

Recherches sociographiques



Gérard BOUCHARD et Martine SEGALEN (dirs), *Une langue, deux cultures. Rites et symboles en France et au Québec*

Jean-Hugues Déchaux

Volume 40, numéro 2, 1999

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/057283ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/057283ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département de sociologie, Faculté des sciences sociales, Université Laval

ISSN

0034-1282 (imprimé)

1705-6225 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Déchaux, J.-H. (1999). Compte rendu de [Gérard BOUCHARD et Martine SEGALEN (dirs), *Une langue, deux cultures. Rites et symboles en France et au Québec*]. *Recherches sociographiques*, 40(2), 348–352.
<https://doi.org/10.7202/057283ar>

magnifiquement illustré, mais malheureusement trop bref. Peut-il servir aux chercheurs ? Oui, car « la vision » qu'ils proposent appelle une plus parfaite compréhension. Les auteurs y contribuent déjà par les questions qu'ils suggèrent et par leur prudence d'interprétation.

Marc-A. LESSARD

Département de sociologie,
Université Laval.

Gérard BOUCHARD et Martine SEGALÉN (dirs), *Une langue, deux cultures. Rites et symboles en France et au Québec*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval et Éditions La Découverte, 1997, 351 p.

Pour quiconque s'intéresse au symbolique dans la vie sociale, la notion de rite se révèle très vite incontournable ; elle n'en est pas moins fort complexe et alimente régulièrement des controverses sémantiques et conceptuelles qui, souvent, s'avèrent assez stériles. Le livre dirigé par Gérard BOUCHARD et Martine SEGALÉN échappe à cet écueil tout en contribuant substantiellement à renouveler l'approche du phénomène rituel. Dans cette recherche comparative, qui confronte France et Québec sur plusieurs thèmes relevant du symbolisme de la vie sociale (les rituels de mariage principalement, mais aussi les chansons de noce, les pratiques thérapeutiques de la médecine populaire, la prénomination, et les rites de passage de la jeunesse), la richesse du matériau empirique permet d'alimenter une réflexion fort stimulante sur la présence des rites dans la société. La thèse générale, à laquelle contribuent la plupart des 16 auteurs participant à cet ouvrage, met l'accent sur la dynamique et la flexibilité des rituels. Autant dire qu'elle prend le contrepied de l'acception la plus classique du rite qui insiste au contraire sur la fixité, le stéréotype et la répétition. Nous ne retiendrons ici que les contributions qui portent sur les rituels de mariage (soit 9 sur un total de 16).

La première innovation, que l'on doit à Gérard Bouchard et à ses collaborateurs, est d'ordre méthodologique. Elle consiste en un traitement quantitatif de l'analyse morphologique des rituels. Cette orientation, uniquement attentive aux formes rituelles, est destinée à identifier l'archétype du rituel et à dresser un inventaire des formes rencontrées. Elle oblige à construire une grille des séquences qui puisse permettre un recensement standard ; cette grille décompose successivement le « rituel » en « composantes », « coutumes », « rites », « éléments », puis « variantes ». On peut ensuite relever les invariants pour chacun des points et comparer pays ou régions d'un même pays. Cette méthodologie a été appliquée pour la comparaison du mariage dans le Poitou et dans deux sous-régions du centre du Québec pour les années 1920-1950. La conclusion principale est que le rituel poitevin est beaucoup plus homogène et stéréotypé que son équivalent québécois, éminemment variable selon les terrains et les familles. Il apparaît aussi que le rituel

français est plus ouvert à la communauté, alors que le rituel québécois est cantonné à la parenté immédiate. L'application de cette même méthodologie à la comparaison intra- et interrégionale au Québec permet d'affiner dispositif analytique et conclusions : le calcul de deux indices d'homogénéité (mesure du degré d'implantation spatiale d'un rituel) et de complexité (mesure du degré d'élaboration d'un rituel) confirme la très grande variabilité des rituels tant d'une région à une autre que dans une même région. Partout les rituels semblent « bricolés » par les acteurs. Seules les plus vieilles régions se caractérisent par une ritualité un peu plus homogène et plus élaborée.

Les recherches de Anne-Marie DESDOITS sur les chansons de noce dans l'est québécois entre 1920 et 1960 vont dans le même sens. Le choix des chansons n'est dicté par aucune règle ou norme qui permettrait de conclure à l'existence d'un répertoire traditionnel. Le corpus de chansons recueillies surprend par son abondance et sa diversité. Les clivages régionaux sont inopérants et les répertoires semblent bien davantage familiaux, voire individuels ou, plus modérément, liés à la stratification sociale. Chaque famille, en somme, détient son propre répertoire et, à la limite, chaque chanteur le sien.

Cette grande diversité des pratiques rituelles est aussi attestée en France. Dans un chapitre sur les nouveaux rituels de mariage dans le Poitou, Martine SEGALIN souligne, à travers les transformations récentes du cérémonial, la variabilité des formes rituelles. Elle décèle une tendance à l'extension temporelle par rapport à la noce des années 1960 : puisque plus rien ne presse, on prépare le mariage très longtemps à l'avance ; il arrive même que le mariage soit fêté plusieurs fois dans des lieux et avec des célébrants différents ; il s'étale au minimum sur deux jours et introduit de nouvelles séquences qui, pour certaines, renouent avec des traditions anciennes ou les rappellent (exemples : l'enterrement de la vie de garçon ou le vin d'honneur). On observe aussi une nette tendance à l'inflation économique : profusion de cadeaux et de fleurs, coût croissant des noces qui poussent à demander aux participants une contribution financière (en plus du cadeau qui reste pour tout invité une prescription). Mais le point le plus frappant concerne l'implication des différents acteurs et ce qu'il en découle sur le plan de la fonction du rite. Les futurs mariés sont en effet les maîtres du jeu : ils fixent les règles, décident des invitations (en négociant bien sûr avec les parents qui ont leurs propres exigences). Plus que les membres de la parenté, ce sont les amis qui jouent le rôle le plus actif dans le déroulement de la fête. La noce se fait spectacle, elle se doit d'être « réussie ». Des « animations » surprises de la part des membres du groupe d'âge et évoquant la biographie des futurs mariés répondent au souci de ces derniers de personnaliser la cérémonie. Le mariage peut être aussi l'occasion de se référer à une identité locale ou régionale, souvent largement fantasmée. Certains éléments anciens du folklore régional sont ainsi revitalisés, mais acquièrent des significations nouvelles. Bref, le rituel doit l'essentiel de son ampleur aux façons de faire en vigueur dans le groupe d'âge et s'écarte très sensiblement de la figure classique du rite de passage régi par les parents : « Les mariages d'aujourd'hui [...] célèbrent tout autre chose que des "passages" » (p. 149).

Cet effacement relatif de la parenté et de la dimension verticale du rituel se retrouve dans la faible propension des rituels matrimoniaux à se transmettre de générations en générations. Les formes rituelles circulent plus horizontalement que verticalement comme le montre L. HÉRAULT. Plutôt que de répéter un modèle dont ils auraient hérité, les Poitevins empruntent des éléments ici et là et finalement créent un rituel qui est toujours singulier car conditionné par la confrontation d'acteurs et d'intérêts différents. Une telle vision, qui fait du rituel le résultat toujours contingent de négociations entre acteurs, permet de comprendre la grande variabilité des rituels de mariage. Cependant, même procédant de la sorte, les individus aiment à se réclamer d'une prétendue tradition familiale : ils présentent ainsi leur noce comme l'expression d'un « chez nous » qui renvoie à des coutumes familiales. Ils chercheraient de la sorte à construire imaginativement une identité familiale selon un processus d'« invention de la tradition » (Eric HOBBSBAWN) caractéristique de la mémoire collective contemporaine.

Cette fonction identitaire est essentielle. Chez les protestants du Poitou, le rituel du mariage a toujours servi de marqueur identitaire, remarque M. SALITOT. En témoigne la séquence solennelle du don de la Bible aux deux époux, qui inscrivait le couple dans une filiation spécifiquement protestante. Aujourd'hui, la cérémonie religieuse se banalise et le rituel se fait spectacle conduit par les mariés eux-mêmes (comme dans les mariages catholiques). Le marquage identitaire se traduit surtout par l'insertion d'éléments de la tradition (vêtements et danses) dans les séquences profanes. On retrouve donc, comme dans les mariages décrits par M. Segalen, le même chassé-croisé entre tradition et modernité. La tradition est réappropriée, voire inventée et côtoie sans la contredire une modernité qui tend à assimiler le rite à un spectacle.

M. BAUSSANT note des phénomènes similaires à propos du mariage des Européens catholiques d'Algérie. En Algérie, la tradition matrimoniale française un peu mythique dont se réclamaient les colons servait surtout de référent identitaire : il s'agissait de s'affirmer comme Français, chrétien, civilisé et civilisateur. Avec le retour en France, la référence s'inverse : cette fois, c'est avec les valeurs tout aussi mythiques de l'Algérie heureuse et chaleureuse que le mariage doit renouer. On voit par là que le rite joue constamment sur la mémoire, affirme ou crée de toutes pièces une continuité réelle ou mythique qui est pour les individus une ressource identitaire de première importance. C'est naturellement pour cette raison que le rite et par extension le folklore se prêtent à toutes sortes de manipulations politiques, comme le montre C. VELAY-VALLANTIN en étudiant finement les grands congrès de folklore organisés en France et au Québec en 1937.

On peut regretter que ce vaste panorama empirique n'ait pas donné lieu à la rédaction d'une conclusion synthétique tirant parti de tous ces résultats pour interroger la notion de rite sur un plan plus théorique. Faute de quoi, il faut se reporter à la conclusion... de l'introduction. Les deux responsables de l'ouvrage contestent la définition canonique du rituel, insistent sur sa plasticité, sa dynamique et concluent que le rite ne peut plus être rangé « du vague côté de la "tradition" » (p. 1). La notion même de tradition ne paraît pas trouver grâce à leurs yeux. Jamais figées, peu transmissibles, revendiquant la tradition au nom de l'identité et de

l'authenticité, les pratiques rituelles étudiées ne peuvent en aucun cas être qualifiées de « traditionnelles ».

Ces contributions présentent le remarquable intérêt de souligner la flexibilité et la variabilité de pratiques qui, d'ordinaire, sont censées avoir les propriétés inverses. C'est une modification du regard ethnographique qui, en même temps, prend acte de transformations sociales effectives. Toutefois, certaines questions ne manquent pas de se poser.

La première concerne les effets induits de la méthode morphologique qu'utilise G. BOUCHARD. Plus le décompte des séquences du rituel est méticuleux, moins il est probable de rencontrer des invariants. Pour chaque « composite », le nombre de « coutumes » est déjà important ; très vite, l'observateur est frappé par la variabilité des pratiques. On peut donc penser que la flexibilité des rituels est surévaluée en raison même du mode de collecte retenu. Vus de très près, deux rituels ne se ressemblent jamais. En somme, cette méthodologie, par ailleurs tout à fait opératoire et intéressante, introduit des biais symétriques à ceux qu'introduit l'approche ethnographique classique (mode de recueil qui fige la labilité des formes rituelles).

La deuxième question est d'ordre plus conceptuel : en admettant que ces pratiques rituelles soient effectivement très flexibles, diverses, hétérogènes, méritent-elles encore l'appellation de rite ? La notion de rite ne présente un intérêt heuristique qu'à condition d'en circonscrire rigoureusement le champ. Le rite, comme l'indique son étymologie *ritus*, renvoie à l'ordre du cosmos. Le rite a pour fonction d'intégrer chacun dans un ordre du monde et par là même d'en assurer la continuité. Dès lors que ces fonctions sont absentes, pourquoi parler encore de rite ? À vouloir tout intégrer sous un même terme, le rite en vient à ne plus rien qualifier de précis (cf. les usages très répandus de l'expression vague « rite profane »). Pourquoi ne pas utiliser des mots différents pour qualifier des pratiques symboliques aux fonctions distinctes ? Les « rituels » décrits par les différents contributeurs à cet ouvrage sont davantage des célébrations destinées à solenniser collectivement un acte et à affirmer une identité que des rites au sens strict du terme. Cela s'observe bien sur le plan morphologique : la figure de l'officiant s'efface et l'assemblée des célébrants tend à devenir un réseau « égocentré » (les pairs quel que soit leur lien statutaire) qui, par définition, ne peut survivre à *ego* et s'avère impuissant à affirmer la continuité d'un ordre du monde.

La troisième interrogation concerne l'articulation entre les deux temps de l'analyse d'un rite que sont l'étude de sa morphologie et celle de sa signification. Ici, à l'exception du chapitre final de A. FINE sur le trousseau de la mariée, seul l'aspect morphologique est réellement traité. La difficile question de l'articulation des deux temps de l'analyse est donc évacuée. Enfin, on doit constater que la dimension proprement comparative n'est pas centrale dans cet ouvrage, contrairement à ce que pourrait suggérer son titre. Il s'agit plutôt d'une « mise en perspective » (p. 2), au statut théorique incertain, mais qui permet au lecteur de pouvoir disposer d'un matériau empirique riche et divers.

Si le livre appelle ces réserves, c'est naturellement parce qu'il donne à penser et amène, du fait de ses conclusions paradoxales, le lecteur à réinterroger la notion de rite. Parmi les récentes publications francophones consacrées à cette question, c'est sans doute l'une des plus suggestives et richement documentées.

Jean-Hugues DÉCHAUX

*Observatoire Sociologique du Changement (OSC-FNSP),
Paris.*

Pierre HÉBERT, avec la collaboration de Patrick NICOL [et Marie-Pier LUNEAU],
Censure et littérature au Québec. Le livre crucifié (1625-1919), Montréal, Fides,
1997, 294 p.

Pierre Hébert, professeur de littérature à l'Université de Sherbrooke, est un spécialiste d'histoire de l'imprimé au Québec. Dans son livre, auquel a collaboré Patrick Nicol, il se propose de montrer le développement de la censure cléricale à partir des interventions épisodiques des évêques pendant le Régime français, en passant par les affrontements avec la société laïque et la dissension provenant des rangs mêmes de l'Église pendant le XIX^e siècle, pour en arriver aux années 1896-1919, lorsque la planification et l'imposition préventive de la norme remplacent finalement une sanction envers les textes déviants.

L'étude se déroule à travers la chronologie traditionnelle de l'histoire québécoise dans un cadre qui est à la fois exemplaire et méthodologique (description de la censure, différence entre censure proscriptive et prescriptive, censure et vie privée, continuités et ruptures). Hébert nous mène à travers trois siècles d'histoire du Québec en abordant en grand détail les controverses les plus éclatantes de l'histoire culturelle et politique du pays, pour montrer comment la hiérarchie catholique a essayé de censurer toute déviation de la norme. Jusqu'à 1800, il s'agit essentiellement des cas de l'*Anti-Coton*, du *Tartuffe* et des réprimandes de M^{re} de Saint-Vallier. Pour le XIX^e siècle, ce sont dans la première partie la polémique entre Augustin Chaboillez et François-Xavier Pigeon et la querelle entre M^{re} Ignace Bourget et l'Institut canadien de Montréal qui font du bruit, et dans le dernier quart du siècle, la querelle universitaire entre Québec et Montréal, l'affaire *Canada-Revue* et l'élection de Wilfrid Laurier. Après 1896, l'ouvrage porte sur la mise à l'index du livre de Laurent-Olivier David, *Le Clergé canadien, sa mission, son oeuvre*, et l'émergence des regroupements militants tels que l'Association catholique de la jeunesse canadienne-française et l'Action sociale catholique.

Hébert décrit en somme des personnages, des querelles et des ouvrages qui étaient déjà bien connus. On pourrait lui faire reproches, par exemple, de s'être limité aux sources imprimées (exception faite peut-être pour les Archives de l'archevêché de Montréal dans le 3^e chapitre et les annexes 2-4, archives par ailleurs tout simplement indiquées comme ACAM) ; de ne pas connaître la documentation