de complexes et celle de Soi. Jung (1991, p. 454) écrit : « Les complexes sont des fragments psychiques dont la dissociation est imputable à des influences traumatiques ou à certaines tendances incompatibles. » Même s'ils remontent à l'enfance, ils interfèrent avec les intentions de la volonté et perturbent l'activité consciente. Quant au Soi, Jung écrit qu'il est « une entité "sur-ordonnée" au moi. Le Soi embrasse non seulement la psyché consciente, mais aussi la psyché inconsciente et constitue pour ainsi dire une personnalité plus ample, *que nous sommes aussi [...]* » (Jung, 1991, p. 462). C'est la dimension proprement numineuse, religieuse ou spirituelle de la psyché, dont la fonction intégratrice joue en faveur de l'unification de la psyché.

Pour illustrer et faire comprendre ce processus, nous procéderons à une étude de cas. Cette étude sera précédée par la présentation de l'approche qui a été utilisée lors des séances de thérapie. Cette approche est celle du rêve éveillé. Son fondateur en est le Français Robert Desoille qui, à partir de 1938 jusqu'à sa mort, en 1966, n'a cessé de la perfectionner¹.

L'APPROCHE DU RÊVE ÉVEILLÉ

Une séance type comporte deux activités distinctes : la *séance de rêve éveillé* et l'entretien en *séance face à face*.

Le rêve éveillé débute au moment où la personne accède au plan de l'imaginaire. Accéder au plan de l'imaginaire signifie que les images se déploient librement à la conscience d'une personne, sans régulation ni interférence de sa part. La technique à suivre pour cela est simple : il faut d'abord établir un état de détente chez la personne et lui demander, une fois l'état de détente désiré obtenu, de prêter attention aux images qui viennent spontanément à sa conscience. Pour faciliter le processus d'émergence des images, la personne doit accepter de suspendre temporairement en elle l'exercice de la raison critique et de la volonté et renoncer provisoirement à l'autoconstruction, tout en conservant une attitude d'auto-observation. Elle doit aussi, au cours de la séance, verbaliser son expérience au fur et à mesure de son déroulement. Le matériel onirique ainsi obtenu ne se limite pas aux seules impressions visuelles, il inclut aussi les impressions auditives, olfactives, gustatives et kinesthésiques vécues durant la séance.

En raison du dynamisme intrinsèque qui les anime, les images mentales s'enchaînent les unes aux autres pour se structurer en une sorte de *scénario*. Les caractéristiques de ce scénario ont été décrites en ces termes par Jacques Launay (1975, p. 35), un spécialiste du rêve éveillé :

Dans un déroulement souvent dramatique, et comme sous le coup d'une poussée intérieure incoercible, il s'y raconte, autour de personnages, d'animaux, d'objets symboliques, une histoire aux situations plus ou moins insolites, curieusement articulées entre elles [...]. Il (le sujet) vit son rêve éveillé-dirigé en acteur, ressentant les pulsions, les angoisses, la haine ou la tendresse que lui inspirent les situations décrites, et simultanément il le regarde en spectateur, mais sans apercevoir, dans un premier temps, le fil directeur de son discours.

1. Voici les œuvres majeures de Robert Desoille : *Le rêve éveillé en psychothérapie*, Paris, Presses universitaires de France, 1945 ; *Théorie et pratique du rêve éveillé dirigé*, Genève, Éditions du Mont-Blanc, 1961 ; *Marie-Clotilde, une psychothérapie en rêve éveillé dirigé*, Paris, Payot, 1971 ; *Entretiens sur le rêve éveillé dirigé en psychothérapie*, Paris, Payot, 1973.

Dans cette description, l'auteur énonce trois caractéristiques essentielles du scénario : c'est une production spontanée et non une construction volontaire ; ce n'est pas un déroulement d'images vécues en extériorité, mais une scène dans laquelle le sujet se trouve impliqué affectivement ; enfin, le scénario vise un état de conscience particulier où le sujet est à la fois « acteur » et « spectateur », une sorte d'état dédoublé de conscience.

Quelle est la signification de tels scénarios ? D'un point de vue psychanalytique, on peut les considérer comme une expression des fantasmes inconscients de la personne et des désirs qui leur sont sous-jacents. Ces fantasmes ne peuvent toutefois émerger à la conscience qu'après avoir subi des déformations sous l'action de la censure et de divers mécanismes de défense. Ce travail de « camouflage » explique le caractère si souvent décousu et confus des scénarios vécus pendant la séance de rêve éveillé et leur apparente incompréhensibilité.

En plus de mettre en scène des fantasmes inconscients, le rêve éveillé est aussi parfaitement adapté pour les faire évoluer. L'image mentale est douée, en effet, d'un dynamisme intrinsèque. L'énergie qui anime les fantasmes provient des désirs inconscients qui, non seulement, sont dotés de significations, mais également d'une charge énergétique. On a pu ainsi définir à juste titre le rêve éveillé comme « la mise en mouvement d'une problématique inconsciente » (Launay, 1975, p. 109). Cette mise en mouvement est observable dans les scénarios eux-mêmes, dans la façon dont évoluent les personnes et les situations, dans la manière dont les affects sont revécus et dans les prises de conscience qui accompagnent cette évolution. À mesure que cette problématique se déploie dans le temps, le fantasme sort progressivement de son état d'isolement et de sa tendance à la répétition, pour finalement réintégrer la conscience. Pour qualifier ce processus, on a proposé le terme de « métabolisation ». Le travail du rêve éveillé consisterait en une lente digestion d'un corps étranger (le fantasme) en vue de sa réintégration dans l'ensemble de la personnalité.

D'un point de vue jungien, l'interprétation psychanalytique du rêve éveillé apparaît par trop réductrice. Sullivan par exemple, s'il ne récuse pas l'idée que les scénarios puissent être l'expression de fantasmes inconscients, pense que leur exploration peut être orientée avec profit par l'action des archétypes, notamment par le Soi. Avant de présenter les modalités de cette action, nous procéderons, comme nous l'annoncions, à une étude de cas. Le contenu de cette étude est tiré de huit séances de rêve éveillé, qui se sont déroulées sur une période de huit mois. Au cours de ces huit mois, le sujet a tenu un journal dans lequel il a consigné ses prises de conscience. L'étude de cas que nous présentons est tirée de ce journal, auquel nous avons pu avoir accès grâce à la générosité du sujet, ainsi que de nos propres observations.

UNE ÉTUDE DE CAS

Nous limiterons notre analyse à quelques moments-clés de la trajectoire initiée par le rêve éveillé. Leur présentation nous permettra d'illustrer le rite de passage effectué par cet homme au cours des huit mois où nous l'avons accompagné.

Données générales

Le sujet qui figure dans cette étude est un homme d'une cinquantaine d'années, célibataire et professionnel. Il se décrit lui-même comme une personne qui aime plaire à autrui, qui est douce, serviable et qui, par-dessus tout, redoute les situations conflictuelles. Il dit avoir peur de l'intimité, c'est-à-dire craindre de s'ouvrir à autrui. Il dit avoir eu une enfance difficile et malheureuse. Il aurait été privé de tendresse maternelle dès son plus jeune âge. Aussi vit-il dans la crainte incessante de l'abandon, ce qui explique sans doute sa peur des situations conflictuelles et de l'intimité².

Nous allons nous arrêter sur trois séquences, ayant marqué chacune un moment décisif dans son cheminement. Chaque séquence illustre aussi à sa façon le processus décrit par Sullivan.

Première séquence

Cette séquence, qui couvre les deux premières séances, donne à voir une symbolisation fort éclairante du conflit. Lors de la séance initiale, le sujet ressent une vive douleur aux chevilles, comme «une coupure», précise-t-il. Il écrit: «Corporellement, il y a l'énergie enfouie sous les pieds et l'énergie qui remonte des chevilles jusqu'à la tête.» L'énergie accumulée sous les pieds est, écrit-il, «un mélange de rage et de pleurs». Le haut du corps, de la tête aux pieds, vient faire barrage à l'expression de ces émotions. Sur cette opposition, il précise: «Des chevilles à la tête, l'enveloppe de ma peau tente d'étouffer cette énergie.» Le sujet croit que l'intensité de cette énergie le briserait s'il venait à la ressentir. Cette croyance s'accompagne d'une peur intense de mourir. Tout le corps érige donc une protection contre une souffrance qui semble insoutenable.

2. Cet homme a une longue expérience de la psychothérapie et qu'il se connaît par conséquent assez bien.

Les éléments du conflit se dessinent ainsi : symboliquement, les affects refoulés sont ressentis sous les pieds, tandis que l'énergie qui les étouffe habite le corps, des chevilles à la tête. Le sujet est paralysé par la peur. Cette peur l'empêche d'avancer plus loin dans l'exploration de ses difficultés. La situation thérapeutique se trouve dès lors dans une impasse³.

Je risque une intervention. J'invite le sujet à ne pas fuir l'impasse et à demeurer attentif aux images qui viennent à sa conscience. Au bout de quelque temps, une image s'impose. Il s'agit de l'image d'un temple, que le sujet qualifie lui-même « de lieu sacré ». La présence de cette image relance le processus thérapeutique. Le sujet écrit en effet : « Ce qui liait mes deux pieds s'est dégagé et de l'énergie douce montait dans mon corps. » Il a, dit-il, l'impression de ressentir la douleur à petite dose. Après la séance de rêve éveillé, il écrit dans son journal : « Dieu m'aide à supporter l'insupportable. Je ne meurs pas finalement. » Il ajoute plus loin : « J'avoue que sans l'expérience du temple, j'aurais été incapable de prendre le risque de laisser monter cette énergie. » Cette expérience lui redonne confiance en lui-même.

À l'âge de 23 ans, le sujet a vécu une crise religieuse majeure, qui l'a conduit à se détourner de Dieu. Cette crise est survenue après qu'il eut pris conscience de sa rage contre sa mère. Depuis, sa fermeture était demeurée totale. L'expérience du temple marque donc la reprise d'une relation à Dieu. Cette reprise s'est accompagnée de la remise en circuit de l'énergie refoulée par la peur. Il y a manifestement eu interinfluence entre les deux expériences. Comment et par quels mécanismes ces expériences se sont-elles influencées, c'est ce qu'il nous faudra tenter d'élucider plus loin.

Deuxième séquence

Dès la troisième séance, le sujet est à nouveau aux prises avec les mêmes difficultés qu'auparavant. Il éprouve une sensation d'étouffement identique à celle des séances précédentes. Il écrit à ce propos : « Il y a de l'énergie qui remonte des pieds, mais tout mon corps, c'est-à-dire l'enveloppe de ma peau, tente d'étouffer cette énergie. Ma peau, comme un manteau, me garde d'extérioriser cette énergie et je m'éteins. Je ne comprends rien et je suis déçu. » L'énergie est contenue à l'intérieur du corps, mais en superficialité : « Le manteau de peau ne va plus du tout vers le bas, il est réparti partout sur le corps et il envoie de l'énergie vers l'intérieur du corps.

3. Cette situation d'impasse est fréquente en thérapie. Elle est causée par une peur très intense, irrationnelle, paralysante. Cette peur est verbalisée de différentes manières, comme peur de mourir, de devenir fou, d'éclater, de tuer, etc. Cette peur peut bloquer le processus thérapeutique durant une longue période de temps.

C'est comme si une partie de moi vivait en superficie de mon corps.» La situation se détériore quand la peur de l'abandon se déplace sur Dieu: «Je prends conscience de ma grande peur que Dieu me retire son contact, comme j'ai vécu enfant avec ma mère.» Il dira même: «J'ai peur de mourir si je refais contact.» À la suite de ces expériences, il prend une décision: «Je consens à accueillir ce qui me fait peur et mal et à le ressentir un peu.» Mais il ajoute: «Je me sens seul au monde et c'est très douloureux.» Le thème de l'intolérable réapparaît: «J'ai l'impression que si je me rebranche à Dieu, je vais revivre la solitude intolérable qui m'a dissocié.» Et c'est une fois de plus l'impasse.

J'interviens à nouveau. J'invite le sujet à imaginer une descente en soi-même. Je lui demande de prêter attention aux images qui accompagnent la descente. Assez rapidement, une image s'impose d'elle-même à sa conscience. Cette image est celle d'une vieille horloge en forme de soleil. De façon intuitive, il comprend l'image comme une invitation à remonter le cours du temps. À la suite de cette image, le sujet se laisse entraîner dans un processus régressif. À la séance suivante, il lui apparaît l'image d'un fœtus. C'est l'image de l'enfant abandonné qu'il a été autrefois. Il se voit accueillir le fœtus dans ses bras. Lors d'une autre séance s'impose l'image d'une pieuvre. La pieuvre est laide, hideuse. Elle figure l'image maternelle. Il écrit, à ce propos: «J'ai eu l'impression que la pieuvre est le spectre de ma mère qui détenait le pouvoir sur ma vie.» Il laisse la pieuvre retourner au fond de la mer. À la suite de l'expérience du fœtus et de la pieuvre, il ressent à nouveau l'énergie comprimée sous ses pieds. Il en témoigne en ces mots: «J'ai des larmes qui montent des pieds...» «J'ai une grande colère qui trouve son chemin à partir de mes pieds...» Il plonge au cœur de sa colère et ressent alors l'abandon, cet abandon qui est à l'origine de sa rage. Et pour la première fois, il trouve en lui-même une figure accueillante. Il écrit: «En me rappelant l'amour de ma grand-mère, je retrouve accueillie la partie de moi abandonnée à elle-même.»

Troisième séquence

Puis, c'est l'impasse qui se répète, avec l'impression d'être revenu au point de départ. À la quatrième séance, le sujet se retrouve une nouvelle fois dans le temple et, cette fois, il entend intérieurement une voix lui dire: «Tu es mon fils.» Il dira de cette expérience: «J'ai une autre perspective à partir de cette parole [...] comme une autre base pour accueillir ma vie.» Après cette expérience, on assiste à des avancées significatives dans la guérison du sujet. Arrêtons-nous brièvement sur trois de ces avancées. 1) Il retrouve le courage de faire face à sa rage, dont, plus que jamais, il ressent l'intensité. Le rappel de la parole entendue dans le temple tempère sa peur d'être broyé et détruit intérieurement par cette rage. Elle l'aide à dépasser sa peur de

l'intolérable et de la mort. 2) Il reprend contact avec l'image du fœtus et entre plus avant dans la signification de cette image. Au contact du fœtus, il ressent de vifs sentiments d'abandon et d'anxiété, qu'il tolère en se remémorant la parole entendue dans le temple. Fait encore plus significatif, il réalise que lui-même abandonne le fœtus, à l'exemple de sa mère. « Il m'est difficile de ressentir le fœtus abandonné. Je l'abandonne facilement. Je me ressens comme si je n'étais rien et c'est difficile et ça me porte à me fuir. » 3) Au sentiment de rage succède la peine : « Je pleure de tout mon être, car je retrouve mon fœtus enfoui en moi depuis ma naissance. » Il avance suffisamment dans son deuil pour s'avouer à lui-même que sa mère lui manque. Le sujet accepte mieux le fait d'avoir été non désiré et abandonné. Il dira à ce propos : « Il y a une transformation dans mon ressenti. J'ai accepté de l'intérieur, "du bas ventre", d'avoir été non désiré et abandonné. Tout mon corps accepte cela. Ça me calme énormément. »

Terminons sur ceci : lors d'une séance d'imagerie, il voit l'image d'un ours. Cet ours représente la volonté de vivre retrouvée, qui avait été jusque-là étouffée par l'expérience d'abandon. À la suite de cette image, il dira : « L'expérience d'abandon n'est plus douloureuse, elle est juste vraie et cette vérité s'intègre dans tout mon corps. » Ce témoignage ne signifie pas la fin de la démarche. Le sujet se butera encore plusieurs fois à des blocages d'énergie. Il semble cependant avoir dépassé sa peur de l'intolérable et de la mort, qui chaque fois le conduisait à une impasse.

APERÇUS THÉORIQUES

Selon Sullivan, on peut transformer une expérience régressive en quelque chose de positif en la soumettant à l'influence des archétypes. L'auteur compare ce processus de transformation à un rite de passage. Il est maintenant temps de systématiser nos résultats, afin de les confronter au modèle proposé par l'auteur. Nous procéderons en deux temps. Nous dégagerons d'abord de notre analyse les composantes les plus manifestes de la psychodynamique du sujet, pour ensuite nous attarder à l'influence des archétypes.

La figure maternelle occupe une place centrale dans les séquences qui ont été présentées. C'est vers cette figure que la régression s'est opérée. La forme d'angoisse qui prédomine est celle de l'abandon. Le désir est marqué par l'oralité et les satisfactions qui l'accompagnent. Parmi ces satisfactions, on note la nostalgie d'une relation symbiotique et le besoin d'un amour sans limites. Le refoulement porte sur des émotions primaires, plus particulièrement la rage et la peine. Il est soutenu par une répression active des émotions, que vient renforcer l'image de soi. Les comportements d'amabilité, de serviabilité et de non-affirmation de soi qui forment le noyau de cette image ont en effet pour fonction d'éviter toute situation pouvant

mener à une expérience de rejet ou d'abandon. La symbolisation du conflit est rattachée à des parties précises du corps. La peau joue un rôle important : elle contient l'énergie refoulée dans les limites du tolérable.

Reportons maintenant notre attention sur la dimension archétypique. Par trois fois, le sujet s'est trouvé dans une impasse, à cause d'une peur irrationnelle de mourir ou de la crainte de subir une souffrance intolérable. Chaque fois, il s'est présenté à sa conscience une image qui a permis la relance du processus thérapeutique.

L'image initiale est celle du temple. Le sujet soulignant qu'il s'agit d'un espace sacré, le caractère numineux du symbole ne fait pas de doute. Le temple réactive une relation à Dieu qui s'était perdue au début de l'âge adulte. Cette réactivation a pour effet de rendre supportable une expérience qui est appréhendée comme insoutenable. Rappelons la situation : tandis que le sujet est paralysé par la peur et qu'il se trouve démuné face à l'impasse où il se trouve, une voie de sortie lui est aménagée par le symbole du temple. La relation à Dieu lui permet d'affronter l'impossible, c'est-à-dire de ressentir une énergie perçue comme potentiellement destructrice. En ressentant l'énergie, celle-ci s'épanche doucement, plutôt que de le détruire.

La deuxième image est celle d'une horloge en forme de soleil. L'image apparaît au moment où le sujet ressent une insupportable solitude. Elle relance le processus en direction du passé lointain. L'enfant et la mère sont figurés sous les images du fœtus et de la pieuvre. Une relation positive s'établit avec le fœtus au moment où le sujet prend celui-ci dans ses bras. La pieuvre évoque la mauvaise mère. Le retour de la pieuvre dans l'océan marque le début d'un long et pénible processus de séparation. Et l'insupportable solitude est surmontée avec la figure de la grand-mère.

La troisième image se trouve dans le prolongement de la première. Une voix est entendue dans le Temple. Cette voix établit le sujet dans un rapport de filiation spirituelle. La perspective change. Il n'est plus condamné irrémédiablement à être abandonné et seul. Le changement de perspective permet des avancées significatives. L'expression de la rage et de la peine devient possible. Le sujet prend conscience d'une responsabilité défaillante. Il abandonne le fœtus comme lui-même a été abandonné par sa mère. Ces avancées aboutissent à une acceptation de sa situation passée. Le conflit faisant moins rage, une détente devient possible.

Sullivan attribue deux fonctions à l'initiation symbolique : dissoudre les complexes parentaux et rendre cette dissolution tolérable. Finalement, que peut-on conclure à ce sujet à la fin de notre analyse ? Nous avons assisté à une étape de la dissolution du complexe maternel dans le symbole de la

pieuvre, lequel fut précédé par celui de l'horloge en forme de soleil, dont il est raisonnable de penser que la possibilité qu'il suggérait de remonter le temps a ensuite permis au symbole de la pieuvre d'atteindre la conscience.

La deuxième fonction est plus facile à démontrer vu les nombreuses évocations par le sujet d'une souffrance insupportable. Les trois symboles qui sont apparus au cours des séances, ceux du temple, de l'horloge et de la voix dans le temple, lui ont permis de surmonter sa peur de l'insupportable. Nous pouvons conclure que le processus d'initiation symbolique est bien réel.

Toutefois, le mécanisme sous-jacent de ces fonctions n'a toujours pas encore été élucidé. Pour ce faire, nous allons nous tourner vers Bruce T. Riley, qui fait autorité dans l'étude des dynamiques psychosociales de la religion. À la suite de Jung, il assimile l'expérience archétypique à l'expérience religieuse, qu'il définit comme « l'émotion que ressent un sujet en présence d'un symbole religieux » (Riley, 1988, p. 7). Riley s'est intéressé à la fonction de l'expérience religieuse, qui est, selon lui, de fournir une solution à un *problème insoluble*. Pour Riley, un problème insoluble est un problème pour lequel ni la raison, ni la science, ni la morale n'offrent de solutions. Les conflits inconscients entrent dans cette catégorie en raison même de leur caractère inconscient. Quand une solution à un problème vital n'est pas trouvée, l'énergie psychique s'accumule dans l'organisme et c'est alors que le problème devient *émotionnellement intolérable*. Lorsqu'une personne est dans l'impossibilité de trouver une solution à un problème vital, et que les moyens conventionnels de décharge – expression motrice, verbale ou émotionnelle – ne lui apportent plus de soulagement, les conditions sont réunies, pense Riley, pour que naisse l'expérience religieuse.

Le moi, cessant de vouloir résoudre le problème, entre dans un état de passivité. Les facultés critiques diminuent, les pensées rationnelles laissent place aux représentations symboliques et c'est alors que s'enclenche le processus de résolution de problème. « La personnification du problème, pour autant que la personne puisse former une relation positive avec la figure personnifiée, est le mécanisme par lequel opère le symbole religieux » (Riley, 1988, p. 77 et suiv.). La chose personnifiée peut être le problème lui-même, les causes qui l'ont fait naître ou la solution au problème. La personnification émane directement de l'inconscient collectif et résulte de l'activation d'un archétype. La personnification offre en outre une voie de décharge à l'énergie psychique et, par le fait même, rend le problème plus tolérable.

Parce qu'elle est la production d'un archétype, la personnification comprend des éléments absolument irrationnels qui refusent d'obéir aux lois de la pensée logique. Pourtant, sa fonction est très rationnelle dans la

mesure où elle établit des formes qui permettent à la conscience *d'interpréter*, voire de *résoudre* ses conflits. C'est ce mécanisme qui, croyons-nous, est à l'œuvre dans l'initiation symbolique.

CONCLUSION

Dans ce texte, nous avons avancé que la psychothérapie a aujourd'hui pris le relais des rites de passage traditionnels, et appuyé cette idée sur la présentation d'une étude de cas. Nous avons allégué que cette discipline procède d'une ritualité qui lui est propre et qui s'exprime de deux façons. On la trouve d'abord dans la structure et la forme des séances elles-mêmes, dans leur déroulement précis et prévisible. Cette forme de ritualité demeure néanmoins insuffisante, car si elle crée des conditions favorables au changement, elle n'assure pas elle-même le changement.

C'est là qu'entre en jeu l'autre expression de la ritualité : le processus thérapeutique lui-même qui intègre – voire qui fait émerger – un univers symbolique pouvant parfois même être qualifié de sacré. Nous avons donné en exemple le processus d'initiation analytique, au cours duquel surgissent à la conscience des images à caractère sacré ou numineux dont l'effet est de rendre possibles les détachements nécessaires à l'atteinte d'une vie pleinement adulte. C'est plus précisément lorsque le processus thérapeutique se trouve dans une impasse et que le sujet, aux prises avec des conflits intérieurs qu'il ne maîtrise plus, s'enlise dans la souffrance, que ces images apparaissent et montrent toute leur puissance symbolique en permettant à l'analysé de trouver une issue favorable à sa situation.

Dans les sociétés traditionnelles, les symboles religieux servaient de médiateurs entre les hommes et les dieux. Pareille conception n'est aujourd'hui plus recevable. Depuis longtemps la psychothérapie a procédé à la « démythologisation » des symboles religieux, pour les interpréter dans le prolongement des désirs inconscients de la personne, ou pour les comprendre comme une expression des images qui peuplent l'inconscient collectif de chaque individu. Si l'interprétation a changé, la fonction de ces symboles, par contre, est demeurée la même, du moins dans l'approche préconisée par Jung. C'est par l'utilisation de ces symboles, capables d'opérer la transition d'un état à un autre, que la psychothérapie nous semble se rapprocher le plus des rites de passage traditionnels.

Références

- Blin, B. (2004), « Rites de passage et psychothérapie », *Synodie*, n° 3.
- Desoille, R. (1945), *Le rêve éveillé en psychothérapie*, Paris, Presses universitaires de France.
- Desoille, R. (1961), *Théorie et pratique du rêve éveillé dirigé*, Genève, Éditions du Mont-Blanc.
- Desoille, R. (1971), *Marie-Clotilde, une psychothérapie en rêve éveillé dirigé*, Paris, Payot.
- Desoille, R. (1973), *Entretiens sur le rêve éveillé dirigé en psychothérapie*, Paris, Payot.
- Jung, Carl G. (1966), *Ma vie*, Paris, Gallimard.
- Launay, J. et al. (1975), *Le rêve éveillé-dirigé et l'inconscient*, Bruxelles, Dessart et Mardaga.
- Mercier, É. (2001), *Le rêve éveillé-dirigé revisité*, Paris, L'Harmattan.
- Riley, B.T. (1988), *The Psychology of Religious Experience in its Personal and Institutional Dimensions*, New York, Peter Lang.
- Sullivan, M. (1996), « The analytic initiation: the effect of the archetype of initiation on the personal unconscious », *Journal of Analytical Psychology*, p. 509.

L'INTERVENTION RITUELLE ET SYMBOLIQUE AUPRÈS DE FEMMES VICTIMES D'INCESTE

Francine Gaudreault

**Il y a des passages de l'ombre qui creusent
une profondeur d'âme, une mémoire, un horizon
et surtout une richesse intérieure capable
de nous faire rebondir en goût de vivre, d'aimer, de lutter
et de foncer dans l'avenir dans cette foulée de vie.**

Grand'Maison, 1995, p. 372

Les histoires d'inceste qui hier étaient cachées dans le secret des familles et qui aujourd'hui commencent à être dévoilées au grand jour ne sont pas agréables à entendre ni faciles à comprendre. Des statistiques révélatrices sur les agressions sexuelles au Québec montrent que 83 % des 5 341 victimes d'agression sexuelle enregistrées en 2008 sont de sexe féminin et que plus de la moitié, soit 53 %, ont moins de dix-huit ans (Gouvernement du Québec, 2010). Ces chiffres sont même très certainement sous-estimés à cause de la non-dénonciation des faits aux autorités policières. Les jeunes, comparés aux adultes, ont été plus souvent agressés par : un membre de leur famille immédiate (parent ou beau-parent, frère, sœur – 33 %) ; un membre de la famille éloignée (7 %) ; une personne représentant l'autorité (6 %). En avril 2010, le gouvernement du Québec lançait une campagne-choc sur les agressions sexuelles avec l'ouverture d'une ligne téléphonique pour les victimes d'agressions sexuelles. Marie-Chantal Toupin, porte-parole de la campagne

de sensibilisation, a souligné que cette ligne va contribuer à briser l'isolement des victimes, car la dénonciation est encore taboue aujourd'hui et elle dérange énormément (Lévesque, 16 avril 2010).

En effet, plusieurs femmes adultes conservent ce secret depuis dix, vingt ou trente ans, elles ont le désir de se libérer de ce lourd fardeau en dévoilant leur histoire, mais leur entourage a si souvent qualifié leur douleur de folie qu'elles ont appris à vivre avec ces souffrances et n'entrevoient surtout pas de guérison. Brenda J. Saxe mentionne :

Le silence qui entoure l'inceste et les pressions exercées pour que le secret soit gardé ont eu pour effet d'isoler celles-ci [les femmes incestuées] dès leur enfance et ont perpétué leur sentiment de détresse et de honte. À cause des abus survenus dans leur enfance, la plupart des survivantes croient qu'elles resteront seules toute leur vie, dans l'isolement et la peur (Saxe, 1993, p. 3).

Nombreuses sont les femmes ayant suivi une thérapie pour essayer d'améliorer leur condition de vie. Plusieurs d'entre elles ont réussi à s'en sortir, mais d'autres par contre demeurent sous l'emprise de cet acte à caractère sexuel. Les séquelles de ce geste odieux persistent toute une vie et les répercussions empêchent souvent la croissance de l'enfant au féminin en future femme de demain. C'est un regard nouveau que nous proposons ici pour améliorer la condition de vie des femmes ayant de la difficulté à s'épanouir au quotidien. Dans un premier temps, nous prêtons une attention particulière à l'expérience vécue des femmes adultes incestuées, et dans un deuxième temps, nous proposons un rituel comme modalité d'intervention efficace dans un processus thérapeutique.

LA PROHIBITION DE L'INCESTE AU CŒUR DE L'ORGANISATION SOCIALE ET PSYCHIQUE

À l'origine du processus de la création, dans la Genèse, il se produit une série de séparations : Dieu sépara la lumière et les ténèbres, il sépara les eaux qui sont sous le firmament de celles qui sont au-dessus du firmament, puis les eaux d'en bas de la terre ferme (Gn1, 3-10). La coupure entre les composantes diverses du monde est un geste essentiel pour la création. Il en va de même avec la naissance d'un enfant : il y a la coupure du cordon qui sépare la mère et l'enfant, et, pour que celui-ci devienne adulte, les parents doivent couper les liens qui les unissent à lui afin de le faire grandir et devenir adulte à son tour. Ainsi présente-t-on l'interdit de l'inceste qui est à l'origine du processus de civilisation : il fonde le lien social de toute société ainsi que notre identité. « Loi d'organisation sociale mais aussi loi de développement psychique, l'interdit de l'inceste structure notre façon d'aimer, nos comportements sexuels et nous ancre dans notre dimension d'être relationnel et symbolique » (Odile, 2006, p. 87). Malgré

l'interdit posé par la loi, il existe de multiples représentations anthropologiques, mythiques et scientifiques montrant que l'inceste fait partie de l'histoire humaine.

L'inceste serait apparu dans les écrits religieux aux environs de 1350. Le sens du mot est alors associé au manque, au vide, une caractéristique de l'état dans lequel se retrouve la victime à la suite d'agressions successives. Aldo Naouri écrit :

Du latin *incestum* qui veut dire strictement sacrilège. *Incestum* dérive lui-même de *incestus* qui signifie impur, souillé. Lequel *incestus* est forgé sur *in* privatif et *cestus*, déformation de *castus* qui signifie chaste, pur. Si bien que *incestus* aurait aussi le sens de non chaste. Il s'avère que le même *castus* s'est rapidement et curieusement confondu dans l'évolution de la langue avec *casus* qui signifie vide, exempt de, jusqu'à le supplanter comme supin du verbe *careo*, je manque (Naouri, 2000, p.109).

Le terreau idéal pour comprendre l'inceste est nécessairement la parole qui existe depuis les origines et qui naît au cœur de l'expérience humaine. De nombreux textes, pleins de symboles, nourris de l'imaginaire social et porteurs de significations, apportent ainsi une compréhension du drame perpétuel que constitue l'inceste et pointent également le passage que doivent accomplir les femmes blessées pour réintégrer la vie et la société.

- ☞ Dans l'histoire du peuple juif, un livre du Premier Testament (2 Samuel 13) raconte l'union incestueuse d'Amnon avec sa demi-sœur.
- ☞ En mythologie, le mythe de Nyctiménée rapporte la souillure qu'une fille subit dans le lit paternel (Rudhart, 1981, p. 741).
- ☞ Le mythe des Indiens de Tatuyo raconte l'histoire de Lune et de sa sœur Mênê-Riyo, une histoire de transgression d'une règle, l'interdit de l'inceste, et de ses conséquences (Bidou, 1979, p.107).
- ☞ Un autre mythe bien connu, celui d'Œdipe, met en lumière toute la problématique du silence dans les relations intergénérationnelles déviantes (Gaillard, 2006, p.11). En psychanalyse, le cheminement d'Œdipe constitue un parfait exemple rituel et symbolique du travail de connaissance de soi et d'introjection de ses origines qui remplace le travail de refoulement des manifestations.
- ☞ Dans le Nouveau Testament enfin, un récit illustre une façon d'ouvrir des portes aux femmes blessées dans leur féminité: il s'agit de la guérison de la femme hémorroïsse (Marc 5,25-34).

Ainsi, la grande richesse symbolique des représentations mythiques et bibliques fait découvrir ce qui se trouve fondamentalement au cœur de l'être humain. Les récits de vie de plusieurs femmes agressées dans leur enfance et poursuivant leur vie d'adulte en 2010 témoignent encore

aujourd'hui de ces expériences traumatisantes qui privent les victimes de leur droit au respect et à la liberté. L'identité des victimes n'est pas définie exclusivement par l'expérience de l'inceste, mais celle-ci n'en demeure pas moins une violation du caractère sacré de l'intégrité de la personne. Cette expérience remet bien souvent en question le devenir des femmes, sur le plan personnel, social, professionnel et spirituel. « Il empêche l'éclosion et l'individu est en quelque sorte tué dans l'œuf ! » (Odile, 2006, p. 118).

À la lumière des récits bibliques et mythiques et de l'observation, dans leur récit de vies de l'expérience de femmes incestuées, il nous est apparu pertinent de nous tourner vers les rites qui accompagnent les parcours de toute vie humaine pour voir s'ils pouvaient constituer des outils permettant d'aider au passage, au dépassement de l'enfant incestuée. En effet, le langage symbolique d'un rituel comme voie d'intervention semble susceptible d'aider les femmes blessées à exprimer l'inexprimable. Cette hypothèse s'appuie sur le fait que les femmes victimes d'inceste vivent une grande souffrance souvent inexprimée, et peuvent profiter grandement d'un accompagnement qui, à travers un parcours symbolique, leur permet de raconter différemment leur histoire et éventuellement de *renaître à la vie*. Ainsi, pour réussir à renaître, les victimes ont besoin d'un sens et d'une main tendue qui leur donnera les moyens de réintégrer la société. Et un rite de passage peut participer à cela.

VERS UN MODÈLE D'INTERVENTION

L'intervention rituelle et symbolique proposée se structure dans un cadre théorique bien précis qui puise à une triple source : l'analyse du rite de passage selon Arnold Van Gennep, le concept de symbole développé par Marc Girard et certaines notions de la psychologie analytique de Carl Gustav Jung.

LE RITE DE PASSAGE

Le rite de passage est un outil d'une incomparable utilité dans plusieurs pratiques de la vie sociale et lors des différents changements de la vie individuelle, de la naissance à la mort. « Le rite de passage apprivoise le temps, les changements identitaires, l'altérité et toutes ses altérations, les forces de vie et les forces de mort parce qu'il donne à vivre ce qui sépare et ce qui unit » (Goguel D'Alondans, 2002, p. 11).

Dans son livre majeur, Van Gennep annonçait tout simplement que :

C'est le fait même de vivre qui nécessite les passages successifs d'une société à une autre et d'une situation à une autre, en sorte que la vie individuelle consiste en une succession d'étapes dont les fins et commencements forment des ensembles de même ordre (Van Gennep, 1909, p. 4).

Le rite de passage est donc constitué de trois phases :

☒ Les rites préliminaires (effectués lors de la séparation du monde quotidien)

La première période de séparation consiste en un temps de recueillement où l'individu sort de son état antérieur.

☒ Les rites liminaires (effectués pendant la marge)

L'individu se retrouve entre l'état passé et l'état à venir. Il subit plusieurs transformations et cette partie se vit par une multitude de symboles.

☒ Les rites postliminaires (qui visent l'agrégation dans un monde renouvelé)

Ce stade constitue la réintégration dans la vie quotidienne mais avec un nouveau statut.

Ces trois séquences font partie d'un unique rituel et impliquent une mort symbolique suivie d'une nouvelle naissance. La fonction du schéma tripartite est de conduire à un changement, dans l'espace et dans le temps, de l'état de la personne. Le rite pousse l'individu, la femme dans notre cas, à surmonter les difficultés ou les abus causés par la pulsion de mort ; à dominer les pertes de repères induites par les transitions ; et à maîtriser les changements, sources d'anxiété (Péruchon, 1997, p.191). Le rite modifie l'état de la personne. « Au cours de la ritualisation, un individu n'est plus tout à fait le même, puisqu'il est intrigué par les symboles qui soutiennent son action » (Jeffrey, 2006, p. 140). Aussi est-il intéressant de comprendre en quoi le langage symbolique peut aider à transformer des souvenirs chargés d'émotions en un contenu manifeste.

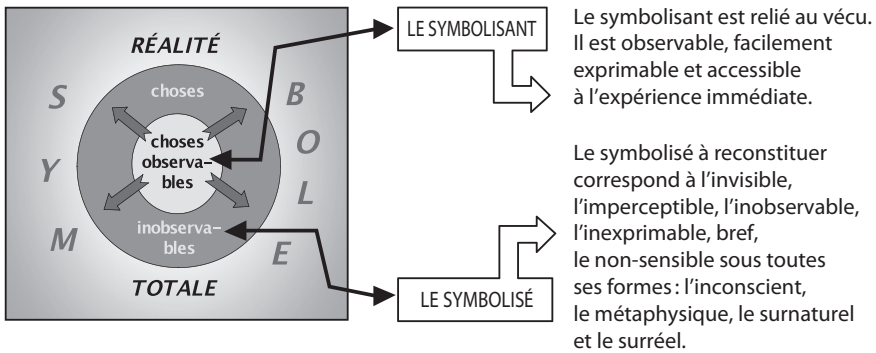
Sens étymologique du symbole

« Symbole est la francisation d'un mot grec : *symbolon* qui dérive du verbe *sym-ballein* qui lui-même, selon son sens premier, veut dire jeter avec, mettre ensemble, joindre » (Girard, 1991, p. 32). Les Grecs de l'Antiquité utilisaient rituellement le *symbolon* comme garantie d'une alliance entre deux personnes. Il s'agissait par exemple de réunir deux éclats du même objet brisé pour confirmer l'accord ou l'identité de chacun. Une autre signification est aussi rattachée à ce même mot :

[...] *symbolē* peut signifier concrètement l'articulation du coude ou du genou : deux os distincts s'y rejoignent et s'y ajustent l'un à l'autre, cependant on ne saurait guère les concevoir concrètement l'un sans l'autre. [...] l'unification du *symbolon*, est donc un langage, au sens large du terme (Girard, 1991, p. 32-33).

Une représentation graphique du symbole

Marc Girard conçoit le symbole comme un outil très précieux pour exprimer une «réalité profonde». Le symbole unifie les deux aspects de la «réalité totale», de la vie humaine : l'aspect observable qui est accessible aux sens externes (le symbolisant) et l'aspect plus mystérieux qui correspond à des données refoulées, non conscientes (le symbolisé).



La fonction du symbole

☒ Comme nous venons de le voir, le symbole unifie deux niveaux opposés : ce qui est connaissable et ce qui est inconnaissable.

Le symbole, morceau de réalité, est doté d'un pouvoir singulier : né de la constatation d'une absence, il induit une quête qui, dépassant son utilisation matérielle, conduit à voir dans l'invisible, à percer les secrets de choses qui ne demandent qu'à se découvrir dès qu'elles se sentent interrogées par le regard qui n'est pas celui d'un simple curieux mais celui d'un véritable contemplatif. [...] Le langage que l'on dit «clair» ou conscient révèle vite l'existence d'une autre langue qui plonge ses racines dans les profondeurs de l'esprit (Cocagnac, 1994, p. 31-34).

☒ Le symbole agit comme médiateur entre une réalité tangible et une réalité invisible, et plus particulièrement, dans le cas d'une personne incestuée, entre le conscient et l'inconscient.

▣ Le symbole, du moins « le symbole au sens le plus strict » (Girard, 1991, p. 49), s'enracine profondément dans l'expérience humaine universelle. Il est accessible à tous, se prête, de soi, à une certaine ambivalence qui fait sa richesse, mais comporte un réseau de significations ou d'évocations relativement limité.

LE PROCESSUS DE SYMBOLISATION

Le processus de symbolisation ne supprime pas la situation antérieure, il permet l'articulation des différents éléments psychiques en faisant passer de l'inconscient au conscient les multiples empreintes laissées par un événement douloureux. « Le processus de symbolisation vise à combler les manques » (Girard, 1991, p. 43).

Le processus de symbolisation permet de faire des liens, de donner sens à une expérience douloureuse afin que celle-ci ne soit plus une expérience silencieuse et enfermée. L'intuition symbolique est ce sixième sens qui permet à la femme d'entrer en communication avec les zones les plus intimes de l'inconscient. « Le rôle de l'intuition symbolique est de tenter de reconstituer le réel total par delà notre expérience de ruptures qui affectent celui-ci » (Girard, 1991, p. 43). Cela implique une quête qui consiste à découvrir, derrière l'objectivité de l'image (visible), l'investissement subjectif qui s'y cache (invisible), c'est-à-dire la charge émotionnelle liée à l'histoire du sujet.

La symbolisation comme recours et comme secours contre le désarroi, ou le désespoir parfois du moi en quête de son orientation et de son objectif, ne se présente pas comme une méthode tels un dictionnaire ou une clef des songes, mais comme un véritable outil d'évolution et de recherche intérieure (Sédillot, 2007, p. 35).

C'est la psychologie du début du XX^e siècle qui a tourné son regard vers l'usage des symboles pour mieux comprendre la psyché humaine. Les notions du psychologue Carl Jung permettent notamment de mieux comprendre le ressenti corporel, ce qui échappe à la parole et est enfoui profondément dans la mémoire.

LA PSYCHOLOGIE DES PROFONDEURS

L'œuvre de Carl Gustav Jung apparaît d'une extraordinaire richesse pour comprendre le cheminement qui doit conduire la femme incestuée vers la renaissance. Carl Jung a nommé le processus de développement psychique

l'individuation. Il s'agit d'un processus qui crée un individu psychologique, c'est-à-dire une unité autonome et indivisible, une totalité. On pourrait donc traduire le mot « individuation » par réalisation de soi-même, réalisation du Soi. L'approche jungienne apparaît ainsi comme une quête de sens pour remédier à une crise existentielle de l'homme ou de la femme et répondre au désir profond d'intégrité et de plénitude. Cette méthode permet la réintégration dans la vie sociale de la personne blessée qui, grâce à un face à face avec son inconscient, anime les éléments (*persona, ombre, anima-animus*) ancrés dans sa mémoire depuis le début des agressions. En d'autres mots, la psychologie des profondeurs de Carl Jung est un moyen pour chacun de retrouver sa véritable identité, cachée sous les différents masques et les images sociales.

Nous portons notre passé avec nous, à savoir l'homme primitif et inférieur, avec ses avidités et ses émotions, et c'est seulement par un effort considérable que nous pouvons nous libérer de ce fardeau. Lorsqu'un être arrive à la névrose, nous avons invariablement affaire à une ombre considérablement intensifiée. Et si l'on veut aboutir à la guérison d'un tel cas, il est indispensable de l'aider à trouver la voie qui permettra à sa personnalité consciente et à son ombre de vivre ensemble (Jung, 1958, p. 153).

« Carl Jung a découvert l'instance du Soi à la suite de l'analyse de ses propres rêves et de ceux de ses patients, de ses recherches anthropologiques, en particulier sur les mandalas tibétains, l'étude de l'alchimie, le taoïsme et la gnose » (Monbourquette, 2003, p. 107). Pour Jung, le Soi est le noyau central organisateur de la psyché et il le nomme *l'Imago Dei* vers lequel tend le but ultime de la vie. « Le Soi qu'on a identifié à "l'âme habitée par le divin" ou encore à "l'image du divin en soi" se laisse découvrir dans des expériences-sommets, souvent de caractère symbolique, les rêves, les mythes et les légendes » (Monbourquette, 2003, p. 126). Pour Jung, le symbole est un véhicule transformateur d'énergie, « mener une vie symbolique consiste à donner à l'être humain, la paix intérieure » (Jung, 1989, p.65).

L'inconscient produit spontanément des symboles, variables d'une personne à l'autre suivant les expériences de vie et l'identité. L'individu apprenant à décoder les symboles dans le rêve, le dessin ou l'écriture accède à une meilleure connaissance de lui-même. Voilà la raison pour laquelle plusieurs femmes incestuées ont besoin du travail symbolique pour vivre un rite de guérison : elles désirent comprendre les messages de leur inconscient pour passer d'une vie difficile à une vie épanouie.

VERS LE DÉVELOPPEMENT D'UN RITE DE GUÉRISON

Afin d'accompagner les femmes adultes ayant vécu l'inceste au cours de leur enfance, il nous est apparu pertinent de proposer une démarche s'inspirant des outils proposés précédemment : le symbolisme, le rite de passage et certaines notions de la psychologie analytique de Carl Jung.

LES PARTICIPANTES À LA RECHERCHE

La recherche menée au cours des derniers mois¹ a été réalisée avec huit femmes âgées de trente-six à soixante ans, provenant de la région du Saguenay, et qui se sont déclarées incapables de faire le deuil de l'expérience incestueuse qu'elles avaient vécue enfants. Elles ont bien voulu participer à la recherche universitaire qui leur était proposée. Ces femmes déclaraient éprouver des blessures intolérables qui entravaient leur vie au quotidien. Plusieurs moyens existaient pour les aider à travailler sur leur mal-être et elles les connaissaient. Pourtant elles déclaraient avoir besoin d'un autre regard qui leur permettrait de retrouver leur chemin. Face à ces besoins, il fallait élaborer un nouvel outil leur permettant d'exprimer leur douleur qui va souvent au-delà des mots : d'où leur intérêt pour un rituel de guérison qui tire profit du langage symbolique.

LE DÉROULEMENT DE LA RECHERCHE

Le but d'un accompagnement associé à un rite de passage est de soigner l'être et de le reconnecter avec sa source de lumière, le Soi, avec possibilité d'ouverture à la dimension spirituelle. L'accompagnement proposé prend en effet en compte la pluralité des participantes, la complexité de l'expérience et le besoin de la libération de la parole unique des différentes personnes interviewées ainsi que leurs aspirations spirituelles. Dans le contexte actuel, la notion de spiritualité est liée au besoin d'autodépassement vu comme « un besoin humain fondamental » (Girard, 1991, p.105)

Toutes les rencontres étaient structurées à partir de différents symboles, choisis tantôt par la chercheuse tantôt par la personne interviewée. La fonction créatrice de ces symboles visait à réintroduire dans une conscience « éclairée » les messages cachés depuis longtemps dans l'inconscient. Le rituel élaboré avec ces femmes s'est développé en intégrant diverses

1. Cette recherche constitue le cœur des observations et des analyses réalisées jusqu'à présent pour notre thèse de doctorat en théologie pratique (Université de Montréal – Université du Québec à Chicoutimi).

stratégies, toutes reliées à l'utilisation des symboles. L'objectif de ces différentes techniques est de « canaliser l'invisible pour lui permettre de restaurer les désordres du visible » (Odoul, 2006, p. 163).

Les rencontres ont pris la forme de trois entrevues bimensuelles d'une durée d'une heure trente environ chacune et d'une quatrième effectuée vingt-deux mois plus tard pour faire la synthèse du parcours réalisé. Les entrevues, de type semi-directif, étaient conçues à partir de quatre axes : 1) la personnalité ; 2) l'ombre de la personnalité ; 3) la dimension spirituelle ; et 4) la renaissance. Entre la deuxième et la troisième rencontre, les femmes ont été invitées à écrire leur récit de vie.

LA PREMIÈRE RENCONTRE : LA PERCEPTION DE SOI ET L'ESTIME DE SOI

La première rencontre visait la familiarisation et la mise en confiance. Dans un langage clair, il fallait expliquer aux femmes le but de la recherche universitaire ainsi que son utilité pour la personne et éventuellement pour la société. Dès le début, il était important que les participantes veuillent guérir la blessure infantile, reconnaître que l'inceste avait été au cœur de la famille proche, être prête à ouvrir de vieilles blessures encore vives et non cicatrisées et enfin croire que la guérison était possible.

Pour se permettre d'aller de l'avant et être réceptives aux messages intérieurs, les femmes avaient besoin de développer une attitude de recueillement et d'intériorité. Dans un état de relaxation physique et psychique, il était plus facile de voir les contenus inconscients remonter à la surface, alors qu'au début de la rencontre les femmes angoissées et agitées n'y voyaient qu'une eau trouble. Au cours de l'entrevue plusieurs éléments faisant partie du « moi » sont vite ressortis dans la discussion : des émotions, des sentiments hostiles, une faible estime de soi, la peur, la souffrance, la haine. Cela a suscité une prise de conscience des femmes adultes : elles vivaient une crise identitaire et avaient une très faible estime de soi.

Quand on est victime d'inceste, on ne s'aime pas, on a un regard très sévère envers nous-même, une grande culpabilité, on a honte et l'impression de ne pas être à la hauteur. Il y a toujours quelque chose physiquement que je n'aimais pas. Le sentiment de ne pas être jolie, de ne pas être désirable, de douter de moi-même. J'en suis venue à m'abuser en travaillant constamment, en donnant aux autres et en m'oubliant. Je n'aimais pas regarder les personnes dans les yeux pour qu'[elles] ne voient pas le désarroi que j'avais. Je ne pouvais pas aimer non plus et apprendre à aimer correctement.

À la fin de la rencontre, la chercheuse offrait à chaque femme un objet pouvant l'aider à préparer le prochain rendez-vous : un ange tenant un livre dans ses mains. Enfermé sous une voûte de verre, l'ange s'illumine de couleurs vives au simple contact du doigt. La perception de l'objet comme reflet symbolique permet de voir une réalité intérieure.

Les femmes semblaient témoigner d'une capacité d'ouverture à l'expérience non rationnelle et symbolique. Cela autorisait la chercheuse à inviter les femmes à se choisir un symbole personnel, qui pourrait éventuellement les aider à entreprendre une démarche de libération plus profonde. Les symboles suivants furent ainsi choisis : le feu et l'arbre, l'étoile, l'eau, l'ange, le vase, le papillon, les ténèbres et le feu. Les femmes étaient maintenant prêtes à continuer leur pèlerinage. Pour les besoins de ce texte, nous allons utiliser les symboles d'une seule des participantes : le feu et le vase.

LA DEUXIÈME RENCONTRE : LA SYMBOLISATION DE L'ÊTRE

La participante a choisi le feu et le vase comme éléments symboliques en tant qu'éléments destructeurs et créateurs.

Le vase unique et précieux que Dieu a créé à partir de son souffle et de la terre a été brisé en mille morceaux par l'inceste, et le feu va chauffer les traumatismes en permettant de reconstruire plus facilement ce vase en une nouvelle créature. La violence psychologique et sexuelle a été terriblement destructrice en me réduisant en lambeau. Le vase que je suis, continue d'exister sur les images du passé et jamais plus il ne sera le vase qu'il était au début de son existence. J'ai eu un choix difficile à faire. Je restais détruite à jamais ou encore j'écoutais cette force irrésistible qui demandait à ce vase de se donner les moyens pour exister et se reconstruire différemment.

La femme est invitée à fermer ses yeux, à prendre le temps de bien respirer. Une allégorie lui fait penser qu'elle se retrouve en pleine jungle où est cachée une boîte noire. Sur le dessus de la boîte, son nom et le symbole qu'elle a choisi lui indiquent le cheminement qu'elle doit faire au cours de cette deuxième rencontre. Elle est invitée à ouvrir la boîte pour y voir les différents éléments inclus dans sa mémoire corporelle. Toujours dans un climat d'intériorisation, elle va laisser parler les différentes images intérieures qui deviennent la mémoire vivante de tous les déséquilibres et malaises qui ont porté atteinte à son identité. L'allégorie, inspirée des textes de Cavallier (1991), et l'art ont été des outils très utiles pour laisser les femmes exprimer les différents éléments peuplant leur inconscient.

Le contenu symbolique utilisé pour cette recherche était volontairement important, car comme Carl Jung le mentionne : « Plus les contenus de l'inconscient assimilés au "moi" sont nombreux et remplis de sens, plus le "moi" s'approche du Soi, bien que cette approximation ne puisse jamais être achevée » (Jung, 1976, p. 37).

ENTRE LA DEUXIÈME ET LA TROISIÈME RENCONTRE : UNE PHASE DE PRODUCTION ACTIVE

Les deux premières rencontres ont permis de rendre plus facile l'étape suivante, soit l'écriture du récit de vie. Le récit de vie est un moyen privilégié pour décrire et raconter un épisode de vie à une autre personne, ou tout simplement pour mieux comprendre soi-même une expérience de vie (Couceiro, 2000, p. 191). Pour ce qui est de l'inceste plus précisément, le récit permet d'exprimer un vécu enfoui depuis longtemps parce que frappé d'un interdit. Il permet l'extériorisation des émotions et des souffrances.

Le récit de vie est efficace, puisque cette forme de recueil de données empiriques colle à la formation des trajectoires; elle permet de saisir par quels mécanismes et processus des sujets en sont venus à se retrouver dans une situation donnée, et comment ils s'efforcent de gérer cette situation, voire d'en sortir (Bertaux, 2005, p. 21).

Le récit a permis notamment l'éveil des souvenirs, la découverte d'un certain nombre de répercussions psychosomatiques, des traces de dépression, un cri à l'aide et finalement un passage vers la guérison.

Au cœur de cette étape, les observatrices ont offert leurs secrets les plus intimes au moyen de plusieurs sources révélatrices : le rêve récurrent, la poésie et le dessin. Selon Carl Jung, les rêves sont utiles pour découvrir les contenus inconscients.

Le rêve est une porte étroite, dissimulée dans ce que l'âme a de plus obscur et de plus intime; elle s'ouvre sur cette nuit originelle cosmique qui préformait l'âme bien avant l'existence de la conscience du moi et qui la perpétuera bien au-delà de ce qu'une conscience individuelle aura jamais atteint. [...] Par le rêve [...] nous pénétrons dans l'être humain plus profond, plus général, plus vrai, plus durable, qui plonge encore dans la pénombre de la nuit originelle où il était un tout et où le Tout était en lui, au sein de la nature indifférenciée et impersonnelle (Labonté, 2006, p. 166).

Il est impossible, dans les limites de cet article, de décrire les rêves des participantes, mais il est tout de même intéressant de considérer cet extrait :

Une petite fille seule et craintive est accroupie et cachée dans une pièce de la maison. Elle surprend un homme en train de crier et de menacer une femme. Il mentionne qu'il va la tuer s'il ne l'écoute pas. Il prend un fusil et soudainement cette enfant

sort de son abri et elle retire l'arme des mains de son père et la pointe sur le corps de sa mère en disant que c'est elle, leur enfant, qui va la tuer et non pas seulement elle mais aussi son père. Après avoir commis son crime l'enfant fait craquer une allumette et elle prend plaisir à incendier cette maison familiale. Elle ouvre ensuite la porte et quitte les lieux sans se retourner. À cet instant je me réveille effrayée et je cherche du regard et avec mes mains la porte de sortie de ma chambre.

Que pouvait bien signifier ce cauchemar nocturne ? La femme adulte en fait une interprétation personnelle. Cette maison devenait pour elle un labyrinthe en tant que sentier symbolique et voie de réalisation spirituelle :

[...] L'homme et la femme du rêve font partie de sa famille, ce sont ses parents. [...] La petite fille craintive et cachée qui se terrait dans la noirceur en position fœtale à l'intérieur de la maison était la partie du « moi » presque morte qu'elle cachait aux autres et à elle-même. [...] Elle s'enfermait dans sa chambre le jour et le soir elle fermait sous clé, car elle avait toujours peur de voir réapparaître son agresseur. [...] L'enfant qui sort de la noirceur et se lève debout avec un second souffle dénote qu'elle réagissait en se disant qu'il était temps de régler le problème d'agression. [...] le feu de l'arme a eu comme effet de faire craquer la carapace de la jeune fille, de faire tomber ses masques et de provoquer l'effondrement de son mur de protection face aux autres. [...] Sans honte elle pointa l'arme vers son père et sa mère, car ils étaient responsables de l'évènement qui avait marqué sa vie et qui l'obligeait à demeurer une victime submergée par l'effroi. L'arme [...] lui a permis de se rendre au centre de son feu intérieur, à la source de son être pour y trouver les réponses des différents maux physiques et psychologiques. [...] Le feu détruit transforme le passé en poussière et la fille s'en va sans regretter le passé. Elle ne se retourne pas, car elle veut changer sa manière de vivre.

LA TROISIÈME RENCONTRE : L'EXPÉRIMENTATION D'UN RITUEL SYMBOLIQUE

À titre purement expérimental, constatant l'impact insoupçonné et la force des symboles, la chercheuse a tenté avec chacune des femmes un rituel de libération. Ainsi la troisième rencontre avait pour objectif de permettre à la femme de reconstituer le tissu social fragilisé par l'expérience incestueuse.

Pour renaître, la femme adulte dont il est question ici a utilisé un symbolisme qui a transformé la souffrance en une création révélatrice de sens comme l'alchimiste qui transforme le plomb en or. Elle a fait un bouquet avec une rose blanche, symbole de l'innocence et de la pureté, et une rose rouge sang, symbole de l'inceste, de la souffrance et de la douleur. Elle a pris ensuite un ruban noir et un ruban mauve pour faire le nœud du bouquet qui signifiait le lien de mort qui l'unit à ces personnes et le désir profond de se libérer. Elle prit enfin une feuille de papier violet (couleur de l'aveuglement), symbole du deuil, de la tristesse et de la pénitence que son père n'aura jamais fait, sur laquelle elle écrivait ces mots qui ont semé la confusion en elle : De votre fille d'amour.

Devant deux personnes-ressources, elle s'est laissé bercer par la chaleur et la couleur vive d'un feu ardent. Elle a pris les éléments symboliques, une pièce à la fois, et les a tous jetés au feu. Dans un deuxième temps, elle a allumé une chandelle de baptême à cette braise afin que dorénavant cette petite flamme d'espérance la guide sur les chemins de la vie. Pour finir, elle a ramassé les cendres brûlantes qui contenaient les éléments obscurs qui provoquaient en elle la peur, la honte, l'angoisse, une faible estime de soi... les a mises dans une petite boîte de métal et s'est ensuite rendue au cimetière où repose son père pour laisser à la terre mère ce qui ne lui appartenait plus.

LA QUATRIÈME RENCONTRE : LE RETOUR SUR L'EXPÉRIENCE APRÈS VINGT-DEUX MOIS

La quatrième rencontre a permis de vérifier l'évolution observée par rapport au symbole choisi initialement. La participante dont nous venons de décrire le rite de guérison, ayant su nous guider dans notre réflexion depuis le début du travail, ne se bat plus contre la vie. Elle a déposé les armes. Il lui suffit de demeurer authentique pour avancer et être épanouie dans la vie.

CONCLUSION

Notre recherche visait à proposer un modèle de rite de guérison partant du symbolisme pour atteindre l'individuation. Ce qui, en un sens, le différencie des pratiques d'autrefois, c'est que le rite ne se vit plus religieusement, ni collectivement, mais il est plutôt vécu individuellement, à l'aide d'une symbolique renvoyant à un imaginaire personnel et culturel. La méditation est un outil essentiel pour stimuler la rencontre avec le Soi, pour découvrir les symboles personnels et les contenus de l'inconscient, et permettre l'assimilation de forces et de qualités par le conscient. Les rites de passage sont orchestrés par un accompagnateur qui permet la libération subtile du symbolique, c'est-à-dire de ces images d'enfance qui ne cessent de remonter à la surface.

Le rite de guérison se vit comme un processus de passage qui permet de réintégrer le matériau enfoui dans l'inconscient et de faire cheminer la personne vers un plein épanouissement. C'est un puissant outil de changement personnel et collectif qui, comme tout rite de passage, respecte la structure mise en lumière par Van Gennep. Dans un rite de guérison, l'accompagnement a pour but de soigner l'être et de le reconnecter avec sa source de lumière, le Soi, avec possibilité d'ouverture à la dimension spirituelle. Comme le dit Blanche Landry, psychothérapeute : « La clé de la transformation est d'intégrer le passé dans le présent. »

Références

- <<http://www.cyberpresse.ca/le-soleil/actualites/justice-et-faits-divers/201004/16/01-4271242-une-ligne-telephonique-pour-les-victimes-dagression-sexuelle.php>>.
- Bertaux, D. (2005), *Le récit de vie : l'enquête et ses méthodes*, Paris, Armand Colin.
- Bidou, P. (1979), « À propos de l'inceste et de la mort », in M. Izard et P. Smith (dir.), *La fonction symbolique*, Paris, Gallimard, 1979, p. 107-138.
- Cocagnac, M. (1994), *La Parole et son miroir : les symboles bibliques*, Paris, Cerf.
- Gaillard, T. (2006), *Sacré Œdipe, Une lecture transgénérationnelle du mythe d'Œdipe*, Genève, Yvelin édition,
- Girard, M. (1991), *Les symboles dans la Bible, Essai de théologie biblique enracinée dans l'expérience humaine universelle*, Québec, Bellarmin.
- Goguel d'Alondans, T. (2002), *Rites de passage, rites d'initiation, lecture d'Arnold van Gennep*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- Grand'Maison, J., L. Baroni et J. Gauthier (1995), *Les défis des générations : enjeux sociaux et religieux du Québec d'aujourd'hui*, Montréal, Fides.
- Hameline, J.-Y. (2001), « Rites de passage », in De Clerck et al. (dir.), *Les rites de passage d'Arnold Van Gennep*, Paris, Cerf, p. 7-39.
- Jacobi, J. (1964), *La psychologie de C.G. Jung*, Genève, Éditions du Mont-Blanc.
- Jeffrey, D. (2006), *Éloge des rituels*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- Jung, C. G. (1958), *Psychologie et religion*, Paris, Buchet-Chastel.
- Labonté, M.L. et N. Bornemisza (2006), *Guérir grâce à nos images intérieures*, Montréal, Les Éditions de l'Homme.
- Landry, B., psychothérapeute, citations d'éveil, <http://www_blanchelandry.com/>.
- Ménard, G. (2006), « Que sont devenus nos rituels », *Elle Québec*, juin.
- Ministère de la Sécurité publique du Québec (2009), *Statistiques 2008 sur les agressions sexuelles au Québec*, Québec, Direction de la prévention et de la lutte contre la criminalité, Bibliothèque et Archives du Québec, décembre.
- Monbourquette, J. (2003), *De l'estime de soi à l'estime du Soi : de la psychologie à la spiritualité*, Montréal, Novalis, Bayard.
- Nadeau, J.-G. (2006), « Prier pour survivre. La prière des victimes et des survivantes d'abus sexuels », *Prier Dieu dans un monde sans Dieu*, Ottawa, Médiaspaul.
- Naouri, A. (2000), « Un inceste sans passage à l'acte », *De l'inceste*, Paris, Odile Jacob.
- Odile, M. (2006), *L'inceste de l'autre côté du miroir ; du fil du rasoir au fil de la tendresse*, Aubagne, Éditions Quintessence.
- Paiva, C. et M. Loreto (2000), « Libérer les souvenirs, reconnaître les convergences et oser de nouveaux chemins », in M.-C. Josso, *La formation au cœur des récits de vie : expériences et savoirs universitaires*, Montréal, L'Harmattan.

- Péruchon, M. (1997), «Le rituel et son pouvoir de liaison : perspective psychanalytique», in *Rites de vie, rites de mort : les pratiques rituelles et leurs pouvoirs : une approche transculturelle*, Paris, ESF.
- Rudhart, J. (1981), «De l'inceste dans la mythologie grecque», version conservée dans la mythologie vaticane, *Revue française de psychanalyse*, vol. 46, n° 4, p. 731-761.
- Saxe, B.J. (1993), *De victime à survivante : un modèle de traitement de groupe pour les survivantes d'inceste*, Ottawa, Université d'Ottawa (Ontario), Santé Canada.
- Sédillot, C. (2003), *ABC de la psychologie jungienne*, Paris, Éditions Grancher.

LE RITUEL PERSONNALISÉ L'efficacité pratique et symbolique de la prévoyance funéraire¹

Bérangère Véron

En France, la personnalisation du rituel funéraire² s'est développée dans le sillage du Concile Vatican II (1962-1965), qui lève l'interdit sur la crémation et instaure des obsèques plus sobres et plus individualisées, s'appuyant sur une classe unique d'enterrement, une nouvelle liturgie et des assemblées moins nombreuses (Trompette, 2008, p. 65). Cette personnalisation se

-
1. Cette contribution complète et prolonge un article paru dans *Sociologie*, portant plus particulièrement sur les enjeux identitaires de la prévoyance funéraire (Véron, 2010).
 2. Nous reprendrons ici la définition large que Martine Segalen donne des rites : « un ensemble de conduites individuelles ou collectives relativement codifiées, ayant un support corporel (verbal, gestuel, de posture), à caractère répétitif, à forte charge symbolique pour les acteurs et les témoins » (2009 [1998], p. 26). Les termes « rite » et « rituel » sont souvent considérés comme synonymes. Jean-Hugues Déchaux note que « lorsque la distinction est établie, le rituel désigne l'ensemble du déploiement cérémoniel dans lequel s'insèrent différents rites » (1999, p. 202). Nous privilégierons pour notre part l'expression *rituel funéraire* pour désigner l'ensemble des rites constituant la *cérémonie* des *obsèques* en l'honneur du défunt.

traduit par une place croissante accordée à l'émotion et à la personnalité du défunt (Vandendorpe, 1999, p. 201). Elle donne lieu à des prises de parole des proches, ou à une préférence pour des textes et des chants profanes pouvant mettre en cause la « catholicité » même de la cérémonie (Béraud, 2009, p. 107). À partir des années 1970, le développement rapide de la crémation et des cérémonies civiles renforce cette personnalisation et la rend d'autant plus nécessaire que la référence au cadre rituel traditionnel – cérémonie religieuse à l'église, inhumation au cimetière – n'est plus systématique.

Le développement récent des contrats de prévoyance funéraire³, qui permettent de financer et d'organiser à l'avance ses propres obsèques, renforce cette « intimité de la mort » (Déchaux, 2001, p. 171), puisque désormais le futur défunt lui-même peut orchestrer la personnalisation. Ces contrats ayant en France une valeur testamentaire, le souscripteur peut être seul décisionnaire de ses obsèques et imposer ses volontés à son entourage familial et amical. Dès lors, l'étude de la prévoyance funéraire est un moyen d'appréhender le rapport à la ritualité funéraire, en analysant le dispositif que l'individu prévoit pour lui-même. Nous tenterons ici de montrer que les volontés exprimées se plient à cet impératif de personnalisation des obsèques, mais traduisent un rapport différencié à la ritualité funéraire. Nous analyserons ensuite l'efficacité symbolique de la démarche d'anticipation, laquelle s'inscrit dans la représentation normative d'une « bonne » avancée en âge.

BRÈVE PRÉSENTATION DE L'ENQUÊTE

Cette recherche s'appuie sur une enquête qualitative menée auprès de 43 personnes âgées de 65 ans ou plus, interrogées en 2007 en France métropolitaine, et ayant souscrit dans l'année un contrat obsèques combinant capital et prestations funéraires auprès d'une institution de prévoyance⁴. Ces 43 personnes sont réparties en 18 hommes et 25 femmes. Les situations familiales varient : 25 enquêtés sont mariés, 9 sont veufs, 5 sont célibataires et 4 sont divorcés. Un peu plus du tiers d'entre eux

3. Selon la Fédération française des sociétés d'assurances (FFSA), le nombre de contrats obsèques en portefeuille atteint en France 2,5 millions fin 2009, et enregistre une croissance de 11 % sur un an. Cette progression est quasi identique à celles des années précédentes. En 2009, 17 % des personnes décédées détenaient un contrat obsèques (FFSA, 2010).
4. En France, les contrats obsèques sont aujourd'hui proposés aussi bien par des opérateurs de pompes funèbres que par des banques, des compagnies d'assurance, des institutions de prévoyance ou des mutuelles. Deux types de contrats existent : ceux « de capital », majoritaires, qui prennent seulement en charge le financement des obsèques, et ceux « de prestations », qui prévoient en plus leur organisation.

n'ont pas d'enfants. Leur origine géographique est diversifiée, les lieux de résidence allant de zones rurales et semi-rurales à des villes de taille petite et moyenne, et à Paris. Enfin, nous avons tâché de représenter toutes les catégories sociales.

Cette recherche a bénéficié du soutien financier de l'institution de prévoyance, qui a pris en charge l'intégralité des frais de déplacement engendrés par les entretiens en face à face. Cependant, les hypothèses de recherche, l'élaboration des guides d'entretien et l'exploitation de l'enquête reviennent exclusivement à l'auteur.

Le fichier de souscripteurs fourni par l'institution de prévoyance et à partir duquel le corpus d'entretiens a été constitué comportait une part non négligeable de souscriptions en couple. Lorsque les deux conjoints avaient chacun souscrit un contrat obsèques⁵, la consigne fixée au préalable était de les interroger séparément et, si possible, sans la présence de l'autre, afin que l'enquêté puisse s'exprimer le plus librement possible. Mais l'argument avancé, celui de la plus grande attention qui pourrait être accordée à chacun, n'a pas toujours convaincu. Ainsi, nombreux sont les enquêtés à avoir souhaité assister à l'entretien du conjoint et être interrogés en même temps. Plusieurs explications peuvent être avancées : tout d'abord la dimension fortement conjugale de la souscription d'un contrat obsèques, impliquant dans l'esprit des souscripteurs que cet entretien de recherche, portant précisément sur cette démarche, soit là aussi mené à deux ; l'habitude, parmi les personnes âgées en couple depuis plusieurs décennies, d'agir en binôme ; et enfin l'appréhension d'un face-à-face avec l'enquêtrice sur une thématique sensible. Cette situation d'entretien « triangulaire » a créé une dynamique particulière. Si dans certains cas le conjoint a pu encourager l'autre à s'exprimer davantage qu'il ne l'aurait fait spontanément, il est certain qu'à d'autres moments la parole de chacun a été plus prudente, inhibée par la présence de l'autre – notamment pour les questions sur l'appréhension de la mort du conjoint. Au final, sur 43 enquêtés, 23 ont été interrogés en tête-à-tête avec l'enquêtrice, la majorité étant veufs, célibataires ou divorcés. Pour deux couples seulement, les souscripteurs ont accepté d'être interrogés l'un après l'autre, et pour neuf couples, les enquêtés ont été interrogés simultanément (soit un total de 18 souscripteurs). Enfin, deux souscripteurs ont répondu aux questions de l'enquêtrice devant leur épouse, l'une n'ayant pas souscrit de contrat obsèques pour des raisons financières, mais participant activement à la conversation, et l'autre ayant souscrit un contrat obsèques, mais ne souhaitant pas prendre part à l'entretien.

5. Dans ce corpus, toutes les souscriptions « doubles » concernent un contrat obsèques souscrit auprès de la même institution de prévoyance, correspondant à des types de primes versées (uniques, quinquennales ou viagères) et à des montants de capitaux garantis (3 200 ou 4 000 euros) identiques –, ce qui suggère l'existence d'un *consensus conjugal* parmi les enquêtés.

UN RAPPORT SOCIALEMENT DIFFÉRENCIÉ À LA RITUALITÉ

Souscrire un contrat obsèques prévoyant des prestations funéraires permet de financer à l'avance ses propres obsèques et de préciser, en remplissant un formulaire type, ses volontés concernant l'organisation de ses obsèques : cérémonie civile ou religieuse, inhumation ou crémation, lieu de l'inhumation, devenir des cendres. Le souscripteur peut éventuellement laisser des instructions plus précises concernant la cérémonie : chant religieux, musique, texte à lire, type de fleurs souhaitées, etc. Or, si les volontés exprimées semblent toutes traduire une valorisation de la simplicité et de l'authenticité, elles témoignent d'un rapport différencié à la ritualité funéraire. Nous en évoquerons ici deux formes idéales-typiques, la personnalisation du rituel s'opérant soit par une prise de distance vis-à-vis du déroulement habituel des obsèques, soit, au contraire, par la référence aux formes de ritualité traditionnelles. Cette distinction comporte une dimension sociale, le premier type de rapport à la ritualité étant plus particulier des souscripteurs dotés en ressources culturelles et le second, de ceux dont le capital culturel est plus faible.

La personnalisation de ses obsèques par la mise à distance du rituel connu

Certains souscripteurs expriment une volonté forte de se détourner, voire de rompre avec le rituel dont l'expérience des obsèques de leurs ascendants (grands-parents, parents) les a rendus familiers – rassemblement des proches lors de la cérémonie religieuse dans un lieu de culte, suivi de l'inhumation au cimetière. Ces souscripteurs, disposant d'un niveau de ressources culturelles moyen ou élevé, font de la mise à distance du rituel connu un moyen d'établir une distinction entre soi et les autres. Ainsi, les dernières volontés de Madame B., qui considère ne pas être de la « *même famille d'esprit* » que ses huit frères et sœurs, vont doublement à l'encontre de la tradition familiale :

Il y avait un caveau familial à N., où d'ailleurs sont enterrés mes quatre grands-parents. Mes frères ont voulu me vendre une concession là-dedans et j'ai dit : merci beaucoup. [...] Ma vie s'est déroulée dans le quartier du Montparnasse, je m'occupe d'artistes depuis quarante ans, et je veux être incinérée au cimetière Montparnasse.

Par le choix de la crémation et d'un cimetière parisien, c'est bien son individualité que Madame B. rend manifeste. Ses obsèques sont pensées comme le prolongement de ce qu'aura été sa vie.

Les volontés exprimées prennent parfois un caractère extrême : refus de toute dimension cérémonielle, interdiction de présence imposée aux proches, revendication de la crémation comme « non-rite » voire « anti-rite » (Souffron, 2004, p. 299). Cette radicalité, assumée et même recherchée,

peut décontenancer les proches. Ainsi, Monsieur G., qui cherche à ne pas «*enquiquiner les gens*» et plus particulièrement son épouse, décrit en ces termes la façon dont il veut que se déroule la crémation :

Tout de suite direction l'incinération. Et pas d'église. [...] Je ne veux personne! Juste mon fils pour reconnaître mon corps – parce que c'est comme ça que ça se fait, je pense. Je l'ai vu avec mes parents: avant qu'on ferme le cercueil, il faut reconnaître le corps. Lui tout seul. Et puis après, plus personne. C'est-à-dire, une petite prière – je suis protestant – du pasteur. Sur place. Et après, terminé. Les cendres, dans la nature.

Paradoxalement, la volonté du souscripteur de ne pas imposer d'obligations à autrui se traduit par le rejet du rituel et de sa dimension collective, et passe outre l'opinion de ceux qu'il souhaite aider. Malgré les protestations de son épouse qui lui reproche de vouloir se faire enterrer «*comme un animal*», Monsieur G. opte pour un dénuement qui fait sens pour lui, mais pas nécessairement pour ses proches.

La référence au rituel habituel comme garantie d'obsèques «réussies»

Un second type de rapport au rituel se dégage de notre analyse ; il se caractérise par une référence plus fréquente aux cadres rituels familiers et des volontés atypiques plus rares. Ces souscripteurs, moins dotés en capital culturel, ne disposent pas de la même «*créativité identitaire*» (Kaufmann, 2004, p. 205). Leur capacité à prévoir une personnalisation élaborée et à exprimer leur singularité est moindre. De manière significative, les trois quarts des enquêtés souhaitent une cérémonie religieuse – catholique dans la majorité des cas. Cette proportion élevée, qui s'explique notamment par un effet de génération, masque pourtant des façons différentes de concevoir cette cérémonie religieuse. Ceux pour qui ce choix correspond à une croyance et à une pratique régulière, et qui vont éventuellement exprimer un désir de personnalisation en indiquant un chant religieux ou un texte à lire, sont plutôt dotés en ressources culturelles. À l'inverse, pour les enquêtés plus faiblement dotés en ressources culturelles, la solennité de l'église et la présence d'un prêtre suffisent au bon déroulement des obsèques. Bien souvent, le rituel catholique est alors mobilisé pour sa dimension cérémonielle, comme si celle-ci constituait à elle seule un gage de «*réussite*» des obsèques (Béraud, 2006, p. 95). Ainsi, Madame G., catholique non pratiquante, veut une crémation et «*quand même une petite cérémonie légère à l'église*». Quant à Monsieur T., qui se définit lui aussi comme un catholique non pratiquant, il souhaite pour sa part que la cérémonie religieuse précédant la crémation ne soit «*pas un tralala*». Pour ces souscripteurs pourtant attachés à la sobriété, la cérémonie civile, moins familière et encore faiblement ritualisée, n'est pas une option.

La personnalisation du rituel funéraire : réalités et limites

La loi faisant primer la volonté du défunt sur celle des proches qui lui survivent⁶, la prévoyance funéraire donne au souscripteur les moyens de contrôler largement le déroulement de ses obsèques. De plus, les acteurs du marché de la prévoyance funéraire émettent une rhétorique de personnalisation qui se trouve de fait en décalage avec une offre de services relativement standardisée, mais qui alimente la crainte d'une monopolisation du rituel funéraire par l'individu. Certains observateurs, et plus particulièrement les psychologues, ont souligné le danger que représente pour les endeuillés l'appropriation du rituel par le défunt lui-même, pouvant aboutir à une « psychopathologie du deuil » (Bacqué, 2000 [1992], p. 267). Pour maintenir la dimension collective du rituel, ils encouragent donc le souscripteur à prévenir ses proches de sa démarche et à leur faire part de ses volontés de son vivant (Hanus, 2006, p. 136). Certes, la prévoyance funéraire peut être un moyen de se mettre en scène, de théâtraliser sa disparition – notamment pour les souscripteurs à fort capital culturel. Mais en fait, il apparaît que les volontés atypiques sont rares, la plupart des souscripteurs se contentant de prestations simples et habituelles. S'ils ont une ou plusieurs volontés auxquelles ils sont attachés, ils ne décident pas pour autant du déroulement de la cérémonie dans le moindre détail. Le contrat obsèques est alors utilisé comme un moyen indirect d'aider ses proches à composer une cérémonie individualisée, en indiquant ses préférences. Ainsi, Monsieur L., qui souhaite que ses enfants fassent disperser ses cendres en mer, relativise l'importance à accorder à ses instructions :

Je cherche pas à les contraindre: s'ils trouvent ça plus commode de mettre ça dans le jardin, ils mettent ça dans le jardin. J'y accorde pas une importance... [...] Je tiens surtout à ce que mes enfants soient pas trop tristes, et s'engueulent pas.

Il s'agit donc plus d'une sorte de délégation de soi que d'une appropriation pratique et symbolique du rituel funéraire.

Ainsi, la singularisation des obsèques par le défunt lui-même ne donne globalement pas lieu à des cérémonies fortement différenciées dans leur contenu. Les volontés du souscripteur s'expriment dans un cadre normatif préexistant et n'aboutissent pas à un rituel inédit. L'autorité croissante du *moi* coexiste, le plus souvent, avec une référence au rituel traditionnel ; elle s'y appuie même, notamment pour les catégories les plus modestes. À l'origine de la démarche, il y a le rejet non pas de la ritualité, mais des

6. Depuis la loi du 15 novembre 1887 sur la liberté des funérailles, tout majeur peut, de son vivant, « régler les conditions de ses funérailles ». En outre, l'article 433-21-1 du Code pénal indique que toute personne qui donne aux funérailles un caractère contraire aux volontés du défunt s'expose à une peine d'emprisonnement de six mois et à une amende de 7 500 euros.

contraintes financières et organisationnelles suscitées par la mort d'un proche. L'enjeu du rituel funéraire est toujours, « par le biais du symbole, de négocier le non-sens de la mort » (Thomas, 1985, p. 128).

UNE EFFICACITÉ SYMBOLIQUE DOUBLE

Au dire des enquêtés, prévoir l'organisation de ses propres obsèques peut avoir un double effet positif. Cet effet, dont le souscripteur est à la fois l'agent et le bénéficiaire, est symbolique au sens où il n'a pas de traduction matérielle, mais relève du ressenti. Tout d'abord, la démarche procure un sentiment de mise en ordre. De plus, quand elle s'effectue en écho à l'expérience de fins de vie de proches souvent marquées par la souffrance et la dépendance, elle peut constituer une *avance* symbolique faite aux survivants. En cela, elle répond à un idéal d'autonomie individuelle et de libre arbitre.

Vieillesse et autoréflexivité

L'avancée en âge et les « transitions biographiques » qui la jalonnent (Caradec, 1998, p. 132), comme le passage à la retraite, la survenue d'une maladie ou le veuvage, s'accompagnent souvent d'une montée de l'auto-réflexivité⁷ et d'interrogations à la fois matérielles et « existentielles » sur l'avenir. Cet effort réflexif est plus poussé pour les personnes sans descendance, qui ne peuvent compter sur le soutien et l'aide de leur entourage familial. Le lieu de résidence, les moyens de subsistance futurs sont alors des préoccupations récurrentes :

L'appartement m'appartient, j'ai un petit peu à la banque que m'avait laissé ma mère, donc tout ça va me permettre de vivre normalement. J'épuise mon capital, si vous voulez, parce que ma retraite est pas suffisante. Donc j'épuise mon capital jusqu'au moment où j'aurai 80 ans, auquel cas je vendrai l'appartement et j'irai en maison de retraite. C'est un peu ça mon projet de vie, si on peut dire un projet de vie à 65 ans ! De fin de vie, quoi. (Madame C.)

7. L'autoréflexivité des souscripteurs interrogés est sans doute amplifiée par un double biais. Premièrement, le corpus rassemble des individus ayant mené une démarche singulière, qui se développe mais qui est encore minoritaire. Ensuite, par définition, seuls s'expriment parmi eux les souscripteurs les plus motivés, qui acceptent d'adopter une attitude réflexive à l'égard de leurs propres pratiques sur une problématique liée à la mort.

Par ailleurs, les femmes, davantage concernées par la menace du veuvage du fait de l'écart d'âge et d'une espérance de vie plus longue, craignent le décès de leur conjoint et s'interrogent sur les difficultés matérielles et leur solitude à venir :

Moi des fois, je dis : j'aimerais mieux partir avant, parce que je sais que mon mari il se débrouillera bien tout seul. Dans la maison, il se débrouille. Dans la cuisine, le lavage, le repassage, il fera tout. Tandis que moi, si je reste toute seule, j'aurai du mal à tout... à assumer, je veux dire par là. Et puis, bon bah question retraite. (Madame M.)

Les inquiétudes suscitées par l'avancée en âge peuvent aussi être d'ordre « existentiel ». Interrogées sur leur état d'esprit face à la mort, Madame T. et Madame V., toutes deux catholiques croyantes et pratiquantes, expriment chacune des appréhensions, liées pour la première au pourrissement de la chair et pour la seconde à un questionnement plus métaphysique :

J'ai peur de mourir. Je sais bien qu'un jour ou l'autre ça arrivera. Je me disais : quand je serai dans la tombe, je vais être mangée par les bêtes ! [Elle rit.] Il paraît que non. C'est des réflexions presque idiotes... Donc un jour, j'en ai parlé à l'abbé Michel. Un jour on en a parlé, et puis il m'a dit : vous savez, même que je suis prêtre, bah moi j'appréhende quand même. Tout le monde appréhende. De ce jour, j'ai déjà été un petit peu mieux dans ma tête. (Madame T.)

J'ai peur de la mort. Je suis croyante, mais je suis pas tellement sûre de tomber du bon côté. [Silence.] C'est un peu difficile de s'exprimer là-dessus. [...] J'ai peur du purgatoire. Je crois que ça existe, et j'ai peur que ça ne dure très longtemps. Mais cela mis à part, la miséricorde de Dieu étant, paraît-il, infinie – je dis bien, paraît-il ! –, j'espère que je tomberai sous les lois de sa miséricorde. (Madame V.)

Une mise en ordre symbolique

Devant les questionnements plus ou moins anxieux que soulève son propre vieillissement, la souscription d'un contrat de prévoyance funéraire apparaît d'autant plus bénéfique aux yeux de ceux qui en font la démarche. Comme le notait Luce des Aulniers au sujet du testament, le contrat obsèques a lui aussi une « vertu pacificatrice », procurant un « sentiment de mise en ordre qui renvoie symboliquement au rituel de purification » (1992, p. 77). Les propos suivants soulignent bien la satisfaction du devoir accompli :

[Est-ce que souscrire ce contrat, ça vous a tranquilisée ?]

Oui. Je suis le contraire du laxisme, donc ça me va bien, moi, que les choses soient nettes, carrées. (Madame P.)

Ce sentiment d'accomplissement s'appuie souvent – surtout pour ceux dotés en ressources culturelles – sur la constitution d'un dossier ou d'un classeur rassemblant les documents importants et devenant la preuve matérielle que des dispositions ont bien été prises :

C'est une histoire classée, c'est réglé. Y a un dossier qui est là. Le jour que... le jour J, ils l'ouvriront. [...] C'est archivé dans un classeur. Je suis un monsieur qui aime l'ordre. (Monsieur J.)

Ce constat confirme l'hypothèse selon laquelle la mort, « objet d'épouvante » pour tous, ne peut être affrontée par la pensée « que dans la mesure où l'on parvient à la relativiser » (Dastur, 2005, p. 8). En effet, la prévoyance funéraire peut être un moyen de relativiser sa propre mort, en ce qu'elle réduit celle-ci à une série de questions d'ordre pratique à traiter et permet ainsi d'approcher ce dont on ne peut faire l'expérience, et qui ne peut être qu'une « mort en troisième personne » (Jankélévitch, 1977, p. 25).

Malgré les effets positifs que le dispositif d'anticipation peut avoir, les souscripteurs ont tendance à suspendre leur démarche, à lui donner un caractère volontairement inachevé. Certains ont ainsi le projet de rédiger un testament, d'autres prévoient de montrer à leurs enfants l'endroit précis où se trouve le dossier constitué – comme s'ils n'assumaient pas complètement le statut de prescripteurs de leurs propres obsèques :

Je dis toujours : il faudrait que je les reçoive tous les quatre⁸ pour bien expliquer – que ça plaise ou que ça plaise pas, mais pour qu'ils sachent. (Madame D.)

Ne pas anticiper certains aspects du processus organisationnel, dont devront s'occuper les proches, permet alors de les y réintégrer. L'indécision de certains laisse supposer que tous les projets de personnalisation de ses obsèques ne sont pas nécessairement menés à leur terme, leur finalisation faisant au préalable l'objet d'un tâtonnement plus ou moins prolongé. Cette suspension du processus peut aussi être interprétée comme une manière de maintenir une distance symbolique avec sa propre mort, dont la perspective est rendue plus réelle par les décisions prises.

Une avance symbolique faite aux proches

Par ailleurs, la souscription d'un contrat obsèques intervient aussi en réponse à l'expérience du vieillissement et de la fin de vie de proches. La perte des parents, des frères et sœurs ou du conjoint arrivant de plus en plus tardivement dans l'existence (Monnier, Penneç, 2004, p. 59), ces expériences fortes de fins de vie, de décès et d'obsèques expliquent aussi la plus grande anticipation des personnes âgées de leur propre vieillissement, et la valorisation de l'autonomie par une génération marquée justement par la dépendance de la génération précédente. En effet, de nombreux souscripteurs ont été marqués par la fin de vie de leurs propres parents devenus dépendants et souhaitent ne pas reproduire eux-mêmes cette expérience ni la faire vivre à leurs enfants. Les souscripteurs produisent ainsi un discours

8. L'enquêtée fait ici référence à ses deux filles et à ses deux gendres.

structuré autour de deux pôles antithétiques et normatifs, la « mauvaise mort » et la « bonne mort ». Des proches, issus de l'entourage familial et éventuellement amical, en viennent à cristalliser un contre-modèle de ce qu'ils souhaitent pour eux-mêmes, caractérisé par la déchéance physique. On trouve dans les propos de Monsieur Lerouge le rapprochement, dans un même mouvement, du modèle et du contre-modèle de la « bonne mort » tels que les incarnent pour lui ses plus proches :

Je vais me faire opérer. Bah je dis : si seulement ils m'endormaient puis que je me réveille pas, ça serait une belle chose ! Vous savez, moi je préfère mourir d'une crise cardiaque que souffrir comme ma femme, ma mère, et tout ça. Même ma sœur. Que souffrir d'un cancer pendant douze ans. Je préfère la mort de mon père qui est mort sur la route d'une embolie ! (Monsieur Q.)

L'opposition récurrente entre la mort rapide souhaitée et la longue dégradation physique et mentale redoutée se nourrit de l'expérience des fins de vie de proches. Nombreux sont ceux qui ont vu souffrir physiquement des parents ou amis et qui en ont été très marqués. Aussi la trajectoire du vieillissement est-elle marquée par la fin de vie et la mort d'autrui, et la prévoyance funéraire est alors une démarche réactive, découlant de ces expériences fortes. Mais elle a aussi une dimension proactive, dans la mesure où elle convertit une situation à venir potentiellement éprouvante pour les proches en une démonstration de l'attention qu'on leur porte. Au lieu de dette, on pourrait donc parler ici d'*avance* symbolique vis-à-vis de ses descendants ou plus généralement des proches qui seront confrontés à son vieillissement et possiblement à sa perte d'autonomie. En effet, le souscripteur a à l'esprit la perspective de sa propre dégradation physique et mentale, et le risque qu'elle engendre de « peser » sur les autres. La prévoyance funéraire procède d'une logique compensatoire, voire conjuratoire : il s'agit de donner la preuve de son autonomie présente en prenant en charge, à l'avance, l'organisation et les frais de ses obsèques pour contrebalancer son éventuelle dépendance future et soulager ses proches autant que possible. Se montrer prévoyant et faire cette démarche-là permet de marquer sa position de « pourvoyeur » actif d'aide familiale. Nombreux sont les enquêtés à insister sur leur bonne santé physique et mentale et leur dynamisme :

Pour le moment, dans ma tête, j'ai la quarantaine. Je porte des hauts talons, et j'ai 72 ans, héin ! Moi je suis très bien sur mes jambes, vous savez. Je n'ai ni rhumatisme, ni arthrose... J'ai aucune douleur. Je n'ai ni diabète, cholestérol... Rien. (Madame A.)

Vous savez, on a une vie tellement dense ! (Monsieur X.)

Je suis de ces retraités qui sont occupés tous les jours, tous les jours ! (Madame Y.)

Moyen de témoigner de son sens de l'initiative et des responsabilités, l'organisation de ses propres obsèques répond à la crainte d'une fin de vie manquée, et semble être devenue l'un des critères normatifs de la « bonne » avancée en âge. Il y a là une manifestation supplémentaire de la symbolique positive associée à cette démarche singulière par ceux qui l'entreprennent.

CONCLUSION

Si la personnalisation de ses propres obsèques se traduit par une prise de distance vis-à-vis de certains aspects normatifs de la ritualité funéraire, il ressort de l'analyse que ce n'est pas tant le caractère conformiste du rituel que le souscripteur tente d'atténuer, que son effet désindividualisant. Voulu flexible, individualisée, la cérémonie des obsèques est aussi instituée et contraignante. Elle reste « du déjà-là qui se répète » (Champion, 2004, p. 140). L'organisation de ses propres obsèques ne signifie donc pas le rejet de la ritualité funéraire, mais peut au contraire s'appuyer sur elle pour répondre à un nouvel impératif, celui de « réussir » son avancée en âge et sa mort.

Par ailleurs, le rapport à la ritualité est socialement différencié. Plus on est pourvu en ressources culturelles, plus on est susceptible de s'exposer volontairement au risque de décontenancer ses proches en introduisant dans le rituel des éléments originaux de personnalisation. À l'inverse, plus le capital culturel est faible, plus il s'agira de limiter autant que possible cette incertitude en veillant à ce que ses obsèques ne s'écartent pas trop du déroulement rituel attendu. Il y a donc un coût, à la fois matériel et symbolique, à s'engager dans la démonstration de son autonomie et de ses libres choix. Personnaliser le rituel funéraire, faire en sorte qu'il fasse sens pour soi et pour ses proches, implique de se plier à des contraintes auxquelles les individus font face avec plus ou moins de facilité selon leurs ressources culturelles.

Références

- Bacqué, M.-F. (2000 [1992]), *Le deuil à vivre*, Paris, Odile Jacob.
- Béraud, C. (2006), *Le métier de prêtre*, Paris, Éditions de l'Atelier.
- Béraud, C. (2009), « Le devenir des institutions religieuses dans les sociétés modernes. Le cas de l'Église catholique en France », in P. Decormeille, I. Saint-Martin et C. Béraud (dir.), *Comprendre les faits religieux. Approches historiques et perspectives contemporaines*, Dijon, CRDP de Bourgogne, p. 101-110.
- Caradec, V. (1998), « Les transitions biographiques, étapes du vieillissement », *Prévenir*, n° 35, p. 131-137.
- Champion, F. (2004), « De la désagrégation des rites dans les sociétés modernes », in E. Dianteill, D. Hervieu-Léger et I. Saint-Martin (dir.), *La modernité rituelle. Rites politiques et religieux des sociétés modernes*, Paris, L'Harmattan, p. 137-145.
- Dastur, F. (2005), *Comment affronter la mort?*, Paris, Bayard.
- Déchaux, J.-H. (1999), Article « rite », in R. Boudon et al. (dir.), *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Larousse, p. 202-204.

- Déchaux, J.-H. (2001), « La mort dans les sociétés modernes : la thèse de Norbert Élias à l'épreuve », *L'Année sociologique*, vol. 51, n° 1, p. 161-184.
- Des Aulniers, L. (1992), « Des effets pacifiants et des effets pervers de la planification matérielle face à sa mort », *Galaxie anthropologique*, n° 1, p. 75-81.
- Fédération française des sociétés d'assurances (FFSA) (2010), « Les contrats d'assurances obsèques en 2009 », <<http://www.ffsa.fr>>, consulté le 10 juin 2010.
- Hanus, M. (2006), « Le cadavre crématisé », Paris, *Études sur la mort*, n° 129, p. 133-143.
- Jankélévitch, V. (1977), *La mort*, Paris, Champs Flammarion.
- Kaufmann, J.-C. (2004), *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Paris, Armand Colin.
- Monnier, A. et S. Penneç (2004), « L'expérience de la mort : quelques aspects démographiques », in S. Penneç (dir.), *Des vivants et des morts. Des constructions de la « bonne mort »*, Brest, Université de Bretagne occidentale, p. 47-61.
- Segalen, M. (2009 [1998]), *Rites et rituels contemporains*, Paris, Nathan.
- Souffron, V. (2004), « Pratique et philosophie crématisiste : analyse des cohérences et des mutations d'un anti-rite », in S. Penneç (dir.), *Des vivants et des morts. Des constructions de la « bonne mort »*, Brest, Université de Bretagne occidentale, p. 293-301.
- Thomas, L.-V. (1985), *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, Paris, Fayard.
- Trompette, P. (2008), *Le marché des défunts*, Paris, Presses de Sciences Po.
- Vandendorpe, F. (1999), « Un cadre plus normatif qu'il n'y paraît : les pratiques funéraires », *Hermès*, n° 25, p. 199-205.
- Véron, B. (2010), « Planifier ses obsèques : raisons et enjeux identitaires d'une pratique nouvelle », *Sociologie*, vol. 1, n° 2, p. 199-213.

LES RITES ET LA MORT DANS LA MODERNITÉ AVANCÉE

Les enjeux de la pratique thanatologique

Jacques Cherblanc

Life's but a walking shadow, a poor player
Who struts and frets his hour upon the stage,
And then is heard no more. It is a tale
Told by an idiot, full of sound and fury
Signifying nothing.

Shakespeare, Macbeth

Très souvent critiqués, parfois même méprisés et rendus muets par un discours scientifique dévastateur depuis un demi-siècle, ceux que l'on nomme aujourd'hui les thanatologues (thanatopracteurs, conseillers aux familles, gestionnaires de résidences) ont pourtant fait montre au cours des dernières décennies d'une impressionnante créativité, d'une efficacité pratique certaine et de préoccupations déontologiques assez remarquables, surtout compte tenu de l'absence prolongée de balises législatives contraignantes. Leur lutte persistante pour la reconnaissance (Honneth, 1997 ; 2000) a utilisé différents canaux, mais force est de constater que leur pratique professionnelle fait souvent figure de « sale boulot », surtout en ce qui concerne les thanatopracteurs (Biotteau et Mayeur, 2010). La persistance de perceptions sociales négatives à l'endroit des thanatologues est finalement assez surprenante si l'on compare ces intervenants à d'autres spécialistes du mourir, en particulier les intervenants en soins palliatifs.

Justement, à Québec, on célèbre cette année le 25^e anniversaire de la fondation de la Maison Michel-Sarrazin¹ et le ministre de la Santé – le Dr Yves Bolduc – en profite pour annoncer sa volonté de voir doubler le nombre de lits en soins palliatifs dans l'ensemble de la province. Indéniablement, cela illustre combien les soins palliatifs ont considérablement évolué en un quart de siècle et, s'ils sont encore aujourd'hui jugés insuffisamment présents, souvenons-nous qu'il y a de cela un demi-siècle, l'idée même que la médecine puisse accepter la mort et lui faire une place aussi importante dans une institution de soin relevait de l'hérésie et d'un anti-modernisme affligeant. Que s'est-il produit dans nos cultures occidentales hospitalières pour que l'on soit passé de l'acharnement thérapeutique ou curatif à ce que l'on appelle aujourd'hui les soins palliatifs et le « droit de mourir dans la dignité »²?

Trois étapes ont jalonné l'apparition et le développement des soins palliatifs :

- 1) Au cours des années 1960, en Grande-Bretagne et aux États-Unis, praticiens du soin et chercheurs universitaires partagent le même constat d'un malaise et même d'une crise de ce que l'on commence à nommer *le mourir* à l'hôpital. En effet, distinguant *mort* et *mourir*, certains sociologues et psychologues (Kübler-Ross, 1969; Brim, Freeman et Levine, 1970; Glaser et Strauss, 1965 et 1970) constatent combien la mort est processuelle et prend du temps, en même temps qu'il est devenu difficile pour le patient d'être considéré et entendu dans le contexte hospitalier de l'époque. Le patient – le malade ou le mourant – est maintenu en vie, qu'il le veuille ou non, et son humanité tend à être de plus en plus niée (ce n'est pas pour rien que l'on commence à parler de « légumes » pour qualifier ces corps inconscients, intubés, branchés, etc.). Sociologues, psychologues et historiens condamnent alors ce qu'ils perçoivent comme une *déresponsabilisation* des patients (Glaser et Strauss, 1965; Kübler-Ross, 1969) ou comme une nouvelle preuve du déni, de la désocialisation, de la déritualisation de la mort, voire de la « dé-civilisation » (Élias, 1991 et 1998). Toutefois, sur le terrain aussi les praticiens constatent ce malaise et cette crise

1. « La Maison Michel-Sarrazin est un centre de soins palliatifs dédié à l'amélioration de la qualité de vie des personnes atteintes de cancer. On y trouve des lits de fin de vie, un centre de jour, des services de soutien aux proches et d'accompagnement dans le deuil, de même que des programmes de formation et de recherche. » Site Internet de l'organisme: <<http://www.michel-sarrazin.ca/>>.

2. Du nom de quelques ouvrages traitant de la question et d'une commission spéciale, issue de la Commission de la santé et des services sociaux du Québec, qui a reçu pour mandat de l'Assemblée nationale en décembre 2009 « d'étudier la question de mourir dans la dignité ».

du soin : les pratiques curatives traditionnelles, orientées vers la guérison de maladies précises, ne conviennent plus à l’allongement de la durée de la fin de vie (Castra, 2003).

- 2) Devant ce constat, infirmières et médecins réagissent et tentent de modifier leurs pratiques pour améliorer le sort de leurs patients. Chez les infirmières, c’est l’apparition du *nursing*, des « soins de confort » et autres pratiques basées sur l’humanisation des soins. Du côté des médecins, il est d’usage de citer le cas de la docteure Cicely Saunders, médecin anglais qui crée le concept de *total pain* (douleur ou souffrance totale) et fonde, en 1967, le St Christopher’s Hospice de Londres, premier centre de soins palliatifs pour cancéreux. Ce type de pratiques médicales et infirmières se développe alors ; d’autres institutions et des modèles d’intervention visant à « humaniser la pratique » sont créés et enseignés dans les facultés de médecine, en droite ligne avec le modèle développé par la docteure Saunders ; c’est notamment le cas de la Maison Michel-Sarrazin (Lamontagne, 2010).
- 3) De ces pratiques une nouvelle philosophie du soin et de l’accompagnement en fin de vie apparaît et se développe, amenant **après-coup**, et c’est important de le souligner, des changements idéologiques, culturels et législatifs concernant le « bien mourir », l’euthanasie, la dignité des personnes en fin de vie (Castra, 2003), ainsi que le développement personnel du proche ou du soignant qui accompagne les personnes en fin de vie (Kübler-Ross, 1984 ; 2002).

L’histoire récente des soins palliatifs a donc suivi 3 étapes : 1) constat pratique et théorique d’un problème concernant le mourir ; 2) mise en œuvre de pratiques et d’expériences visant à régler le problème, notamment à partir de modèles pratiques existant ailleurs ; et 3) théorisation de ces pratiques en normes, lois et modèles d’intervention qui peuvent être reproduits et enseignés.

Pourquoi cette digression présentant – certes de façon sommaire et rapide – l’histoire schématique des soins palliatifs ? Parce que dans ce chapitre nous souhaitons proposer l’hypothèse que ce qui vient après le *mourir*, c’est-à-dire la *mort*, a subi le même type d’évolution : la mort, le traitement du corps et du deuil ont considérablement changé depuis les années 1960. Ces changements sont apparus bien sûr du fait de changements sociaux et culturels évidents, mais aussi d’avancées scientifiques et techniques, et également – ce qui est souvent oublié – par le travail pratique et réflexif mené continuellement par les spécialistes de la mort : les thanatologues.

Afin de déployer cette hypothèse, nous allons tout d’abord d’identifier les grandes étapes sociologiques de l’évolution des pratiques funéraires au Québec – mais celles-ci valent pour bon nombre de pays occidentaux – dans

les cinquante dernières années. Ces étapes suivent le modèle chronologique des soins palliatifs. Ensuite, nous nous pencherons sur la situation actuelle de l'intervention thanatologique, pour finalement dégager et synthétiser un certain nombre d'enjeux en conclusion.

LA TRANSFORMATION SOCIOLOGIQUE DE LA MORT

Une époque traditionnelle idéalisée (avant le XX^e siècle)

La mort aurait historiquement constitué un acte collectif fortement ritualisé, permettant à la société de se séparer efficacement de la mort pour demeurer vivante. Ainsi, les trois temps des rites funéraires (Van Gennep, 1909) trouvaient place dans la pratique largement rurale des funérailles : famille, Église et communauté s'unissaient dans un temps déterminé permettant aux proches de vivre efficacement le deuil et à la société de sortir renforcée de ce difficile passage. Avec ses étapes aussi fortes qu'intégrées dans la culture, le rituel funéraire traditionnel était constitué de :

- 1) l'agonie avec ses codes et ses conduites symboliques ;
- 2) l'annonce du décès : « émotive », « conviviale », « centrifuge » (des proches aux voisins, puis à la communauté, etc.) ;
- 3) la toilette du mort, souvent réalisée par les voisines et qui permettait de manifester le respect du corps, de le préparer au « grand voyage » en le vêtant de ses plus beaux habits et de réactualiser sa vie par le récit et les anecdotes ;
- 4) la veillée funèbre : longue et aux nombreuses finalités psychologiques et sociales ;
- 5) le cortège funèbre : étape sociale et symbolique marquant la séparation ;
- 6) les funérailles : traditionnelles, religieuses, codifiées et immuables ;
- 7) le repas funéraire : indispensable « pour la paix des vivants » (Thomas, 1996) ; et
- 8) le port du deuil : long et indispensable à la réagrégation sociale des proches (Thomas, 1985, p. 67-71).

Dans les faits, on sait bien que cette représentation collective d'une mort traditionnelle, acceptée et réussie est largement idéaliste, voire idéologique et romantique (Larouche, 1991). Pourtant, de nombreux chercheurs – historiens et sociologues notamment – ont voulu montrer – non sans les dénoncer – les évolutions historiques du traitement de la mort en Occident (Ariès, 1975 ; Vovelle, 1983) et les changements qui se sont

produits au Moyen Âge, à la Renaissance et au XIX^e siècle notamment. Ces changements se sont donc étalés dans le temps. Ainsi en est-il par exemple du rôle du thanatologue qui n'est pas apparu *ex nihilo* en 1960, mais qui est issu de la longue modification des demandes adressées aux charpentiers, aux croque-morts puis à l'entrepreneur de pompes funèbres et au directeur de funérailles.

Les changements apportés par la modernité : déréalisation et désocialisation (les années 1960)

Toujours est-il qu'un changement majeur s'est produit dans les pratiques et les représentations de la mort en Occident autour des années 1950-1960 alors que la modernité s'imposait avec hégémonie dans nos cultures. Ce changement peut se résumer par trois concepts sociologiques classiques que Klaus Feldmann (1997, p. 32-41) a appliqués à la mort : individualisation (désocialisation, privatisation, évitements, etc.), rationalisation (déréalisation, dé-symbolisation, désacralisation, etc.) et bureaucratisation (Roudaut, 2005, p. 21). Dans les lignes qui suivent, nous insistons sur deux de ces notions : la désocialisation et la déréalisation.

Selon Louis-Vincent Thomas, « le traitement que réservent à leurs morts les sociétés techniquement avancées a [...] sensiblement changé dans cette dernière moitié du XX^e siècle pour faire face aux exigences de la modernité » (Thomas, 1985, p. 65). Ces exigences de la modernité sont, selon l'anthropologue, une nouvelle relation au temps, un indéniable primat de la science et de la technique, l'urbanisation, l'individualisme (anonymat et solitude), la société marchande, le pluralisme, etc.

Ces éléments contribueraient à ce que Louis-Vincent Thomas et bien d'autres avec lui qualifient de **désocialisation de la mort**, laquelle revêt les caractéristiques suivantes :

- **la déréalisation** (les étapes énoncées plus haut tendent à se réduire à une seule, concentrée dans le temps et dans l'espace : les funérailles, réduites à une heure dans le complexe funéraire) ;
- **le déni** de la mort qui apparaît désormais « sauvage » (Ariès, 1977) « tabou » (Thomas, 1980) ou « pornographique » (Gorer, 1955 et 1966) ou encore comme un échec médical (Bacqué, 2002) ;
- **la privatisation** du deuil : la mort devient une affaire familiale puis individuelle et ne concerne plus l'ensemble de la collectivité ;
- **la dévalorisation du corps** du défunt : Ariès (1975) interprète le refoulement des cimetières en périphérie des villes comme un symptôme de la crainte moderne de la contamination et du danger que

représente le contact avec le cadavre. L.-V. Thomas (1980) parle également d'« escamotage des morts » et Luce Des Aulniers (1991) montre comment le traitement du corps tend de plus en plus à recouvrir exactement celui des déchets (conservation, incinération, enfouissement, etc.);

- **la survalorisation de la technique** au détriment du symbolique (l'efficacité prend le pas sur le sens), etc. (Clavandier, 2009)

Une nouvelle approche de la mort apparaît donc au début de la seconde moitié du XX^e siècle; elle se caractérise par des changements symboliques, rituels, sociaux et religieux si importants que l'on parle très rapidement de crise ou tout au moins de malaise pour qualifier les pratiques funéraires en mutation.

La réaction : théorique mais avant tout pratique (les années 1970-1990)

Au cours du dernier quart du XX^e siècle, chercheurs et praticiens des rites funéraires ont constaté que la mise en scène traditionnelle de la mort n'avait plus de sens dans la culture moderne et changeante de l'époque. Certains ont déploré cette situation, d'autres ont réagi en proposant de nouvelles façons de mettre en sens l'impensable du « seul événement biologique auquel l'homme ne s'adapte jamais » (Jankélévitch, 1966).

Déni, tabou et solitude du mourant :

l'interprétation scientifique des nouvelles ritualités funéraires

Ce malaise, cette crise des rites funéraires a été largement constatée par les scientifiques et les chercheurs, notamment de 1975 à 1985, période pendant laquelle les publications sur ce thème sont les plus nombreuses :

Entre 1970 et 1985, une trentaine de thèses sont déposées dans les facultés [québécoises]. Les sujets traduisent la grande variété des points de vue et des disciplines. L'attention des psychologues, des philosophes, des juristes et des théologiens est tournée davantage du côté du vivant confronté à l'angoisse de la mort, à l'épineuse question de l'euthanasie et au type d'aide à fournir aux personnes endeuillées. Pour leur part, les historiens, les démographes, les ethnologues, les archéologues et les géographes manifestent un intérêt particulier pour les artefacts et pour les autres traces laissées par la mort (Brisson, 1988, p. 2).

Parmi les premiers travaux, G. Gorer (1955, 1966), Ph. Ariès (1975, 1977) et L.-V. Thomas (1980) constituent indéniablement les plus importants diffuseurs de cette idée d'une mort « déniée », « inversée », d'une mort « tabou » et, avec d'autres sociologues (Ziegler [1975], le premier Morin

[1970], Baudrillard [1976], Mitford [1963]), ils dénoncent ce que cette place et ce rôle dévolus à la mort nous disent de la déchéance notamment culturelle de la société contemporaine. D'autres chercheurs, de diverses disciplines (psychologie, sociologie, histoire, théologie, sciences des religions, etc.) vont par contre tirer des leçons différentes de ce malaise du mourir en Occident et chercher à dépasser le constat d'alerte et à réagir :

Il faut réhabiliter la mort, la réinventer, retrouver avec l'aide des historiens et des poètes cette richesse perdue qu'était ce sixième sens, ce sens de la mort qui n'était, je soupçonne, rien d'autre que ce sens de la vie que nous avons perdu³.

Ainsi Herman Feifel propose-t-il en 1959 de dépasser la critique du phénomène pour proposer des solutions visant à « resymboliser la mort » et à « réhabiter le mourir » (*The Meaning of Death*, 1959)⁴.

Tous ces penseurs, qu'ils critiquent ou qu'ils proposent des options, ont en commun de constater un malaise dans l'intervention rituelle et symbolique sur la mort. Et ce n'est pas tant l'inaction des intervenants du funéraire qu'ils condamnent que les changements qu'ils voient s'opérer dans ce champ. On peut donc s'interroger : pourquoi la pratique funéraire s'est-elle modifiée et de quelle manière ?

Le constat d'un malaise chez les praticiens : naissance de la thanatologie

Vraisemblablement, c'est pour répondre aux impératifs de la modernité évoqués plus haut que les intervenants funéraires ont adapté leur offre de service et modifié leur posture et leur rôle dans le champ de la mort. En effet, les acteurs du milieu funéraire ne sont pas dupes des changements qui s'opèrent et, en fait, ils y participent pleinement. Néanmoins, il faut se garder de deux interprétations simplistes de la situation. Tout d'abord, il est totalement absurde et sociologiquement impossible de voir dans l'importance croissante des salons funéraires une « sournoise » et « insidieuse » manipulation capitaliste de la détresse des familles de défunts par les héritiers des croque-morts (comme l'ont proposé il y a déjà longtemps Jessica Mitford [1963] ou, plus proche de nous, Sébastien St-Onge [2001] et de façon plus théorique Jean Ziegler [1976]). Mais, il ne faut non plus voir chez ces agents un humanisme candide, un souci esthétique gratuit ou encore une stratégie désintéressée de reritualisation ou de resocialisation de la mort.

3. Marcel Boisvert [médecin montréalais], « Il faut réhabiliter le sens de la mort », *Le Devoir*, 9 novembre 1985, p. 11. Cité dans Gagnon (1987, p. 3).

4. Ce paragraphe s'inspire largement de la synthèse sociographique réalisée par Gaëlle Clavandier dans *Sociologie de la mort. Vivre et mourir dans la société contemporaine*, Paris, Armand Colin, 2009.

Simplement, ceux qui souhaitent être appelés thanatologues (directeurs de funérailles, conseillers aux familles, manipulateurs des corps, gestionnaires de salons funéraires, etc.) s'efforcent de rendre économiquement rentable la satisfaction des demandes et des besoins changeants de leurs clients. Ils et elles répondent donc à une demande, s'y adaptent et essaient de prévoir son évolution dans un esprit de rationalité pratique toute moderne.

C'est dans cet esprit que ceux que l'on appelle encore « directeurs de funérailles » et « embaumeurs » deviennent des thanatologues et modifient considérablement leur offre de services et leur mandat pour répondre à une pluralisation des demandes par rapport à une offre très réduite de services. Concrètement, quels signes avons-nous d'une éventuelle prise de conscience d'un malaise de la part des intervenants funéraires ? Caractéristiques de la sociologie des années 1960 et 1970 (plus structurelle et politique qu'interactionniste et pratique), la perception et la préoccupation de cette *révolution funéraire* chez les intervenants sont peu documentées (Druet, *Pour vivre sa mort, Ars Moriendi*, Paris, Lethielleux, 1981, p. 103-104) et pourtant elles apparaissent clairement dans les actions entreprises par les thanatologues pour y remédier.

Il semble en effet qu'au cours du XX^e siècle, loin d'avoir assisté en spectateurs amorphes aux changements sociaux, les thanatologues ont cherché à améliorer leur pratique pour qu'elle soit plus efficace tout en demeurant rentable économiquement afin de faire face à la concurrence constamment croissante (St-Onge, 2001).

LES RITES FUNÉRAIRES AUJOURD'HUI : MODERNES, SOUPLES ET RELATIVEMENT STABLES

Pour L.-V. Thomas, la fonction principale du rituel funéraire est de « transposer une réalité vécue à l'intérieur d'un système symbolique, afin de la surmonter et de prescrire un ensemble de conduites conditionnant la réussite de l'opération » (Clavandier, p. 90). Pour l'anthropologue, tout rituel funéraire comprend cinq attributs (Thomas, 1985, p. 13-14). Ce sont ces attributs des rituels funéraires contemporains que nous allons à présent déclinier.

L'espace scénique

Indéniablement, aujourd'hui et après quelques expériences plus ou moins originales (Lussier, 1999), la scène sur laquelle se déroule la ritualité funéraire, c'est le salon ou la maison funéraire. Avec son architecture généralement grandiose et empruntant souvent au style classique ses couleurs, ses

motifs et son design extérieur, le salon funéraire québécois a – semble-t-il – trouvé ses marques. Qu’il s’agisse des expérimentations actuelles en centre-ville (l’Espace Memoria, rue Saint-Laurent à Montréal) ou des méga-complexes construits en périphérie des centres urbains (Complexe de la Cité à Sainte-Foy ou le tout nouveau Complexe Carl Savard à Chicoutimi-Nord), le style, les matériaux, les couleurs et même l’odeur sont caractéristiques du lieu. En outre, l’organisation intérieure des volumes semble respecter certaines règles : columbarium à côté de l’entrée (le plus souvent à droite), salles d’exposition en éventail, chapelle facilement accessible et coulisses (laboratoire, salle d’exposition des cercueils, four, etc.) soigneusement dissimulées. La disposition scénique répond à une symbolique de la sobriété, de la pompe ou de la solennité et aussi de l’efficacité pratique.

LA STRUCTURE TEMPORELLE

Les séquences de la ritualité funéraire sont à présent connues et suivent peu ou prou le modèle suivant : le décès est constaté – en général à l’hôpital –, le corps est ensuite traité pour une courte exposition, puis incinéré et disposé.

En outre, le processus est beaucoup plus rapide que traditionnellement et le moment consacré au rite en tant que tel est concentré dans le temps et dans la semaine (en général le samedi). Il apparaît en outre que les salons investissent aujourd’hui dans les services de suivi du deuil (Gravel et fils, à Chicoutimi), ce qui constitue une nouveauté dans le travail des acteurs du milieu, cette tâche étant traditionnellement dévolue au prêtre puis à la famille et aux psychologues. L’un des enjeux de la pratique thanatologique consiste justement à investir les deux temps a-liminaire du rituel, mais de façon utile et efficace.

LES ACTEURS

Parmi les acteurs, il convient bien entendu de constater l’importance croissante du thanatologue qui cherche au moins depuis les années 1970 à devenir un professionnel à part entière (création de la CTQ, code d’éthique, formations reconnues, etc.). Aujourd’hui, nombreux sont les thanatologues qui, formés à la psychologie de la mort, connaissent les pathologies du deuil⁵ et sont dans une certaine mesure capables de les diagnostiquer et d’offrir éventuellement de nouveaux services plus complets. C’est dans cet

5. Le modèle négatif de Gorer (1965) et celui plus positif de Kübler-Ross (1975) ont notamment été enseignés au Collège de Rosemont à partir des années 1980.

esprit que les thanatologues étendent constamment la gamme de leurs services de soutien au deuil, prenant la place laissée vacante par la religion et les familles. Conseiller aux familles et directeur des funérailles, c'est le thanatologue qui permet de **mettre en sens** (mise en *perspective* et en *signification* de l'événement) et en **forme** (*mise en scène* du rite, remplissage des formulaires et autres correspondances légales) le décès et le traitement de la personne décédée. En interaction directe avec les proches du défunt, le thanatologue est à leur écoute et doit parvenir à mettre en mots rapidement ce qui constitue l'identité du défunt ainsi que les volontés de ses proches.

De plus, aujourd'hui, et dans un esprit très moderne, on constate que c'est l'individu, la personne décédée elle-même, qui devient le principal protagoniste dans l'organisation du rituel, puisque le développement des préarrangements funéraires fait du cadavre non seulement l'acteur principal mais également le metteur en scène de la cérémonie. On constate cependant un certain nombre de problèmes quant au sens à donner à ces volontés (le deuil touche les vivants) et aux personnes concernées par l'organisation (familles reconstituées, éloignées, etc.). Et les thanatologues sont conscients de ces problèmes, car constamment confrontés aux frustrations des proches vis-à-vis d'un rite, voire à l'inefficacité symbolique de tout le rituel.

L'un des enjeux de la ritualité funéraire touche certainement les acteurs, car doivent interagir efficacement les proches du défunt, qui n'ont pas toujours de statut clair et défini, le défunt, dont les désirs ne sont pas discutables⁶, et les thanatologues, dont la perception par le public est souvent proche de celle du courtier immobilier ou de l'agent d'assurances... En ce sens, les efforts de professionnalisation des thanatologues semblent aller dans une direction intéressante. D'autant plus que ces praticiens du funéraire sont conscients de la richesse mais aussi des limites et des lacunes des innovations instaurées depuis les années 1960⁷.

6. Au Québec, les préarrangements concernant les rites n'ont pas de valeur légale normative, c'est-à-dire qu'ils peuvent être modifiés par les proches, pour autant que ceux-ci s'entendent sur une option et... sur le règlement de la facture.

7. Selon les thanatologues eux-mêmes, ils sont « parfois allés trop loin, trop vite ou [ont] encore manqué de distance et de vision pour sortir de la routine traditionnelle et des rites religieux ». Notes prises lors de la rencontre avec le conseil d'administration de la Corporation des thanatologues du Québec du 8 décembre 2009.

L'ORGANISATION DES SYMBOLES

Selon L.-V. Thomas, les symboles servent à communiquer «en termes concrets et métaphoriques ce qui est mystérieux et inexprimable» (Clavandier, p. 90). Il s'agit donc d'outils indispensables pour ritualiser la mort, cette dernière étant par définition incompréhensible et indicible pour les vivants (Jankélévitch, 1966). C'est sans doute l'univers symbolique qui continue de représenter la principale difficulté du travail funéraire : les agents tentent de symboliser la mort en utilisant des moyens parfois anachroniques (qui ne signifient plus rien pour les vivants) ou encore des symboles si pluri-voques qu'ils représentent des choses différentes pour chaque participant du rituel. Pensons aux cierges, bougies et autres lumières qui s'échangent de main en main, pensons également aux silences, au choix des couleurs, etc. Le principal problème vient sans doute du traditionalisme des acteurs : on craint ou l'on ne perçoit pas l'efficacité de certains symboles trop modernes qui paraissent anodins mais qui sont pourtant parfaitement ancrés dans la culture contemporaine. Prenons pour exemples les photos du défunt donnant un sens à la vie du défunt et, par extension, aux participants ; les témoignages individuels, si caractéristiques de l'individualisme moderne dans sa socialisation du privé ; l'esthétisation du corps du défunt, souvent décriée par les chercheurs, mais qui symbolise néanmoins la beauté et la jeunesse du corps, l'ici et maintenant, valeurs modernes s'il en est, plutôt que l'éventualité d'un futur ou d'un au-delà ; les moyens techniques utilisés et montrés (leur visibilité rassure la communauté des vivants) ; et la représentation apaisée de la mort, etc. Bref, les symboles développés par les thanatologues sont souvent adaptés à la culture contemporaine et la nostalgie de certains – penseurs ou praticiens – entraîne parfois un symbolisme insignifiant et par conséquent inefficace. Il reste que, pour devenir efficaces, ces symboles doivent être intégrés comme langage du rituel, dans son contenu comme dans son processus.

L'EFFICACITÉ DU RITUEL

Les thanatologues insistent aujourd'hui sur l'importance d'intégrer le corps du défunt dans le rituel, et cela se fait avec un certain succès. La participation du corps implique et explique d'ailleurs en bonne partie l'importance accordée à l'esthétisme des soins de conservation : le défunt n'est pas encore séparé des vivants et, comme nous l'avons vu plus haut, le rituel a d'ailleurs parfois été structuré par lui.

En outre, les participants du rituel sont à présent au fait des procédures courantes; pour le dire simplement, on sait comment ça se passe aujourd'hui dans un salon funéraire. Le « déjà-vu » permet donc de plus en plus au rituel de jouer sa fonction itérative importante dans l'expérience des participants, ce qui en accroît le potentiel d'efficacité.

Le rituel funéraire contemporain suit en général les trois étapes du rite de passage: 1) d'abord le décès est constaté en milieu de soin (hôpital ou centre d'hébergement); la famille est prévenue et avisée de contacter un salon funéraire; un premier rendez-vous est fixé: tout y est décidé (du mode de disposition du corps au menu du traiteur en passant par les textes à lire, les avis à faire paraître, etc.). 2) Ensuite, le corps est exposé: les thanatologues encouragent vivement les familles à exposer le corps, ne serait-ce que pour les proches, avant de procéder à la crémation, par souci d'éviter certaines pathologies du deuil⁸. 3) Puis c'est au choix et cela varie beaucoup: en général, une cérémonie a lieu dans la chapelle du complexe avant que le corps soit incinéré et qu'un geste soit posé: planter un arbre (19%), poser une plaque commémorative (15%), ou une stèle (13%), etc. Majoritairement, les cendres sont dispersées (39%), enterrées (16%) ou encore conservées à la maison (10%) ou dans un columbarium (8%)⁹. Plus tard, bon nombre de thanatologues rencontrent les familles une semaine, un mois ou même plusieurs mois après la cérémonie, afin de finaliser les papiers, d'installer l'urne funéraire dans une niche ou, s'il s'agissait d'un enterrement, pour procéder si nécessaire à l'inhumation une fois le sol dégelé. En outre, certains salons, comme Gravel et fils à Chicoutimi, proposent des activités de deuil gratuites à leurs clients: des activités de scrapbooking une fois par mois précédées de cérémonies du souvenir et de rencontres animées par des catholiques du groupe « Béthanie » et une psychologue. On le voit, l'inscription des salons dans les trois temps du rite funéraire semble une préoccupation des agents concernés, ce qui constitue vraisemblablement une intégration des critiques théoriques faites depuis les années 1970. Pour le cas de Gravel, le travail de formation du LERARS constitue le fondement du service de suivi de deuil.

8. Tous les thanatologues rencontrés insistent sur leur tentative continue de encourager les familles à ne pas demander de crémation directe. Il apparaît d'ailleurs que les raisons économiques ne sont pas fondamentales puisque l'exposition restreinte aux proches est souvent offerte gratuitement aux familles les plus avares de services.

9. Cremation Association of North America (2008).

CONCLUSION

Ainsi que le suggère Déchaux (2001, 2004), il est nécessaire de dépasser l'idée du *déni de la mort*, inutile car universellement vraie, pour comprendre ce qui se produit aujourd'hui dans les sociétés occidentales. Les notions d'« intimité de la mort » et de « mort en soi » développées par notre collègue français paraissent beaucoup plus proches des observations de terrain et laissent envisager tout un champ de recherches et d'explorations pratiques. Néanmoins, comme c'est le cas pour les soins palliatifs, l'intervention thanatologique est loin d'avoir atteint sa pleine maturité et de nombreux enjeux accompagnent les changements qui s'opèrent dans le champ de la ritualité funéraire. Ces enjeux sont nombreux et concernent autant la posture professionnelle des thanatologues (conseillers mais aussi vendeurs) que leur travail sur les symboles (qu'ils manipulent sans jamais les connaître) et sur les rites (en particulier dans la gestion de leur temporalité) en contexte de postmodernité. Le symbolisme (coupure du lien signifiant-signifié), le ritualisme (coupure du lien symbole-action) et le capitalisme (représentation de la place et du rôle ambigu du thanatologue) constituent donc, comme nous l'avons vu, les trois piliers principaux de la pratique thanatologique contemporaine.

En effet, constatant le malaise qu'ont créé les changements rapides imposés par la modernité, les thanatologues ont généralement pris acte des travaux théoriques et évalué l'efficacité de certaines de leurs pratiques pour parvenir aujourd'hui à une forme relativement stable de ritualité funéraire somme toute assez bien adaptée à leur clientèle. Pascale Trompette (2008) a bien montré cette nouvelle dynamique du « marché des défunts » en France, marché dans lequel les thanatologues parviennent apparemment à concilier assez efficacement intérêts économiques et gestion affective des clients.

Toutefois, rien n'est encore pleinement accompli et il s'agit toujours d'un projet, projet qui concerne tout autant les acteurs du milieu que les sociologues, anthropologues et autres chercheurs intéressés à la portée sociale et pratique de leurs travaux.

Alors que la sociologie de la mort des années 1960 et 1970 se voulait idéologique et révolutionnaire – comme son temps –, nous pensons que la sociologie contemporaine peut dépasser cette perspective et s'ancrer dans une démarche plus compréhensive et praxéologique. Il s'agit sans aucun doute d'un moyen rapide d'accroître le savoir *sur* et *dans* l'action funéraire et de collaborer à l'amélioration de cette dernière. C'est à ce chantier que souhaitent aujourd'hui s'attaquer les chercheurs du LERARS, en misant sur la coopération entre chercheurs, praticiens et praticiens-chercheurs (St-Arnaud, 1992).

Références

- Ariès, P. (1975), *Essai sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Seuil.
- Ariès, P. (1977), *L'Homme devant la mort*, tome II : *La mort ensauvagée*, Paris, Seuil.
- Baqué, M.-F. (2002), « Vers une mondialisation des rites funéraires ? », *L'Esprit du temps : Études sur la mort*, n° 121, p. 85-95.
- Baudrillard, J. (1976), *L'Échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard.
- Biotteau, M. et A. Mayeur (2010), « La prise en charge du tabou de la mort par les thanatopracteurs : conséquences sur la santé et les conditions de travail », *Activités*, avril, vol. 7, n° 1, p. 95-110.
- Brisson, R. (1988), « La mort au Québec. Dossier exploratoire », *Rapports et mémoires de recherche du CÉLAT*, n° 12, novembre, Québec, Université Laval.
- Castra, M. (2003), *Bien mourir*, Paris, Presses universitaires de France.
- Clavandier, G. (2009), *Sociologie de la mort. Vivre et mourir dans la société contemporaine*, Paris, Armand Colin.
- Cremation Association of North America (2008), *CANA Annual Statistics Report*, communication privée par courriel.
- Élias, N. (1991), *La société des individus*, Paris, Fayard.
- Élias, N. (1998), *La solitude des mourants*, Paris, Bourgois.
- Feldmann, K. (1997), *Sterben und Tod, Sozialwissenschaftliche Theorien und Forschungsergebnisse*, Opladen, Leske und Budrich.
- Gagnon, S. (1987), *Mourir, hier et aujourd'hui*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- Glaser, B. et A. Strauss (1965), *Awareness of Dying*, Chicago, Aldine.
- Glaser, B. et A. Strauss (1970), « Patterns of Dying », in Orville G. Brim Jr, Howard E. Freeman, Sol Levine et Norman A. Scotch, *The Dying Patient*, New York, Russel Sage Foundation, p. 129-155.
- Gorer, G. (1955), « The Pornography of Death », *Encounter*, vol. 4, p. 49-52.
- Honneth, A. (1997), « Reconnaissance », in M. Canto, *Dictionnaire d'éthique et philosophie morale*, Paris, Presses universitaires de France.
- Honneth, A. (2000), *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf.
- Jankélévitch, V. (1966), *La mort*, Paris, Flammarion.
- Lamontagne, K. (2010), « La maison Michel-Sarrazin a 25 ans », *Le Journal de Québec*, 10 mai.
- Larouche, J.-M. (1992), « La mort et le mourir d'hier à aujourd'hui », in D. Jeffrey (dir.), *Religiologiques*, vol. 4, automne, p. 1-41.
- Lussier, R. (1999), « La mort éclatée. Analyse postmoderniste des rites funéraires », *Religiologiques*, vol. 19, p. 15-30.
- Mitford, J. (1963), *The American Way of Death*, New York, Simon and Schuster.
- Morin, E. (1970), *L'Homme et la mort*, Paris, Seuil.
- Roudaut, K. (2005), « Le deuil : individualisation et régulation sociale », *a contrario*, vol. 3, n° 1, p. 14-27.

- St-Arnaud, Y. (1992), *Connaître par l'action*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- Thomas, L.-V. (1980), *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot.
- Thomas, L.-V. (1985), « Le rituel funéraire et la modernité », *Actions et recherches sociales*, nouvelle série, « Mourir Aujourd'hui », vol. 20, n° 3, novembre, p. 65-80.
- Thomas, L.-V. (1985), *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, Paris, Fayard, p. 13-14.
- Thomas, L.-V. (1996), *Rites de mort pour la paix des vivants*, Paris, Fayard.
- Trompette, P. (2008), *Le Marché des défunts*, Paris, Presses de Sciences Po.
- Van Gennep, A. (1909), *Les rites de passage: étude systématique...*, Paris, É. Nourry.
- Vovelle, M. (1983), *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard.
- Ziegler, J. (1975), *Les Vivants et la Mort. Essai de sociologie*, Paris, Seuil.

S'UNIR À LA MAIRIE

Les rites d'alliance dans la France du XXI^e siècle

Antoine Mandret-Degeilh

Dans la littérature consacrée aux rites de passage, les rites d'alliance¹, au premier rang desquels le mariage, occupent une place importante, pour ne pas dire centrale. Arnold Van Gennep, par exemple, réserve au mariage et aux fiançailles un chapitre entier de ses *Rites de passage* (Van Gennep, 1981).

En France, après plusieurs siècles d'une histoire mouvementée², le mariage civil obligatoire a fini par s'imposer. Les couples désireux de s'unir par le mariage sont contraints depuis la Révolution française de célébrer,

-
1. Les rites d'alliance sont les rites qui scellent l'union, non seulement de deux individus, mais aussi de leurs entourages, qu'ils soient familiaux ou amicaux.
 2. Si, aux XV^e et XVI^e siècles, plusieurs autorités se disputent la célébration des mariages, les efforts convergents de l'Église catholique et du pouvoir royal aboutissent, au XVII^e siècle, à l'institutionnalisation, dans la lignée du Concile de Trente et des ordonnances de Blois du siècle précédent, d'« un rituel officiel [...] impliquant l'abandon et l'invalidation d'autres formes concurrentes » (Bozon, 1991, p. 49) et prescrivant, outre la publication de bans de mariage, la célébration publique des unions par

dans un premier temps et dans tous les cas, leur union à la mairie, devant le maire ou un de ses adjoints agissant en tant qu'officiers d'état civil et donc agents de l'État, avant de pouvoir célébrer, dans un second temps et seulement s'ils le souhaitent, leur union devant une autorité religieuse. Les Églises, en France, n'ont donc pas le monopole du mariage et l'État, au niveau local, apparaît comme une institution incontournable, voire fondamentale pour la ritualisation de l'union conjugale.

Dès lors, que faut-il penser du déclin qui affecte le mariage civil depuis quelque quatre décennies en France? Faut-il y voir un déclin de la ritualisation matrimoniale au niveau de l'institution municipale? Pour y répondre, nous esquisserons tout d'abord un portrait du mariage civil français au début du XXI^e siècle; puis nous montrerons qu'avec le développement de nouvelles formes rituelles d'union, mêmes marginales, le mariage civil n'est plus le seul rite d'alliance célébré à la mairie aujourd'hui³.

LE MARIAGE CIVIL, RITE D'ALLIANCE PAR EXCELLENCE

Le refrain est désormais largement connu: on observe, depuis plusieurs décennies, un déclin du mariage, civil et plus encore religieux, qui, s'il est à l'œuvre ailleurs en Europe, est particulièrement marqué en France⁴.

Mais qu'en est-il exactement pour la première décennie du XXI^e siècle?

un prêtre et avec des témoins et, ce faisant, l'enregistrement paroissial des mariages. Mais cette formalisation religieuse du mariage sera suivie, à la fin du siècle suivant, par... sa sécularisation. Si l'Édit de Tolérance de 1787, en permettant aux protestants de faire célébrer leur union par un officier royal ou par un curé en sa seule qualité d'officier d'état civil, autorise des célébrations civiles de mariage, c'est sous la Révolution française que le mariage civil obligatoire voit véritablement le jour: le refus de la part d'une partie des prêtres catholiques de prêter serment suivant la Constitution civile du clergé du 12 juillet 1790 pousse, tout d'abord, l'Assemblée législative à transférer, le 22 juin 1792, les registres d'état civil détenus par les autorités religieuses à la nouvelle autorité civile que sont les communes, invention de la Révolution et héritières des paroisses de l'Ancien régime. Le 20 septembre de la même année, par ailleurs, l'Assemblée législative crée «une cérémonie civile qui seule rend valide le mariage religieux et qui doit donc le précéder» (*ibid.*, p. 50). Ainsi naît le mariage civil obligatoire que le Code civil de 1804 achève d'institutionnaliser. Pour une présentation historique plus détaillée, cf. Bozon, M. (1991), «Le mariage: montée et déclin d'une institution», dans F. de Singly (dir.), *La famille, l'état des savoirs*, Paris, La Découverte, p. 47-57; ainsi que Dittgen, A. (1997), «Les mariages civils en Europe: histoires, contextes, chiffres», *Droit et Société*, n° 36/37, p. 309-329.

3. Les conclusions ici présentées s'appuient sur des recherches doctorales en cours portant sur les rites d'institution (Bourdieu, 1982) célébrés par les municipalités françaises et allemandes depuis 1945.
4. Pour une présentation plus détaillée du déclin du mariage en France, cf. Festy, P. (2000), «Le déclin du mariage?», *Futuribles*, n° 255, p. 69-87, ainsi que Bozon, M. (1992), «Sociologie du rituel du mariage», *Population*, n° 2, p. 409-434.

LE MARIAGE CIVIL EN CRISE?

Depuis quatre décennies, plusieurs profonds changements ont affecté le mariage civil.

Le nombre de mariages célébrés annuellement en France, de l'ordre de 400 000 environ au début des années 1970, a en effet commencé à décroître régulièrement à partir de cette époque pour se stabiliser autour de quelque 250 000 dans les années 1990. Après une hausse, modérée, du nombre de célébrations au début des années 2000, la seconde moitié de la première décennie du XXI^e siècle a confirmé la tendance au déclin du mariage (Prioux et Mazuy, 2009, p. 481) : en 2008 ont ainsi été célébrés 258 749 mariages civils contre 297 922 en 2000. Cette évolution est toutefois à mettre en perspective avec l'apparition en 1999 d'une nouvelle forme d'union civile, le pacte civil de solidarité (pacs)⁵, ouverte aux couples homosexuels, mais aussi hétérosexuels et qui a séduit près de 600 000 couples en une décennie (quelque 150 000 en 2008) – hétérosexuels, pour l'écrasante majorité d'entre eux (*ibid.*, p. 460).

Les années 2000 ont, par ailleurs, confirmé les évolutions qualitatives de ces dernières décennies, lesquelles révèlent une remise en cause de l'idéologie matrimoniale⁶. D'une part, le mariage est toujours plus tardif et il est précédé d'une période de cohabitation : nuptialité et conjugalité sont plus que jamais disjointes. D'autre part, la hausse du nombre d'enfants nés hors mariage⁷ marque une déconnexion durable entre nuptialité et parentalité : en effet, « le recul du nombre de mariages en France s'est accompagné d'un

5. Le pacte civil de solidarité (pacs) est un contrat signé non pas à la mairie, mais au tribunal entre deux personnes majeures (deux « partenaires ») de même sexe ou de sexe opposé vivant sous le même toit, et ayant pour objet d'organiser leur vie commune. Le pacs fait suite à plusieurs projets défunts de contrats d'union civile qui visaient à donner un statut au concubin dans un couple homosexuel et qui avaient vu le jour dans les années 1990. Ces projets faisaient eux-mêmes suite à la dépénalisation de l'homosexualité en 1982 en France. Pour plus de détails, cf. par exemple Borrillo, D. et Lascoumes, P. (2002). *Amours égales ? Le pacs, les homosexuels et la gauche*, Paris, La Découverte ; ainsi que Rault, W. (2009). *L'invention du PACS. Pratiques et symboliques d'une nouvelle forme d'union*, Paris, Presses de Sciences Po.

6. Le mariage civil assigne en effet à l'homme et à la femme qui se présentent à la mairie, officiellement célibataires, un nouveau statut, celui d'époux et de (futurs) parents. À ce statut sont associés des rôles sociaux, signifiés au couple lors de la lecture qui est faite au cours de la cérémonie, par l'élu local, du Code civil (notamment les articles 212 : « Les époux se doivent mutuellement respect, fidélité, secours, assistance » et 213 : « Les époux assurent ensemble la direction morale et matérielle de la famille. Ils pourvoient à l'éducation des enfants et préparent leur avenir. »).

7. Selon l'Insee, 52 % des enfants nés en 2007 sont issus de l'union de parents non mariés.

affaiblissement du rôle du mariage comme cadre pour la naissance et la vie des enfants » (Festy, 2000, p. 76), ce que corrobore par ailleurs la baisse du nombre moyen d'enfants par couple marié⁸.

Plusieurs éléments nous invitent toutefois à penser que ce déclin du mariage, s'il correspond en partie à une remise en cause de l'idéologie matrimoniale, ne va pas nécessairement de pair avec une désaffection à l'égard du rituel matrimonial et de sa publicisation.

Les couples, notamment hétérosexuels, ayant préféré un pacs à un mariage nous fournissent en effet une première illustration, à première vue paradoxale, de l'attrait que conserve la ritualisation de l'union conjugale. La presse locale se fait en effet l'écho régulier, depuis plusieurs années, de la frustration de nombre de couples face à la déritualisation de l'enregistrement d'un pacs, le qualifiant souvent de « tristounette signature d'un papier entre deux portes, un jour de semaine, au tribunal ». C'est l'absence de mise en scène matrimoniale, de témoins, de cadre spatial *ad hoc*, notamment, que regrettent ces couples. Ainsi, si la conclusion d'un pacs, en particulier par des couples hétérosexuels qui ont la possibilité de procéder à un mariage civil, signifie pour une partie d'entre eux « des représentations traversées par une distance, voire une hostilité à [l']égard [du mariage] » (Rault, 2009, p. 229), il ne s'agit pas pour autant d'un refus de ritualiser et de publiciser l'union conjugale.

Sur le terrain, nos observations à la mairie⁹ confirment l'attraction que conserve le folklore matrimonial y compris dans le cadre des mariages dits « déritualisés »¹⁰ : si les enfants d'honneur sont absents de ce type de mariage, la mariée ne renonce pas pour autant à la robe et au bouquet, et le couple procède à l'échange des alliances, par exemple. Et même dans ces mariages plus modestes, les flashes des appareils photo – qui révèlent les différentes séquences rituelles qui font sens (l'arrivée à la mairie, le consentement des époux, l'échange des alliances et la sortie de la cérémonie, principalement) – ne cessent de crépiter.

8. Patrick Festy note en outre que le mariage « apparaît (trop) systématiquement associé à la concrétisation du désir d'enfant et il se dresse comme un obstacle face aux ambitions professionnelles de la future épouse » (Festy, 2000, p. 72). Sur la question du déclin de l'idéologie matrimoniale, cf. aussi M. Bozon (1991), art. cit.

9. Observations ethnographiques de 10 mariages civils entre les 25 juillet 2009 et le 4 septembre 2010 dans les mairies de Bobigny et de Nice.

10. Il s'agit d'un mariage « plus modeste, la célébration est centrée autour des conjoints et de leurs amis, et se déroule sans cérémonie religieuse [...]. Ce type de mariage se caractérise par une certaine austérité, une moins grande profusion rituelle. » (Bozon, 1992, p. 429.)

Ainsi, sans nier l'existence de couples hostiles aussi bien à l'idéologie qu'au rituel matrimoniaux¹¹, on peut raisonnablement estimer que, d'une part, le déclin de l'idéologie matrimoniale ne signifie pas nécessairement un rejet des pratiques rituelles d'alliance et que, d'autre part, la mairie reste, en dépit de la baisse du nombre de mariages civils, le cadre légitime de la ritualisation matrimoniale. Deux autres éléments le suggèrent d'ailleurs. D'une part, pas moins de la moitié des mariages célébrés à la mairie ne sont, de nos jours, suivis d'aucune célébration religieuse (Dittgen, 2003, p. 127). D'autre part, le souhait de certains couples de se remarier à la mairie à l'occasion de l'anniversaire de leurs 25, 50, voire 60 ans de mariage, par exemple¹², confirme l'importance de l'institution municipale lorsqu'il s'agit de ritualiser l'union conjugale et sa pérennité.

L'ÉCHEC DU MARIAGE HOMOSEXUEL

Le mariage civil, en France, ne permet cependant de ritualiser qu'un type d'union conjugale : l'union hétérosexuelle.

En effet, le mariage civil ne reconnaît pas la conjugalité homosexuelle¹³, laissant ce soin au pacs. « Il est nécessaire d'analyser le mariage comme une institution sociale véhiculant une politique des sexualités. [...] cette politique consiste à privilégier l'hétérosexualité en tant que modèle dont l'État doit garantir la promotion » (Borrillo et Lascombes, 2002, p. 120).

La situation de la France diffère donc de celle de ses voisins européens et américains, où les procédures de reconnaissance des couples de même sexe mises en place depuis les années 1990 (procédure d'enregistrement distincte de celle du mariage, partenariat ouvert aux couples homosexuels

-
11. Il s'agit, notamment, des couples en union libre hostiles au mariage et au pacs ou bien de couples pacés hostiles au mariage et à la ritualisation de l'union conjugale (Rault, 2009, p. 184).
 12. Ce *remake* sans valeur légale du mariage civil, à la mairie et devant un élu local, a connu quelque succès autour des années 1970 ; la pratique, de nos jours, reste minoritaire. Voir par exemple « Boulogne. André et Micheline Level sont repassés devant le maire pour leurs soixante ans de mariage », *La Voix du Nord*, 12 octobre 2010 ou « Cajarc. Ils ont voulu repasser devant monsieur le maire », *La Dépêche du Midi*, 12 octobre 2010.
 13. Voir les articles 75 : « [L'officier de l'État civil] recevra de chaque partie, l'une après l'autre, la déclaration qu'elles veulent se prendre pour mari et femme » et 144 du Code civil : « L'homme et la femme ne peuvent contracter mariage avant dix-huit ans révolus. »

et hétérosexuels ou bien aux seuls couples de même sexe, union civile distincte du mariage, extension du mariage aux couples de même sexe, etc.¹⁴) permettent, dans la majorité des cas, une ritualisation publique de l'union homosexuelle.

En France, les tentatives d'extension du mariage civil aux couples homosexuels sont jusqu'ici restées vaines. La plus connue d'entre elles est celle du « mariage gai de Bègles ».

Le 5 juin 2004, Noël Mamère, maire de Bègles et député Vert français, s'appuyant sur l'ambiguïté de plusieurs articles du Code civil qui ne précisent pas le sexe des deux époux, célèbre au nom de l'égalité des droits, avec force médiatisation et malgré l'opposition du procureur de la République du tribunal de grande instance de Bordeaux, un mariage civil entre deux hommes. L'événement suscite de nombreuses réactions et quinze jours plus tard le ministère de l'Intérieur suspend Noël Mamère de ses fonctions de maire pendant un mois; le 27 juillet de la même année, le tribunal de grande instance de Bordeaux annule le mariage, décision confirmée le 19 avril 2005 par la cour d'appel de Bordeaux puis le 13 mars 2007 par la cour de cassation.

D'aucuns ont vu dans cette célébration un coup d'éclat médiatique de la part de l'élus Vert, suspecté d'avoir su par avance l'échec de son initiative. Que le maire de Bègles n'ait pas été le seul à l'initiative de ce mariage est en revanche moins connu: la commission nationale LGBT des Verts a également porté une grande partie de ce projet. Que, par ailleurs, ce mariage gai n'ait pas été seulement conçu comme une action spectaculaire visant à mettre au programme médiatique puis politique la question de l'ouverture du mariage civil aux couples de même sexe, reste aussi méconnu. La commission des Verts, anticipant avec confiance la bataille judiciaire à venir, envisageait en effet cette première célébration comme le moyen de légaliser, par la jurisprudence, le mariage homosexuel: « On [= les membres de la commission nationale LGBT des Verts ayant fait le déplacement à Bègles] voulait vraiment être là pour le premier mariage gai et lesbien, on y croyait dur comme fer qu'au plan légal ça passerait à travers tous les obstacles qui allaient être mis en place¹⁵. »

14. Pour une présentation plus détaillée de ces procédures, cf. Festy, P. (2006), « La légalisation des couples homosexuels en Europe », *Population*, vol. 61, p. 493-531.

15. Homme, quarantaine d'années, ancien membre de la commission nationale LGBT des Verts, entretien en face-à-face le 2 août 2010.

Si l'échec du mariage gai de Bègles a mis fin aux autres projets de mariage homosexuel en préparation dans plusieurs mairies françaises en 2004 et 2005¹⁶, on observe toutefois, à la fin des années 2000, une timide mise au programme médiatique de la question du mariage gai et lesbien en France.

Plusieurs facteurs y contribuent, parmi lesquels, tout d'abord, la légalisation du mariage des couples de même sexe dans plusieurs pays du vieux et du nouveau continent¹⁷. Les dernières rencontres électorales, et notamment l'élection présidentielle française de 2007, ont par ailleurs permis de clarifier davantage la position des différents partis politiques, favorables au mariage homosexuel de l'extrême gauche au centre, et contre cette union à droite et à l'extrême droite. Cinq ans après le *Manifeste pour l'égalité des droits* lancés par des intellectuels et hommes politiques, l'*Appel de Montpellier* « des maires en faveur de l'ouverture du mariage aux couples homosexuels », en date du 14 novembre 2009, relaie également dans les médias les revendications portées par le mouvement gai et lesbien.

En dépit du dépôt de plusieurs propositions de loi¹⁸, la question peine cependant à être mise au programme parlementaire national et gouvernemental. En effet, si les attitudes favorables à l'homosexualité ont sensiblement augmenté depuis les années 1980 (Bréchon et Tchernia, 2000), la question plus particulière du mariage homosexuel (et, derrière elle, celle de l'homoparentalité) suscite encore nombre de résistances que les quelque 2 000 courriers hostiles adressés à Noël Mamère en 2004 n'ont pas manqué d'illustrer¹⁹.

16. Par exemple à Cahors : cf. Benayoun, L. (2005), « Yves et Marc veulent se marier », *La Dépêche du Midi*, 3 mars, p. 36.

17. Pays-Bas (2000), Belgique (2003), Espagne (2005), Canada (2005), Afrique du Sud (2006), Norvège (2008), Suède (2009), Portugal (2010), Islande (2010), Argentine (2010), entre autres.

18. Voir notamment la proposition de loi n° 1286 permettant l'accès au mariage des couples de personnes de même sexe, présentée par les élus Verts de l'Assemblée nationale et enregistrée le 26 novembre 2008 ainsi que la proposition de loi n° 2290 visant à ouvrir le droit au mariage à tous les couples sans distinction de sexe ni de genre présentée par des élus du groupe parlementaire de la Gauche démocratique et républicaine et enregistrée le 5 février 2010.

19. Grosjean, B. (2004), « Homophobes en toutes lettres », *Libération*, 22 juin.

LA MAIRIE, THÉÂTRE DE NOUVEAUX RITES D'ALLIANCE

C'est dans ce contexte d'une demande de ritualisation de l'union conjugale – que le mariage civil ne satisfait donc que partiellement – que de nouvelles pratiques rituelles d'alliance se sont développées à la mairie ces dernières années.

L'INVENTION DES CÉRÉMONIES DE PACS

Il s'agit tout d'abord des cérémonies de confirmation de pacs qui se développent depuis la fin des années 2000.

Pensé en fonction des couples homosexuels, mais ne s'adressant volontairement pas qu'à ces derniers, le pacs²⁰ a été conçu en 1999 comme un véritable « anti-mariage » par le législateur français (Borrillo et Lascoumes, 2002, p. 86). Il s'agit, tout d'abord, d'un enregistrement contractuel ayant lieu dans un tribunal d'instance et qu'une brève signature ne permet pas de confondre avec une cérémonie célébrée à la mairie. Le pacs, par ailleurs, ne modifie pas l'état civil des personnes et ne donne donc pas de statut conjugal au partenaire; il est dissocié du droit de la famille et ferme donc la voie à l'homoparentalité.

Si en une décennie le pacs s'est fait adopter, avec un certain succès, par plusieurs centaines de milliers de couples homosexuels, mais aussi et surtout hétérosexuels²¹, l'insatisfaction relative à la déritualisation de son enregistrement au tribunal, évoquée plus haut, n'a quant à elle pas disparu – et ce d'autant plus que le mariage civil reste fermé aux couples homosexuels.

C'est dans ce contexte qu'un nombre croissant de municipalités, depuis quelques années seulement, proposent aux couples ayant conclu un pacs au tribunal une cérémonie à la mairie. Mais à quoi ressemble cette célébration, pratiquée – même s'il est encore trop tôt pour en venir à des conclusions définitives – en milieu urbain, essentiellement dans des communes de grande taille et majoritairement de gauche²² ?

20. Voir note 5.

21. En 2008, 144716 pacs étaient ainsi conclus; près de 6% d'entre eux seulement concernaient des couples de même sexe.

22. En voici une liste non exhaustive: Alençon, Angers, Bobigny, Cannes, Courcelles-lès-Lens, Haute-Goulaine, La Seyne-Sur-Mer, Lyon, Montpellier, Nice, Paris, Rouen, Ronchin, Strasbourg et Schiltigheim.

« [Mon ami] voit en cette célébration un réel mariage²³ » : seule l'absence d'assise légale et d'effets de droit²⁴ semble en effet différencier ces cérémonies de confirmation de pacs de célébrations de mariage civil²⁵.

Les séquences rituelles qui composent les deux cérémonies, tout d'abord, sont identiques : accueil par le maire ou un adjoint, discours de ce dernier et énonciation des articles du Code civil relatifs à l'union célébrée²⁶, consentement des deux intéressés et, enfin, signature par le couple et les témoins d'un certificat ou d'un registre.

Mais l'homologie entre les deux célébrations ne s'arrête pas là. Un autre élément ajoute à la confusion entre les deux cérémonies, à savoir le cadre spatial. Les cérémonies de confirmation de pacs se déroulent en effet dans les salles de mariage, et bénéficient ainsi de la même mise en scène et en ordre que les célébrations de mariage : le couple de « pacsés » s'assoit bien sûr sur les fauteuils réservés aux mariés tandis que les témoins prennent place au même endroit que leurs semblables du mariage civil. Les *lapses* de l'élu local qui glisse fréquemment dans son discours le substantif « mariage » ou encore le respect scrupuleux du folklore matrimonial – robe blanche, bouquet, échange des alliances, riz et autres pétales de fleurs, notamment – achèvent, enfin, de convaincre de la gémellité des deux pratiques rituelles.

Ces cérémonies de pacs ne seraient-elles donc pas un mariage homosexuel qui tairait son nom ?

S'il est encore trop tôt pour y répondre avec certitude, les observations de quelques cérémonies de pacs que nous avons pu faire ces dernières années suggèrent qu'il ne s'agit pas seulement d'un rite d'alliance homosexuelle, mais aussi d'une nouvelle forme d'union hétérosexuelle. Plus précisément la pratique naissante semble se partager entre trois formes, qui se rapprochent des trois idéaux-types de pratiques d'enregistrement de pacs au tribunal mis en évidence par W. Rault et dont nous reprenons ici la terminologie (Rault, 2009).

23. Homme, trentaine d'années, commerçant, cérémonie de pacs homosexuel célébrée le 7 août 2010 à la mairie de Nice, entretien en face-à-face le 1^{er} septembre 2010.

24. Aucun texte législatif ni réglementaire n'encadre en effet cette nouvelle pratique, qui n'est donc ni encouragée ni prohibée et ne saurait avoir le moindre effet juridique.

25. Observations ethnographiques de six cérémonies de pacs : entre un homme et une femme (le 17 juin 2006 à la mairie du 19^e arrondissement de Paris et le 25 juillet 2009 à la mairie de Nice), entre deux hommes (le 8 août 2009, le 7 août 2010 et le 4 septembre 2010 à la mairie de Nice) et entre deux femmes (le 21 mars 2009 à la mairie de Bobigny).

26. Articles 212 et 213, notamment, pour le mariage civil et 515-1 et 515-4, notamment, pour le pacs.

Le choix d'une cérémonie semble être, tout d'abord, une pratique « substitutive », pour les couples homosexuels désireux d'un mariage civil qui leur est refusé: « *Y a des moments où on se regarde et on se dit: "ah oui, on est mariées!" [...], mais il a fallu la cérémonie pour que ce soit intégré*²⁷. »

Mais il peut s'agir, par ailleurs, d'une pratique « alternative », en particulier pour des couples hétérosexuels qui rejettent l'idéologie matrimoniale (et donc le mariage civil) sans être toutefois hostiles à la mise en scène matrimoniale: « *Je pense que tout le monde a mesuré à quel point, c'était aussi une façon pour nous [...] de signifier quelque chose de fort de notre rencontre, de notre histoire et qu'on avait envie de le partager, de l'officialiser*²⁸. »

Enfin, on assisterait aussi à une pratique « prospective », du côté des couples hétérosexuels qui n'excluent pas le mariage civil et font de leur cérémonie de pacs une première étape qui s'apparente en quelque sorte à un rite de fiançailles: « *Ça officialise un petit plus notre amour [...], c'est un peu comme une cérémonie de mariage, on va dire au degré en dessous*²⁹. »

Si, comme le suggère la pratique naissante, les cérémonies de pacs sont susceptibles de contribuer à une redéfinition de l'idéologie matrimoniale, il importe de garder en tête qu'il s'agit toutefois d'une pratique (encore) largement marginale: pour quelque 175 000 pacs enregistrés au tribunal et quelque 256 000 mariages célébrés en 2009, ce sont probablement quelques centaines de cérémonies de pacs seulement qui ont été célébrées la même année.

L'ESSOR DU BAPTÊME RÉPUBLICAIN

Au côté des cérémonies de pacs, le baptême républicain fait partie de ces autres rites d'alliance nouvellement célébrés à la mairie.

Le baptême républicain, également appelé « baptême civil » ou encore « parrainage civil », est – comme les cérémonies de mariage civil ou de pacs – un rite d'institution (Bourdieu, 1982) qui, trouvant souvent son inspiration dans les pratiques de parenté baptismale catholique, consiste à consacrer plusieurs individus, le plus fréquemment un homme et une femme, parrains d'un enfant, très souvent en bas âge. À l'instar des

27. Femme, trentaine d'années, employée dans une collectivité locale, cérémonie de pacs homosexuel le 21 mars 2009 à la mairie de Bobigny, entretien en face-à-face le 6 avril 2009.

28. Femme, trentaine d'années, en congé maternité, cérémonie de pacs hétérosexuel le 17 juin 2006 à la mairie du 19^e arrondissement de Paris, entretien en face-à-face le 3 décembre 2006.

29. Femme, trentaine d'années, employée dans une association, cérémonie de pacs hétérosexuel le 25 juillet 2009 à la mairie de Nice, entretien en face-à-face le 24 juillet 2009.

cérémonies de pacs, la pratique du baptême républicain est dépourvue d'assise normative et donc d'effets légaux, en dépit d'une improbable loi du 20 prairial an II souvent invoquée à tort (Mandret-Degeilh, 2007, p. 34).

Si, pour beaucoup, le baptême républicain trouve donc son origine dans la Révolution française (le baptême « civique » est en fait un baptême catholique [*sic*] assorti d'un serment civique), il est plutôt l'héritier des pratiques militantes et anticléricales des baptêmes « civils » libres penseurs initiés à la fin du XIX^e siècle ou des baptêmes « rouges » célébrés par les municipalités communistes de la première moitié du XX^e siècle notamment.

« Jusqu'aux années 1970, le baptême civil touchait une poignée de communes. Les années 1980 marquent le décollage du rite » (Gourdon, 2005, p. 195). Le baptême républicain permet en effet, à cette époque, de donner satisfaction à des parents soucieux de donner un parrain et une marraine à leur enfant, mais qui rejettent l'Église catholique sans toutefois se contenter d'une fête seulement privative. À partir de cette époque, la presse quotidienne régionale commence à relater des célébrations de baptême civil ayant lieu dans des communes de petite taille, majoritairement de gauche, très souvent pour la première fois dans l'histoire contemporaine de la commune, à l'initiative des parents et non des municipalités, ces dernières ignorant généralement cette cérémonie jusqu'à ce qu'on les sollicite.

Après un premier tournant dans les années 1980, la pratique connaît un nouvel essor à partir des années 2000 : si elle reste minoritaire, elle n'est désormais plus marginale et, selon nos propres estimations, environ 10 % des quelque 37 000 communes françaises, à nouveau essentiellement des communes de petite taille situées majoritairement dans des contrées de gauche, ont probablement célébré au moins un baptême républicain depuis 2002 (Mandret-Degeilh, 2007, p. 43), le plus souvent à l'initiative de leurs administrés³⁰.

Si le baptême républicain consiste à donner à un enfant un parrain et une marraine, il ne remplit toutefois pas seulement cette fonction de parrainage ; il s'agit également d'un rite d'alliance, entre les deux parents de l'enfant baptisé et entre leurs entourages familiaux et amicaux. En même temps qu'il célèbre la parentalité, le baptême républicain célèbre en effet la conjugalité. Trois cas de figure, en particulier, sont ici à mentionner.

30. Pour plus de détails sur la pratique contemporaine du baptême républicain, qu'il nous soit permis de renvoyer à Mandret-Degeilh A. (2007). « *Sous l'égide et la protection de l'autorité civile et républicaine* ». *Dimensions politiques et sociétales de la pratique contemporaine du baptême républicain*, mémoire de master recherche sous la direction d'Y. Déloye, Paris, Sciences Po. ; cf. aussi Gourdon, V. (2005), « L'affirmation d'un rite familial. Premiers résultats d'une enquête sur les baptêmes civils auprès des municipalités de Charente-Maritime », *Écrits d'Ouest*, n° 13, p. 169-198.

Tout d'abord, nombre de baptêmes républicains sont célébrés à l'occasion de la cérémonie de mariage civil des parents du ou des enfant(s) baptisé(s) : d'août 2005 à août 2007, par exemple, au moins 17 % des baptêmes républicains célébrés dans les communes du département du Territoire de Belfort correspondaient à ce cas de figure (Mandret-Degeilh, 2007, p. 110). Le baptême républicain sert alors à redoubler la fonction d'alliance du mariage célébré à la mairie.

Autre cas de figure, les parents de l'enfant baptisé vivent en union libre : à la mairie du 19^e arrondissement de Paris, par exemple, près de 39 % des parents ayant fait baptiser leur(s) enfant(s) entre 1998 et 2007 n'étaient pas mariés (Mandret-Degeilh, 2007, p. 31). Le baptême républicain permet alors, pour la première fois en l'absence – voulue – d'un mariage civil, de « fai[re] les deux familles ensemble³¹ », c'est-à-dire de publiciser la relation entre les deux parents de l'enfant baptisé et de faire se rencontrer les deux entourages familiaux et amicaux.

Et cela est particulièrement vrai pour les baptêmes républicains en contexte homoparental, notre troisième cas de figure. Mais, dans cette troisième configuration, le baptême républicain – la seule célébration à la mairie (à l'exception des cérémonies de pacs) qui, à la faveur d'un fondement légal incertain, soit ouverte aux couples de même sexe – ne se contente pas d'officialiser (avec la signature d'un certificat et d'un registre de baptême civil, que ne permet pas un rite d'alliance privatif) des liens de conjugalité entre les deux parents de l'enfant baptisé (Gross, 2004) ; il permet aussi de publiciser des liens de filiation entre l'enfant baptisé et son parent social³², et ainsi de reconnaître à ce dernier et un statut conjugal et un statut parental.

L'étroite ressemblance entre mariage civil et baptême républicain vient en outre attester la fonction d'alliance que remplit ce dernier³³.

Accueil par un représentant de l'institution municipale (le plus souvent, un adjoint au maire), discours performatif prononcé par cette même personne instituant les parrains dans leur rôle, consentement des parrains, voire des parents de l'enfant et, enfin, signature d'un certificat ou d'un registre : une cérémonie de baptême républicain se décompose donc en plusieurs séquences rituelles quasi identiques à celles d'un mariage civil.

31. Femme, trentaine d'année, commerciale, mère d'une petite fille baptisée le 16 juin 2007 à la mairie du 11^e arrondissement, entretien en face-à-face le 18 juillet 2007.

32. Le parent social se comporte à l'égard de l'enfant comme un parent, mais n'en a pas le statut légal. Certains couples homoparentaux vont d'ailleurs plus loin que la simple reconnaissance du parent social sur le certificat ou le registre de baptême civil en faisant du parent social le parrain ou la marraine de l'enfant.

33. Observations ethnographiques de 17 baptêmes républicains entre les 17 juin 2006 et le 7 août 2010 dans les mairies du 19^e arrondissement de Paris, d'Avion, d'Esches, de Bobigny et de Nice.

Le lieu dans lequel la cérémonie de baptême républicain se déroule rappelle lui aussi cette similitude avec le mariage civil: c'est en effet, à de très rares exceptions près, la salle des mariages qui fournit le décor de la cérémonie. Dans la plupart des cas, les parents de l'enfant prennent place sur les fauteuils des mariés, le parrain et la marraine sur ceux des témoins, et le père de l'enfant baptisé posant son bras sur l'épaule de sa compagne, ou le couple parental se tenant par la main, etc. sont autant de gestes d'affection qui rappellent l'alliance qui se joue entre deux individus et leurs familles.

Ce cousinage entre baptême républicain et mariage civil n'échappe d'ailleurs pas aux participants: «*C'est comme un mariage!*» note, par exemple, une invitée à la sortie de la mairie du 19^e arrondissement³⁴.

Bien qu'il s'agisse de pratiques minoritaires, le développement récent des baptêmes républicains et des cérémonies de pacs confirme, d'une part, le besoin de rituels d'alliance publics et, d'autre part, la légitimité de la mairie comme cadre de ces rituels.

Pour ces deux cérémonies, c'est l'absence d'assise normative³⁵ – laquelle permet par ailleurs quelque plasticité rituelle et donc une diversité d'investissements symboliques de la part des bénéficiaires de ces célébrations – qui semble œuvrer en faveur de leur développement³⁶. Sans oublier le rôle joué par les éditeurs de solutions pour collectivités territoriales: ces derniers, dont les catalogues proposent à la vente discours-types, registres et autres certificats de cérémonies de pacs ou de baptême républicain, facilitent les préparatifs des cérémonies et contribuent probablement à la diffusion, voire à la standardisation de ces pratiques cérémoniales³⁷.

CONCLUSION

La mairie reste ainsi, dans la France du XXI^e siècle, un cadre légitime de la ritualisation de l'union conjugale.

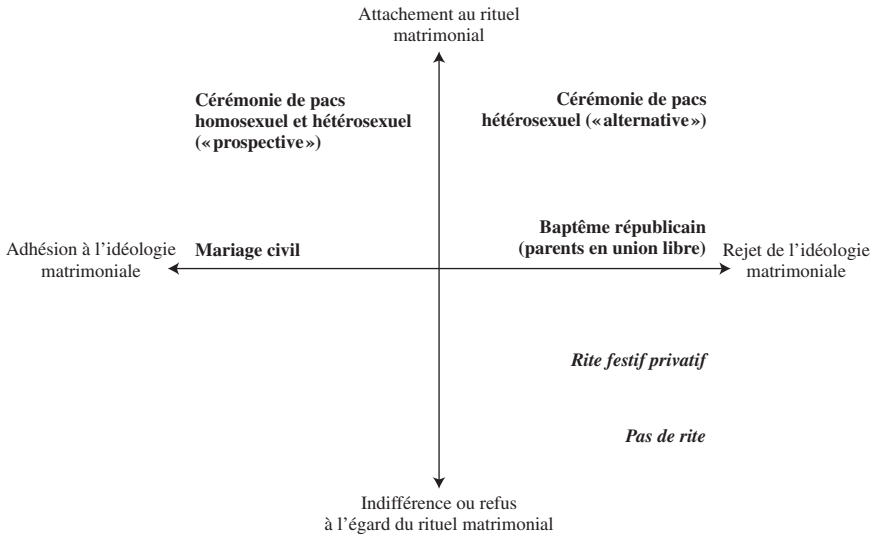
34. Observation ethnographique d'un baptême républicain célébré à la mairie du 19^e arrondissement le 21 avril 2007.

35. Autrement dit, à la faveur d'un vide juridique, ces pratiques ne sont pas prohibées.

36. Et l'échec du mariage gay de Bègles, justement pour une question de légalité, confirme cette hypothèse.

37. Pour le baptême républicain, par exemple, ce sont près de 3 600 communes qui ont commandé de 2001 à 2007 un ou plusieurs articles dédiés auprès de trois de ces éditeurs principaux (Mandret-Degeilh, 2007, p. 25).

Les différents rites d’alliance qui y sont célébrés – mariages civils, cérémonies de pacs, baptêmes républicains, sans oublier les anniversaires de mariage – permettent de satisfaire une pluralité de demandes sociales de rituels.



On gardera toutefois à l'esprit que le mariage civil reste, et de loin, le premier rite d'alliance célébré par l'institution municipale en France : face à quelques milliers de baptêmes républicains et quelques centaines de cérémonies de pacs seulement célébrés chaque année, quelque... 250 000 mariages civils ont lieu annuellement.

Références

- Borrillo, D. et P. Lascoumes (2002), *Amours égales? Le pacs, les homosexuels et la gauche*, Paris, La Découverte.
- Bourdieu, P. (1982), « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en science sociale*, vol. 43, n° 43, p. 58-63.
- Bozon, M. (1991), « Le mariage : montée et déclin d'une institution », in F. de Singly (dir.), *La famille, l'état des savoirs*, Paris, La Découverte, p. 47-57.
- Bozon, M. (1992), « Sociologie du rituel du mariage », *Population*, n° 2, p. 409-434.
- Bréchon, P. et J.F. Tchernia (2000), « L'évolution des valeurs des Français », *Futuribles*, n° 253, p. 5-20.
- Dittgen, A. (1997), « Les mariages civils en Europe : histoires, contextes, chiffres », *Droit et Société*, n° 36/37, p. 309-329.

- Dittgen, A. (2003), «Évolution des rites religieux dans l'Europe contemporaine. Statistiques et contextes», *Annales de démographie historique*, n° 106, p. 111-129.
- Festy, P. (2000), «Le déclin du mariage?», *Futuribles*, n° 255, p. 69-87.
- Festy, P. (2006), «La légalisation des couples homosexuels en Europe», *Population*, vol. 61, p. 493-531.
- Gourdon, V. (2005), «L'affirmation d'un rite familial. Premiers résultats d'une enquête sur les baptêmes civils auprès des municipalités de Charente-Maritime», *Écrits d'Ouest*, n° 13, p. 169-198.
- Gross, M. (2004), «Baptêmes catholiques en contexte homoparental», in E. Dianteill, D. Hervieu-Léger et I. Saint-Martin (dir.), *La modernité rituelle : rites politiques et religieux des sociétés modernes*, Paris, L'Harmattan, p. 179-194.
- Mandret-Degeilh, A. (2007), «*Sous l'égide et la protection de l'autorité civile et républicaine*». *Dimensions politiques et sociétales de la pratique contemporaine du baptême républicain*, mémoire de master recherche sous la direction d'Y. Déloye, Paris, Presses de Sciences Po.
- Prioux, F. et M. Mazuy (2009), «L'évolution démographique récente en France : dix ans pour le pacs, plus d'un million de contractants», *Population*, n° 64, p. 445-494.
- Rault, W. (2009), *L'invention du PACS. Pratiques et symboliques d'une nouvelle forme d'union*, Paris, Presses de Sciences Po.
- Van Gennepe, A. (1981[1909]), *Les rites de passage*, Paris, A. et J. Picard.

**LES FORMES SYMBOLIQUES
ET LES PRATIQUES RITUELLES
À L'ŒUVRE DANS UNE GRANDE
ÉCOLE D'INGÉNIEURS**
Étude des processus de construction
de sens et d'identité
dans un environnement
hautement technologique

Céline Bryon-Portet

Cette étude est le fruit d'une enquête ethnologique que nous avons menée pendant près de deux ans au sein d'une grande école d'ingénieurs toulousaine, l'ENSIACET (École nationale supérieure des ingénieurs en arts chimiques et technologiques), qui, au-delà de la formation qu'elle donne à ses sept cents étudiants, abrite quatre laboratoires de recherche (lesquels accueillent près de cent cinquante doctorants).

Née en janvier 2001 de la fusion de deux écoles d'ingénieurs à la réputation solidement établie¹, l'ENSIACET, orientée vers les domaines de la chimie, des matériaux, du génie chimique, du génie des procédés et du génie industriel, s'est dotée d'un important système symbolique qui

1. L'ENSCT (École nationale supérieure de chimie de Toulouse), jadis appelée Institut de chimie de Toulouse, fut fondée par le Prix Nobel Paul Sabatier en 1906. Quant à l'ENSIGC (École nationale supérieure d'ingénieurs de génie chimique), elle fut créée par Joseph Cathala en 1949.

comporte un ensemble de symboles, de mythes et de pratiques rituelles, dont nous avons analysé la nature et les enjeux, les modes d'expression et les objectifs particuliers.

UNE ÉCOLE D'INGÉNIEURS POSTMODERNE ET SES ENJEUX IDENTITAIRES

Champs symboliques *versus* champs scientifiques ?

Selon Max Gluckman (1962), seules les sociétés traditionnelles sont dotées de pratiques rituelles dignes de ce nom. Edward Shils (1971), lui aussi, affirme que la société contemporaine occidentale n'est pas parvenue à établir un dispositif symbolique aussi élaboré que celui des communautés dites « primitives ». Ces chercheurs s'inscrivent dans une lignée de penseurs qui, du rationalisme des Lumières au machinisme qui a accompagné la révolution industrielle, en passant par le positivisme d'un Auguste Comte, tendent à associer symbolisme et passéisme, et à opposer à ce couple le tandem rationalité-modernité, en faisant ainsi de l'approche conceptuelle le seul mode de réflexion adapté à une démarche scientifique et, par conséquent, à un type de « société ouverte », pour emprunter à l'expression de Karl Popper (1979). Ils renouent par là même avec l'antique dichotomie hellénistique *muthos / logos* (Vernant, 2004), mais aussi avec la logique cartésienne, lesquelles tendent à dévaloriser le premier de ces termes, conçu comme un mode d'expression infantile, au profit du second.

Pourtant, de nombreux exemples semblent infirmer ce point de vue. Si l'époque moderne s'est effectivement caractérisée par un déclin de la tradition mais aussi de l'imagination, cette « folle du logis » selon les mots de Malebranche, il est à noter que l'ère postmoderne se définit au contraire par un retour du sacré et du « tribalisme » (Maffesoli, 2000) visant à juguler un individualisme effréné et à opérer une sorte de « réenchantement du monde » qui fait écho à la perte de repères idéologiques déplorée par Max Weber au début du XX^e siècle. Le sens de la transcendance reviendrait donc en force comme une pulsion vitale trop longtemps refoulée. De fait, de nouveaux mythes font leur apparition, des expressions rituelles que l'on croyait frappées d'obsolescence ressurgissent sur la scène sociale (Lardellier, 2005 ; Segre, 1997 ; Segalen, 2001). Dans *Le Conflit des interprétations*, Paul Ricoeur explique clairement les raisons de ce phénomène qui tend à remettre les formes symboliques à l'honneur, et que l'on pourrait qualifier de compensatoire :

Si nous soulevons le problème du symbole maintenant, à cette période de l'histoire, c'est en liaison avec certains traits de notre « modernité » et pour riposter à cette modernité même. Le moment historique de la philosophie du

symbole, c'est celui de l'oubli et aussi celui de la restauration : oubli des hiérophanies ; oubli des signes du Sacré [...] Cet oubli, nous le savons, est la contrepartie de la tâche grandiose de nourrir les hommes, de satisfaire les besoins en maîtrisant la nature par une technique planétaire².

Le mythologue Gilbert Durand (1964, p. 26, p. 39 et p. 42), qui figure également en bonne place parmi les penseurs qui ont commencé à réhabiliter cette « imagination symbolique » que la culture « iconoclaste » de l'Occident a longtemps discréditée, déclare que « notre temps a repris conscience de l'importance des images symboliques dans la vie mentale ».

Mais ce besoin de spiritualité actuellement exprimé par l'*homo symbolicus*, loin d'emprunter son inspiration aux formes anciennes du symbolisme, traduit une volonté de réconciliation des contraires assez originale et peut-être inédite : réconciliation de la tradition et de la modernité d'une part (ce qui donne ainsi naissance à des « rites profanes », comme l'a souligné Claude Rivièrre [1995], mais aussi à des associations fondées tout à la fois sur des pratiques rituelles et des problématiques sociétales de nature progressiste, comme la franc-maçonnerie), réconciliation du local et du global d'autre part, avec l'avènement de la postmodernité (Abélès, 2008 ; Geertz, 2002). L'anthropologue Julian Pitt-Rivers (1986) a ainsi montré que l'avion, mode de transport moderne et innovant par excellence, met en place un processus rituel semblable aux rites de passage ancestraux à travers le voyage aérien. De la même manière, l'ENSIACET conjugue une formation scientifique de haut niveau et une approche symbolique des plus traditionnelles, ainsi que nous allons nous efforcer de la démontrer.

Un contexte historique particulier : de la fusion de deux écoles rivales à l'explosion d'AZF, une structure en quête de sens

Cet établissement *high tech*, en effet, propose un matériel extrêmement sophistiqué, qui permet à son personnel d'accomplir ses missions dans le domaine de l'ingénierie : des salles informatiques et surtout un *Web Laboratory*, grâce auquel les étudiants de l'ENSIACET peuvent effectuer à distance des manipulations en génie chimique dans un laboratoire implanté à l'école de Sao Paulo, au Brésil, en passant par Internet ; des microprocesseurs ou encore des procédés chimiques à la pointe du progrès, faisant intervenir des nanotechnologies ou encore des matériaux composites... Ajoutons à cela des projets d'études ambitieux, tel que le projet Solar'A7, réalisé par une équipe d'élèves et consistant à poser 5 000 mètres carrés de panneaux photovoltaïques sur le parking de l'école afin de produire

2. *Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique*, Paris, éditions du Seuil, 1969 (chapitre « Herméneutique des symboles et réflexion philosophique », p. 284).

de l'électricité. Enfin, il convient de relever les nombreux partenariats noués avec de grands groupes industriels (Rhodia, Total, Aréva, Sanofi-Aventis, Arkéma, Safran), qui inscrivent la formation de l'école dans une dimension économique et une vision pragmatique, et font ainsi acquérir aux futurs ingénieurs une conscience aiguë des exigences du marché et des attentes sociétales.

Parallèlement à cette approche moderniste, l'ENSIACET exprime une socialité fortement ancrée dans la sphère symbolique. L'institution renvoie donc une image quelque peu paradoxale, en faisant coexister des éléments hétérogènes. Il est pour le moins surprenant, en effet, de voir s'afficher des mythes fondateurs et se dérouler des rites de passage à proximité des spectrophotomètres, des microscopes électroniques à balayage laser et des bio-réacteurs dernier cri. L'existence de ce système symbolique est apparue nécessaire aux responsables de l'école mais aussi – ce qui peut paraître plus étonnant encore – aux étudiants eux-mêmes, qui ont participé à sa construction. Lorsqu'on tente de saisir les raisons de cette mise en place progressive, on se rend compte que le contexte historique a joué un rôle déterminant.

Tout d'abord, il est à noter que la fusion en 2001 de deux structures indépendantes, l'ENSCT et l'ENSIGC, qui a donné naissance à l'ENSIACET, a entraîné une perte de repères identitaires. Il semblait donc indispensable de forger une identité collective, de fédérer et de mobiliser un personnel déstabilisé par ce changement brutal en faisant la promotion de quelques valeurs et pratiques communes. Ce qui est vrai pour toute nouvelle entité fraîchement créée était encore plus vrai pour les deux écoles souches, dans la mesure où celles-ci entretenaient des relations de franche rivalité. L'ENSCT, née en 1906 à l'initiative du futur Prix Nobel Paul Sabatier, et spécialisée dans la chimie, était en concurrence avec l'ENSIGC, plus récente puisqu'elle fut créée en 1949 par Joseph Cathala, et spécialisée dans le domaine du Génie chimique. Les enseignants chercheurs de la première structure se percevaient comme des puristes et jugeaient avec une pointe de mépris leurs confrères qui effectuaient de nombreuses simulations informatiques. Inversement, les enseignants chercheurs de la seconde entité se considéraient comme des pionniers, parce qu'ils avaient abandonné les analyses moléculaires et les précipités dans les béchers pour concevoir les usines du futur et mener des projets industriels d'envergure. Les deux pères fondateurs respectifs alimentèrent d'ailleurs très longtemps cet esprit de compétition, qui se muait parfois en véritable hostilité. Nombre d'anecdotes circulent encore sur ce sujet au sein de l'ENSIACET, relayées par les plus anciens : ainsi, lorsque l'ENSCT et l'ENSIGC partagèrent les locaux de la rue Sainte-Catherine, à Toulouse, durant quelques années, les membres du personnel de l'une et l'autre écoles n'avaient pas le droit de se parler. Chacun devait rester cantonné dans la zone géographique qui lui était réservée.

On peut imaginer à quel point il fut difficile d'accomplir cette fusion à l'aube du XXI^e siècle, et combien il fut indispensable de faire appel à des processus symboliques pour les intégrer.

Un autre événement traumatique a rendu plus pressante encore l'élaboration d'un dispositif capable de produire du sens et du lien social (fonction que le rite est propre à remplir, ainsi que l'a montré Pascal Lardellier dans sa *Théorie du lien rituel*). En septembre 2001, soit neuf mois à peine après la fusion, les bâtiments de l'école, en effet, furent entièrement détruits par l'explosion de l'usine d'AZF. Provisoirement déplacée sur un autre campus universitaire, dans des locaux de fortune, l'ENSIACET entra dans une période de flottement. L'attente de la reconstruction dura plus de huit ans, et ce fut, pour l'ensemble du personnel, une longue traversée du désert.

LES ACTEURS ET LES MODES D'EXPRESSION DU DISPOSITIF SYMBOLIQUE

Mythes fondateurs et symboles fédérateurs

Ce contexte particulièrement sensible, qui trouve ses origines tant dans l'héritage culturel des deux écoles que dans des contingences extérieures, et qui a rendu nécessaire une véritable quête de sens et de convivialité, corrobore la thèse de Raoul Girardet (1986) selon laquelle le mythe serait la réponse à une crise ou à un malaise quelconque. Une place particulière a ainsi été accordée aux pères fondateurs de l'ENSCT et de l'ENSIGC. Paul Sabatier et Joseph Cathala, qui représentaient déjà des figures honorées dans leur structure d'appartenance respective, ont été mythifiés, voire canonisés par l'ENSIACET. Dans la médiathèque de l'école, un minimusée est dédié à Paul Sabatier. Son vieux fauteuil, son bureau et son pupitre en bois, sa bibliothèque et ses fioles de verre sont pieusement étiquetés et exposés aux regards des visiteurs. Des portraits des deux hommes décorent également les murs de l'école ainsi que la brochure de présentation distribuée aux étudiants et aux divers partenaires.

Cet attachement à des figures symboliques évoquant les origines des deux entités s'explique d'autant mieux que l'histoire cahoteuse de l'ENSIACET appelait la mise en place de principes stabilisateurs, capables d'enraciner la nouvelle école dans un passé glorieux. L'aura d'un Prix Nobel de chimie, l'audace d'un pionnier du génie chimique, étaient aptes à jouer ce rôle. Mais s'ils ancrent la structure dans des temps révolus, que seule la mémoire des vivants perpétue, ces personnages confèrent également une coloration progressiste à l'établissement, puisqu'ils incarnent les valeurs créatrices et avant-gardistes des grands bâtisseurs et des découvreurs. En

ce sens, ils semblent bien s'inscrire dans la lignée de ces « mythes dynamiques³ » évoqués par Abraham Moles (1990) qui contribuent « à l'imaginaire social et au devenir de la société technique » et sont des « moteurs de mouvement » (Moles, 1990, p.10-11), ou encore de ces mythologies modernes dont le sémiologue Roland Barthes (1957) a montré la prégnance. Par ailleurs, l'admiration respectueuse que l'on porte à ces visages graves immortalisés par des photographies en noir et blanc prouve, si besoin en était encore, que le sacré ne se cantonne pas au domaine religieux (Wunenburger, 1981). Cependant, ces figures continuaient de scinder l'école en deux populations distinctes, les anciens de l'ENSCT louant les qualités de Paul Sabatier, et ceux de l'ENSIGC les mérites de Joseph Cathala. Il était donc indispensable de souder tout l'ensemble du personnel autour de quelques références communes, pour transformer les liens de nature « mécanique » en une « volonté organique » (Durkheim, 1889) et par conséquent cette micro société (*Gesellschaft*) en une véritable communauté (*Gemeinschaft*) (Tönnies, 1977).

Nous avons pu remarquer que certaines références mythologiques remplissaient cette fonction. Le phénix par exemple, animal mythique qui renaît de ses cendres, apparaît en filigrane dans les discours et supports de communication officiels de l'école, pour exprimer à la fois l'épreuve que représenta l'accident d'AZF pour l'ensemble du personnel et la capacité de la communauté à surmonter cet obstacle puis à se reconstruire. Ce symbole semble désormais faire partie intégrante de l'histoire de la nouvelle école, qui l'a d'ailleurs utilisé sous la forme d'une image projetée sur un écran géant lors de l'inauguration de ses locaux enfin rebâti sur le campus de Toulouse-Labège, en 2010. De nombreuses allusions sont également faites à un célèbre récit épique. On parle ainsi de « l'Odyssee » de l'ENSIACET dans de multiples documents (ancienne brochure de présentation de l'école, en vigueur jusqu'en 2009, communiqués de presse, etc.). Le Directeur de l'école, Jean-Marc Le Lann, fila même une longue métaphore du périple d'Ulysse lors du discours officiel qu'il prononça lors de l'inauguration des nouveaux bâtiments. Commencant celui-ci par le célèbre poème de Joachim du Bellay, il poursuivit en évoquant les sirènes de l'accident industriel d'AZF, les années d'errance, l'attente du retour sur la terre promise.

Mais surtout, le personnel et les étudiants ont forgé leurs propres codes et leur jargon, incompréhensibles aux profanes. Le plus significatif a trait à l'appellation même de l'école. À partir des quatre dernières lettres de l'acronyme ENSIACET qu'ils ont traduites phonétiquement, les membres de l'école ont créé le diminutif « A7 ». Présent sur le logo de l'école jusqu'en

3. Dans cette catégorie, Abraham Moles range par exemple les mythes d'Icare, le mythe de Prométhée, le mythe du Golem, le mythe faustien, le mythe de Pygmalion et de Frankenstein...

2009, inscrit sur la façade du nouveau bâtiment ou encore sur le site Internet⁴, il est régulièrement utilisé par le directeur qui, à l'interne, termine nombre de ses courriels par l'invariable formule « A7'ment vôtre ». Par ailleurs, la Junior-Entreprise⁵ de l'ENSIACET a été baptisée FA7, et son réseau d'anciens élèves ingénieurs⁶, qui compte plusieurs centaines d'adhérents, AIA7. Un tel procédé de construction identitaire, il est vrai, est assez répandu dans les grandes écoles, et notamment les écoles d'ingénieurs (l'école Polytechnique est ainsi surnommée l'« X »). Mais pour comprendre pleinement le sens et l'importance de ce diminutif, devenu un véritable symbole de l'établissement, encore faut-il connaître la culture institutionnelle de l'Institut national polytechnique de Toulouse, la structure fédératrice à laquelle appartient l'ENSIACET, et qui comporte en son sein plusieurs écoles d'ingénieurs. L'une d'entre elles, l'ENSEEIHHT – spécialisée dans les domaines de l'électronique, de l'informatique et des télécommunications, mais concurrente de l'ENSIACET dans son classement dans la liste des grandes écoles –, avait préalablement transformé son acronyme en un diminutif phonétiquement signifiant : l'N7. Pour répondre à cela, l'ENSIACET se donna le surnom d'A7.



Logo de l'ENSIACET



Logo de l'ENSEEIHHT

Enfin, l'ENSIACET s'est choisi deux mascottes baptisées Tac et Morgane, qui représentent un écureuil et une oursonne et rappellent vaguement les totems de certaines tribus aborigènes. Présentes lors des grandes manifestations festives, Tac et Morgane arborent fièrement le logo de l'école comme un emblème. À noter que les étudiants effectuant des stages à l'étranger emportent Morgane dans leurs bagages. Ces voyages initiatiques sont systématiquement immortalisés par des photographies de l'oursonne

4. Adresse du site Internet : <<http://www.ensiacet.fr/>>.

5. Adresse du site Internet : <<http://fa7junioretudes.fr/index.php>>.

6. Adresse du site Internet : <<http://aia7.ensiacet.fr/>>.

prises devant des monuments célèbres et affichées ensuite dans le bureau des élèves, avec des mentions telles que: «Morgane à Sydney», «Morgane à Moscou», «Morgane à Sao Paulo». Enfin, Morgane change de vêtement au gré des événements qui se déroulent à l'ENSIACET. En moins de dix ans, cette école d'ingénieurs a donc réussi à se créer une véritable culture institutionnelle, à partir d'éléments anciens qu'elle a su réactualiser et adapter à son identité.



La mascotte Morgane, portant un gilet marqué «A7», lors d'une cérémonie de remise de diplômes.

Rites de passage et rites d'institution

Une série de rites émaille également le quotidien du personnel et le cursus des étudiants de l'école. Les élèves ingénieurs qui s'apprentent à suivre leur scolarité à l'ENSIACET sont ainsi soumis à un processus de socialisation ritualisé proche de celui que Denys Cuhe (1988) a analysé dans la « fabrication » de ces autres ingénieurs que sont les « Gad'zarts », au sein de l'École nationale supérieure des arts et métiers. L'intégration des nouvelles recrues de l'ENSIACET constitue une période essentielle de ce processus, car il favorise la cohésion du groupe et fait naître ce que l'on appelle « l'esprit de promotion ». S'il conserve une forte parenté avec le schéma canonique triphasique des rites de passage que le folkloriste Arnold Van Gennep (1992) a définis, il se déroule toutefois dans une ambiance bon enfant et n'impose pas aux novices des traitements aussi rudes que ceux en vigueur à l'ENSAM,

en continuité avec les rites initiatiques que les sociétés traditionnelles élaborent⁷. L'étape qui s'ouvre peu après le commencement des premiers cours, et qui constitue le cœur de ce pseudo-bizutage, d'où se trouve exclue toute pratique humiliante et dégradante, est significativement appelée « week end d'intégration ». À partir de ce moment-là, celui qui n'était qu'un candidat reçu dans une école parmi tant d'autres devient un « A7'ien » à part entière, investi des codes, des us et coutumes de sa structure d'appartenance, qu'il peut dès lors s'approprier pleinement. À voir ces experts en thermodynamique et en fluides supercritiques se prêter de bon gré à ces jeux rituels et manifester une extrême application dans leur réalisation, on ne peut que penser, aux côtés de Denis Jeffrey, que « la croyance rituelle ne s'oppose pas à la réalité mathématique du savant, elle lui est complémentaire » (Jeffrey, 2003, p. 115). Peut-être, tout simplement, parce que l'une permet de vivre en harmonie en ce monde auprès de ses semblables et que l'autre s'efforce d'expliquer les lois de l'univers, ou encore parce que l'une s'adresse à l'hémisphère droit du cerveau humain et l'autre à l'hémisphère gauche, ce qui fait de l'homme une créature complexe, tournée tout à la fois vers les choses de l'esprit, du cœur et du corps.

Ce rite d'intégration, qui marque un seuil entre la vie du « taupin⁸ » et celle du futur ingénieur, possède son pendant inversé à la fin du programme, puisque les sortants subissent une phase dite de « désintégration ». Une porte fermée sur l'école, et ouverte sur la vie professionnelle ? Mais avant ce second rite de passage, qui vient clore trois ans de scolarité et prépare les élèves à leur fonction ultérieure de cadre, un rite d'institution vient sanctionner le long parcours qui s'est déroulé depuis la fin des classes préparatoires : le rite annuel de la remise des diplômes, très attendu par tous. Lors d'une cérémonie solennelle, les étudiants sont appelés par la directrice des études, par groupes de cinq, et invités à monter sur une estrade. Là, vêtus de leur plus beau costume ou de leur plus belle robe, ils se voient remettre le précieux document attestant de l'obtention du titre d'ingénieur si ardemment convoité et reçoivent les félicitations du directeur de l'école, sous les applaudissements de leurs camarades mais aussi de leur famille, venue des quatre coins de la France pour cette occasion unique. Ce rite « consacre » leur nouveau statut, en accord avec les fonctions que Pierre Bourdieu (1982) attribue aux rites d'institution, et cette consécration participe à la modification radicale de leur comportement, selon le principe de « l'efficacité symbolique » (Isambert, 1979 ; voir aussi Lévi-Strauss, 1958).

7. Sur l'importance des violences faites au corps, scarification, circoncision et autres entames de la chair, cf. Mircea Eliade, (1992). *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Paris, Gallimard, « Folio essais ».

8. La « taupe » est le nom argotique donné aux classes préparatoires scientifiques, qui permettent de passer les concours des grandes écoles. Les élèves de la « taupe » sont appelés les « taupins ».

C'en est fini des blagues de potache et des coiffures désordonnées. Lorsqu'on les revoit quelques mois plus tard, portant une cravate et arborant l'allure décidée des jeunes cadres dynamiques, force est de constater que la chrysalide s'est transformée en papillon, l'étudiant en ingénieur.

Le personnel de l'ENSIACET, composé de techniciens et d'enseignants chercheurs, possède lui aussi ses rites, que l'on peut ranger en deux catégories principales : des rites festifs d'une part, des rites d'institution d'autre part. Parmi les premiers, on peut citer les traditionnels pots de départ (accompagnés de discours officiels et de cadeaux), organisés en l'honneur des membres de la communauté qui quittent l'institution pour une mutation ou un départ à la retraite. On peut également mentionner l'annuelle *Garden party* qui précède les vacances d'été, au début du mois de juillet, et qui renoue avec les rites de commensalité réalisant une sacralisation du corps social (Maffesoli 1991, Maffesoli 2000). Ces moments de franche convivialité resserrent les liens interpersonnels et favorisent la cohésion du groupe. Alors, l'institution n'est plus une simple structure, mais une « *communitas* » (Turner, 1990). Parmi le second type de rites, et bien que ceux-ci ne soient pas propres à l'ENSIACET, on évoquera par exemple la cérémonie de remise des palmes académiques, ou encore la cérémonie de remise de diplômes des docteurs *honoris causa*, qui récompense des chercheurs étrangers pour la qualité de leurs travaux et leur rayonnement scientifique.

Plusieurs acteurs interviennent dans cette construction d'un sens collectif, qui vise à susciter l'adhésion mais aussi à forger une identité différenciée par rapport aux autres écoles de chimie : la direction, évidemment, mais aussi le personnel et les étudiants, qui font vivre et perpétuent activement ces pratiques rituelles. On note donc, au-delà de la volonté institutionnelle venant du sommet, un mouvement participatif et appropriatif qui vient de la base, c'est-à-dire des membres de la communauté, et ce à tous les niveaux. Un tel processus autopoïétique participe de la dimension imaginaire de cette institution postmoderne (Castoriadis, 1975), dont les représentations symboliques structurent à leur tour le penser, le dire et le faire de ses membres.

Le résultat de ce processus est un mélange, assez surprenant, de symboles, de mythes et de rites anciens (le Phénix, l'Odyssée, les rites de passage...), et de formes symboliques originales (les mythes de Sabatier et de Cathala, les mascottes Tac et Morgane...) construites de toutes pièces par les membres de la communauté et adaptées à l'identité et aux missions de l'école. Le cas de l'ENSIACET tend à confirmer le point de vue de Mondher Kilani (1992, p. 134) selon lequel « la pensée symbolique comme la pensée rationnelle ou scientifique, en fait, coexistent ou peuvent coexister aussi bien chez un même individu qu'au sein de la même société ». Notre étude prouve, si besoin en était encore, que les symboles, les mythes et les rites

ne sont pas des formes de représentation mentale et de médiation sociale obsolètes que la postmodernité serait amenée à faire disparaître. La déclaration de Mary Douglas (1971) dans son ouvrage consacré à la souillure et aux tabous alimentaires prend ici tout son sens : « Animal social, l'homme est un animal rituel. Supprimez une certaine forme de rite, et il réapparaît sous une autre forme, avec d'autant plus de vigueur que l'interaction sociale est intense. »

Références

- Abélès, M. (2008), *Anthropologie de la globalisation*, Paris, Payot.
- Barthes, R. (1957), *Mythologies*, Paris, Seuil.
- Bourdieu, P. (1982), « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 43, p. 58-63.
- Castoriadis, C. (1975), *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.
- Centlivres, P. et J. Hainard (dir.) (1986), *Les rites de passage aujourd'hui. Actes du colloque de Neuchâtel*, Lausanne, L'Âge d'Homme.
- Cuche, D. (1988), « La fabrication des "Gadz'arts". Esprit de corps et inculcation culturelle chez les ingénieurs Arts et Métiers », *Ethnologie française*, vol. XVIII, n° 1, p. 42-54.
- Douglas, M. (1971), *De la souillure. Essais sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, Maspéro.
- Durand, G. (1964), *L'imagination symbolique*, Paris, Presses universitaires de France, Quadrige.
- Durkheim, É. (1889), « Communauté et Société selon Tönnies », *Revue philosophique*, n° 27, p.416-422.
- Éliade, M. (1992), *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais ».
- Geertz, C. (2002), *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris, Presses universitaires de France.
- Girardet, R. (1986), *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Seuil.
- Gluckman, M. (1962), *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester, University Press, 1962.
- Isambert, F.A. (1979), *Rite et efficacité symbolique*, Paris, Cerf.
- Jeffrey, D. (2003), *Éloge des rituels*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- Kilani, M. (1992), *Introduction à l'anthropologie*, Paris, Payot Lausanne.
- Lardellier, P. (2003), *Théorie du lien rituel. Anthropologie et communication*, Paris, L'Harmattan.
- Lardellier, P. (2005), *Les nouveaux rites. Du mariage gay aux Oscars*, Paris, Belin.
- Lévi-Strauss, C. (1958), *Anthropologie structurale*, Paris, Presses universitaires de France.
- Maffesoli, M. (1991), *L'ombre de Dionysos*, Paris, LGF, coll. « Livre de poche ».

- Maffesoli, M. (2000), *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*, Paris, La Table ronde.
- Moles, A. (1990), «La Fonction des mythes dynamiques dans la construction de l'imaginaire social», *Cahiers de l'imaginaire*, n° 5/6, p. 9-33.
- Pitt-Rivers, J. (1986), «Un rite de passage de la société moderne: le voyage aérien», in P. Centlivres et J. Hainard (dir.), *Les rites de passage aujourd'hui. Actes du colloque de Neuchâtel 1981*, Lausanne, L'Âge d'Homme.
- Popper, K. (1979), *La société ouverte et ses ennemis*, 2 tomes, Paris, Seuil.
- Ricœur, P. (1969), *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil.
- Rivière, C. (1995), *Les rites profanes*, Paris, Presses universitaires de France.
- Segalen, M. (2001), *Rites et rituels contemporains*, Paris, Nathan Université.
- Segre, M. (dir.) (1997), *Mythes, rites, symboles dans la société contemporaine*, Paris, L'Harmattan.
- Shils, E. (1971), «Les rites et l'état de crise», in J. Huxley (dir.), *Le comportement rituel chez l'homme et chez l'animal*, Paris, Gallimard, p. 307-311.
- Tönnies, F. (1977), *Communauté et Société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, trad. J. Leif, Paris, Presses universitaires de France.
- Turner, V. (1990), *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris, Presses universitaires de France.
- Van Gennep, A. (1992), *Les rites de passage*, Paris, A. et J. Picard.
- Vernant, J.P. (2004), *Les origines de la pensée grecque*, Paris, Presses universitaires de France, Quadrige.
- Wunenburger, J.J. (1981), *Le sacré*, Paris, Presses universitaires de France.

À L'ÉPREUVE DE L'ENTREPRISE

Les rituels désenchantés

Ghislaine Gallenga

Interpellée par l'usage récurrent des vocables rite et/ou rituel dans les études sur les entreprises, j'entends faire état dans cet article de la réflexion d'une anthropologue spécialiste de l'entreprise, mais non-spécialiste de l'anthropologie religieuse¹, domaine reconnu comme le berceau des études anthropologiques sur le rite. S'il est un fait établi que les concepts migrent de discipline en discipline en se transformant par contingence, il demeure difficile d'attribuer la paternité de concepts comme identité, modernité, espace, voire culture à une discipline mère. Adressé au domaine de l'entreprise, ce constat est patent. Certains concepts anthropologiques comme rite, rituel, mythe, clan, tribu connaissent une inflation d'usage pour décrire des pratiques quotidiennes, anecdotes, collectifs divers qui passent outre

1. Ou quelles que soient les querelles terminologiques qui caractérisent ce domaine de l'anthropologie, anthropologie du fait religieux, anthropologie des religions, socioanthropologie des religions selon les auteurs.

le cadre de leur discipline. Si cet emploi est tolérable au sein de disciplines connexes comme en sciences de la gestion² avec l'exemple du courant de la culture d'entreprise et de son cortège de rites, mythes et symboles, cela reste plus délicat dans ma propre discipline.

À l'instar des concepts qui ne cessent d'évoluer, les disciplines elles aussi évoluent, il en est ainsi avec l'anthropologie qui a intégré depuis une quinzaine d'années une nouvelle acception du concept de rituel, celle de rituel profane. Malgré cette nouvelle donne, dans le domaine de l'entreprise, la chose laisse perplexe. Que se passe-t-il lorsqu'on confronte des notions anthropologiques à l'épreuve de l'entreprise ?

L'article se propose ainsi de questionner, d'un point de vue anthropologique, la pertinence de l'utilisation des concepts de « rite » et de « rituel » dans les études sur l'entreprise. Je voudrais, par des exemples puisés dans la seule littérature, interroger la plausibilité de tels usages.

Afin d'étayer cette interrogation, je reviendrai sur les définitions classiques du rite en anthropologie, puis sur son évolution en rite profane. Enfin, je présenterai un ensemble d'exemples du recours à ces concepts dans les travaux sur l'entreprise aussi bien dans les recherches extérieures à la discipline que dans celles des ethnologues.

DE LA DÉFINITION DU RITE...

Au-delà d'une synthèse terminologique et taxonomique des notions de rite et de rituel, je me contenterai de souligner deux de leurs caractéristiques saillantes : l'absence de consensus de définition minimale sur ce concept en anthropologie (Obadia, 2007) et, aussi surprenant que cela puisse paraître, l'indifférentiabilité de leur usage (Rivière, 1995 ; Segalen, 1998 ; Jeffrey, 2005). Même si Smith (1991) distingue le rite, temps fort de manifestations collectives, d'un ensemble de déploiements cérémoniels qui désigneraient quant à eux le rituel, j'emploierai ici de manière indifférenciée et homonymique ces deux termes.

Sans retracer une à une ni de manière exhaustive les nombreuses analyses de l'évolution du concept de rituel, je retiendrai quelques balises notionnelles. Je broserai à grands traits la genèse et la construction du rituel en tant qu'objet scientifique, lesquelles ont été marquées par un ancrage fort et sur le long terme dans le champ du religieux. Selon Rivière (2003, p. 81), « les rites sont à considérer comme un ensemble de conduites et d'actes répétitifs et codifiés, souvent solennels, d'ordre verbal, gestuel et

2. Pour une critique anthropologique, voir Gallenga, 1993.

postural à forte charge symbolique, fondés sur la croyance en la force agissante d'êtres ou de puissances sacrées, avec lesquelles l'homme tente de communiquer en vue d'obtenir un effet déterminé». Depuis Émile Durkheim (1912), les éléments communément associés au rite sont, de manière non systématique, sa dimension sociale, son caractère de répétitivité et la fonction ou le rôle qu'il assume au sein d'une société ou d'une culture. Pour Radcliffe-Brown (1968), le rituel contribue de manière significative à la pérennité de la vie sociale et joue un rôle de premier plan dans la reproduction des systèmes sociaux. En outre, le rituel fait sens: «le rite est un langage efficace en ce sens qu'il agit sur la réalité sociale» (Isambert, 1982). Avec Geertz (1973) et Turner (1990), le rite n'évoque plus seulement un acte religieux particulier avec des effets psychoaffectifs et sociaux, mais revêt un caractère dynamique et processuel (Obadia 2007, p. 72-73). Selon Geertz (1972, p. 49), «dans un rituel, le monde tel qu'il est vécu et le monde tel qu'il est imaginé, unis par la médiation d'un même ensemble de formes symboliques, en viennent à se confondre». Pour Turner (1990), le rite introduit des effets de contre-structure pour mieux rétablir la structure.

Le terme «rituel» traduisait le décalage majeur entre la façon dont les cultures européennes se comparaient et se définissaient par rapport à d'autres cultures et d'autres religions. En effet, l'émergence au XIX^e siècle de cette notion en tant que terme formel était destinée, selon Catherine Bell (1992, p. 14), à identifier ce qu'on considérait alors comme une catégorie universelle de l'expérience humaine. Puis, les théoriciens des mythes et rituels ont eu recours à la notion de rituel afin de décrire la religion. Plus tard, et s'inscrivant en faux contre ces premières recherches, les fonctionnalistes ont exploré la portée des actions et valeurs rituelles en vue d'analyser la société et la nature des phénomènes sociaux. Pour Lionel Obadia (2007, p. 11), tout en conservant cet acquis du fonctionnalisme, le structuralisme de Claude Lévi-Strauss a rétabli les hautes ambitions de l'évolutionnisme et par là-même placé la religion sur le terrain des aspects psychologiques et sociaux du symbolisme humain. La religion ne revêt d'importance que dans le sens où ses manifestations reflètent des phénomènes qui sont ceux de la pensée humaine en général et de ses traductions sociales (rites, institutions) desquelles il est possible de dégager des invariants universels. Les rites seraient des représentations scéniques de paradigmes contenus dans les mythes ou bien les mythes pourraient être analysés comme justifications imagées de rituels existants. Les relations entre mythes et rites sont complexes et variées. Ainsi, alors que pour Eliade le rite est issu du mythe, Lévi-Strauss affirme plutôt qu'il n'y a pas d'homologie systématique entre rites et mythes même si ces deux éléments renvoient à des structures équivalentes. Plus récemment, les défenseurs de l'anthropologie symbolique ont reconnu l'aspect fondamental du rituel dans la dynamique des cultures (Bell, 1992).

Une simple lecture de la façon dont les études sur l'entreprise parlent du rituel laisse apparaître que cette notion est souvent dissociée – explicitement ou implicitement – de sa dimension sacrée. Au demeurant, il existe des sociétés au sein desquelles on enregistre des liens entre la dimension du sacré, les formes religieuses et l'organisation du travail. Je ferai ici l'hypothèse que, dans ces cas particuliers, la notion de rituel selon les acceptions qui lui ont été conférées par l'anthropologie religieuse pourrait être adaptée au champ de l'entreprise. Toutefois, de telles considérations appellent à des analyses plus détaillées qui pourraient à elles seules constituer l'objet d'une importante recherche.

... EN RITES PROFANES...

La notion de rituel telle qu'elle vient d'être formulée demeure à l'évidence difficilement transposable au monde de l'entreprise et prête flanc aux critiques et controverses. Ainsi, si la notion de rituel profane était déjà prégnante dans la discipline anthropologique à travers la tradition folkloriste, ce n'est qu'en 1995 que cette même notion a été conceptualisée de manière forte avec les travaux de Claude Rivière. La théorisation du rituel profane a commencé dans les années 1990 lorsque le déclin des pratiques religieuses dans les sociétés a fait de la mutation de ce concept une nécessité.

Qu'entend-on précisément par l'expression « rite profane » ? Au-delà du caractère de primauté que lui conférait l'analyse religieuse (Goody, 1961), des recherches sur la ritualité contemporaine laissent apercevoir la progressive autonomisation de ce concept (Rivière, 1995, 1996, 2003 ; Segalen, 1998). Ces changements dans la façon de concevoir le rituel sont-elles les émanations des aléas de la religion ? Peut-on parler, dans les sociétés contemporaines, du glissement des cadres perceptif et interprétatif qui aurait entraîné la mutation de rites religieux en rites profanes (Rivière, 1990) ? Le mot « rite » ne dissimulerait-il pas un certain type d'activité sociale auquel seraient associés des propriétés morphologiques ainsi que des effets dans le contexte de sociologies fonctionnelle (Bourdieu, 1982) ou interactionniste (Goffman, 1974) ? Daniel Fabre (1987) se demande s'il est encore possible de parler de rite dans les sociétés contemporaines. En important cette catégorie, s'interroge-t-il, l'ethnologie n'introduit-elle pas une analyse – illusoire –, celle qui s'efforce de comprendre le rite comme cristallisation d'un système symbolique et cognitif ? D'après lui, il s'agirait plutôt d'une manière de « réenchanter » le monde en construisant des réseaux sémantiques là où il suffirait de débusquer les emblèmes d'un ordre social et de sa reproduction.

D'ailleurs, des auteurs questionnent ce transfert du rituel vers le profane. Ainsi, dans leur article sur le football, Christian Bromberger *et al.* (1987, p. 38-39) le notent clairement :

On pourra objecter que si un match de football présente toutes les apparences d'un rituel (rupture avec le quotidien, cadre spatiotemporel particulier, caractère répétitif et codifié des pratiques, effervescence émotionnelle s'exprimant à travers des moyens conventionnels, mise en présence du bien et du mal, etc.), il manque ici un élément essentiel pour asseoir la validité d'une telle comparaison : la croyance en la présence agissante d'êtres ou de forces surnaturelles.

Un peu plus loin, les auteurs adjoignent les termes de « croyances » et d'« épaisseur symbolique » comme parties prenantes du rituel que l'on retrouve dans le football et désignent ce rituel « comme outil descriptif capable de saisir comportements, trame événementielle, enjeux symboliques de façon relativement exhaustive » (1987, p. 40). Toutefois, deux écueils majeurs se présentent selon ces mêmes auteurs : ce rituel-là ne se donne pas, ne se nomme pas, ne se catégorise pas comme rituel, et les dimensions constitutives des grands rituels religieux font ici défaut, à savoir la stricte répétitivité dans la trame séquentielle, la permanence des idoles, la représentation du monde de la transcendance, de l'au-delà et du salut. La contribution de Bromberger *et al.* illustre de manière flagrante l'inadéquation du recours à la notion canonique du rituel pour caractériser les rencontres sportives et, par extension, la cohorte d'autres manifestations profanes. D'autres auteurs, emboîtant le pas à de telles analyses de rituels non religieux associés au monde footballistique, ont eu recours à la notion de rites profanes pour décrire des rencontres sportives. Il est par ailleurs plutôt surprenant de relever que Rivière (2003) propose quant à lui une application du rite profane au monde du football en attribuant cette association à Christian Bromberger, alors que ce dernier, comme je l'ai dit plus haut, récuse cette association.

Les auteurs qui traitent des rituels profanes ou contemporains³ partent du constat déjà évoqué de l'existence de pratiques sociales bien vivantes dans les sociétés et d'un déficit de concepts pour les analyser face à la sécularisation croissante. Ils souhaitent ainsi élargir la notion de rituel afin de pouvoir utiliser ce concept pour analyser ces pratiques. Ce faisant, ils se contentent de définir le rite et ses caractéristiques en supprimant la référence au sacré. Ils s'essaient ensuite à travers un florilège d'exemples dans lesquels ils filent la métaphore et forcent l'analogie jusqu'à déceler dans de nombreuses manifestations des attributs du rituel. Pourtant, prévient Segalen (1998), « l'usage et l'abus d'usage risquent [...] de leur faire perdre toute efficacité sémantique ». Rivière précise qu'il ne faut pas associer toutes les

3. Entendus ici dans une acception large, c'est-à-dire sans référence explicite au sacré.

habitudes culturelles et routines techniques à des rites, car elles ne correspondent pas à tous les éléments de la définition. Ces chercheurs mettent l'accent sur des opérations de symbolisation qui font partie de la fonction ritualisante, la laissant par là-même agir comme un élément discriminatoire. En d'autres termes, la seule référence à la symbolisation suffirait à qualifier des pratiques de rites. Sous couvert d'une volonté de compenser la critique ethnocentrique adressée aux rituels lors de leur toute première conceptualisation, ils recourent ainsi à l'exotisation et aux « sociétés primitives » pour récupérer le concept de rite et, ce faisant, renforcent la critique d'ethnocentrisme par un effet de *feed-back* positif.

La notion de rite d'institution élaborée par Bourdieu (1982) correspond à une lecture des rites de passage de Van Gennep et de Turner, et pourrait s'avérer heuristique dans le champ de l'entreprise. Bourdieu entend « institution » dans son acception active comme dans l'expression « institution d'un héritier » et non pas comme un synonyme d'entreprise. Il met l'accent sur la consécration – le rite consacre une différence préexistante « instituer c'est consacrer » – et sur son efficacité symbolique : « le pouvoir qui leur appartient d'agir sur le réel en agissant sur la représentation du réel » (*ibid.*, p. 59). Le rite, en consacrant la personne, la transforme réellement, car il transforme la représentation que s'en font les autres agents et, par voie de conséquence, les comportements qu'ils adoptent à son égard. Bourdieu introduit une nuance en remarquant que « la croyance de tous, qui préexiste au rituel, est la condition de l'efficacité du rituel. On ne prêche que des convertis. Et le miracle de l'efficacité symbolique disparaît si l'on voit que la magie des mots ne fait que déclencher des ressorts – les dispositions – préalablement montés » (*ibid.*, p. 63). Pour Segalen, « le rite se situe en définitive dans l'acte de croire à son effet, à travers les pratiques de symbolisation ». Or, dans l'entreprise, ce n'est pas l'ensemble des participants à une réunion hebdomadaire qui croient à son efficacité, mais principalement la direction. S'il existe du rite là où se produit du sens, il ne réside dans de tels rendez-vous hebdomadaires aucune autre signification qu'une banale réunion de travail dans une temporalité particulière. Le statut des employés ne sort pas transformé par ces réunions ; il ne s'agit pas d'un acte de consécration selon la terminologie bourdieusienne. Finalement, sans prétendre à trop de réduction, je pourrais dire que, dans ces deux formes de rites (profane et d'institution), les auteurs (respectivement Rivière et Bourdieu) ne retiennent qu'un seul élément de la définition du rite et ne mettent l'accent que sur lui, la symbolisation pour le premier et la consécration pour le second. Or, cela revient à faire fi des autres aspects du rituel – pérennité de la vie sociale, croyance en la présence de forces agissantes, effervescence émotionnelle, pour ne citer que trois d'entre eux.

Si la notion de rituel profane selon l'acceptation de Rivière reste quelque peu limitée, Piette quant à lui propose une contribution éclairante pour analyser des phénomènes routiniers et répétitifs. Dans un article stimulant paru dans la revue *Terrain*, Piette (1997, p. 139-150) propose d'analyser les manifestations du rituel sans en évoquer le terme. Après avoir dressé le constat de l'incompatibilité en matière d'identification du rituel entre les points de vue *emic* (pour les acteurs toute séquence d'action peut être qualifiée de rituelle) et *etic* (le recours dans la tradition scientifique à la notion de rituel demeure dépendante de l'usage ecclésiastique), l'auteur explique que cette rivalité peut selon lui être contournée par une ethnographie fine. Pour appréhender les manifestations du rituel en dehors de toute tentative de désignation, Piette entend désacraliser analytiquement les rituels religieux. Il recourt à cette fin aux concepts de la théorie des cadres des Batesoniens, dont Bateson (jeu fictionnel) et Goffman (*frame analysis*). Il associe alors le rituel à un « ensemble d'actions, insérées dans un contexte particulier ludico-fictionnel, dont le déroulement et la perception cognitive et/ou émotionnelle se font selon quatre formes non exclusives (cérémonie, compétition, fête et spectacle) » (*ibid.*, p. 149-150). Si on transpose le référentiel quadripartite de Piette au contexte de l'entreprise, le discours d'intronisation d'un manager, la présentation des vœux du Nouvel An par le président, le discours annuel de remise des prix etc. peuvent, par exemple, ressortir d'une de ces quatre formes – celle de la cérémonie. En revanche, les pratiques de salutation matinale et/ou de la discussion entre collègues autour de la machine à café (exemples emblématiques d'un « rituel » dans l'entreprise) n'entrent pourtant pas dans ces catégories et ne méritent pas la désignation de rituel. « Le rituel ne peut pas être utilisé pour désigner un geste qui serait en soi rituel, mais plutôt s'il désigne un cadre contextuel spécifique » (*ibid.*, p. 141). Par le traitement anecdotique réservé au salut de la secrétaire le matin – que Piette évoque succinctement en début d'article –, le chercheur semble reconnaître l'inadéquation de son modèle pour qualifier ce type d'interaction. Seule est acquise l'importance du contexte global dans lequel se situe l'acte répétitif.

... EN RITES ORGANISATIONNELS

Dans la sphère de l'entreprise et, d'une manière générale, dans celle du travail, la notion de rituel est abondamment convoquée. Il reste cependant possible d'isoler la taxonomie de telles mentions en opérant tantôt une distinction, tantôt un rapprochement entre traitement médiatique, chercheurs extérieurs à la discipline et anthropologues.

Je citerai sans trop m'y arrêter un florilège d'illustrations sur la désignation des rituels en entreprise extraites de la presse écrite, florilège à valeur emblématique et représentatif de cet abus conceptuel. Dans un dossier intitulé « Les rituels de l'entreprise » extrait du journal *Le Monde* du 6 février 1993, certains auteurs classent en tant que rites organisationnels les manifestations suivantes: la création en 1963 de l'*Ordre du Minorange* par Francis Bouygues dans le souci de lutter contre l'incessant *turnover* des ouvriers sur les chantiers; la convention annuelle chez IBM organisée dans un pays étranger pendant trois jours pour les ingénieurs commerciaux qui atteignent leur quota annuel d'affaires – ce deuxième cas alimente de vives critiques quant aux frais encourus pour de telles manifestations, mais si l'on en croit le directeur du personnel « les rites permettent aux employés d'IBM de toujours savoir où est la maison »; chez McDonald's, un stage effectué dans les cuisines pour tout nouvel employé quelle que soit sa fonction et l'organisation annuelle, le premier vendredi d'octobre, de la journée du fondateur, au cours de laquelle tous les membres du personnel sont invités à travailler « à la frite ». De même, Apple a instauré une fête annuelle – l'Apple-Day. Au Crédit Lyonnais, une forme de journée commémorative avait cours, présidée par le directeur général et dédiée aux employés du Crédit Lyonnais morts pour la France. À Paribas, le fait de ne jamais frapper aux portes est évoqué comme un rituel. Enfin, la Société générale a réussi contre vents et marées à sauvegarder le rite attaché au monopole de la couleur verte par l'inspection générale, cette couleur étant utilisée pour les écritures, pointages, annotations et diverses notes de service aussi bien en France qu'à l'étranger.

Pour les chercheurs extérieurs à la discipline et plus particulièrement pour les médias, le recours aux notions de rite et/ou de rituel ne prend sens que dans l'acception issue du courant de la culture d'entreprise – selon la définition synthétique d'Aktouf (1990, p. 556): « Quelle que soit l'école, et au moins dans le courant dominant, la culture d'entreprise n'est rien d'autre que la quasi magique communion de tous, patrons et ouvriers, dirigeants et dirigés, en un même et enthousiaste mouvement de support de l'entreprise et de ses objectifs. » Thévenet (1986), quant à lui, associe à la notion de rituel « des activités organisées ayant des conséquences sur un plan de l'efficacité pratique mais aussi de la communication d'un sens. [...] On fait souvent entrer dans cette catégorie les autres signes incorporés dans ces rites: symboles, langage, rituels, mythes, légendes, petites histoires, etc. » Cet auteur définit cinq catégories de rites: de passage (intégration, mutation, nomination, retrait), de célébration (des héros, des produits, des résultats, des anniversaires), de « lever de drapeau » (séminaires d'autocélébration, réunions annuelles des cadres, grand-messes autodynamisantes), de nettoyage (rénovation des procédures, redéfinition des règles d'évaluation, audits) et enfin de rassemblement (arbres de Noël, voyages de groupe,

pauses-café) (1986, p. 191). La non-adéquation de ces rituels avec une définition anthropologique est directement perceptible. Très éloignée des standards de la compréhension du rituel en anthropologie, je citerai l'acception de Lebailly⁴ et Simon (2004, p. 193-194) qui définissent le rite dans le cadre restreint de « l'anthropologie entrepreneuriale » comme « tout comportement qui, d'une part, n'est pas nécessaire au processus d'échange, de communication et de production (il apparaît parfois comme parasite) et qui, d'autre part, est déterminé par l'infrastructure du collectif dans lequel il se réitère à des moments et circonstances prévisibles. C'est dire que tout comportement "inutile" mais répété dans des circonstances repérables [...] doit être réputé "rituel". »

Comme le précise Aktouf (*ibid.*, p. 580), « il en va de même pour ce qui est des rites, rituels, cérémonies et fêtes. On sait que, pour l'ethnologie, ces pratiques constituent les moments d'adhésion au mythe, les moments où l'on fait vivre le mythe, où se réalisent l'identification réelle et la satisfaction de fait. [...] Mais en fait d'acte, d'identité ou de vie-réactualisation de mythe, il n'y a que catharsis, défoulement et identité festive. » Comme nous l'avons vu plus haut, rite et mythe sont liés, mais cette liaison disparaît nécessairement dans les rituels profanes. Une première lecture des rites dans l'entreprise semble indiquer que, même s'ils sont profanes, ces rites ont bel et bien un lien avec des mythes. Or, en seconde lecture, il apparaît que ces mythes sont appréhendés en dehors de leur acception anthropologique et désignent un ensemble d'anecdotes et de rumeurs... Ces mythes rejoignent ainsi la combinatoire de vocable anthropologique – clan, tribu, tabou, totem, etc. – abondamment utilisée par les médias et les sciences de la gestion.

Tout en se démarquant de certains de leurs pairs, certains auteurs qui s'inscrivent dans ce courant de la culture d'entreprise traitent des rituels en donnant une certaine importance au mythe: « *behind each ritual is a myth that symbolizes a belief central to the culture. Without this connection, rituals are just habits and do nothing but give people a false sense of security and certainty* » (Deal et Kennedy, 2000, p. 62). Mais l'une des caractéristiques discutables de ces auteurs provient de l'abondance d'exemples extraits des recherches réalisées dans les entreprises nord-américaines: réunions hebdomadaires, remise de la médaille du « pire » employé du mois, fêtes de sortie ou de promotion de l'entreprise, pratique de commensalité hebdomadaire entre managers et employés, et toutes sortes de pratiques répétitives.

4. Marc Lebailly, ex-directeur de recherches en anthropologie sociale, a cosigné un ouvrage avec Alain Simon dont le titre « Anthropologie de l'entreprise » a pour sous-titre: « Gérer la culture comme un actif stratégique », un énoncé qui parle de lui-même...

Si certaines d'entre elles peuvent être apparentées aux cérémonies analysées par Piette et Goffman ou encore aux rites d'institution (Bourdieu), d'autres se contentent de rompre le quotidien sans pour cela acquérir une efficacité symbolique ni recevoir l'assentiment des participants.

Un aspect largement sous-estimé par les chercheurs est que le monde de l'entreprise demeure un univers fortement marqué par la hiérarchisation. Aussi, serais-je tenté d'entrer en désaccord avec Segalen quand elle énonce à propos des rituels dans les entreprises que « nul ne pouvait échapper à l'enterrement de Lady Diana; en revanche les rites de l'entreprise sont partagés seulement par ses membres, comme un mode de communication codée qu'ils sont libres d'accepter ou de rejeter » (1998, p. 84). Comment les employés d'une entreprise peuvent-ils déroger aux règles même implicites et échapper aux cérémonies, réunions et autres manifestations codifiées qui leur sont imposées par leur hiérarchie ?

Parmi les anthropologues, Anne Montjaret (1997), dans son ouvrage *La sainte Catherine, culture festive en entreprise*, fait référence notamment au rite d'institution. Elle introduit également l'idée de travailler sur les rites émanant des individus eux-mêmes et précise d'ailleurs que la recherche sur ce thème reste à faire. Ce n'est pas parce que fêtes et cérémonies se déroulent dans le cadre du travail que le modèle de Piette est inopérant. De même, Noëlle Gérôme (1984), dans son article *Rituels contemporains des travailleurs de l'aéronautique*, étudie ces rituels et poursuit sur le terrain de la tradition folkloriste – celui des fêtes et des célébrations – une recherche sur le processus de production symbolique des travailleurs. Elle établit une distinction entre rites cycliques, calendaires et occasionnels. En se basant également sur les analyses de Van Gennep et de Bourdieu, elle questionne tout au long de l'article ce concept de rite et propose une analyse fine des pratiques ritualisées dans l'entreprise, qu'elle considère « comme des objets symboliques qui témoignent du besoin d'établir des régulations de la vie professionnelle quotidienne différentes de celles imposées par les normes de la production » (*ibid.*, p. 189).

L'ouvrage sur *Les rites dans l'entreprise* de Jardel et Loridon (2000) s'illustre singulièrement parmi les exemples d'aporie où les rites sont appréhendés en tant que rites profanes dans les entreprises. Bien que Jardel questionne la pertinence de l'usage du vocable de rite dans les entreprises, il s'inspire de l'analyse des rites profanes de Rivière qu'il développe à l'envi. Chaque entrée du sommaire de l'ouvrage mobilise ainsi le vocable « rite » ou « ritualisé ». Toutes les temporalités associées à l'univers et au temps du travail de l'employé – qu'il s'agisse des étapes de prérecrutement, d'intégration, de titularisation, de promotion, de mutation ou de départ – tombent sous la coupe réglée de l'assimilation au rituel. Il en va de même pour

l'éventail des actions quotidiennes des salariés, de leur sociabilité, des rapports à la hiérarchie et des nouveaux outils de management. Cette énumération de rites dessert indiscutablement la notion de rite profane.

Dans son article sur *La Poste*, le sociologue et consultant Jean-Marc Sauret (1997) analyse la « double culture » de l'entreprise en interprétant une majorité d'événements comme autant de rituels ou « pratiques ritualisées » – de la signature du cahier de présence au café du matin en passant par les grèves et les réunions. Dans cette contribution, il analyse des pratiques à des fins rituelles en se référant aux rites profanes comme les rites d'adhésion collectifs (réunions ou grand-messes) dont les convocations sont également sujettes à un rituel; le café « sacré » du matin (« ce rituel a, par sa charge émotive, une fonction rassérénante pour le groupe; il a pour le fait une fonction grégariante », *ibid.*, p. 95) et à nouveau les sempiternels repas à la cantine, les pots d'anniversaire ou pots d'événements professionnels. Il évoque le tutoiement de rigueur, la pratique de jeux de cartes, le port ostensible de plusieurs stylos dans la poche pectorale de la chemise ou de la blouse comme autant de rites d'adhésion interindividuels. Il fait aussi mention de rites qualifiés de « sauvages » qui viennent réinstaller les repères d'une hiérarchie contestée : signature de présence, silence en interaction interindividuelle. Il conclut que « d'autres pratiques moins systématiques mais tout autant stéréotypées [...] peuvent être considérées au même titre que les rituels propres comme des pratiques ritualisées. Elles sont alors d'un nombre considérable » (*ibid.*, p.103).

Il est pourtant possible d'analyser certaines pratiques dans l'entreprise sans recourir à la notion de rite. Comme cela a été mentionné à plusieurs reprises, la pause-café est systématiquement citée comme un exemple de rite. Or, une autre lecture est possible, comme en témoignent les analyses de plusieurs anthropologues et notamment Françoise Lafaye (2001). Cette dernière attribue à la pause-café du matin une place singulière dans l'entreprise, qui peut être étudiée sans recourir au concept de rite. L'examen attentif de cet espace-temps et de sa fréquentation révèle des pratiques différenciées en fonction du statut mais également de l'ancienneté dans l'entreprise. La pause du café du matin se change ainsi en un lieu de régulation où se donne à voir en reflet l'état des relations dans l'entreprise.

Les notions de rite et de rituel connaissent *de facto* une recrudescence d'usage dans les recherches sur les entreprises, ce qui semble traduire une quête grandissante de sens. Or, le fait de s'être penché sur la délicate alchimie entre usage du concept de rite dans l'entreprise et acception anthropologique demeure une condition nécessaire mais non suffisante. Comme le démontre cette ébauche, c'est en fonction du contexte et du champ disciplinaire parcourus que la notion de rite peut être transposée en notion opératoire dans les entreprises. Un des exemples les plus probants concerne

les cérémonies, consécration et fêtes. En revanche, dans les autres cas (gestes répétitifs, etc.), le recours au vocable de « rite » reste sujet à caution et plus particulièrement lorsqu'il s'agit d'activités répétitives. Quant à son emploi dans les médias et dans la culture d'entreprise, il revient à vider la notion de « rite » de son substrat et à opérer des glissements sémantiques pour les appliquer schématiquement à l'entreprise.

Au-delà de tels questionnements d'usage et de terminologie, les pratiques désignées par les mots « rite » et « rituel » correspondent à des réalités concrètes. Si les anthropologues n'ont peut-être pas encore développé de concepts particuliers à l'entreprise qui permettraient de désigner ces phénomènes, il n'en demeure pas moins que cette absence de désignation ne les dissuade pas de les étudier. Ces dynamiques itératives et symboliques font en effet sens, sens qu'il incombe aux anthropologues de mettre au jour.

Références

- Aktouf, O. (1990), « Le symbolisme et la "culture d'entreprise". Des abus conceptuels aux leçons du terrain », in J.-F. Chanlat (dir.), *L'individu dans l'organisation. Les dimensions oubliées*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, Paris, Éditions Eska, p. 553-588.
- Bell, C. (1992), *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York, Oxford University Press.
- Bourdieu, P. (1982), « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 43, p. 58-63.
- Bromberger, C., A. Hayot et J.-M. Mariottini (1987), « Allez l'O.M. ! Forza Juve ! La passion pour le football à Marseille et à Turin », *Terrain*, vol. 8, p. 8-41.
- Deal, T.E. et A.A. Kennedy (2000), *Corporate Cultures. The Rites and Rituals of Corporate Life*, New York, Basic Books.
- Durkheim, É. (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses universitaires de France.
- Fabre, D. (1987), « Le rite et ses raisons », *Terrain*, vol. 8, p. 3-7.
- Gallenga, G. (1993), « La notion de culture d'entreprise dans la littérature managériale. Une critique ethnologique », *L'Uomo*, vol. VI, n° 1/2, p. 135-147.
- Geertz, C. (1972), « La religion comme "système culturel" », in R.E. Bradbury et al., *Essais d'anthropologie religieuse*, Paris, Gallimard, p. 19-66.
- Geertz, C. (1973), *The Interpretation of Culture*, New York, Basic Books.
- Gérôme, N. (1984), « Les rituels contemporains des travailleurs de l'aéronautique », *Ethnologie française*, vol. XIV, n° 2, p. 177-196.
- Goffman, E. (1974), *Les rites d'interaction*, Paris, Minuit.
- Goody, J. (1961), « Religion and ritual: The definitional problem », *British Journal of Sociology*, vol. 12, p. 142-163.
- Isambert, F.-A. (1982), *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris, Minuit.
- Jardel, J.P. et C. Loridon (2000), *Les rites dans l'entreprise. Une nouvelle approche du temps*, Paris, Éditions d'Organisation, coll. « Tendances ».

- Jeffrey, D. (2005), *Éloge des rituels*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- Lafaye, F. (2001), « Le café du matin dans un département d'une grande entreprise publique : convivialité ou autre manière de pratiquer les relations hiérarchiques ? », *Consommations et sociétés*, vol. 2, p. 149-161.
- Lebailly, M. et A. Simon (2004), *Anthropologie de l'entreprise : gérer la culture comme un actif stratégique*, Paris, Village mondial.
- Monjaret, A. (1997), *La sainte Catherine. Culture festive dans l'entreprise*, Paris, Éditions du comité des travaux historiques et scientifiques.
- Obadia, L. (2007), *L'anthropologie des religions*, Paris, La Découverte, coll. « Repères ».
- Piette, A. (1997), « Pour une anthropologie comparée des rituels contemporains. Rencontre avec des "batesoniens" », *Terrain*, vol. 29, p. 139-150.
- Radcliffe-Brown, A.R. (1968), *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, Minuit, coll. « Points ».
- Rivière, C. (1995), *Les rites profanes*, Paris, Presses universitaires de France.
- Rivière, C. (1996), « Pour une théorie du quotidien ritualisé », *Ethnologie française*, vol. XXVI, n° 2, p. 229-238.
- Rivière, C. (2003), *Socio-anthropologie des religions*, Paris, Armand Colin, coll. « Cursus ».
- Sauret, J.-M. (1997), « La Poste, le management d'une entreprise en mutation : réalité du rite et analyse par la confiance », *Cahiers de sociologie économique et culturelle*, vol. 28, p. 87-107.
- Segalen, M. (1998), *Rites et rituels contemporains*, Paris, Nathan.
- Smith, P. (1991), « Rite », *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, p. 630-633.
- Thévenet, M. (1986), *Audit de la culture d'entreprise*, Paris, Éditions d'Organisation, préface d'A. Chevalier.
- Turner, V. (1990), *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris, Presses universitaires de France.

LES ROSES DU PANTHÉON

Réflexions sur l'actualité du rituel

Guy Ménard

Les pages qui suivent proposent une réflexion de départ sur la question des rites, aujourd'hui, dans l'horizon plus vaste de ce que le titre du colloque organisé en mai 2010 appelait une « mise en sens » par l'intervention symbolique et rituelle.

UNE RÉVOLUTION RITUELLE

Comme il sied toujours de préciser au moins un peu *d'où* l'on parle, je commencerai par dire que c'est à travers un intérêt de plusieurs décennies pour l'étude des *nouveaux visages du religieux* que je me suis pour ma part surtout intéressé à la question rituelle. Mais la génération à laquelle j'appartiens me donne peut-être aussi l'avantage de pouvoir témoigner directement d'une assez étonnante évolution des choses à cet égard, au sein de notre société – depuis, disons, une quarantaine ou une cinquantaine d'années.

Cette génération du baby-boom, ayant en effet été privée par celle de Nietzsche de la grisante satisfaction d'avoir tué Dieu, s'est au moins passablement reprise en pourfendant à qui mieux mieux le *rituel*... Pour celle-ci, il s'agissait là – au mieux – d'une pratique inutile, stupide, hypocrite, étouffante, mortifère, stéréotypée et, peut-être pire que tout: ennuyeuse – bref, dont la seule place convenable était « dans les poubelles de l'histoire », comme on disait alors avec une attendrissante naïveté, à une époque qui n'avait pas encore été traumatisée par l'imaginaire du recyclage.

Il y avait évidemment, dans une telle attitude, non seulement quelque chose de bien naïf mais peut-être plus encore de bien myope: pour cette génération, en effet, la réalité rituelle se réduisait à toutes fins utiles à celle de l'Église catholique, alors en pleine perte de vitesse et en pleine crise de crédibilité, singulièrement au Québec. Les baby-boomers ne voyaient simplement pas, y compris en leur propre sein, l'incroyable effervescence rituelle qui fusait de partout, de Haight-Ashbury à Woodstock, des pavés de mai 68 aux Saint-Jean du mont Royal. Peut-être faut-il seulement croire qu'ils n'avaient pas encore trouvé « les mots pour le dire » – ou la sensibilité pour le comprendre vraiment. Je prends à cet égard la liberté d'une anecdote.

Il y a une quinzaine d'années, le département de sciences des religions de l'UQAM a perdu une de ses secrétaires, brutalement assassinée au coin d'une rue en rentrant du travail, un soir de fin novembre, dans des circonstances qui n'ont toujours pas été élucidées. Inutile d'insister sur l'onde de choc ressentie un peu partout dans l'université – au sein de notre département, bien sûr, mais aussi parmi le personnel de soutien de l'UQAM. Comme les funérailles officielles avaient largement été réservées à la famille immédiate et aux amis proches, certains d'entre nous avions souhaité organiser, en marge de ces obsèques « officielles », une cérémonie d'hommage à la mémoire de la disparue dans le hall de l'UQAM; une cérémonie très sobre, sans références religieuses explicites, mais où l'on avait quand même laissé jouer une certaine symbolique universelle – bougies, photo, paroles, musique de méditation. Celle-ci s'était conclue à l'extérieur par un lâcher de ballons dans le ciel du mois de décembre, de ballons auxquels ceux et celles qui le voulaient – collègues, étudiants – avaient attaché de petits billets sur lesquels ils avaient écrit ce qu'ils auraient souhaité avoir eu la chance de dire à celle qui leur avait été brutalement arrachée.

Quelques jours plus tard, une chroniqueuse assez connue d'un grand quotidien de Montréal avait rapporté l'événement en s'indignant de cette initiative – pour elle dépourvue de sens autant que de légitimité. Elle ne voyait absolument pas ce que ça venait faire dans une université. Elle allait même, troublée, jusqu'à faire écho à la rumeur que l'hystérie des événements avait colportée voulant que certains, dans notre département, se livraient – rien de moins – à des « messes noires ».

Bien des baby-boomers, c'est le moins qu'on puisse dire, aimaient peu les rituels et n'y comprenaient que dalle.

Or voici que, quelques années plus tard, on peut observer, un peu partout dans la société et la culture, ce qu'il faut bien considérer comme une intense vitalité rituelle consciente, lucide et délibérée; voici qu'on assiste, dans plusieurs secteurs de la vie sociale et culturelle, à ce que plusieurs ont proposé d'appeler une nouvelle *demande de rituel*; et voici également que cette situation se caractérise entre autres choses par le fait de se déployer largement en dehors des institutions religieuses qui, jusque-là, avaient pour ainsi dire l'apanage de l'offre rituelle.

Un exemple – mais on pourrait les multiplier à loisir: alors que les étudiants de ma génération les auraient féroce­ment boycottées si l'on avait tenté de les leur proposer –, les finissants de notre époque, une bonne proportion tout au moins, participent avec plaisir aux collations des grades et autres bals de finissants qui ponctuent la fin de leurs études, tel un point d'orgue à la fois solennel et festif.

PASSAGES – ANCIENS ET NOUVEAUX

Comme cette illustration le suggère, cette réalité nouvelle concerne pour une large part les grands *passages* de l'existence: naissance, fin de l'adolescence et de la scolarité, arrivée à l'âge adulte, entrée dans la conjugalité et dans la vie professionnelle, mort et deuil; grands passages que les institutions religieuses avaient traditionnellement la tâche de célébrer – ou, pour parler comme Denis Jeffrey, de pontifier. Alors que les entreprises funéraires sont devenues des spécialistes de ritualisation sur mesure de leurs nouvelles clientèles ethno-religieuses et postséculières, des individus et des entreprises ayant pignon sur Web, et parfois même sur rue, offrent des services de ritualisation de passages de l'existence – principalement la naissance et l'engagement dans la vie de couple. On sait que l'on peut aujourd'hui, par exemple, s'offrir des noces gothiques, elfiques, western, sportives ou écolo – selon ses goûts et ses valeurs.

Par ailleurs, des églises et d'autres lieux de culte sont investis pour servir d'environnement aux funérailles de personnalités publiques notamment athées, agnostiques ou mécréantes, auxquelles prêtent d'ailleurs souvent leur concours des curés complaisants ou larges d'esprit, trop heureux de retrouver de la clientèle – au moins le temps que durent les œillets des couronnes.

Mais voici également que des situations traditionnellement non ritualisées par les institutions religieuses font l'objet de nouvelles demandes de ritualisation. Ce collectif en aborde plusieurs. Il y a quelques années,

dans un cours « laboratoire » consacré aux ritualités nouvelles, j'avais proposé aux étudiants d'essayer d'imaginer, en interrogeant leur milieu, des situations faisant désormais partie de nos vies mais n'étant pas l'objet de ritualisations traditionnelles. Une étudiante avait, ainsi, eu la géniale idée de centrer un rituel de divorce – à l'amiable, bien sûr, sinon, les rituels de divorce se limitent en général aux psychodrames du Palais de justice – autour de l'échange de... draps neufs par les ex-conjoints. Remarquable symbolique, dont l'éloquence rendait tout commentaire superflu.

Mais j'arrête là mes illustrations, plusieurs contributions de cet ouvrage enrichissant de manière empirique et concrète notre lecture de situations à cet égard. Je voudrais plutôt aborder une question plus vaste et voir, en somme, *ce qui a bien pu se passer*.

MAIS QUE S'EST-IL DONC PASSÉ ?

Que s'est-il donc passé, en effet, pour qu'on en vienne ainsi à réfléchir, aujourd'hui, à de nouvelles formes d'intervention symbolique et rituelle, aux nouveaux agents et aux nouveaux contextes de cette intervention ? Que s'est-il donc passé, plus fondamentalement encore, pour que, en l'espace d'une génération à peine, on assiste à une véritable révolution rituelle, aux conséquences encore mal connues dans nos vies, mais qui invite fondamentalement à « retrouver les sens de la célébration » ? Je voudrais proposer quelques hypothèses de réponse qui ne seront pas forcément exhaustives, mais qui, je l'espère, pourront contribuer à offrir un certain « éclairage d'ambiance », si j'ose dire, à l'ensemble de ce dossier.

Le premier facteur de cette évolution serait ce que je serais tenté d'appeler le « désenchantement du désenchantement du monde » ; ou, en d'autres termes, la remise en question, pour cause de déception, de la vision désenchantée du monde engendrée, depuis la modernité des Lumières, par la raison, la science, la technique, la rationalité de l'efficacité. Je me réfère bien sûr ici aux thèses bien connues de Max Weber – auxquelles faisait écho, à sa manière, *Le Grand Pan* de Georges Brassens et sa bande au professeur Nimbus « frappant les cieux d'alignement, chassant les dieux du firmament »... Et pas seulement les dieux du firmament mais aussi bien les elfes des bois, les fées du logis, les anges de nos campagnes et les nains de nos jardins !

Or, à notre époque, notamment à travers la littérature, le cinéma, différentes productions culturelles et produits dérivés (les jeux de rôle, par exemple), voici qu'on peut justement assister, dans maints secteurs, à un

retour des elfes, des gnomes, des fées et des anges ; voici en somme que l'on peut observer une disponibilité à un réenchantement du monde. Et on pourrait, ici encore, multiplier les exemples.

On remarquera que je m'abstiens de juger le phénomène, préférant l'observer en essayant de le comprendre, tout en étant bien conscient que des secteurs de notre société, y compris encore, mais pas seulement, dans la génération des baby-boomers, y verront sans doute une regrettable « régression » par rapport aux idéaux rationalistes et aux dogmes positivistes.

J'ai parlé des elfes, des anges et des fées, mais cette disponibilité à un réenchantement du monde, on la retrouve aussi, me semble-t-il, au cœur même de la *science* et de la *technique* qui devaient pourtant être (et qui ont aussi été, de fait) les vecteurs d'une rationalité purement efficiente et productiviste. Ici encore, si je peux me permettre de citer d'anciens travaux, j'ai eu l'occasion il y a déjà une vingtaine d'années de m'intéresser à la dimension symbolique de la technique et des changements technologiques (Ménard, 1988).

L'époque était encore assez balbutiante ; Internet n'existait pas encore ; les ordinateurs avaient à peu près la puissance de nos actuelles cartes à puce, tout en ayant quasiment la taille d'un bungalow. Déjà, pourtant, on pouvait entrevoir une évolution pour ainsi dire plus *dionysiaque* et *ludique* de la technique parmi les possibles « destins » de celle-ci. Aujourd'hui, ça crève évidemment les yeux. Oui, bien sûr, la technique continue de servir des objectifs purement utilitaristes ou fonctionnels ; mais on lui confie de plus en plus, aussi, la tâche de réenchanter notre monde – des effets spéciaux du cinéma aux jeux vidéo, en passant par tous ces *gadgets* – notamment tous ceux qui commencent par un *i*. Ceux-ci ressemblent à vrai dire de plus en plus à ces *thaumata* des anciens Grecs, ces machines magiques, merveilleuses – et merveilleusement inutiles – que le génie technique de la Grèce ancienne mettait au point dans le but d'en faire tout sauf des inventions utilitaires – c'est-à-dire, justement, pour enchanter le monde.

Un autre lieu où j'ai aussi eu l'occasion d'observer un processus de réenchantement de la vie serait le domaine de la sexualité et de la vie érotique de nos contemporains (Ménard, 2000). Ce serait un truisme de dire qu'un nombre non négligeable de nos contemporains ont essayé, sur le plan de la sexualité, à peu près toutes les combinaisons possibles du *où*, du *quand*, du *comment*, du *avec qui* – ou *avec quoi* – mais en finissant souvent par en éprouver une sorte de vague à l'âme assez démoralisant, lequel fait la fortune d'un bon nombre de psy et de magazines *glamour* pour beautés désespérées. Or voici qu'on assiste, là aussi, à tout un processus multiforme de réenchantement de... la chose ! Ce processus emprunte notamment beaucoup, sans évidemment toujours le comprendre très bien, à l'art érotique des cultures exotiques, comme le *Kama-sutra* ou le néotantrisme.

Ici encore, je ne commente pas et je ne juge pas. Je constate et j'essaie de comprendre. Ce n'est pas la morale étroite et étouffante d'une « institution religieuse » qui dicte à des amants l'objectif d'un orgasme retenu et implosif, d'une soirée à se faire fouetter dans la moiteur d'une *Fetish Night*, ou de positions sexuelles que même les acrobates du Cirque du Soleil hésiteraient à essayer, mais bien le désir de redonner du... – on pourrait dire « du sens », mais je vais attendre encore un peu avant de prononcer ce... « gros mot » – disons alors, pour le moment, de redonner du... *sel* à quelque chose qui, pour plusieurs, apparemment, avait tendance à devenir plus ou moins insipide.

Mais ces exemples m'amènent à faire un pas de plus dans l'analyse de ce qui s'est passé. Pour le dire à la manière du sociologue Claude Rivière, tout semble en fait se passer comme si nos contemporains avaient – en tout cas, plusieurs d'entre eux – redécouvert *le plaisir du rituel, sans la contrainte du dogme*. « Plaisir du rituel » – sur ce sujet, on lira avec intérêt l'article de Denis Jeffrey –, notamment en ce que celui-ci retrouve la centralité du corps qu'une rationalité désincarnée avait eu tendance à tenir en bien faible estime au sein d'une modernité cartésienne ayant elle-même pris racine dans un millénaire et demi d'ascétisme chrétien.

« Sans la contrainte du dogme » renverrait pour sa part à la perte de « propriété » rituelle des institutions religieuses. On y verra un effet de l'érosion du pouvoir de coercition (et du droit de propriété, bien sûr) des institutions religieuses, en Occident, depuis un certain nombre de décennies. Cette érosion a en quelque sorte libéré un très grand nombre d'éléments rituels – ce que les anthropologues, obnubilés par les avancées de la linguistique saussurienne, appellent des *ritèmes*. Elle a ainsi affranchi un grand nombre de ceux-ci des institutions qui, jusque-là, les contrôlaient, les transformant en électrons libres susceptibles d'être réutilisés dans toutes sortes de combinaisons inédites, souvent assez hallucinantes et, bien sûr, totalement *hérétiques*. Enfin... du point de vue des anciennes orthodoxies propriétaires, bien sûr, à la contrainte desquelles ils échappent justement de plus en plus.

L'érosion, quand on y pense, va d'ailleurs dans les deux sens : le cardinal-archevêque de Montréal, en février 2010, c'est-à-dire en plein Jeux olympiques de Vancouver, réquisitionnait à son profit l'héritage symbolique du baron de Coubertin (peut-être plus en phase avec la sensibilité de ses contemporains) pour tenter d'expliquer que la *canonisation* du frère André équivalait en quelque sorte à une médaille d'or – par rapport, faut-il penser, à l'argent de la *béatification* et au bronze de la *mort en odeur de sainteté*...

LE RETOUR EN FORCE DU SYMBOLIQUE

Cette nouvelle disponibilité rituelle de notre temps serait impensable sans une sensibilité accrue à l'importance du *symbolique* dans nos vies. Tout semble en fait s'être passé comme si la société hyper ou postmoderne, comme on préférera, avait redécouvert cette dimension remarquablement mise en lumière, au début du siècle dernier, par un anthropologue comme Arnold Van Gennep, et qui demeure vraisemblablement la seule façon de « nommer l'indicible », selon la belle expression de Guy Jobin.

Ainsi, par exemple, on sait que, dans plusieurs cultures traditionnelles de l'humanité, il ne suffit pas qu'un enfant soit mis au monde pour vraiment être né; celui-ci doit encore être symboliquement *couvé* par le père d'une manière essentiellement symbolique, qui ajoute néanmoins quelque chose d'indispensable à l'ordre purement « naturel » des choses; qui fait que, « naturellement » enfant de sa mère, le nouveau-né devient – culturellement, symboliquement, rituellement – AUSSI celui de son père. D'une manière analogue, un individu pourra traverser avec succès les mutations physiologiques de l'enfance à l'âge adulte, il n'y parviendra jamais complètement s'il ne traverse pas également avec succès les rites d'initiation proposés par sa culture pour parachever cette transformation – sceller, en quelque sorte ce passage – de manière symbolique.

Au fond, et pour le dire autrement, tout se passe comme si ces grands passages de l'existence avaient besoin d'une *surdétermination symbolique* pour prendre effet de manière totalement réussie, intégralement humaine.

Ici non plus, bien sûr, je n'entends pas entrer dans le vif de ces sujets, mais je voudrais par contre attirer l'attention sur le fait suivant. Contrairement à certains grands passages de l'existence qui sont d'abord des réalités *physiologiques*, certains drames de la vie sont peut-être avant tout des réalités, voire des blessures *symboliques*, dont l'impact n'est pas forcément d'abord physique, visible à l'œil nu, mais qui, pourtant, ébranlent de manière déterminante le cœur et l'âme de l'individu. C'est largement vrai, je crois, pour des phénomènes auxquels l'actualité nous rend extrêmement sensibles, que l'on pense aux orphelins de Duplessis, à la déculturation des enfants autochtones ou au scandale de la pédophilie dans l'Église, mais aussi, selon d'autres échelles, à des réalités comme celles du suicide, de l'échec et du décrochage scolaire, de la délinquance juvénile.

Or s'il est vrai que nous avons ici affaire à des blessures *largement symboliques*, plusieurs comprennent mieux aujourd'hui que leur « gestion », si l'on ose dire, ne peut se faire efficacement *que sur le terrain du symbolique*. C'est déjà le cas, bien sûr, avec des processus comme ceux de la thérapie.

Mais on peut aller plus loin et imaginer que, dans bien des cas, les seules voies possibles de « guérison » sont possiblement *de nature rituelle*, au sens que donnent à cette notion les sciences de la religion.

C'est bien sûr volontairement que j'ai utilisé un peu plus haut le mot « guérison », notamment dans la mesure où il renvoie à toute une tradition de traitement rituel que l'on retrouve par exemple dans les pratiques de guérison, de *healing* de bien des cultures autochtones, auxquelles plusieurs de nos contemporains sont devenus sensibles notamment à travers certaines contributions dans la mouvance du Nouvel Âge.

TROIS ROSES ET UN PRÉSIDENT

Je voudrais terminer cette réflexion en proposant un exemple un peu plus élaboré de cette nouvelle fécondité du rituel en notre temps. Je le ferai à partir d'un fait qui a eu une certaine importance dans ma vie, dans la mesure où je lui dois un peu le poste universitaire dans lequel j'ai évolué pendant une trentaine d'années. Je m'explique...

À la fin de mes études doctorales, à Paris, en 1982, j'avais en effet posé ma candidature à un poste de prof à l'UQAM. Comme le département n'avait pas vraiment les moyens de me payer l'aller-retour en avion pour venir rencontrer le comité de sélection, on m'avait proposé de répondre, sur cassette (c'était avant Skype et Messenger), à une série de questions, notamment comment je voyais les transformations de l'expérience religieuse contemporaine. Quelques mois auparavant, en mai 1981, j'avais été, comme plusieurs, enthousiasmé par la victoire de François Mitterrand à l'élection présidentielle française, mais, aussi, singulièrement impressionné par une des cérémonies qui avaient marqué son entrée en fonction et qui, dans un cadre pourtant totalement laïc, m'avait paru éminemment *religieuse*.

Dans la première partie de cette journée inaugurale présidentielle, on avait tout d'abord vu plusieurs exemples de ce que Claude Rivière appelle des « rites profanes », et même de ce que, pour parler comme Goffman, on peut simplement appeler des « rites d'interaction » – par exemple, le fait que le président sortant ait attendu l'impétrant pour lui serrer la main et ait passé un moment avec lui à converser en privé – comme il sied entre gens « du monde ». Plusieurs de ces rites profanes se retrouvent, d'une manière ou d'une autre, dans les liturgies politiques de la plupart des nations : proclamation officielle du résultat de l'élection, remise de distinctions honorifiques, dépôt de fleurs sur la tombe du soldat inconnu, etc. Encore une fois, nous avons affaire là à des ritualités politiques somme toute assez traditionnelles et assez universelles, qui diffèrent entre elles par le détail plus que par le fond, y compris le fait que François Mitterrand, en

milieu de journée – il faut bien s’arrêter pour manger même le jour où on devient président de la République – ait convié ses amis à un banquet, pour fêter son élection.

Là où ça m’avait semblé beaucoup plus intéressant, notamment parce que beaucoup plus inédit, c’est la suite, dans la deuxième partie de la journée. Après le banquet du midi et l’accueil – lui aussi on ne peut plus traditionnel – à l’hôtel de ville de Paris, un important cortège, d’abord motorisé, puis à pied, avait accompagné François Mitterrand à travers les rues de la capitale, jusque devant le Panthéon, mausolée de plusieurs des gloires de la France. Là, quittant les notables et la foule, le nouveau président s’était engouffré, *seul*, dans les entrailles de l’édifice. « Seul » est cependant une façon de parler puisque, par la « magie » – pour ne pas dire par le réenchâtement – de caméras de télévision habilement dissimulées un peu partout, des millions de téléspectateurs pouvaient accompagner *en direct*, à l’intérieur du Panthéon, celui qui venait de se dérober au regard des siens.

Voici donc que François Mitterrand descend, trois roses à la main (cette rose riche en symboles, y compris celui du Parti socialiste triomphant) et qu’il va les déposer sur la tombe de trois célèbres « ancêtres » qu’il s’était pour ainsi dire choisis : Jean Jaurès, héros du socialisme « à la française » ; Jean Moulin, martyr de la Résistance au cours de la Seconde Guerre mondiale, et un troisième, dont tout le monde à peu près ignorait jusque-là l’existence, Victor Schoelcher, avocat de l’abolition de l’esclavage en France dans la foulée de la Révolution de 1848.

Puis, après s’être un moment recueilli devant chacune de ces trois « figures tutélaires » de son nouveau mandat, le président était remonté vers la lumière du jour – et vers les siens. Il avait *refait surface*, du monde des morts vers celui des vivants, s’arrêtant un instant sur le « parvis du temple », acclamé par une foule d’autant plus trépidante qu’elle n’avait, elle, dans son attente, évidemment rien vu de tout cela, au moment même où l’orchestre attaquait le quatrième mouvement de la neuvième symphonie de Beethoven, *l’Ode à la joie*, qui allait bientôt devenir l’hymne de la nouvelle Europe.

Que s’était-il donc passé¹ ? Intuitivement, il était clair pour moi qu’il s’agissait là d’un moment éminemment *religieux*, au cœur, pourtant, de l’État laïque et républicain *par excellence*. « Religieux », c’est-à-dire d’abord et avant tout *symbolique et rituel*, de ce type de symboles qui confèrent aux réalités un surplus de valeur et de sens, voire un poids ontologique supplémentaire : vieux routier de la vie politique française, élu par une significative majorité de ses concitoyens, François Mitterrand n’était en déficit ni

1. Cette analyse emprunte largement aux pages du *Petit traité de la vraie religion*, Montréal, Liber, 2007 [1999].

de légalité ni même de légitimité, contrairement à ce qui arrive lorsqu'on a des résultats d'élections serrés et, de ce fait, contestés. Mais, tenace rival du général de Gaulle, il avait tout de même compris que cette victoire des urnes n'était peut-être pas encore tout à fait suffisante pour l'imposer comme premier président *socialiste* de la très gaulliste cinquième République. Il lui manquait ce « presque rien » qui fait toute la différence entre un homme politique « ordinaire » et un chef d'État à la mesure de son – mythique – prédécesseur.

Alors, le président élu était allé symboliquement se recueillir auprès des morts illustres, auprès des « ancêtres de la Tribu ». Pour leur rendre hommage, assurément; mais peut-être davantage encore pour y rattacher sa propre filiation. Pour *prendre lui-même racines à leurs côtés*. Son *parcours symbolique* dans la crypte du Panthéon lui avait en outre permis de nouer *des liens* avec plusieurs grands personnages de l'histoire de France, et plus précisément de cette France « de gauche » qui venait de le porter au pouvoir, mais dans un – haut – lieu chargé d'une histoire beaucoup plus ancienne et beaucoup plus vaste. Quand on visite le Panthéon, en effet, on passe forcément devant la fresque de sainte Geneviève veillant sur Paris dont elle est la patronne; on salue inévitablement aussi Rousseau et Voltaire, Victor Hugo, Pierre et Marie Curie, André Malraux (compagnon d'armes célèbre du général de Gaulle), et plusieurs autres. Fort de ces *liens*, le nouveau chef de l'État pouvait revenir au milieu des siens muni d'une *autorité* supplémentaire – dont la suite a d'ailleurs montré qu'il n'allait pas se gêner pour l'exercer avec une remarquable (pour ne pas dire diabolique) habileté...

François Mitterrand avait apparemment compris à quoi sert – efficacement – un rite de passage: à effectuer symboliquement, pourrait-on dire, un passage déterminant de l'existence, à mettre ainsi « en sens » quelque chose de nouveau et d'inédit. « Pour la suite du monde », comme eût dit notre Pierre Perrault national.

Voici ce que notre époque, dans maints secteurs où l'on serait tenté de repérer sa créativité la plus inspirante, semble avoir l'intelligence de redécouvrir.

Références

- Ménard, G.(1988), *Les ruses de la technique*, Montréal, Boréal.
- Ménard, G. (2000), « "S'envoyer en l'air". Quête des sens, quête de sens? », in Yves Boisvert et Lawrence Olivier (dir.), *À chacun sa quête*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 14-37.

NOTICES BIOGRAPHIQUES DES AUTEURS

Céline Bryon-Portet est maître de conférences en sciences de l'information et de la communication, directrice de la communication à l'Institut national polytechnique – Université de Toulouse, et chercheure au LERASS (EA 827). Ses recherches portent sur l'imaginaire et les médiations symboliques (notamment dans l'armée et la franc-maçonnerie), ainsi que sur les conduites communicationnelles du changement et de l'innovation.

Jacques Cherblanc est professeur à l'Unité d'enseignement en études religieuses, en éthique et en philosophie de l'Université du Québec à Chicoutimi. Originaire de France, il est titulaire d'un Ph. D. en sciences des religions (Université du Québec à Montréal), d'un doctorat en science politique (IEP de Bordeaux, France) et d'une maîtrise et d'un DEA en histoire (Lyon III, France). Son enseignement et ses recherches concernent la sociologie de la mort et du mourir ainsi que l'enseignement culturel de la religion. Ses recherches ont abouti à diverses publications, dont la direction d'un ouvrage intitulé *La formation à l'éthique et à la culture religieuse: un modèle d'implantation de programme* publié en 2010. Il s'intéresse également, dans une perspective praxéologique, aux relations entre religion, spiritualité et intervention professionnelle dans les établissements d'enseignement et de santé de la province ainsi que dans certains nouveaux groupes religieux. Participant activement à divers groupes de recherche (Chaire religion, spiritualité et Santé: cochercheur; Groupe de recherche sur le dialogue en éthique et culture religieuse: responsable; Groupe de recherche sur les ritualités scolaires: cochercheur), il est également membre du comité scientifique de la Société française de thanatologie, membre de l'American Sociological Association et de l'Association internationale des sociologues de langue française. Enfin, il dirige le Laboratoire d'expertise et de recherche

en anthropologie rituelle et symbolique de l'Université du Québec à Chicoutimi (LERARS) et est membre du Comité régional d'éthique clinique du Saguenay–Lac-Saint Jean.

Brice Courty a complété un DEA en psychopathologie à l'Université Paris VII et poursuit depuis un travail de recherche sur l'adolescence, la ritualité et l'image. Ses travaux s'intéressent particulièrement à l'utilisation par les jeunes de l'image (film, télévision, jeux vidéo) pour construire leur subjectivation et leur sexualité. Il travaille comme psychanalyste dans des institutions de soin pour enfants et adolescents ainsi qu'en libéral.

Ghislaine Gallenga est maîtresse de conférences au Département d'anthropologie de l'Université de Provence et chercheure à l'Institut d'ethnologie méditerranéenne, européenne et comparative (IDEMEC, UMR 6591 CNRS) à la Maison méditerranéenne des sciences de l'Homme (MMSH) à Aix-en-Provence. Spécialiste de l'ethnologie de l'entreprise, elle mène depuis une quinzaine d'années des recherches sur le service public et les entreprises dans différents pays (Roumanie, France, États-Unis, Burkina Faso).

Francine Gaudreault rédige actuellement sa thèse doctorale en théologie pratique à l'Université du Québec à Chicoutimi. Elle s'intéresse aux rites de passage et plus particulièrement au rite de guérison chez la femme adulte ayant vécu l'inceste au cours de l'enfance. Elle élabore une réflexion qui porte sur le cœur même d'une expérience traumatisante, celle de l'inceste.

Thierry Goguel d'Allondans, éducateur spécialisé et anthropologue, est docteur, chargé de cours et chercheur associé de l'Université de Strasbourg (Laboratoire Cultures et sociétés en Europe), formateur en travail social (IFCAAD – Schiltigheim), maître de conférences associé (IUFM d'Alsace), ainsi que rédacteur en chef de *Cultures & Sociétés* (Paris, Téraèdre). Parmi ses dernières publications : *Rites de passage, rites d'initiation. Lecture d'Arnold van Gennep* (2002), *Anthropo-logiques d'un travailleur social. Passeurs, passages, passants* (2003), *Les sexualités initiatiques. La révolution sexuelle n'a pas eu lieu* (2005), *Éducation renforcée. La prise en charge des mineurs délinquants en France* (2008), *Chemins vers l'âge d'Homme. Les risques à l'adolescence* (dir., 2008).

David Harvengt travaille comme professionnel de recherche au CRIFPE (Centre de recherche interuniversitaire sur la formation et la profession enseignante) à l'Université Laval. Il s'intéresse à la relation entre l'éthique et le droit en enseignement. Auparavant, il a réalisé un doctorat sur les bals de finissants et les initiations universitaires comme rites contemporains. La ritualité demeure un thème de prédilection dans ses recherches et ses intérêts.

Sivane Hirsch est stagiaire postdoctorale à la Chaire de recherche du Canada sur l'éducation et les rapports ethniques à l'Université de Montréal, où elle travaille sur le rôle de l'éducation dans les rapports entre des communautés ethniques. Titulaire d'un double doctorat en éducation et en sociologie (en cotutelle avec l'Université Paris-Descartes, la Sorbonne), elle y a étudié la spiritualité telle qu'elle est conçue et vécue dans les sociétés contemporaines; elle s'intéresse aussi à la place que le religieux et la tradition peuvent et doivent occuper dans l'éducation formelle comme informelle.

Denis Jeffrey est professeur titulaire à la Faculté des sciences de l'éducation de l'Université Laval. Il s'intéresse à l'éthique scolaire, aux ritualités quotidiennes, à la violence à l'école. Il a notamment publié *Chemins vers l'âge d'homme. Les risques à l'adolescence* (2008), *Identité en errance* (2007), *Enseignants dans la violence* (2006) et *La sociologie compréhensive* (2005).

Jocelyn Lachance est chercheur postdoctoral en sociologie à l'INRS (Observatoire Jeunes et Société) et chercheur associé à l'Université de Strasbourg. Ses travaux explorent principalement le rapport des jeunes aux temporalités, aux risques, aux images et aux voyages. Il est le codirecteur de *Recherches d'extases chez les jeunes* et *Films cultes et culte du film chez les jeunes*. Ses recherches actuelles portent sur les mises en scène et les mises en ligne de prises de risque sur Internet.

Louis-Charles Lavoie est professeur à la Faculté de théologie et d'études religieuses de l'Université de Sherbrooke. Coordonnateur des programmes de counseling pastoral et d'anthropologie spirituelle, il enseigne également dans ces deux disciplines. Ses domaines de recherche sont le counseling pastoral et l'imaginaire des jeunes.

Antoine Mandret-Degeilh est doctorant en science politique à Sciences Po Paris, rattaché au Centre d'études européennes, et membre du collège doctoral franco-allemand Codese. Il prépare une thèse portant sur les rites de passage célébrés depuis 1945 par les municipalités françaises et allemandes.

Guy Ménard est professeur au Département de sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal. Il explore depuis une trentaine d'années les nouveaux visages du religieux dans la culture contemporaine. Il s'est en particulier intéressé aux dimensions religieuses, symboliques et rituelles de la technique et de la sexualité, aux nouvelles mythologies et aux ritualités actuelles ainsi qu'à la théorie de la religion.

Philippe St-Germain vient de terminer une thèse de doctorat portant sur l'éclectisme, le syncrétisme et le bricolage au Département de sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal. Ses recherches portent notamment sur la philosophie ancienne, l'art, les rapports entre la religion et la culture, et les nouvelles ritualités. Avec Guy Ménard, il a dirigé le collectif *Des jeux et des rites*.

Bérangère Véron est doctorante à l'Observatoire sociologique du changement, «un centre de recherche de Sciences Po et du CNRS (UMR 7049)». Sa thèse en cours porte sur la prévoyance funéraire et la socialisation familiale de la mort. Ses domaines de recherche sont la sociologie de la famille, de la vieillesse et de la mort.

Traditionnellement, et à des degrés divers selon les sociétés, la charge de l'intervention rituelle revenait à certaines institutions clairement identifiées : l'Église, l'État, la famille. Au cours des dernières décennies, cependant, les pratiques sociales et culturelles se sont clairement transformées : une pluralisation, une individualisation, voire une atomisation des rituels, des agents qui les gèrent et des formes de ces interventions se sont produites.

Peu d'auteurs se sont penchés sur ces nouveaux rites et symboles, qu'ils soient profanes ou religieux, sauvages ou domestiqués, institués ou instituants. Qui sont aujourd'hui les manipulateurs de symboles ? Qui ritualise les passages de la vie, les moments forts des groupes et des individus ? Quels sont leurs objectifs, leur formation, leurs clientèles ? À l'aide de quels symboles opèrent-ils ? À quels mythes ces symboles renvoient-ils ?

Cet ouvrage s'attaque à ces questions en dressant un portrait des formes contemporaines d'intervention rituelle à la fois théorique et pratique. Un état critique de la théorisation du rite et du rituel précède l'observation des pratiques rituelles autour des grands passages de la vie (enfance, adolescence, âge adulte, maladie, mort) et des différentes dimensions de la vie sociale (organisation, institution, vivre-ensemble) en Europe, en Amérique du Nord et en Afrique.

JACQUES CHERBLANC, Ph. D. en sciences des religions, est professeur d'éthique et religion à l'Université du Québec à Chicoutimi (UQAC). Il dirige le Laboratoire d'expertise et de recherche en anthropologie rituelle et symbolique de l'UQAC (LERARS).

ONT COLLABORÉ À CET OUVRAGE

Céline Bryon-Portet, Jacques Cherblanc, Brice Courty, Ghislaine Gallenga, Francine Gaudreault, Thierry Goguel d'Allondans, David Harvengt, Sivane Hirsch, Denis Jeffrey, Jocelyn Lachance, Louis-Charles Lavoie, Antoine Mandret-Degeilh, Guy Ménard, Philippe St-Germain, Bérangère Véron



ISBN 978-2-7605-2983-0

www.puq.ca