

LES RITUALITÉS CONTEMPORAINES

Denis Jeffrey

DEPUIS LA fin du Moyen Âge, un certain nombre d'idées et d'événements ont contribué à transformer les mentalités religieuses. Qu'on pense notamment à l'invention de l'imprimerie par Gutenberg en 1450 qui permet la publication de la Bible, à la thèse de Copernic qui expulse l'homme du centre de l'univers, à la critique de l'autoritarisme de Rome par Luther au « doute méthodologique » de Descartes qui inaugure la pensée critique, et plus près de nous, à Darwin dont la théorie de l'évolution ébranle les thèses créationnistes. Ce sont des moments historiques forts, parmi d'autres, qui affaiblissent les idées reçues et entraînent un renouvellement des manières de voir et de comprendre les us et coutumes religieuses. Or, les croyances ont la carapace solide, même un esprit cultivé comme Pascal suppose l'existence du Diable et des sorcières.

Au siècle de Voltaire, les Européens sont choqués et même indignés par le théâtre rituel des Indiens d'Amérique. Les colonisateurs exploitent et christianisent les peuples soumis. Le Noir africain, comme l'Indien d'Amérique, demeure un barbare dont la vie ne vaut pas celle d'un bourgeois. L'esclavage, aboli il y a à peine un siècle, confirme les positions ethnocentristes européennes. Dans une époque où les théologiens du christianisme définissaient sans hésitation le mythe, le rite, la croyance et le sacré, tout le problème était de considérer la valeur des pratiques religieuses dites païennes. Toutefois, après la Révolution française, les relativismes culturel et politique font du chemin (Baczko, 1992). Les pionniers de l'anthropologie et de la sociologie de la fin du XIX^e siècle, en construisant des outils scientifiques pour étudier la religion dans ses multiples contextes culturels, contribuent à mettre en doute les certitudes du christianisme. Or, encore au début du dernier siècle, le problème du décentrement des positions religieuses féodales et hégémoniques tourmente la pensée occidentale.

Depuis seulement quelques décennies, avec le développement fulgurant des sciences religieuses non confessionnelles, se sont multipliées les études visant à saisir la pertinence, les fonctions et les structures des rituels provenant d'une pluralité de

cultures. Même si certaines théories ont moins bien vieilli, notamment parce que les points de vue ethnocentristes et évolutionnistes ont été radicalement critiqués, elles ont néanmoins contribué à exercer l'intelligence des savants. L'une des plus grandes difficultés rencontrées réside maintenant dans l'extrême prudence des spécialistes à rassembler dans un même groupe conceptuel la diversité des rites religieux (Rudhardt, 1988). Cette réserve épistémologique est renforcée par le sentiment que la religion dominante en Occident depuis deux millénaires subit, depuis la fin de la II^e Guerre mondiale, un implacable déclin. Ce sentiment n'est pas sans soulever quelques contradictions qui s'actualisent dans des débats autour de l'éclipse — et le retour — du sacré, de l'ouverture aux cultures religieuses autres et de l'occultation de sa propre culture religieuse. Le dénouement de ces débats importants va favoriser la capacité de rendre compte de la religiosité rituelle contemporaine.

LA MODERNISATION ET L'ÉMANCIPATION DU RELIGIEUX

Un moment charnière dans l'étude du rituel survient avec la laïcisation des mentalités après la II^e Guerre mondiale. Dans les années 1950-1975 se répand en effet l'idée selon laquelle les rites, dans le monde occidental, ont tendance à tomber en désuétude parce qu'ils s'effaceraient devant les progrès de la modernité. Un vent de libération des mœurs pousse nombre de jeunes à refuser toute autorité doctrinaire même si, en général, « ils n'ont aucune objection de principe contre le « religieux » comme dimension fondamentale de l'expérience humaine » (Geffré, 1992). Sont toutefois délaissées les structures rigides des Églises, et désertés les rituels répétitifs et sclérosés. Cette génération remet en question une foi héritée de traditions mal adaptées à la vie contemporaine. Raymond Lemieux rend compte de ce problème :

Ainsi la décomposition moderne du champ religieux, en Occident, est-elle survenue non pas tant par l'effritement de ses institutions (qui en est plutôt le symptôme), que par la transformation des pratiques relatives à la question du sens, dans des populations ne remettant d'ailleurs pas nécessairement en cause leur appartenance nominale aux institutions traditionnelles mais rendant celles-ci insignifiantes dans la vie quotidienne. Porté jusque-là par des collectivités nationales ou confessionnelles, accroché à des autorités incontestées, le discours religieux s'en est trouvé orphelin. Dans les Églises, par exemple, la « distance » s'est creusée entre les questions posées par les fidèles et les réponses données par les clercs, les premiers étant vus par les seconds comme « infidèles » et les seconds n'étant plus cherchés comme des « autorités ». Assaillie par des questions de légitimité interne, mise en demeure de défendre sa pertinence sur les terrains où elle avait l'habitude d'intervenir, l'institution du christianisme a commencé à se désintéresser. (Lemieux, 2000a, p. 44-45)

Cette distanciation entre l'institution et le sujet religieux, due à la non-coïncidence entre l'identité sociale et ecclésiale, produit au moins deux types de réaction témoignant de l'émancipation du religieux des institutions confessionnelles : la per-

sonnalisation de la religion (Jeffrey, 1998b, 1998c) et la demande individualisée pour le sacrement (Tremblay, 2000, p. 68).

Le thème de la *privatisation du rite* hante la théologie sacramentelle. Il est suffisamment sérieux pour mériter, en 1996, un numéro de la jeune revue *Théologiques*. En liminaire, Guy Lapointe, déjà connu pour ses nombreux travaux portant sur la ritualité sacramentelle, soutient que « [l]es rituels résistent et persistent sous de multiples et déroutantes recompositions de leurs mises en scène à même l'évolution des sociétés et des systèmes religieux » (Lapointe, 1996, p. 6). Le thème choisi, « *Céder en résistant* », annonce à la fois un programme de recherche et une préoccupation : peut-on encore parler de nouveaux rites, où s'entremêlent sacré et profane, comme de rites *religieux*? Quel sens attribuer, notamment, à la sécularisation des rites? (Lemieux, 1996) À quelques années de distance de cette interrogation primordiale, Raymond Brodeur s'interroge sur la façon dont la culture contemporaine s'approprie « certains cultes au point de leur inventer d'autres utilités ou d'autres efficacités dont le théologien doit prendre la mesure » (Brodeur, 2000, p. 97). Gilles Routhier constate également un écart entre l'offre ecclésiale et la demande des parents pour les rites d'initiation à l'identité chrétienne. L'Église devient-elle une institution *de service* appelée à répondre aux demandes spécifiques des fidèles? L'auteur recommande de voir le rite non seulement comme un opérateur social favorisant l'intégration à la communauté, mais également comme un espace ouvert où s'expriment des discours concurrents, « des arènes où se rencontrent des significations potentiellement conflictuelles » (Routhier, 2000, p. 134).

Le problème de la privatisation du rite n'est pas une particularité québécoise. Nos cousins de la France catholique n'échappent pas à l'écart entre le besoin de rite et sa personnalisation. Marcel Gruau, dans un livre abondamment documenté, montre l'inadéquation entre l'offre existante et la demande pour des rites religieux d'individus qui se disent même athées : « Une famille se présente comme athée et demande cependant le baptême d'un enfant en expliquant : "On veut mettre toutes les chances de son côté, tout faire pour qu'il puisse réussir sa vie et le baptême nous paraît une des chances que nous pouvons lui offrir." » (Gruau, 1999, p. 22) Ouverture, flexibilité, souplesse deviennent des mots clés pour André Beaugregard (2000) qui réexamine en profondeur le sens anthropologique, sociologique et théologique du rite, et pour Guy-Robert Saint-Arnaud (1996) qui l'analyse à l'aune de la pensée freudienne. Toutefois, pour ce dernier, la préoccupation pour les nouveaux rites ne doit pas faire oublier la pertinence du rite comme *mémoire*.

LES RITUALITÉS ALTERNATIVES

L'examen du rite en marge des institutions confessionnelles intéresse nombre de spécialistes québécois. Déjà, en 1982, Yvon Desrosiers interprète une œuvre picturale

apparemment non religieuse à l'aune des sciences religieuses : « L'analyse et la description des peintures de [Jean-Paul] Lemieux, soutient-il, permet d'interpréter son œuvre comme un récit mythique et comme un rituel. » Les notions de mythe, de rite et de sacré utilisées par Desrosiers proviennent en partie de la théologie catholique, de la psychanalyse freudienne, de l'anthropologie contemporaine et des travaux des hellénistes (Marcel Detienne, Jean-Pierre Vernant, Paul Veyne, Nicole Loraux), mais aussi du vaste champ des études religieuses dont nombre d'auteurs¹ ont précisément contribué à « constituer un objet pensable, un modèle intellectuel qui permet de faire apparaître la religion, la dimension religieuse, en tant qu'opérateur symbolique discernable par l'analyste et vraisemblablement à l'œuvre dans toute formation culturelle à différents niveaux d'institutionnalisation » (Rousseau, 1994, p. 10). Les pionniers de la recherche québécoise dans le créneau des sciences ouvertes aux manifestations inédites du religieux (Réginald Richard, Raymond Lemieux et André Couture à l'U. Laval; Michel Campbell à l'U. de Montréal; Roger Lapointe et Georges Tissot à l'U. d'Ottawa; Michel Despland et Jack Lighthstone à l'U. Concordia; Arthur Mettayer à l'U. du Québec à Trois-Rivières; Raymond Bourgault, Yvon Desrosiers, Louis Rousseau, Roland Chagnon, José Prades, Denis Savard, Guy Ménard et Jacques Pierre à l'U. du Québec à Montréal²) ont formé les premières générations d'étudiants. L'intérêt actuel pour l'analyse de la contemporanéité des ritualités religieuses non confessionnelles et instituantales provient certes de leur rôle séminal.

Nombre de ces spécialistes ont décrit en termes religieux des pratiques qu'on n'osait pas encore prendre en compte. En fait, ils ont posé les premières pierres d'un chantier scientifique en montrant que les rites ne faisaient que changer de peau. On a mis à jour l'imminent besoin de rites et de « spiritualité » avec ou sans dieu, avec ou sans confession, avec ou sans officiant, personnel ou collectif, aux contours flous et mal définis, accentuant avec force la liberté des Modernes. Nos contemporains, en se détachant du religieux traditionnel, ont adapté à leur mode de vie les fêtes, célébrations, initiations, rites de passage, méditation (Palmer, 1980), quêtes mystiques et rites calendaires modelés aux valeurs actuelles de l'émancipation personnelle et de l'autonomie du sujet.

-
1. Signalons, parmi les principaux, Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw, Émile Durkheim, Henri Hubert, Marcel Mauss, Arnold Van Gennep, Bronislaw Malinowski, Roger Caillois, Georges Bataille, Mircea Eliade, Julien Ries, Jean Duvignaud, René Girard, Gilbert Durand, Mary Douglas, Laura Levi Makarius, Roger Bastide, Michel Meslin, Roger Cazeneuve, Erwin Goffman, Georges Dumézil, Erik Erickson, Aldous Huxley, Carl Gustav Jung, Joseph Campbell, Daniel Bell, Michel de Certeau, Luc de Heusch, François-A. Isambert, Victor Turner, Michel Maffesoli, Claude Rivière, Jean Maisonneuve, Albert Piette.
 2. Cette énumération de chercheurs québécois, comme l'énumération précédente des auteurs qui ont inspiré les travaux québécois, n'est pas, à l'évidence, exhaustive.

Au cours des années soixante, la découverte de la spiritualité orientale a créé un nouvel engouement pour le religieux (Blée, 1998). Aussi, les jeunes de la *Beat Generation* s'attachent-ils à la personne de Jésus perçu comme un véritable révolutionnaire. Dans les mêmes années, le psychédéisme et la multiplication des orientations de la psychologie humaniste ouvrent la voie à une quête spirituelle plus personnelle. Loin des positions athées de Marx, Nietzsche et Freud, le goût du religieux, d'un sacré intime et initiatique, s'affirme dans le mouvement du Nouvel Âge³. Dans la mouvance du Nouvel Âge (Couture, 1996, 1998), une religiosité puisant ses racines dans la richesse de la religion hindoue, dont la diffusion de masse doit aux livres de Rampa (Blée, 1998), de Spalding, de Leary, de la Méditation transcendantale (rendue mondialement célèbre grâce aux Beatles), de Sri Aurobindo, de Jiddu Krishnamurti, de Bhagwan Shree Rajneesh, de Swami Prabhapada (gourou de l'Association internationale pour la Conscience de Krisna), de Jacques Languirand, de Placide Gaboury et de Scott Peck (Robert Richard, 1998), continue de rythmer la vie de chacun. La revue populaire québécoise *Guide ressources*, née il y a une quinzaine d'années dans la mouvance de la vogue pour le Nouvel Âge, par la plume notamment de Jacques Languirand et de Paule Lebrun, va susciter un réel engouement pour de nouvelles formes de ritualité, plus spécifiquement les rites de passage. Les articles didactiques de ces auteurs ont convaincu des milliers de Québécois que le religieux demeure une dimension essentielle des activités humaines et que le rituel pacifie l'individu avec lui-même et autrui. Il y a des rituels lumineux, célébrant la vie, mais se pratiquent aussi des rituels mortifères (Maertens, 1982). De nouvelles sectes (minorités religieuses) et des mouvements religieux, notamment le moonisme et l'Église de scientologie de Ron Hubbard, offrent un programme thérapeutique qui répond à la personnalité narcissique de notre temps. Ces religiosités sectaires proposent des rites de guérison spirituelle et imposent des rites de salut dérapant quelquefois dans une mort collective (Jim Jones en Guyane, David Koresh à Waco, Joseph di Mambro pour l'ordre du Temple solaire). Les dernières années ont vu fleurir également des cultes et des rites sataniques qui recrutent principalement leurs membres sur le Web.

La complexité des rites contemporains déborde les phénomènes religieux explicites (Chagnon, 1986 ; Ménard, 1986b, 1994, 1999, 2000 ; Jeffrey, 1994a, 1994b, 1994c, 1995a, 1996, 1997a, 1998c). À cet égard, Raymond Lemieux attire l'attention sur le rite « séculier » : « Festivals, carnivals, liturgies olympiques de toutes sorte stimulent épisodiquement les effervescences populaires ; "saisons" artistiques et sportives, programmations culturelles entretiennent les ardeurs collectives comme un temporal rappelant sans cesse à de nouvelles célébrations. Les lieux de culte eux-mêmes se sont déplacés. Stades, palaces, casinos, centres commerciaux sont désormais

3. Voir l'article de Martin Geoffroy consacré à l'étude de ce thème dans ce collectif.

les cathédrales des classes moyennes. Les salons bourgeois, où le petit écran trône comme un autel, désignent autant d'oratoires particuliers pour la messe cathodique. » (Lemieux, 1996, p. 9)

Malgré la diversité morphologique des rites, on a reconnu que leurs fonctions et leurs structures (Bird, 1977, 1980) restent inchangées : faire signe du salut (Lemieux, 1996), faire du sens (Campbell, 1997), rappeler et réguler les interdits et pacifier l'angoisse et la violence (Jeffrey, 1998c, 2000), assurer et structurer le lien social (Prades, 1986), confirmer l'appartenance identitaire (Lamer, 1997), initier au monde adulte (Verreault, 1998), réaliser la transcendance et réguler le sacré (Ménard, 1986a, 2000), transiter des moments forts de la vie (Bouchard et Segalen, 1997), surmonter l'épreuve symbolique de l'héroïsation (Harvey, 1995 ; Gagné, 1998). Et ce, même si les représentations symboliques qu'ils mettent en scène sont radicalement transformées. Les travaux des Québécois se distinguent certes de ceux de leurs collègues français par le désir des premiers de considérer pleinement la thèse « du déplacement des expériences du sacré⁴ ». En cela, ils ont su innover le regard sur les religiosités et les ritualités contemporaines. Le Québec d'après la Révolution tranquille, à l'instar d'un Brésil infiniment métissé et pluriel, s'est ouvert avec souplesse, et tranquillité, aux nouvelles figures de transcendance religieuse.

Autant les théories du retour du sacré que celles du délaissement du religieux sont examinées par les spécialistes. La contradiction n'est pourtant pas difficile à assumer si on accepte que les formes de l'expérience du sacré changent au cours de l'histoire des sociétés. Nombre de professeurs du département des sciences religieuses de l'U. du Québec à Montréal relèvent le défi de montrer que la religion et ses rites persistent sous des formes implicites et explicites. On lira avec intérêt *Religion et culture au Québec — Figures contemporaines du sacré* (Desrosiers (dir.), 1986) et *Entretiens avec Louis Rousseau* (Rousseau, 1994) pour saisir l'originalité du projet religio-logique qui souscrit à l'idée de Bastide selon laquelle « le "religieux" se déplace plus qu'il ne disparaît avec les cultes nouveaux nés de la sécularisation [...], avec leurs rites extatiques et leurs pratiques cérémonielles [...] » (cité dans Ménard, 1996). Leurs travaux et ceux de leurs étudiants de doctorat, entre autres publiés dans la revue *Religiologiques*, présentent un point de vue tout à fait original sur les nouvelles ritualités.

Depuis la naissance de la revue *Religiologiques*, alors bricolée et composée par quelques doctorants et professeurs de l'UQAM, (Manon Lewis, Jean-Jacques Dubois, Denis Jeffrey, Guy Ménard et Jacques Pierre), un numéro a été consacré exclusivement à l'étude des rituels. Sorti des presses en 1997, ce numéro, s'inspirant des travaux de Roger Bastide sur le « sacré sauvage », propose une analyse des rituels

4. Voir aussi, dans ce collectif, l'article de Guy Ménard consacré à ce thème.

sans attaches particulières à une mythologie ou à un récit fondateur. Le terme de « rituel sauvage » évoque un ensemble de conduites spontanées, quelquefois désarrimées d'un fonds mythique ou, du moins, en porte-à-faux par rapport au mythe. Dans ce numéro, huit collaborateurs ont mis en perspective la fécondité de la notion de « rituel sauvage » en explorant des pratiques rituelles contemporaines telles la toxicomanie (Amnon J. Suissa), les marques corporelles (Sylvie-Anne Lamer), les conduites à risque (David Le Breton), les jeux de rôles de type *Donjons et Dragons* (Ghislain Fournier) et la fascination sexuelle (Joseph-Josy Lévy). On a aussi mis à jour le thème, cher à Bataille, de la transgression ou de l'expérience du dépassement des limites par la description d'un séducteur (Michel-M. Campbell) et du passage de l'adolescence à l'âge adulte (Robert Verreault), ainsi que par le rappel de figures archétypales du rite hors normes, qui s'impose indépendamment de l'appareil institué (Denis Jeffrey). Dans l'article qui introduit ce thème, Jeffrey distingue le rite *instituant*, plutôt violent et spontané, du rituel *institué*, reconnu par les Églises.

Les travaux de Mircea Eliade (décédé en 1986 à Chicago), surtout ceux élaborés au début de sa carrière, notamment sur la mystique indienne et sur le mythe, largement diffusés dans le monde francophone, ont particulièrement coloré la manière de concevoir les phénomènes religieux des chercheurs québécois. Pendant près d'un demi-siècle, les études d'Eliade sur l'*homo religiosus* vont faire connaître auprès d'un large public les mythes, rituels et croyances d'une grande diversité de sociétés. Eliade rencontre Jung en 1950. Les deux spécialistes s'entendent pour partir à la découverte de l'âme religieuse de l'homme moderne. Pendant que Jung assemble des matériaux pour soutenir des arguments en faveur de son « inconscient collectif », Eliade désire montrer l'unité fondamentale des expériences religieuses. Pour l'historien des religions, le rite met l'homme en présence du sacré. Sa démarche lui permet de comprendre les rites traditionnels et les rites contemporains, les rites institués et les rites instituant, les rites sociaux et les rites personnels et intimistes. Ces catégories du rite ont balisé un espace d'analyse fort riche.

Eliade montre, dans *Initiation, rites et sociétés secrètes*, comment le rite d'initiation permet au néophyte de modifier son statut ontologique, son identité et sa manière de voir le monde. L'initiation enrichit d'une nouvelle naissance, donne accès à de nouveaux savoirs et confirme une place sociale et politique. Les spécialistes du religieux et les littéraires québécois ont amplement étudié le roman québécois dans la perspective éliadienne⁵. Ils ont souligné le fait que l'initiation constitue un phénomène significatif dans l'étude des rites au Québec. Les travaux de Arnold Van Gennep ont également une place privilégiée dans les sciences religieuses québécoises. Nombre de travaux s'en inspirent pour composer la trame d'une anthropologie de

5. Voir également, à ce sujet, l'article de Eve Paquette sur les rapports entre religion et littérature.

la jeunesse (Jeffrey, 1998a, 1999 ; Ménard, 2000) ou pour relever le sens anthropologique du voyage, de l'exploration de soi et de l'étrangeté. Georges Bataille et Roger Caillois ont notamment attiré l'attention des Québécois sur la difficile notion de « transgression ». On se doit certes d'encourager les recherches sur ce thème très riche et complexe. Le champ de l'étude des rituels religieux nouveaux et anciens a également été renouvelé par les thèses originales et fort stimulantes de René Girard. On trouve un grand nombre d'étudiants de maîtrise et de doctorat qui pratiquent l'analyse girardienne dans la société québécoise et africaine, dans la littérature et le cinéma contemporains et même dans la société carcérale.

Avant de terminer cette tournée des études québécoises dans le domaine du rituel, on ne peut passer sous silence le champ des études thanatologiques qui a publié des travaux originaux, dans la revue *Frontières*, sur les ritualités anciennes et nouvelles concernant le mourir, la mort, le deuil, le suicide et le vieillir. Depuis 1988, cette revue de l'UQÀM a publié des centaines de travaux dont un nombre impressionnant porte sur la transformation des ritualités religieuses concernant le deuil et la mort. On y lira plus particulièrement les travaux de Fernand Couturier, Luce Des Aulniers, Éric Volant, Denis Savard et Joseph-Josy Lévy, qu'on ne peut se permettre de citer pour des raisons d'espace. Nombre d'entre eux et quelques autres ont observé que les conditions d'existence modernes ont transformé les manières de ritualiser le deuil et la mort et de célébrer la vie (Lemieux et Réginald Richard, 1985 ; Lemieux, 2000b). Autour des rites de la mort et du deuil, il faut aussi noter le livre de Jean Monbourquette (1994) qui a suscité un très grand intérêt dans la population québécoise.

CONCLUSION PROSPECTIVE

Pendant des millénaires, des pratiques rituelles ont été accomplies pour rythmer le calendrier annuel, pour assurer la continuité de la vie et pour confirmer l'efficacité des forces destinales. Les rites d'aujourd'hui ont en partie conservé le sens originnaire de pratiques pour le respect d'un ordre stable. À l'instar du monde ancien, il pourra s'agir d'un ordre cosmique et métaphysique, mais il pourra s'agir aussi d'un ordre social et politique, psychique ou personnel. Le rite, comme le proposait Marcel Mauss, « modifie l'état de la personne » du fait qu'il implique une dimension symbolique qui éduque et façonne la sensibilité. Cette notion de « sensibilité » évoque la chair symbolique, c'est-à-dire une intelligence incarnée dans le monde qui ne se distingue ni de la pensée ni de l'émotion ni de la volonté. Le rite est mémoire qui opère dans l'homme, dans son corps, des transformations conditionnelles à son adaptabilité. La mémoire corporelle fonctionne bien quand elle devient réflexe, acte, manière d'être, sensibilité et langage. Le rite ne sépare pas l'homme de son corps, il ne dresse pas entre l'homme et son corps le mur de la civilisation ; le rite est

l'homme, comme en témoigne la poignée de main, le baiser et l'applaudissement. L'homme fait corps avec le rituel et le rituel fait corps avec l'homme. À cet égard, il n'existe pas un état naturel de l'homme, une manière d'être plus proche de la nature animale ; l'homme tout entier est façonné par les rites acquis selon les modalités particulières de l'éducation de l'enfant. Le corps est d'emblée dans le langage et le langage émane d'un corps ritualisé infiniment malléable et éduicable.

L'expérience rituelle de l'*homo religiosus* prend des formes communes — eucharistie, mariage, funérailles, pèlerinages, fêtes, prières, cérémonies de vénération —, mais aussi des formes inusitées pour répondre au goût du jour. Le rituel d'initiation dans les universités nord-américaines, l'enterrement de vie de garçon, le rave-party⁶, le match de football, le concert rock, la grand'messe œcuménique des tam-tams devant la statue de George-Étienne Cartier au pied du mont Royal sont des pratiques symboliques qui rappellent la nécessité anthropologique de l'agrégation à un groupe partageant des idéaux, des sentiments ou des emblèmes communs. Michel Maffesoli, à la suite de Durkheim, a souligné le jaillissement d'une énergie vitalisante et liante induite par le rassemblement de milliers de personnes dans un même lieu. À vrai dire, les rituels qui actualisent une expérience religieuse intime ou sociale se sont extraordinairement multipliés.

Pour terminer, il y a lieu de souligner trois tendances dans les études rituelles contemporaines. La première considère les métamorphoses du rituel ecclésial. Des théologiens se questionnent sur l'écart entre l'offre ecclésiale de rituels et la demande des fidèles. Il en va de la capacité de l'institution (catholique, notamment) d'adapter ses rituels pour répondre à la demande des fidèles qui vivent une foi diluée, et même de ceux qui ne reconnaissent pas l'institution. On a observé que la demande pour le rituel catholique renvoie notamment à l'absence d'officiants religieux hors des institutions officielles. Aussi, le clergé catholique doit-il travailler ses normes afin de répondre à une demande de rituel de plus en plus personnalisée. La seconde tendance concerne l'analyse des rites religieux qui ont vu le jour au cours des années soixante et soixante-dix dans les nouvelles sectes et les nouveaux mouvements spirituels en marge des grandes religions confessionnelles. Il s'agit, pour les spécialistes, d'approfondir la connaissance de ces nouvelles ritualités afin d'en évaluer la pertinence et la valeur. Pensons, entre autres, à un rite issu d'un tantrisme modernisé, à un rite satanique ou spiritiste. La troisième tendance, pratiquée principalement par les tenants de la thèse du déplacement des expériences du sacré, examine une ritualité plus diffuse, souvent instituante, quelquefois sauvage et violente, qui apparaît dans le creux du social. On pense alors à la possibilité de comprendre des activités intimes ou collectives à l'aide des termes de l'analyse religieuse. Les

6. Voir par exemple, sous la direction de François Gauthier et Guy Ménard, le numéro de *Religiologiques* (24, automne 2001) consacré à ce thème : « Technoritualités. Religiosité rave ».

auteurs qui privilégient cette hypothèse acceptent d'interpréter la sensibilité d'un groupe ou d'un individu qui ritualise ou se ritualise à travers un match de football ou de hockey, une période d'errance dans un centre urbain (jeunes de la rue), le camping, le jardinage, les célébrations nationales et politiques, une psychothérapie, une conduite à risque, une fête calendaire, etc. À cet égard, l'accent actuel pour les fêtes calendaires — festival d'automne, Halloween, Noël, Saint-Sylvestre, Jour de l'an, Saint-Valentin, Carnaval, Pâques, Saint-Jean-Baptiste, anniversaires de naissance et de mariage, départ des vacances, festivals estivaux — témoigne de ce besoin de symboliser et de ritualiser l'action du temps sur les individus et les groupes. Les rituels s'inventent, se pratiquent, se flétrissent, disparaissent, suivant en cela les mœurs d'une époque.

Ces trois tendances ne sont pas cloisonnées. Il est juste de penser que la vitalité des sciences religieuses actuelles provient du questionnement sur les outils épistémologiques et heuristiques, les théories et les notions qui cernent l'objet religieux. Il en va même de la capacité des spécialistes de prendre en compte les transformations de la sensibilité religieuse des individus et des groupes. Il est certain que la constitution de l'objet religieux est modifiée selon qu'on s'intéresse au cheminement personnel d'un individu ou aux représentations mythiques qui président à une collectivité. On pouvait autrefois soutenir que le rituel est une performance symbolique unissant dans la continuité les membres d'un groupe de personnes qui partagent des buts communs et des valeurs communes qui créent et confirment leur signification du monde et leur identité. Mais cette position ne tenait pas compte du fait que le rituel peut être mené par une personne qui ne célèbre pas nécessairement la continuité du groupe, qu'il ne s'adresse pas uniquement à ceux qui appartiennent à un groupe, et que le rituel pratiqué hors du groupe peut favoriser l'émergence d'un renouveau religieux.

À l'évidence, n'importe quelle action symbolique comme n'importe quel acte répétitif n'est pas un rituel religieux. Pour être *religieux*, c'est-à-dire pour opérer une action symbolique véritable et efficace sur la réalité, le rituel doit obéir à un schéma formel et à une trame narrative appropriée. En tant qu'acte de langage, il met en scène, par le truchement d'une série d'actes et de paroles, des symboles qui donnent à vivre des sentiments ambigus de respect et de crainte, qu'on nomme aussi sentiment de sacré. C'est que le rituel, confessionnel ou non confessionnel, témoigne d'une mémoire des interdits, des limites qui distinguent l'humanité de la divinité et de l'animalité, qui contient la violence excessive, qui confirme l'identité individuelle et collective, et qui permet l'acquisition, en se répétant, de la maîtrise symbolique de soi, d'autrui et du monde ambiant. Enfin, si nous acceptons qu'il ne faut plus chercher le rite uniquement dans ses anciennes formes, nous devons alors poursuivre les travaux pour mieux saisir le devenir de l'homme rituel.

Bibliographie

- BACZKO, Bronislaw, 1992, « L'héritage de la Révolution française », dans « *Dieux en sociétés : le religieux et le politique* », Autrement, Paris, Autrement.
- BEAUREGARD, André, 2000, « Affirmation de l'identité personnelle au détriment du communautaire. Du récit répété au récit intégré », dans Bernard KAEMPFF (dir.), 2000.
- BIRD, Frederick B., 1977, « A comparative analysis of the rituals used by some contemporary "new" religious and para-religious movements », dans *Religion and culture in Canada*, Waterloo (Ont.), Corporation canadienne des science religieuses.
- BLÉE, Fabrice, 1998, « Pour un dialogue entre l'Orient et l'Occident », dans Bertrand OUELLET et Richard BERGERON (dir.), 1998.
- BOUCHARD, Gérard et Martine SÉGALEN, 1997, *Une langue, deux cultures. Rites en France et au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- BRODEUR, Raymond, 2000, « De l'eucharistie à la première communion : du rite culturel à l'acte culturel ! », dans Bernard KAEMPFF (dir.), 2000.
- CAMPBELL, Michel-M., 1997, « Cyrano, la Précieuse et le culte de l'In-signifiante », « *Rituels sauvages* », *Religiologiques*, 16.
- CHAGNON, Roland, 1986, « Religion, sécularisation et déplacement du sacré », dans Yvon DESROSIERS (dir.), 1986.
- COUTURE, André, 1998, « Les anges, le Nouvel Âge et la spiritualité de masse », dans Bertrand OUELLET et Richard BERGERON (dir.), 1998.
- COUTURE, André et Nathalie ALLAIRE, 1996, *Ces anges qui nous reviennent*, Montréal, Fides.
- DESROSIERS, Yvon, 1982, « Les thèmes religieux dans la peinture de Jean-Paul Lemieux », *Sciences religieuses / Studies in Religion*, 11, 3.
- DESROSIERS, Yvon (dir.), 1986, *Figures contemporaines du sacré — religion et culture au Québec*, Montréal, Fides.
- GAGNÉ, Charles, 1998, « Le héros de Joseph Campbell, de la tradition à la postmodernité », mémoire de maîtrise (sciences des religions), Montréal, U. du Québec à Montréal.
- , 1999, « Un héros postmoderne ? Une interprétation de la figure héroïque campbellienne dans la culture des jeunes », « *Postmodernité et religion* », *Religiologiques*, 19.
- GEFFRÉ, Claude, 1992, « L'homme, une histoire sacrée », dans « *Dieux en sociétés : le religieux et le politique* », Autrement, Paris, Autrement.
- GRUAU, Marcel, 1999, *L'homme rituel*, Paris, Métailié.
- HARVEY, Claude, 1995, « Le *Siddharta* de Hermann Hesse et le monomythe de Joseph Campbell », mémoire de maîtrise (sciences des religions), Montréal, U. du Québec à Montréal.
- JEFFREY, Denis, 1994a, « Prolégomènes à une religiologie du quotidien », « *Construire l'objet religieux* », *Religiologiques*, 9.
- , 1994b, « Approches symboliques de la mort et ritualités », dans Thierry GOGUEI, D'ALLON-DANS et Alfred ADAM (dir.), *Rites de passage, d'ailleurs, d'ici, pour ailleurs*, Toulouse, Érès.
- , 1995a, « Les ritualités religieuses du quotidien », *Dires*, 13, 2, Montréal, Collège Saint-Laurent.
- , 1995b, « Jeunes de la rue et incorporation », « *Corps et sacré* », *Religiologiques*, 12.
- , 1996, « Nouveau regard sur les ritualités religieuses », *Théologiques*, 4, 1.

- _____, 1997a, « Rituels sauvages, rituels domestiqués », *« Rituels sauvages »*, *Religiologiques*, 16.
- _____, 1998a, « Jeunes de la rue et conduites extrêmes », *Filigrane*, 7, 1.
- _____, 1998b, « Critique de la modernité et religion personnelle », dans Bertrand OUELLET et Richard BERGERON (dir.), 1998.
- _____, 1998c, *Jouissance du sacré. Postmodernité et religion*, Paris, Armand Colin.
- _____, 1999, « Jeunes de la rue et quête de soi », dans Yves BOISVERT et Lawrence OLIVIER (dir.), *À chacun sa quête. Essais sur les nouveaux visages de la transcendance*, Montréal, Liber.
- _____, 2000, *Rompre avec la vengeance. Lecture de René Girard*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- KAEMPF, Bernard (dir.), 2000, *Rites et ritualités*, coll. « Théologies pratiques », Paris et Ottawa, Cerf, Lumen Vitæ et Novalis.
- LAMER, Sylvie-Anne, 1997, « Le tatouage, un rituel ancestral devenu sauvage », *« Rituels sauvages »*, *Religiologiques*, 16.
- LAPOINTE, Guy, 1996, « Les rites : céder en résistant », *Théologiques*, 4, 1.
- LEMIEUX, Raymond, 1995, « La ritualité insoupçonnée », *Liturgie, foi et culture*, 29, 142.
- _____, 1996, « Rite et sécularité : la mise en scène des défis du sens », *Théologiques*, 4, 1.
- _____, 2000a, « L'Autre de la technique. Manifeste contre la fatalité », dans Serge CANTIN et Robert MAGER (dir.), *L'Autre de la technique*, Québec et Paris, Presses de l'Université Laval et L'Harmattan.
- _____, 2000b, « Des funérailles laïques à Montréal : Marie-Soleil Tougas », dans Bernard KAEMPF (dir.), 2000.
- LEMIEUX, Raymond et Réginald RICHARD (dir.), 1985, *Survivre... La religion et la mort*, Cahiers de recherche en sciences de la religion, 6, Québec, U. Laval.
- MAERTENS, Thierry, 1982, « La gestion rituelle de la pathologie », *Pathologie(s) et religion(s)*, Cahiers de recherches en science de la religion, 4, Québec, U. Laval.
- MÉNARD, Guy, 1986a, « Le sacré et le profane, d'hier à demain », dans Yvon DESROSIERS (dir.), 1986.
- _____, 1986b, « Damnée religion, sacré sexe. Une lecture de la sexualité et de ses rapports au sacré dans la culture actuelle », dans Yvon DESROSIERS (dir.), 1986.
- _____, 1994, « Le nœud de paille et la statue équestre. Considération sur l'obscur objet du regard religiologique », *« Construire l'objet religieux »*, *Religiologiques*, 9.
- _____, 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.
- _____, 2000, « Quête des sens, quête de sens? S'envoyer en l'air », dans Yves BOISVERT et Lawrence OLIVIER (dir.), *À chacun sa quête. Essais sur les nouveaux visages de la transcendance*, Montréal, Presses de l'Université du Québec.
- MONBOURQUETTE, Jean, 1994, *Grandir. Aimer, perdre et grandir*, Ottawa, Novalis.
- OUELLET, Bertrand et Richard BERGERON (dir.), 1998, *Croyances et sociétés*, Montréal, Fides.
- PALMER, Susan, 1980, « Performance practices in meditation rituals among the new religious », *Sciences religieuses / Studies in Religion*, 9, 4.
- PRADES, José A., 1986, « Sacrée connaissance. Une contribution originale de la socio-religiologie durkheimienne », *Gnoses. D'hier à aujourd'hui*, Cahiers de recherches en sciences de la religion, 7, Québec, U. Laval.

- RICHARD, Robert, 1998, « Le chemin le moins fréquenté de Scott Peck et le christianisme d'aujourd'hui », dans Bertrand OUELLET et Richard BERGERON (dir.), 1998.
- ROUSSEAU, Louis, 1994, « Présentation », « *Constuire l'objet religieux* », *Religiologiques*, 9.
- ROUTHIER, Gilles, 2000, « Le devenir des rituels d'initiation chrétienne dans une société marquée par le pluralisme », dans Bernard KAEMPF (dir.), 2000.
- RUDHART, Jean, 1988, « Remarques sur le geste rituel, le sens qu'il paraît impliquer et le sens que l'on en donne », dans *Essais sur le rituel*, 1, Louvain et Paris, Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences religieuses, volume XCII.
- SAINT-ARNAUD, Guy-Robert, 1996, « Aspects freudiens des rites et de leurs répétitions », *Théologiques*, 4, 1.
- TREMBLAY, Sophie, 2000, « Les dimensions collectives d'une demande individualisée : l'exemple du baptême des enfants », dans Bernard KAEMPF (dir.), 2000.
- VERREAU, Robert, 1998, « Mourir à l'enfance : les rites de passage à l'âge adulte dans quelques romans québécois contemporains », mémoire de maîtrise (sciences des religions), Montréal, U. du Québec à Montréal.
- _____, 1998, *L'autre côté du monde*, Montréal, Liber.