

Rite et sécularité : la mise en scène des défis du sens

Raymond Lemieux

Volume 4, Number 1, mars 1996

Les Rites : céder en résistant

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/602430ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/602430ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de théologie de l'Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (print)

1492-1413 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Lemieux, R. (1996). Rite et sécularité : la mise en scène des défis du sens. *Théologiques*, 4(1), 9–31. <https://doi.org/10.7202/602430ar>

Article abstract

Nul ne contestera que la disparition annoncée des rites ne s'est pas réalisée. Au Québec comme ailleurs, les sociétés modernisées en ont plutôt profondément transformé les dispositifs symboliques. Là où les traditions se sont effritées, des pratiques nouvelles, parfois sauvages, prennent leur place. Là où elles perdurent, notamment dans les institutions chrétiennes, elles reçoivent des significations inédites et souvent imprévisibles. Valeurs « séculières » et valeurs « religieuses » s'y entremêlent, sacré et profane s'y confondent parfois, au point qu'on ne sait plus ce que signifient, par exemple, les pratiques massives du baptême, du mariage, des funérailles chrétiennes. Peut-on encore en parler comme de purs rites religieux? Et qu'en est-il de la sécularisation des rites?

Rite et sécularité : la mise en scène des défis du sens

Raymond LEMIEUX
Faculté de théologie
Université Laval

RÉSUMÉ

Nul ne contestera que la disparition annoncée des rites ne s'est pas réalisée. Au Québec comme ailleurs, les sociétés modernisées en ont plutôt profondément transformé les dispositifs symboliques. Là où les traditions se sont effritées, des pratiques nouvelles, parfois sauvages, prennent leur place. Là où elles perdurent, notamment dans les institutions chrétiennes, elles reçoivent des significations inédites et souvent imprévisibles. Valeurs « séculières » et valeurs « religieuses » s'y entremêlent, sacré et profane s'y confondent parfois, au point qu'on ne sait plus ce que signifient, par exemple, les pratiques massives du baptême, du mariage, des funérailles chrétiennes. Peut-on encore en parler comme de purs rites religieux? Et qu'en est-il de la sécularisation des rites?

Quelle que soit leur distance par rapport aux discours chrétiens, rites anciens ou nouveaux continuent d'assurer des fonctions sociales importantes. Fêtes, anniversaires, initiations, commémorations de toutes sortes, relèvent d'agenda personnels, médiatiques ou commerciaux, mais n'en continuent pas moins de rythmer la vie de chacun. Festivals, carnivals, liturgies olympiques de toutes sortes 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 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.

N'exercent-ils pas, tous, les mêmes fonctions que les lieux de culte ancestraux : faire signe du salut? Ce dernier, bien sûr, a complètement changé de nature. Il est passé de l'utopie spirituelle à l'ordre matériel. Ses fidèles n'en sont pas moins dévôts. Servis par le catéchisme unanime de la réussite personnelle, ils sont des millions d'adeptes à déambuler inlassablement devant des vitrines du sens en constante transformation; subjugués par l'écran spéculaire, ils jonglent avec leurs propres aspirations en intériorisant les codes du désirable. Ils n'ont qu'à laisser vagabonder leur esprit dans la luxuriance des simulacres rédemptionnels pour se convaincre qu'un salut est à leur portée... Dopé de bavardage médiatique, comblé et écrasé à la fois par les dieux du stade, les prêtres de la scène et les diacres de la réussite, chacun est dès lors invité à une nouvelle citoyenneté. Mais celle-ci risque de n'en être une que par procuration, réduite à la consommation des emblèmes du sens pour faire l'économie du risque couru par toute production de sens. C'est alors sans doute que la politique, comme le sport, l'art ou la science, cessent d'exister en tant que pratiques pour être réduits à la jactance qui les simule (ECO, 1985 : 244), ersatz d'une parole réduite à l'impuissance...

Que devient l'univers rituel dans ce contexte? Peut-il encore être pensé pour lui-même?

Pour aborder cette vaste question, nous proposons de réfléchir d'abord à ce qui s'est passé dans la modernité pour que les rites en soient ainsi déplacés. Nous aborderons alors la nature et les conséquences de la *sécularisation*. Ceci nous amènera à questionner, dans un deuxième temps, les lieux et le sens des rituels contemporains. Enfin, nous nous pencherons sur l'ambiguïté foncière — elle peut être qualifiée de structurelle — des pratiques rituelles contemporaines, la question nous paraissant d'autant plus importante, ici, qu'elle suscite un profond inconfort dans les milieux ecclésiaux.

1. Passes et impasses de la sécularisation

La problématique des rites, dans ses incidences contemporaines, nous renvoie à celle du religieux en général. L'ambiguïté des langages rituels rappelle et traduit un éclatement plus général, celui des croyances et des identités religieuses. Et ce dernier est lui-même la conséquence d'une transformation radicale des régulations sociales, à partir du moment où elles font des biens de salut des marchandises, les soumettant aux lois du marché plutôt qu'aux contrôles dogmatiques ou communautaires. Le religieux, dans ce nouveau contexte, est moins un *fidèle* qu'un *chercheur* en quête de sens. Il faut dès lors se poser une question radicale : que devient,

dans le monde contemporain, ce travail dont témoignent les rituels, dont sociologues et anthropologues, depuis Durkheim, affirment le caractère essentiel pour toute société : *diviser le monde en sacré et profane*?

La situation religieuse du Québec présente sans doute peu de caractères spécifiques. Nous ne saurions dire si les phénomènes de recomposition du religieux qu'on y trouve sont mondiaux, mais ils sont indubitablement occidentaux, c'est-à-dire communs à toutes les sociétés qui, dans une période relativement courte, sont passées d'une culture de chrétienté à une culture de marché. En France et aux États-Unis, un tel processus a pris pratiquement deux siècles : en gros, c'est depuis les révolutions nationales — 1778 aux États-Unis, 1789 en France — que la « sécularisation » est affirmée. Elle s'est prévalué, notamment, des institutions politiques pensées par Thomas Jefferson. Pour assurer l'unité nationale d'une population fragmentée par ses confessions religieuses, on a petit à petit remplacé les encadrements ecclésiastiques traditionnels par une légitimité « civile », appuyée sur un sentiment démocratique diffusé dans le peuple. Le concept de « sécularisation » représente essentiellement, dès lors, l'« autonomisation progressive de secteurs sociaux qui échappent à la domination des significations et des institutions religieuses » (BERGER et LUCKMANN, 1967 : 118).

Au Québec, le processus de sécularisation a également été longuement préparé : on en relève des prémisses dès le dix-neuvième siècle. Mais il est véritablement devenu évident depuis les événements de la « Révolution tranquille », quand les nouvelles bourgeoisies urbaines, représentantes des classes moyennes par leur culture et leur niveau de vie, ont acquis suffisamment d'importance pour imposer leurs savoir-faire et leurs clercs, remplaçant par des discours technocratiques les discours ecclésiastiques qui avaient jusque-là encadré les jeux politiques, sociaux et culturels. L'impression de radicalité qui a accompagné ce changement vient sans doute en bonne partie du fait qu'il s'est pratiquement imposé à l'intérieur d'une même génération. Mais la lenteur ou la rapidité du processus n'en altère ni la nature ni les effets. Lié à la montée d'une culture de modernité, nourri d'innovations techniques associées à l'idée de progrès, réglé par les impératifs de performance propres à chacun de ses marchés, ce processus a partout transformé les équilibres traditionnels, pour inaugurer une *nouvelle problématique du sujet*.

Or c'est foncièrement pour les sujets qui les pratiquent ou les rejettent que les rites font problème. Commençons donc ici par énoncer les éléments de base de cette problématique. La sécularisation ne représente pas une simple sortie de l'univers religieux, elle suppose que les institutions

sociales deviennent autonomes par rapport aux *traditions* et *communautés* que soudait une même vision religieuse du monde. Quelles qu'aient été ces communautés (familiales, villageoises, régionales, confessionnelles, voire nationales), elle suppose donc une émancipation à leur égard. Autrement dit, là où la solidarité sociale garantissait la subjectivité en assurant la place de chacun et le sens de ses actes, elle n'est plus en mesure de jouer ce rôle. Le sujet émancipé est celui qui est mis en demeure de *se réaliser* par lui-même, à la force de ses bras ou de son astuce, c'est-à-dire essentiellement par l'effort qu'il investit dans son projet de vie. Il n'est plus un *donné* dont il suffit de signifier la place pour qu'il soit reconnu de tous — ce que les anciens rituels effectuaient sans peine —; il est un *devenir*, le résultat d'un *travail*. Et pour assurer cet accomplissement, il doit utiliser au mieux tous les moyens à sa disposition, dans un effort sans cesse à reprendre. Il n'est plus dépendant de la communauté mais il est soumis à *la concurrence de chacun contre tous*.

Certes, une telle logique du sujet en devenir n'a rien de neuf. On en trouve des expressions loin dans l'histoire, notamment dans les aventures spirituelles et mystiques, là où l'*expérience* religieuse se veut une scène d'*énonciation* plutôt que d'*énoncés* (CERTEAU, 1982). Les religions monothéistes ont intégré depuis très longtemps la singularité de l'expérience humaine. Elles ont fait de la subjectivité une responsabilité, considérée comme une dimension incontournable de leur éthique et de leur vision du monde. C'est ainsi qu'elles ont donné une valeur inaliénable à l'*âme* qui doit répondre à l'appel de Dieu et trouve dans cette réponse sa raison d'être : *O anima, erige te! Tanti vales!* disait déjà Augustin... Il serait donc aberrant, ici, d'opposer christianisme et conscience moderne de la subjectivité. Pourtant, la logique du sujet en devenir est restée longtemps marginale au fonctionnement normal des sociétés et des Églises. Pour bien des spirituels et mystiques, elle a même été parfois un levier de protestation plutôt que d'intégration aux institutions du sens; elle les a alors poussé à quitter ce monde corrompu, à « fuir au désert » où, dans une « transgression féconde » (D'HAENENS, 1982), ils ont pu mettre à l'épreuve leur créativité.

En modernité, l'impératif fait au sujet d'*advenir* plutôt que de se contenter de ses acquis représente désormais un mode normal de régulation sociale. Paradoxalement, il s'impose cependant non pas d'un élan de spiritualité mais par les rigueurs même de la rationalité qu'exige la concurrence des marchés.

Cette dernière en effet, comme chacun le sait, présente d'incontournables exigences de performance. Elle est telle que celui qui n'arrive pas

à maîtriser ses lois est impitoyablement rejeté hors des trajectoires de succès propres à son milieu. Or, une telle exigence de rationalité fait essentiellement du sujet un *entrepreneur*. Qu'est-ce à dire? Un entrepreneur, c'est celui qui court le risque de tout perdre si les moyens de production dans lesquels il a mis sa confiance s'avèrent déficients. Il n'a pas d'alternative : il ne peut que fuir vers l'avant, en améliorant sans cesse sa productivité. Il y joue sa vie : progresser ou disparaître. Aussi, la dramatique de l'entreprise se codifie-t-elle essentiellement dans son discours sur le *progrès*, réalité vérifiable, mesurable par les marges de profit réinvesties sans relâche dans l'amélioration de la productivité.

Les effets pervers d'une telle dramatique du sujet sont connus depuis longtemps des philosophes et des économistes, quand ils veulent bien s'y attarder. Ils commencent à être reconnus et nommés par les cultures populaires elles-mêmes, comme l'a montré la révolte sociale de 1995 en France. Mais savants et mouvements populaires, les uns comme les autres sont confrontés à une même difficulté : le sujet assujéti à la logique productiviste semble réfractaire à toute réflexion éthique. On peut le comprendre : l'entrepreneur lié aux contraintes du marché ne peut mettre en cause les finalités de ses efforts sans entraver ses propres forces. En conséquence, toute conscience sociale non soumise aux lois du marché doit lui paraître, logiquement, comme une menace. En écouter les arguments équivaut à risquer une diminution de productivité, donc une perte de capacité concurrentielle. La science elle-même, quand elle s'épanouit dans un tel cadre, quel que soit son niveau, ne peut être qu'une science « sans conscience », complètement fermée sur le paradigme qui la réduit aux savoirs utiles pour le développement des techniques de production.

« Le profit mobilise le meilleur et le pire au profit de l'efficacité économique », disait François Perroux. Les cultures de modernité, comme chacun le sait, sont obsédées d'innovations¹ mais fort oublieuses des conséquences humaines de leur puissance. Les problèmes humains du développement, par exemple sont complètement évacués de la conscience néolibérale. Ils sont, littéralement, *impensables*. La pauvreté elle-même n'est plus la conséquence d'une répartition aberrante de ressources mais un phénomène « naturel ». Les discours sur la globalisation de la culture

¹ Concept qui ne peut être ramené à celui d'invention. Paradoxalement, avance Jean Gimpel (1992), le monde contemporain se caractérise davantage par des innovations, c'est-à-dire des améliorations à des processus existants, que par de véritables inventions. Voir aussi à ce propos les *Cahiers de recherche sociologique*, no 21, 1993 : *L'innovation technologique*.

oublie la mondialisation de la fracture sociale qui accompagne la mondialisation de l'économie, non seulement en termes d'accès aux biens de consommation mais en termes d'accès à la santé, à l'éducation, etc. Or ce gommage du réel, petit à petit, est en train de faire tourner au tragique la dramatique de la subjectivité : « Une société est "barbare", écrit Albert Jacquard (1995 : 149) dans son livre-pamphlet mettant en cause l'économisme contemporain, lorsqu'elle admet que certains de ses membres sont "de trop". La personne de chacun est le résultat des échanges qu'il a avec les autres. [...] Exclure, c'est condamner à l'enfer, certes pas l'enfer de l'au-delà, à l'existence bien hypothétique, mais l'enfer terrestre, bien réel, dans lequel nos sociétés se débarrassent de ceux qu'elles sont incapables d'incorporer ».

Tel est désormais le mode selon lequel se joue la subjectivité : un équilibre fragile, tragique, au-dessus du vide, dans la béance d'une fracture ouverte entre la liberté théorique — indéfinie — et la liberté réelle — impuissante. D'une part le sujet, supposé souverain (l'innovation ne doit-elle pas, comme le proclame la publicité, produire sa « libération »?), est provoqué par des images de liberté sans cesse renouvelées, aux choix multiples, pléthoriques, sans limites. D'autre part, il est renvoyé à sa solitude, noyé dans la foule anonyme des autres sujets solitaires, mis en demeure d'inscrire son désir dans un marché aux lois inquiétantes et aux dimensions évanescentes. Rien, ou très peu, lui permet d'appuyer sa quête; il ne peut plus se reposer sur des structures intermédiaires (telle la famille) ou des *solidarités réelles*. Entre lui et le monde, entre son individualité exacerbée et l'universel fantasmé, c'est le vide, le néant ou, si l'on accepte l'image de Marc Augé (1992), le « non-lieu » d'un transit sans fin, comme dans ces gares où des milliers de personnes se croisent chaque jour sans jamais se rencontrer. Tout est possible, mais chacun est impuissant à réaliser quoi que ce soit de signifiant. Durkheim aurait sans doute parlé d'*anomie*².

Que peut dès lors faire le sujet en devenir? Ou bien il « suit le courant », se laissant balloter par les modes, acceptant le relatif confort de ce qui, provisoirement, semble faire le consensus de l'*opinion publique*,

² Voir *Le suicide* (DURKHEIM, 1897). « On peut ainsi qualifier d'anomique tout état où les moyens licites conviennent mal aux objectifs de l'acteur comme aussi toute situation où les fins définies par la société pour ses membres sont disproportionnées aux moyens qu'elle leur accorde. Le système normatif est, dans ces conditions, mal intégré et la société tout entière souffre d'une sorte de déséquilibre » commente François Chazel (1967 : 153).

oubliant que cette dernière est elle-même un produit sans cesse remodelé des technocraties médiatiques? Ou bien il s'accroche aux dérives de l'intelligence ou de l'émotion que procurent chacun à leur façon, les systèmes de vérité garantissant un supposé salut et les cultures narcomanes des paradis artificiels et de l'oubli. Il dénie alors d'autant mieux son angoisse de la mort qu'il en accepte l'inéluctable logique.

2. Les déplacements rituels dans le monde contemporain

Tel est aussi, au-delà des clivages confessionnels, le contexte dans lequel se développent les pratiques rituelles contemporaines.

Qu'est-ce donc qu'un rite? En première analyse, ce n'est rien d'autre qu'un aménagement symbolique (fait de mots, de gestes, de mises en scène) à l'aide duquel les membres d'un groupe humain affirment et assument le sentiment de leur destinée.

Certes, une telle approche est minimaliste. D'autres définitions pourront aller plus loin. Elles montreront alors les liens nécessaires entre les rites et les communautés humaines, leur histoire, les dangers qu'elles affrontent. Elles distingueront entre rites fondamentaux et accessoires, entre ceux qui assurent les bases de l'existence et ceux qui ajoutent du piment à la vie, ceux qu'on dit de « passage » et ceux qui concourent à l'entretien d'un certain mode de vie. Elles proposeront des typologies permettant, par leurs précisions, de mieux saisir les sociétés et leur travail de sens³. Mais toutes ces approches rencontreront, à terme, un même enjeu : « mettre l'humain en harmonie avec le reste de l'univers » (PACHTER, 1985). Quelle que soit la modalité d'un rite, sa capacité d'assurer et de rendre « vivant » cet enjeu est le moteur de son efficacité. La manipulation du langage et des corps d'où se constituent les rites est, en ce sens, porteuse d'« efficacité symbolique » (LÉVI-STRAUSS, 1958 : 205-226; ISAMBERT, 1979); elle produit une *induction de sens* qui capte le sujet dans le mouvement même de son désir et l'accorde, en quelque sorte, avec le sens du monde tel que la collectivité le met en scène. Durkheim, encore une fois, en signale déjà la réalité : dans les rites, des êtres humains « qui se sentent unis, en partie par les liens du sang, mais plus encore par une communauté d'intérêts et de traditions, s'assemblent et prennent conscience de leur unité morale » (DURKHEIM, 1925 : 523).

³ C'est notamment ce que permet le travail classique d'Arnold Van Gennep (1909) sur les rites de passage.

Et cela, on le sait, peut aller jusqu'à des effets de guérison. Ceux-ci n'ont rien de magique, en soi, si on pense que la maladie peut être, en tout ou en partie, l'effet traumatique d'une dissociation dans le rapport du sujet au monde. Ce que le rite met en jeu, fondamentalement, c'est le rapport entre la *singularité* du sujet et l'*universel*, c'est-à-dire foncièrement le *sens*⁴. Renvoyant à une « communauté morale », il devient ainsi foncièrement une expérience identitaire. Par leurs rites, les membres d'un groupe humain attestent de leur commun rapport à la vie, à l'histoire, au cosmos. Ils balisent leur itinéraire singulier par un langage du plausible, dont la vraisemblance provient du fait même qu'il est commun, pratiqué et entendu des uns et des autres. Dans la reconnaissance de l'ordre, en quelque sorte, ils *donnent place* à leur subjectivité, la singularité de cette dernière fut-elle nominale, sérielle ou même virtuelle, comme les cyberespaces ultramodernes en proposent désormais l'expérience.

Trois conséquences logiques peuvent être dégagées d'une telle approche.

Tout d'abord, ne jamais l'oublier, les rites *appartiennent à des groupes*; ils ne sont pas des biens *individuels*. C'est le groupe, et non l'individu, qui garantit l'appréhension de l'ordre; c'est le groupe qui fait place pour l'individu, puisqu'il représente une structure donnant valeur à chacun d'eux en lui permettant d'apporter sa contribution particulière à la vie. Les rites se constituent donc de la structure dialectique des communautés humaines, c'est-à-dire là où collectivités et individualités font nœud, là où *les collectivités se constituent des individualités auxquelles elles donnent place*. De la même façon que « la société ne crée une religion que parce que l'expérience religieuse lui permet de se créer elle-même » (DESROCHE, 1968 : 60), les collectivités humaines sont ainsi prégnantes de rites parce que ces derniers attestent de leur réalité en tant que collectivité. Par les rites qu'ils pratiquent, les individus signifient leur participation à la vie collective, font valoir leur place dans la communauté humaine; la collectivité, en retour, se donne à eux comme un lieu consistant, un recours contre le *non-lieu*, capable d'intégrer les singularités autrement laissées à elles-mêmes, c'est-à-dire *insignifiantes*. Les rites donnent ainsi gîte à la conscience commune en permettant aux consciences individuelles de converger vers un même point.

⁴ Abordons ce terme à partir de Wittgenstein (celui du *Tractatus logico-philosophicus*) : il s'agit d'une structure logique que la pensée reconnaît à la fois dans la parole et le réel, « les structures logiques du monde, du langage et de la pensée étant isomorphes » (MALHERBE, 1985 : 37).

En effet, deuxième conséquence, ce que cette dialectique produit est précisément la *subjectivité*. Il ne faut certes pas entendre, par ce terme, un retournement de l'individu sur lui-même, sa fermeture au monde. Au contraire, il s'agit bien de l'affirmation d'une conscience singulière, à la fois active dans le groupe et reconnue comme telle par ses pairs. Le sujet est « ce en quoi un corps s'inscrit dans un texte » (BOISVERT, 1985) : il *travaille* la collectivité qui lui *impose* sa loi. Il ne représente en rien une réalité qui existerait d'elle-même ou serait ontologiquement fondée. Il *advient* à l'existence dans la mesure de ses possibilités d'inscription dans l'ordre qu'il appréhende. Le sujet s'inscrit ainsi dans la textualité sociale de la même manière que la parole (qui suppose précisément un *je*) vient aux êtres humains dans la mesure où une langue la rend possible. Or la langue n'appartient à personne en particulier; elle donne simplement lieu au partage de l'expérience du monde pour tous ceux qui la parlent.

Aussi l'apprentissage de la subjectivité est-il un long parcours qui s'effectue dans la famille d'abord, lieu initial de la singularité, puis dans les groupes de pairs, les jeux amoureux et, par extensions progressives, jusque dans la « globalité » de la culture telle qu'elle se donne dans la modernité porteuse des processus de sécularisation décrits plus haut.

Michel Foucault (1969 : 125) tire les conclusions logiques de cette position en montrant que le sujet n'est pas réductible à l'« auteur » (d'un énoncé), qu'il n'est ni « cause, ni origine [...], ni visée significative [...]». Il est une place déterminée et vide qui peut être effectivement remplie par des individus différents; mais cette place, au lieu d'être définie une fois pour toutes... varie ». Comme Freud aussi l'a établi, la textualité sociale est un lieu d'*épreuve* du sujet. Elle conditionne son expérience singulière du monde; elle le met en demeure de se dire, de s'exprimer, de s'inscrire, c'est-à-dire de *faire histoire*. Le regard des autres, la rencontre des autres subjectivités, deviennent dès lors le lieu même de sa vérité.

Loin du sujet transcendantal (de type kantien par exemple), penser ainsi la dynamique sociale nous conduit vers un « transcendantal de l'intersubjectivité » (FERRY, 1991 : 15). Et c'est lui, en conséquence, qu'ont pour fonction de représenter les grammaires rituelles inscrites en creux des « compétences communicationnelles » de chaque société. À travers ces grammaires, un « discours se trouve libéré » (*idem* : 16), à la fois reflet d'une expérience singulière et puissance susceptible d'instaurer un rapport inédit au monde, *reste* d'un passé et *repère* d'autre chose (CERTEAU, 1987 : 244).

C'est pourquoi, troisième conséquence, cette rencontre du singulier et du collectif, du passé et de l'*à-venir*, dont le rite est témoin et actualisation,

donne lieu à l'*identité*. Mais encore ici, si on veut comprendre les sociétés modernes, il faut entendre le concept d'identité dans son sens le plus résolument dynamique, celui qu'a introduit Gilles Deleuze, par exemple, pour qui « ce qui est ou revient n'a nulle identité préalable et constituée » (cité par Roger-Pol DROIT, 1995). L'identité d'un être humain n'est ni un acquis, ni un donné, c'est essentiellement un *processus narratif* par lequel il inscrit sa singularité dans un voisinage et une histoire. C'est, en quelque sorte, le récit de son parcours de subjectivité, processus toujours en cours, à jamais indéfini. Comme le souligne le sociologue Anthony Giddens (1991), il ne s'agit pas d'en chercher l'essence dans un comportement particulier, ni même dans les réactions des autres à l'égard de soi, malgré l'importance incontournable de cette dimension, mais de garder ouverte cette dynamique narrative (*to keep a particular narrative going*)⁵ qui renvoie, précisément, à la dynamique du sujet.

À travers les rituels que pratiquent les humains, des destins divers, d'autant plus individualisés que la modernité instaure un régime de vie où chacun est constamment renvoyé à sa solitude, sortent de la pure virtualité pour prendre visage. Ils intègrent une histoire qui les déborde, une histoire source et fin, pleine de potentialités signifiantes, dépassant largement les implications effectives de chacun. Se trouve dès lors entérinée par la collectivité la plausibilité des subjectivités. C'est pourquoi les rites perdurent aux institutions mêmes qui les conçoivent. Qu'on en vienne à dédaigner les valeurs morales propres à une communauté d'origine, qu'on en néglige les normes et méconnaisse les dogmes, voire qu'on en nargue les autorités, continue-t-on néanmoins de référer à ses rites dès qu'on a besoin d'un cadre pour signifier l'orientation globale de sa vie.

Cela, la pratique des rites de passages tels que le baptême, la première communion, le mariage et les funérailles le montre à satiété : elle conserve l'essentiel de sa popularité alors même que les communautés réelles qui la supportaient semblent désagrégées. Au Québec, les ritualités confessionnelles sont toujours en demande pour marquer les moments forts de la vie, sans pour autant changer l'orientation générale de cette dernière, mais au contraire pour « inscrire un état de fait dans une tradi-

⁵ « A person's identity is not to be found in behaviour, nor - important though this is - the reaction of others, but in the capacity to *keep a particular narrative going*. The individual's biography, if she is to maintain a regular interaction with others in the day-to-day world, cannot be wholly fictive. It must continually integrate events which occur in the external world, and sort them into the ongoing "story" about the self » (GIDDENS, 1991 : 54).

tion » (VOYÉ, 1991). Alors même que les Églises ne semblent plus en mesure d'assurer l'encadrement moral de la vie quotidienne, elles continuent de porter du sens, au-delà de cette dernière⁶. À la limite, comme le remarque la sociologue Joan Marshall (1994) à propos des anglicans de Montréal, elles représentent l'*ultime refuge d'une identité perdue*, une sorte de dernier recours où les destins individuels peuvent encore trouver du sens...

3. Au-delà du « séculier » et du « religieux » : l'institué et l'instituant

Certes une telle perspective peut sembler effacer, en un premier temps, la division sémantique entre les rites séculiers et religieux. Ce qu'elle abolit en fait, c'est la distinction politique traditionnelle entre les institutions du rites : ceux des Églises et les autres. Cette distinction fonctionnelle à partir du préjugé selon lequel les Églises posséderaient le monopole du « religieux », ce qui est, pour le moins, une réduction arbitraire du terme et de la réalité. Il faut donc envisager une autre position, qui nous permettra de préciser le travail de sécularisation que nous avons décrit en première partie.

En fait, tant dans leurs valeurs séculières que confessionnelles, les sociétés sont travaillées d'une visée religieuse fondamentale : assurer pour chacun, du lieu où il se trouve, un rapport cohérent à la globalité de l'être, à l'ordre imputé au monde, d'où ses propres actes prennent sens. Peter Berger (1971 : 98) fait d'une telle conception dynamique de la religion l'axe même de la *conscience moderne* : « l'établissement, à travers l'activité humaine, d'un ordre sacré englobant toute la réalité, *i.e.* d'un cosmos sacré qui sera capable d'assumer sa permanence face au chaos ». Autrement, chaque fois qu'il est *question de sens*, en dehors autant qu'en dedans des espaces confessionnel, pointe du « religieux ». Les expressions confessionnelles représentent une volonté de maîtrise collective (ou communautaire) de sa réalité. Elles ne l'épuisent pas.

⁶ Il est remarquable, *a contrario*, qu'elles n'ont pas intégré de rituels propres à l'adolescence, phénomène de modernité étranger et, semble-t-il, réfractaire, aux encadrements confessionnels. « Entre la communion et le mariage, c'est le vide », me disaient à ce propos récemment des laïcs en responsabilité pastorale. Certes, il y a bien la confirmation qui pourrait se situer dans cet espace mais, comme note Guy Lapointe (1995 : 165) : « Il y a pour les adolescents/tes quelque chose d'irréel dans ce jeu de la confirmation où le passage de l'Esprit ne semble pas correspondre aux situations de passage dans ce temps de leur vie ».

On peut donc penser que chaque fois que s'impose un ordre qui se dit nécessaire ou « naturel », impossible à remettre en question (implicitement ou explicitement), on est en présence d'une structure religieuse. Or les rites, qu'ils soient confessionnels ou non (et peut-être désormais les derniers avec plus d'efficacité que les premiers), s'inscrivent dans une telle perspective. Ils traduisent les stratégies de l'ordre sacré. On peut donc penser qu'ils vont devenir d'autant plus importants et nombreux et que leur renouvellement va prendre une ampleur d'autant plus grande que les subjectivités modernes sont, comme nous l'avons montré, confrontées à l'anomie. Renvoyant à l'angoisse fondamentale des sujets face à leur manque à vivre d'une part, aux « réponses » toujours insatisfaisantes que l'imaginaire social produit d'autre part, ils mettent en scène, sans répit, des lieux supposés du salut. Ils représentent alors autant de façons pour l'être humain de jeter « un pont sur la rivière d'angoisse qui coule en lui » (JEFFREY, 1993 : 127). Ils sont à la fois des voies d'accès et des mises en distance, des connexions et des déconnexions entre le singulier et l'universel.

En fait, les ritualités contemporaines nous mènent à une distinction beaucoup plus fondamentale que celle qui découle de leurs clivages confessionnels. Cette distinction est celle qui s'opère entre leur caractère *institué* et leur caractère *instituant*.

Le volet *institué* des rites comprend ce en quoi ils se livrent, totalement ou en partie, tels que chargés d'avance de contenus sémantiques. Ils offrent ainsi aux sujets des voies balisées, supposant leur place *déjà faite*, dans un monde ordonné et symbolisé, bref sensé. Ils proposent leur discours comme une traduction de cet ordre, dont il suffirait d'appliquer les règles pour assurer sa pleine réalisation. Dans les rituels comme dans toute autre forme de langage, l'*institué* implique un accord mutuel sur un ensemble de valeurs et de comportements, accord qui va jusqu'à se fonder sur « l'état de nature », donc immuable. Il renvoie alors à du sens qui « va sans dire ». Il ne peut être qu'écouté, puisqu'il *ex-iste* indépendamment de tous ceux qui y réfèrent. Quoique certains, dans la mesure où ils disposent de « pouvoirs », peuvent en jouer, moduler son langage en fonction de situations ou d'intérêts concrets, il reste foncièrement un lieu de contrôle. L'*institué* s'accorde ainsi aux définitions classiques des rites, celles par exemple qui évoquent des pratiques « prescrites ou interdites, liées à des croyances magiques et/ou religieuses, à des cérémonies et à des fêtes, selon les dichotomies du sacré et du profane, du pur et de l'impur » (MAISONNEUVE, 1988 : 6). Il prévient dérives et débordements de ce qui devient logiquement, en dehors de lui, « sauvage ».

Le volet *instituant* est d'une autre teneur. Il se présente plutôt comme le lieu d'une dynamique (une force, une énergie, un effort, un travail) par laquelle les sujets, en solitude ou en synergie, constituent pour eux-mêmes et les autres des lieux de sens. Il ne s'agit plus de « domestiquer l'égoïsme » (pour reprendre le mot de Tocqueville cherchant à rendre compte des religiosités américaines du XIX^e siècle) mais d'attester d'une expérience qui a besoin, pour exister socialement, de se faire « reconnaître » par d'autres. On trouve donc son terrain privilégié là où l'encadrement social et culturel des institutions ne joue pas ou ne joue que faiblement. Telle est en effet la fonction instituante : donner forme (en premier lieu langagière : d'où l'importance du « dire », du « raconter ») à une « expérience » inauguratrice d'un rapport personnel et singulier au monde. Par leur caractère instituant, les rites tracent des chemins dans le chaos. Ils ne représentent pas seulement des expressions de l'ordre du monde mais actualisent la capacité de changer cet ordre et partant, de transformer le sujet lui-même.

Dans un cas comme dans l'autre, notons-le, les rites se présentent comme des mises en ordre. D'un volet à l'autre, change cependant le statut de cet ordre. Il est *donné* dans l'institué, il est à *venir* dans l'instituant. Les langages qui le portent risquent aussi d'en être fort différents : l'institué s'accorde à l'« universel », l'instituant s'enracine dans le singulier. L'institué suppose une symbolique de l'ordre; l'instituant tente de symboliser le désordre. C'est pourquoi d'ailleurs le volet instituant s'adapte si bien au chaos : il le prend, en quelque sorte, à bras le corps. Tel que le présentent physiciens et mathématiciens contemporains — le chaos ne peut en effet être pensé que comme *ordre caché*, non symbolisé. Il recèle des informations fragmentées et dissipées, indéfinies, trop complexes pour être prévisibles par les acteurs individuels⁷, mais dont dépend néanmoins l'action de chacun. Il ne peut pas être totalement appréhendé. Il laisse toujours à craindre et à désirer. Le langage ne peut donc que s'y tracer des voies. Le sujet y parcourt ses chemins d'écoliers, comme autant d'itinéraires provisoires dans la construction du sens auquel il aspire.

C'est ainsi que le monde des représentations croyantes se présente, désormais, comme un ensemble d'« itinéraires de sens » (MICHEL, 1993) parcourus par les sujets en quête de significations globales. Ces itinéraires

⁷ La théorie bénéficie d'une importante littérature contemporaine. Pour une première approche on pourra lire GLEICK (1991); RUELLE (1991). Pour une application à l'art : MANDELBROT (1984). Pour une application au social : SÉRIEYX (1994); RAMONET (1994).

passent, pour beaucoup, tantôt par les discours et les institutions traditionnelles, tantôt par les « nouveaux mouvements religieux », tantôt par les modes, valeurs, idéologies, utopies séculières qui s'offrent comme autant de repères, lampes-tempêtes ou lumignons plus ou moins évanescents dans les brouillards de la vie.

Dans un tel contexte, ce n'est plus le caractère religieux ou séculier qui importe, c'est son efficacité symbolique. De là vient sans doute une grande part du malentendu qui perdure entre les agents ecclésiaux « proposeurs » de rituels et le peuple « consommateur ».

Luc Bouchard (1994), dans sa thèse sur les fonctions symboliques de la ritualité dans l'initiation sacramentelle des enfants, donne une valeur opérationnelle à ce concept de « malentendu ». Il montre comment dans la « confrontation » entre les parents-adultes, demandeurs de sacrement, et les responsables ecclésiaux, les discours tenus de part et d'autres ne se rencontrent pratiquement jamais :

Le drame est celui de deux lieux d'habitation, étrangers l'un à l'autre et sans échanges véritables qui puissent enrichir les deux parties. Le pays des parents est ce lieu à partir duquel on croit que le discours de l'Église ne correspond plus à la réalité de la vie concrète des adultes d'aujourd'hui, en même temps que l'on croit aux potentialités inscrites dans les rites et que garantit l'institution ecclésiale, pour les enfants. On demeure étranger au langage de l'Église confessante, mais on désire les gestes que la communauté permet de célébrer.

Le pays de l'Église est ce lieu où l'on affirme que les parents et les familles ne sont plus fidèles au discours ecclésial en tant que celui-ci représente l'essentiel des exigences évangéliques. De là à dire que les parents sont réfractaires aux exigences évangéliques, il n'y a qu'un pas, vite franchi par plusieurs intervenants-es ecclésiaux. Les parents sont alors catalogués, jugés et sentenciés sans autre forme de procès (BOUCHARD, 1994, 185-186).

Le scénario est classique : dans un dialogue de sourds, chacun renvoie à l'autre la responsabilité de ce qu'il n'entend pas. Mais refusons ici d'attribuer des intentions fautives. Tenons-nous en au diagnostic factuel. Du côté de la demande, dans le peuple, « on demeure étranger au langage de l'Église confessante, mais on désire les gestes que la communauté permet de célébrer » ; du côté de l'offre, chez les pasteurs, on affirme des « exigences évangéliques », conditions de sens des gestes posés qu'on ne rencontre pas chez les vis-à-vis... D'un côté comme de l'autre, on est dans l'impossibilité d'entendre le désir de l'autre.

Le monde séculier est pourtant loin de nier l'efficacité symbolique du langage religieux. Il reconnaît cependant cette efficacité en tant qu'*instituée* : il demande au rite de fournir des places garanties et immuables. C'est comme si, pour les parents, « on naissait chrétien », nous disait à ce propos un diacre ayant cumulé l'expérience de quelque quatre cents préparations au baptême. Aussi, le demandeur conçoit-il son accès au rituel comme un « droit » dont il exige l'attestation par les institutions chrétiennes. Il s'agit pour lui d'accéder symboliquement à sa place dans l'histoire, la culture, l'ordre du monde tel que ces institutions en témoignent depuis « toujours », puisqu'elles sont issues de la volonté immuable du Créateur.

Mais en contrepartie, si on « naît chrétien », il n'est pas question de chercher à intégrer une communauté particulière — paroissiale par exemple — qui travaillerait à développer la responsabilité et l'engagement personnels. C'est ailleurs que le sujet cherchera des rites susceptibles d'interpeller son désir. À la limite, les demandeurs se méfient des discours mobilisateurs : ils leur attribuent volontiers des velléités de forçage psychologique, sinon carrément de lavage de cerveau. Bref, ils cherchent dans le caractère institué des rites des garanties, non pas des aventures. On ne voit pas pourquoi il faudrait se laisser entraîner dans le risque et l'insécurité, hors du commun.

Or une autre logique structure les discours des pasteurs : ils voudraient bien attribuer à leurs rituels une efficacité *instituyente*. Dès lors, ils les présentent comme autant d'« expériences » inauguratrices d'un nouveau rapport personnel au monde. Le sujet est appelé à s'y montrer responsable de son salut et de celui des autres, à sortir de sa solitude pour construire les espaces solidaires de sens. Les rites ecclésiaux renvoient d'ailleurs ainsi, en théologie fondamentale comme en théologie pastorale, à une *pratique chrétienne* qui ne se réduit pas à la pratique rituelle comme telle (ce qui en ferait une tautologie) mais à autre chose : un engagement de solidarité dans le monde, avec le monde, pour le monde. Ainsi Pierre Gisel (1994) note-t-il, à propos du baptême, que « baptiser n'est pas une fin en soi : car "Christ n'a pas envoyé baptiser mais annoncer l'Évangile" (I Cor. 1, 17) ». Et c'est bien ce que rappelle aussi Guy Lapointe (1995 : 174), dans l'article sur la confirmation cité plus haut (note 6), quand il cite lui-même un évêque gaulois du V^e siècle : « Dans le baptême on est régénéré pour la vie; après le baptême nous sommes confirmés pour la lutte »...

En fait, l'histoire des cultures chrétiennes affiche partout la fonction *instituyente* des rites. Mais c'est précisément cette fonction qui fait problème

dans le malentendu d'aujourd'hui. Les interprètes du discours ecclésial tentent, à travers elle, d'introduire les sujets au système de valeurs qui découle de leur foi. Ils s'efforcent même de nommer ces valeurs dans leur actualité : responsabilité, liberté, solidarité avec les plus pauvres, engagement. Or les sujets, eux, cherchent à baliser leurs itinéraires de signes incontournables, pour minimiser les risques de leurs quêtes incertaines. Cette demande — ne la dévalorisons pas — ne provient pas d'un quelconque relent d'esprit magique (alors que les pasteurs, eux, détiendraient l'interprétation vraie du sens); elle émerge de la fragilité même des itinéraires humains. Dans la mesure où les quêtes de sens y sont soumises aux bourrasques et tourmentes de la vie, elles obligent à chercher des repères garantis par l'histoire, la tradition, l'autorité. Il faut d'ailleurs en convenir, cette demande est aussi entretenue par une mémoire collective qui s'alimente aux discours des Églises elles-mêmes, nostalgiques de leur rôle d'autrefois. De plus, elle se justifie encore par la rationalité même sur laquelle chacun prétend aujourd'hui fonder ses pratiques, cette rationalité modelée sur le fonctionnement des marchés, désormais appliquée à toute situation courante. La demande concerne alors des *biens de salut* qui, à l'instar des autres biens de consommation, présentent le meilleur rapport qualité/prix, c'est-à-dire exigent d'investir le moins possible pour obtenir le meilleur rendement possible, en termes mesurables.

Quand on considère l'ampleur du malentendu, on est mené loin des procès d'intention intentés de part et d'autre. Mais il faut souligner aussi que le quiproquo n'est pas exclusif aux offres et à la demande de rites dits religieux. Il ne vient pas des pratiques elles-mêmes, mais des discours qui les soutiennent. On le retrouve donc également dans les rites séculiers, dès qu'on se donne la peine d'observer d'un peu plus près leur fonctionnement. Certes, il est difficile d'en définir et explorer l'univers avec précision. La plupart des outils théoriques disponibles sont peu éprouvés et les approches empiriques en restent trop rares. Si on relie, cependant, la réalité rituelle à l'angoisse existentielle, telle qu'évoquée plus haut, il faut bien conclure, encore une fois, à la plausibilité de son développement dans le monde contemporain.

On appellera donc ici « rituel séculier » tout dispositif d'intégration des sujets dont le matériel symbolique est pris non pas dans des langages capables de *confesser* une expérience religieuse originale (*reste* du passé ou *repère* d'autre chose, encore une fois), mais dans les espaces de langages communs, ceux notamment qui président aux consensus supposés des régulations sociales dominantes. Signalons que quelques manifestations de ces dispositifs, parmi les plus évidentes, celles qui se greffent aux rituels

chrétiens eux-mêmes pour en constituer en quelque sorte le versant profane, sont sans doute de première importance. Elles marquent le mouvement de bascule qui fait passer l'encadrement des productions humaines de sens d'un discours à l'autre.

Lieux de fête ou de deuil⁸, ces célébrations, qui accompagnent les principaux seuils de passage dans la vie de chacun, sont de véritables lieux symbiotiques où s'affirment, dans l'osmose et la concurrence à la fois, des systèmes de valeurs et des idéaux étrangers, où christianisme et paganisme cohabitent parfois ouvertement. Les mariages et les funérailles présentent, de ce point de vue, des exemples incontournables. À l'église, la parole rituelle en est encadré, jusqu'à se donner parfois dans une véritable « langue de bois », sans référence aux situations concrètes des participants. Célébrant ou assistant, chacun prend des poses statiques, ordonnées par des règles sociales contraignantes. À l'hôtel ou au salon funéraire, au contraire, la parole semble libérée de toute contrainte. Chacun raconte son rapport à l'événement et affirme son mode personnel de coexistence avec les autres. Les participants sont éminemment mobiles. Des rapports interactifs se nouent et se dénouent constamment. Il y a là, c'est le moins qu'on puisse dire, une opposition qui inscrit les mêmes personnages dans des itinéraires sémiotiques aux limites de la contradiction. Et il arrive souvent bien sûr, dans ces jeux de langage contrastés, que les enjeux profanes noient, littéralement, les autres. Ils concernent en effet directement la *sociabilité* concrète et nécessaire des groupes qui les pratiquent.

Ce n'est pas tant, ici, la juxtaposition paradoxale des discours qui nous intéresse, cependant, que les fonctions en cause. Dans le versant confessionnel de ces célébrations, la « demande » reste figée dans un rapport à l'institué, alors même que l'« offre » de sens, au contraire, se veut institutive. Dans leur versant mondain, c'est le contraire qui semble se passer. La « demande », le discours subjectif, s'exaspère dans la dissipation du sens. Elle traduit des quêtes multiformes qui jouxtent parfois la bizarrerie. L'« offre » de sens pourtant reste bien conventionnelle. Elle se soutient surtout de conformismes et de modes, sinon de fantasmes et d'imaginaire figés dans l'ordre des choses.

⁸ Nous avons développé ailleurs des éléments de réflexion se référant explicitement à chacun de ces espaces. (Cf. LEMIEUX, 1995; 1991; 1982)

4. La sécularisation des rites

Encore une fois, les rituels proprement séculiers appartiennent à un territoire humain qui reste largement inexploré. On peut penser qu'il recèle pourtant une logique sociale susceptible de nous en apprendre beaucoup sur le fonctionnement des sociétés dites séculières.

L'*ordre des choses*, en effet, représente aujourd'hui le « lieu » d'où se légitiment la plupart des comportements qui s'imposent aux humains. Sa fantasmagorie remplace celle de l'ordre divin et commande, à son tour, une véritable religion. Certes celle-ci est proprement séculière : elle s'accorde à l'immanent plutôt qu'au transcendant, elle appelle les sujets au dépassement, non pas en vertu d'une responsabilité qu'ils choisissent mais en vertu d'une nécessité inhérente au fonctionnement du monde. À l'aube du développement des sociétés libérales, Adam Smith avait parlé à ce propos d'une *main invisible* réglant l'équilibre par ailleurs bien aléatoire de l'économie. Dans l'*ordre des choses* dont témoignent dès lors les rituels séculiers, des mécanismes auto-suffisants règlent la quête de sens des sujets sans que ceux-ci, pourtant renvoyés à eux-mêmes, en soient véritablement responsables. Ils s'imposent à leur imaginaire, comme une logique inéluctable, religion universelle et mondaine à la fois. Leur force est telle, comme en font foi beaucoup de discours contemporains, qu'ils en viennent à effacer même la volonté politique : les projets de société cessent dès lors d'être des lieux de risque pris sur l'avenir pour se donner comme des réponses nécessaires à des contraintes systémiques. En contre partie, comme le suggère l'économiste René Passet (1995), dans un livre à la fois subversif et humoristique les sujets sont dès lors appelés à travailler sans finalité, à s'intégrer sans solidarité, à penser sans sentiment, à vivre sans espoir, à rêver sans utopie, à s'engager sans foi (PASSET, 1995).

Aussi, ne doit-on pas se surprendre que leurs investissements rituels concernent moins la réalité du sens que son absence, c'est-à-dire ce qui, littéralement, les met en mouvement comme sujets.

Tenter par ailleurs de construire une typologie des rituels séculiers nous mènerait dans des univers contrastés : de la cuisine aux manifestations de rue, des anniversaires particuliers aux carnivals, des initiations étudiantes aux effervescences sportives, du culte de soi à celui des idoles médiatiques... Partout, en effet, le sujet y est sollicité jusqu'à l'envoûtement. Partout, on l'invite à jeter des ponts sur son angoisse, en faisant, si possible, l'économie du risque.

Certes, cette sécularisation des rites se fait souvent cri plutôt que parole. Elle traduit alors une détresse plutôt que la sérénité d'un chemi-

nement. Le désordre du geste, dans le survoltage du corps pouvant mener jusqu'à l'épuisement (comme dans le *rave*) peut aussi remplacer l'esthétique de la quête; l'annihilation du moi (comme dans les sortilèges narcotiques) peut aussi contrarier l'injonction de se réaliser pleinement. La consommation emblématique des signifiants du sens (ou du pouvoir, du succès, de la réalisation de soi) peut aussi remplacer le risque de l'engagement. L'hystérie collective peut servir d'ersatz à des engagements impossibles. La mort volontaire, même, peut logiquement être l'aboutissement de l'impuissance à laquelle chacun est réduit devant l'impératif de vivre hors sens. Elle devient alors ce geste ultime et programmé qui consiste à mettre en jeu sa propre vie pour que cette vie acquière un sens. Dès lors on parlera, bien sûr, de rituels « sauvages ».

Cette sécularisation des rites peut aussi se faire phénomène de masse. Que se passe-t-il donc, en effet, quand quatre millions de téléspectateurs québécois, si on en croit les sondages, sont hebdomadairement hypnotisés par *La petite vie*? Ne serait-ce pas, comme l'écrit Luc Phaneuf (1995; 8), que chacun est appelé à s'y reconnaître, que chacun peut s'identifier à l'un ou l'autre personnage, dans une liturgie cathartique qui propose « l'illustration par l'absurde du rêve brisé d'une génération [...] et de la population québécoise en général ». Les solidarités humaines en deviennent alors purement virtuelles, les identités purement imaginaires. « La vie de Pôpa et Mômman, de leur famille, se révèle toute centrée sur le confort, la facilité, le prêt-à-penser; à plus tard les problèmes de conscience, à plus tard la vie intérieure, à plus tard le questionnement sur l'éthique. On travaille, on attend la retraite ou la mort en écoutant la TV, en frottant son char, ou en caressant ses poubelles »... Par sa sécularisation, l'univers rituel se donne ainsi moins comme un lieu de pouvoir que comme celui d'une impuissance. Il articule au manque plutôt qu'à l'abondance... Devenus mouvements de masses, les rituels représentent alors « l'"anti-politique" du pauvre » (CORTEN, 1995) qui peut enfin donner voix à ses refoulements et à ses frustrations.

Si l'on n'accepte pas de voir là la mise en jeu d'un rapport au sens, il faut abdiquer de toute volonté de comprendre les sociétés contemporaines.

Les pratiques rituelles, ici encore, s'inscrivent comme la trame symbolique d'histoires de vie, la possibilité d'en psalmodier le récit par des jeux de langage qui instituent les identités en tant que processus narratifs. Quelles que soient les dispositions intimes du sujet à leur égard, croyantes ou incroyantes selon les codes institutionnels, les rituels sont vecteurs d'une production de sens. Ils renvoient à une *appréhension du global* qui, dans son fonctionnement, n'a parfois même pas besoin d'être explicitée

pour être efficace, mais qui, foncièrement, institue la singularité des sujet dans un rapport à l'universel.

Comme le propose Danièle Hervieu-Léger (1985 : 62) : « la sécularisation, ce n'est pas la disparition de la religion confrontée à la rationalité : c'est le processus de réorganisation permanente du travail de la religion dans une société structurellement impuissante à combler les attentes qu'il lui faut susciter pour exister comme telle ». Elle concerne dès lors moins une supposée sortie du religieux que la recomposition du tissu social dont se trament les sociétés modernes.

Bibliographie

- AUGÉ, Marc. 1992. *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris, Seuil, 155 p.
- BERGER, Peter. 1971. *La religion dans la conscience moderne*. Paris, Centurion, 287 p. Traduit de l'américain : *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York, Doubleday & Company, 1967, 229 p.
- BERGER, Peter et LUCKMANN, Thomas. 1967. « Aspects sociologiques du pluralisme ». *Archives de sociologie des religions*, no 23, janvier-juin, 117-127.
- BOISVERT, Jean-Pierre. 1985. « Subjectivité et autorité en science ». *Séminaire d'épistémologie, GIFRIC*, 15 mai 1985, dactylographié, 9 p.
- BOUCHARD, Luc. 1994. *Fonctions symboliques de la ritualité : l'initiation sacramentelle des enfants*. thèse de doctorat en théologie, Université de Montréal, 396 + xxiii p.
- CERTEAU, Michel de. 1987. *La faiblesse de croire*. Texte établi et présenté par Luce Giard, Paris, Éditions du Seuil, 1987, 329 p.
- CERTEAU, Michel de. 1971. « La rupture instauratrice, ou le christianisme dans la culture contemporaine ». *Esprit*, juin, 1177-1215.
- CERTEAU, Michel de. 1982. *La fable mystique XVI^e — XVII^e siècle*. Paris, Gallimard, 414 p.
- CHAZEL, François. 1967. « Considérations sur la nature de l'anomie ». *Revue française de sociologie*, Vol. VIII, no 2, avril-juin, 151-168.
- CORTEN, André. 1995. *Le Pentecôtisme au Brésil. Émotion du pauvre et romantisme théologique*. Paris, Khartala, 312 p.

- DESROCHE, Henri. 1968. *Sociologies religieuses*. (Le sociologue, 15), Paris, Presses universitaires de France, 201 p.
- D'HAENENS, Albert. 1982. « De la trace transgressive. Problèmes et apports d'une analyse historique de la transgression féconde ». *Le Supplément*, no 140, 31-43.
- DROIT, Roger-Pol. 1995. « Gilles Deleuze, un penseur pluriel et pourtant très singulier ». *Le Monde*, 7 novembre.
- DURKHEIM, Émile. 1925. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, Alcan, (4^e édition, Presses universitaires de France, 1960), 647 p.
- DURKHEIM, Émile. 1897. *Le suicide. Étude de sociologie*. Paris, Alcan, 463 p. (Presses universitaires de France, 1958, 432 p.).
- ECO, Umberto. 1985. *La guerre du faux*. traduit de l'italien par Myriam Tanant, Paris, Grasset, 274 p.
- FERRY, Jean-Marc. 1991. *Les puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine*. Paris, Cerf, vol. 1 : Le sujet et le verbe, 216 p.
- FOUCAULT, Michel. 1969. *L'archéologie du savoir*. Paris, Gallimard, 275 p.
- GIDDENS, Anthony. 1991. *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford CA, Stanford University Press, 256 p.
- GIMPEL, Jean. 1992. *La fin de l'avenir, le déclin technologique de l'Occident*. Paris, Seuil, 202 p.
- GISEL, Pierre. 1994. *Pourquoi baptiser. Mystère chrétien et rite de passage*. Genève, Labor et Fides, 98 p.
- GLEICK, James. 1991. *La théorie du chaos. Vers une nouvelle science*. Traduit de l'anglais par Christian Jeanmougin, Paris, Flammarion, 431 p. (New York : The Viking Press, 1987).
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. 1985. « Sécularisation et modernité religieuse ». *Esprit*, octobre, 50-62.
- ISAMBERT, François-André. 1979. *Rite et efficacité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique*. Paris, Cerf, 224 p.
- JACQUARD, Albert. 1995. *J'accuse l'économie triomphante*. Paris, Calmann-Lévy, 167 p.

- JEFFREY, Denis. 1993. *Ritualité et postmodernité. Pour une éthique de la différence*. thèse de doctorat en sciences religieuses, Université du Québec à Montréal, 293 p.
- LAPOINTE, Guy. 1995. « Grandeurs et misères de la confirmation. Repérer des voies d'avenir », dans *La confirmation : dans quel esprit?* Actes du colloque provincial tenu à Cap-de-la-Madeleine en septembre 1994 sous la responsabilité du Comité épiscopal de l'éducation de l'Assemblée des évêques du Québec, Montréal, Fides, 163-182.
- LEMIEUX, Raymond. 1995. « La ritualité insoupçonnée ». *Liturgie, foi et culture*, volume 29, no 142, 31-40.
- LEMIEUX, Raymond. 1992. « Croyances et incroyances : une économie du sens commun », dans André Charron, Raymond Lemieux et Yvon R. Théroux, *Croyances et incroyances au Québec*. Montréal, Centre d'information sur les nouvelles religions / Fides, 11-86.
- LEMIEUX, Raymond. 1991. « Retrouver le sens du rituel. Enjeux des pratiques et des rites funéraires ». *Frontières*, volume 4, no 1, printemps-été, 6-12.
- LEMIEUX, Raymond. 1982. « Pratique de la mort et production sociale ». *Anthropologie et société*, vol. 6, no 3, 25-44.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1958. *Anthropologie structurale*. I, Paris, Plon, 452 p.
- MAISONNEUVE, Jean. 1988. *Les rituels*. Paris, Presses universitaires de France, 125 p.
- MALHERBE, Jean-François. 1985. *Le langage théologique à l'âge de la science. Lecture de Jean Ladrière*. (Cogitatio fidei, 129), Paris, Cerf, 262 p.
- MANDELBROT, Benoît. 1984. « Les fractales, les monstres et la beauté ». *Débat'84*, 54-72.
- MARSHALL, Joan. 1994. *A Solitary Pillar. Montreal's Anglican Church and the Quiet Revolution*. Montreal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 220 p.
- MÉNARD, Guy. 1994. « Le nœud de paille et la statue équestre. Considérations sur l'obscur objet du regard religiologique ». *Religiologiques*, 9 : Construire l'objet religieux, 81-92.
- MICHEL, Patrick. 1993. « Pour une sociologie des itinéraires de sens : une lecture politique du rapport entre croire et institution ». *Archives de*

sciences sociales des religions, 82, avril-juin : Croire et modernité (suite), 223-238.

- PACHTER, M. 1985. « Des nourritures impures... à propos de Mary Douglas ». *Sociétés*, 6, 31.
- PASSET, René. 1995. *Une économie de rêve! Dessins de Selçuk*. Paris, Calmann-Lévy, 149 p.
- PHANEUF, Luc. 1995. « *La Petite Vie* ou le rêve brisé ». *OCS Nouvelles*, (Montréal, Office des communications sociales), décembre, 8. Reprise de *Présence Magazine*, octobre 1995.
- RUELLE, David. 1991. *Hasard et chaos*. Paris, Éditions Odile Jacob, 248 p.
- SÉRIEYX, Hervé. 1994. *L'Effet Gulliver*. Paris, Calmann-Lévy, 394 p.
- VAN GENNEP, Arnold. 1909. *Les rites de passage. Étude systématique des rites*. Paris, Émile Nourry, 1909, 288 p. + addendum. Réimpression : Paris, Monton & Co et Maison des Sciences de l'homme, 1969.
- VOYÉ, Liliane. 1991. « Les jeunes et le mariage religieux : une émancipation du sacré ». *Social Compass*, 38-4, décembre, 405-416.