Document généré le 25 avr. 2024 05:34

Études d'histoire religieuse

# Construire le rite comme un objet historique : pour un usage pragmatique de l'anthropologie en histoire religieuse du Québec

Ollivier Hubert

Volume 67, 2001

URI : https://id.erudit.org/iderudit/1006764ar
DOI : https://doi.org/10.7202/1006764ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société canadienne d'histoire de l'Église catholique

ISSN

1193-199X (imprimé)
1920-6267 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Hubert, O. (2001). Construire le rite comme un objet historique : pour un usage pragmatique de l'anthropologie en histoire religieuse du Québec. *Études d'histoire religieuse*, *67*, 81–91. https://doi.org/10.7202/1006764ar

Résumé de l'article

Le renouveau de l'histoire culturelle, qui concerne évidemment l'histoire religieuse, risque de se faire dans un rejet inconsidéré de certains des principes fondamentaux de l'histoire sociale : la volonté de rejoindre l'ensemble des acteurs historiques, la pratique d'une histoire critique, la fixation des problématiques autour de la question de la nature changeante du lien social. Ainsi, le retour au « texte », voie prometteuse de renouvellement, porte en lui le danger d'une simple actualisation, ou re-légitimation, de ce que le Pouvoir disait faire. Le travail de l'historien de la culture implique donc un certain effort théorique afin d'inventer de nouvelles manières de lier les discours avec les pratiques sociales en histoire. Cela passe, notamment, par une relance du dialogue interdisciplinaire. C'est cette démarche que j'ai suivie à l'occasion d'une recherche portant sur le phénomène du rite religieux dans le Québec des XVIII$^{e}$ et XIX$^{e}$ siècles en établissant le pont avec une discipline soeur : l'anthropologie.

Tous droits réservés © Les Éditions Historia Ecclesiæ Catholicæ Canadensis Inc., 2001

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

*SCHEC, Études d'histoire religieuse*, 67 (2001), 81-91

# Construire le rite comme un objet historique : pour un usage pragmatique de l'anthropologie en histoire religieuse du Québec

Ollivier Hubert[1]
*Université de Montréal*

**RÉSUMÉ :** Le renouveau de l'histoire culturelle, qui concerne évidemment l'histoire religieuse, risque de se faire dans un rejet inconsidéré de certains des principes fondamentaux de l'histoire sociale : la volonté de rejoindre l'ensemble des acteurs historiques, la pratique d'une histoire critique, la fixation des problématiques autour de la question de la nature changeante du lien social. Ainsi, le retour au « texte », voie prometteuse de renouvellement, porte en lui le danger d'une simple actualisation, ou re-légitimation, de ce que le Pouvoir disait faire. Le travail de l'historien de la culture implique donc un certain effort théorique afin d'inventer de nouvelles manières de lier les discours avec les pratiques sociales en histoire. Cela passe, notamment, par une relance du dialogue interdisciplinaire. C'est cette démarche que j'ai suivie à l'occasion d'une recherche portant sur le phénomène du rite religieux dans le Québec des XVIII[e] et XIX[e] siècles en établissant le pont avec une discipline sœur : l'anthropologie.

**ABSTRACT:** The revival of cultural history, and religious history is obviously concerned, is likely to incur an ill-considered rejection of some of the fundamental principles of social history: the will to include the totality of historical actors, the practice of a critical history, the question of the changing nature of the social link. Thus, the return to the "text", a promising means of renewal, carries the danger of a simple updating, or re-legitimization, of what the Power said of its doings. Hence, the work of a cultural historian implies a certain theoretical effort in order to invent new ways of linking discourses with the social practices in history. This is why a revival of the dialogue among disciplines is needed. It is this step which I followed, during a research project dealing with religious rites in 18th and 19th century Quebec, by setting up a link with a sister discipline: anthropology.

[1] Ollivier Hubert est professeur adjoint au département d'histoire de l'Université de Montréal et chercheur associé au Centre interuniversitaire d'études québécoises.

Depuis quelques années, l'historiographie québécoise n'est plus à l'abri du courant critique qui prétend faire trembler le temple sacré de l'histoire sociale. Par delà les polémiques du moment, se dessine l'idée du nécessaire dépassement d'une approche « dure » en l'histoire sociale ; en particulier, de la méthode strictement quantitative et des principes de causalité centrés sur les seuls aspects matériels de l'existence. Voilà qui ne sera pas pour déplaire à la majorité des historiens du religieux qui, avec le renouveau proclamé de l'histoire culturelle, se retrouvent sous les projecteurs de manière presque inespérée. Mais que dirons-nous ? Le risque est grand en effet que ce renouveau ne se fasse dans un rejet inconsidéré de certains des principes fondamentaux de l'histoire sociale que je pense toujours extrêmement pertinents. J'en retiendrais trois : 1) la volonté de rejoindre l'ensemble des acteurs historiques ; c'est-à-dire, pour l'histoire religieuse, le rapport de l'humain au sacré et à l'Église saisi dans la parole et le vécu plutôt qu'au travers de la seule réalité des clercs et de leurs doctrines ; 2) la pratique d'une histoire critique de ce qui est institué, de ce qui se donne comme évident, et donc du discours institutionnel et des effets de pouvoir qui se manifestent dans les pratiques religieuses et 3) la fixation des problématiques autour de la question de la nature changeante du lien social, de l'évolution des rapports entre les groupes, les institutions et les individus ; la religion, donc, comme mode de socialisation et comme espace de sociabilité.

Le retour au « texte », au sens large, c'est-à-dire aux discours et aux pratiques culturelles productrices de sens, constitue certainement une voie prometteuse pour réintroduire de la complexité dans l'analyse du social[2]. Cependant, il ne faut pas s'engager sur ce chemin en voyageur imprudent et produire une lecture naïve des discours susceptible de limiter l'interprétation à la reproduction savante et contemporaine des stratégies idéologiques du passé. Mais comment échapper au sens immédiat des textes ? Comment aller au-delà de ce que le Pouvoir dit qu'il fait ? Le travail est exigeant et nécessite que les historiens du culturel construisent des outils spécifiquement adaptés à la manière dont les objets se présentent à eux. Pour ce faire, une relance du dialogue interdisciplinaire est nécessaire afin de nourrir la réflexion des historiens de la culture qui cherchent de nouvelles manières de lier les discours avec les pratiques sociales[3]. C'est une articulation que j'ai tâché de mettre au jour dans une étude portant sur la gestion des rites par l'Église catholique du Québec entre la fin du XVII[e] siècle et le

[2] Dominick Lacapra, *History and Reading. Tocqueville, Foucault, French Studies*, Toronto/Buffalo/London, University of Toronto Press, 2000, p. 21-72.

[3] Roger Chartier, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Paris, Albin Michel, 1998.

milieu du XIX[e] siècle[4]. Cela m'a conduit à entretenir des rapports ambigus avec, en particulier, une discipline, nécessaire parce qu'ayant largement et depuis longtemps investie la piste du rite : l'anthropologie. Le dialogue a stimulé la reconnaissance du rite comme objet d'étude et permis d'en structurer, par appropriation et négociation, une lecture historienne.

## I. De l'anthropologie non historique à l'histoire lectrice de l'anthropologie

Lorsque l'on considère, rapidement, ce que les anthropologues ont pu écrire du rite religieux, on se rend compte qu'il est construit comme la catégorie non historique par excellence. Le rite, c'est ce qui se répète, ce qui est par définition toujours pareil, c'est le vecteur basique de la reproduction culturelle. C'est du reste bien dans cette perspective que l'anthropologie a pu, dans les années 1970, flirter avec l'histoire autour du paradigme de la « religion populaire », expression soupçonnée d'une culture, ou d'une contre-culture, et d'une survivance. Mais il faut bien reconnaître que ce flirt-là n'aura été qu'une passade. Plus vite ici qu'en Europe, parce les sociétés issues de l'expansion européenne se prêtent bien mal aux analyses qui mettent de l'avant les structures presque immobiles de la longue durée, on a redonné le prima à la rupture et à une sociohistoire aujourd'hui plus que jamais justifiée. Où serait donc le profit, pour l'histoire religieuse du Québec, à utiliser encore des références anthropologiques ? À l'appui d'une réponse affirmative, trois éléments.

### A. L'identification de nouveaux objets

Soumis à la tyrannie de la trace, l'historien est toujours en danger d'accéder au réel par le petit bout de la lorgnette. Parce que la généralisation, pour le meilleur et pour le pire, est au cœur du projet anthropologique, cette discipline peut aider à faire des liens essentiels à la complexification et à la construction des objets. Voilà un usage commun que les historiens ont fait de leurs lectures anthropologiques. On connaît l'influence de l'anthropologie, et particulièrement de l'anthropologie structurale, sur l'anthropologie historique française programmée dans le cadre de la « nouvelle histoire ». On connaît peut-être moins le rôle joué par les lectures anthropologiques, pas forcément françaises, sur l'interprétation religieuse dans le renouvellement des autres historiographies religieuses nationales. On peut penser à l'influence des écrits de Victor Turner et Clifford Geertz sur la production

[4] Ollivier Hubert, *Sur la terre comme au Ciel. La gestion des rites par l'Église catholique du Québec (fin XVII[e]-mi-XIX[e] siècle)*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 2000, coll. « Religions, cultures et sociétés ».

de l'américaine Natalie Zemon Davis[5], aux travaux issus de l'*Alltagsgeschichte* allemande[6] ou encore, quoique de manière paradoxale, à l'analyse du religieux conduite par la micro-histoire italienne[7]. Cette attitude pirate peut encore être bénéfique à l'élargissement du spectre de nos attentions dans le domaine renaissant de la culture.

À la base, mon intention était d'étudier la manière dont le pouvoir institutionnel s'était constitué dans la société québécoise préindustrielle et avait progressivement rejoint les communautés locales et les individus. Là-dessus, on parle souvent de l'État, et en fait beaucoup moins souvent de l'Église. On évoque bien le « pouvoir » de l'Église, mais au fond, on ne sait pas encore très bien comment fonctionnait ce pouvoir, quelles en étaient les modalités concrètes d'exercice et d'expression. Un aspect important de la question n'avait pas encore été traité, ni ici ni ailleurs du reste : la liturgie, comme assise d'un pouvoir concrétisé et localisé dans l'infinie répétition des micro-pouvoirs rituels et paroissiaux. Or, on le sait, il n'y a pas d'objets évidents en recherche. D'où l'utilité des voyages en anthropologie qui, par le jeu comparatif, dépaysent suffisamment pour organiser une mise à distance salutaire permettant de reconsidérer le familier comme une étrangeté. C'est ainsi que je me suis orienté vers le rite, d'abord parce que le rite est reconnu depuis longtemps comme un instrument déterminant de la régulation sociale immédiate par le discours anthropologique, ensuite parce que l'expérience m'avait appris qu'une grande partie des efforts administratifs et discursifs de l'Église québécoise étaient orientés vers la maîtrise de l'appareil rituel tant d'un point de vue technique qu'idéologique.

## B. L'humanisation de l'histoire sociale

L'anthropologie peut aussi aider dans une tentative, manifeste chez beaucoup d'historiens, pour réinstaller l'humain au cœur des analyses historiques. Bien sûr, on a beaucoup reproché à l'anthropologie, de type structuraliste ou symboliste, de déshumaniser la culture, de soumettre l'expérience à une série de mécanismes dominant toutes les volontés[8]. Le mythe est un métalangage que personne ne dirige, le rite, une non-pensée qui rend

---

[5] Suzanne Desan, « Crowds, Community, and Ritual in the Work of E.P. Thompson and Natalie Davis », Lynn Hunt, éd., *The New Cultural History*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1989, p. 47-71.

[6] Fred E. Schrader, « Avant-propos : historiographie allemande d'après-guerre et anthropologie de la vie quotidienne », Alf Lüdtke, *Histoire du quotidien*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1994, p. V-XII.

[7] Alban Bensa, « De la micro-histoire vers une anthropologie critique », Jacques Revel, dir., *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, EHESS/Gallimard/Seuil, 1996, p. 37-70.

[8] *Ibid.*

désirable ce qui est obligatoire, la culture ne fait que refléter le social ou vice versa. Mais les grandes théories et les grands modèles ne doivent pas rebuter. Dans le domaine du rite, Victor Turner aide à rendre au phénomène sa contextualisation historique en conceptualisant le rite comme une performance, une mise en scène, quelque chose qui n'existe que lorsque des acteurs le font vivre, ce qui contribue à construire des ponts avec l'histoire sociale de la culture[9]. De même, Stanley Tambiah introduit la distinction fondamentale entre la procédure, qui, à la rigueur, échappe quelque peu aux contraintes du contexte, et la prestation, qui est une action située dans le temps et l'espace et dans un contexte sociologique déterminé[10]. En fait, le discours anthropologique vit une mutation qui rend plus que jamais possible la reprise du dialogue avec l'histoire. Longtemps portés à mettre de l'avant les aspects homogènes, intemporels, indifférenciés de la culture, les anthropologues, et les anthropologues féministes en particulier, ont aujourd'hui tendance à rechercher les dimensions conflictuelles et historiées des phénomènes qu'ils étudient[11]. De ce point de vue, les liens entre histoire et anthropologie sont même plus étroits maintenant qu'ils ne pouvaient l'être au moment des grands plaidoyers pour l'anthropologie historique, dans la mesure où les objets communs ne sont plus réductibles aux seuls faits de marginalité et d'histoire immobile mais concernent aussi ce qui change dans la culture vécue.

### C. Lire le passé comme un ailleurs

Il y a encore, dans la lecture historienne de textes anthropologiques, une vertu que j'appellerais de décalage, une posture scientifique de déplacement latéral, la volonté ou la nécessité de se percevoir dans une altérité ambiguë par rapport au sujet étudié. Se dessine une éthique de travail utile pour mieux assumer notre position interprétative et tâcher d'échapper tant au péril de la filiation culturelle qu'à celui de l'extériorité radicale. Dans le voyage, nous sommes pris intégralement, en tant qu'individu, dans une démarche qui nous révèle à nous-même autant que dans un processus de connaissance de l'Autre. Soyons donc voyageurs du passé et acceptons de poser sur cet ailleurs un regard qui prenne en considération nos propres déterminations afin d'objectiver plus à fond le lieu depuis lequel on parle comme praticien. Reconnaissons, en premier lieu, combien la représentation de la culture religieuse resta longtemps marquée d'androcentrisme, d'ethnocentrisme, voire d'évolutionnisme. Il est par exemple fascinant de

[9] Victor W. Turner, *From Ritual to Theatre : The Human Seriousness of Play*, New York, Performing Arts Journal Publications, 1982 et *The Anthropology of Performance*, New York, PAJ Publications, 1986.

[10] Stanley J. Tambiah, « A Performative Approach to Ritual », Radcliffe-Brown, *Lecture in Social Anthopology*, Londres, Proceedings of The British Academy, 1981.

constater comment les anthropologues se sont autorisés à voir dans le rite, et le rite religieux en particulier, un trait fondamental de la culture des sociétés non occidentales, et comment, d'un autre côté, historiens et sociologues ont longtemps été timides quant à la reconnaissance de l'importance de cette catégorie dans le fonctionnement des sociétés occidentales. Qu'est-ce que le rite, au fond, sinon un stigmate encombrant, et déclinant (une trace), hérité des sociétés prémodernes ? Voilà qui justifia, d'une part, le sous-investissement remarquable des études sur les ritualités protestantes (puisqu'on a là, soi-disant, une liturgie de la parole, comme s'il n'y avait pas toute une mise en scène de la manière dont cette parole est transmise) et, d'autre part, un surinvestissement des études qui portent sur la ritualité catholique extra-liturgique, sur la ritualité populaire, sorte de reproduction à l'échelle occidentale de l'exotisme anthropologique. Ritualité, monde de l'altérité radicale par rapport au discours moderne, et donc domaine tenu à distance, en dehors de soi et de la modernité. C'est ainsi que l'Autre historique a reçu une Culture religieuse, déchiffrable, propre à lui : structure de son identité individuelle et collective à reconstituer, et non construction historique faite des perpétuelles de tensions et de négociations. Mais l'Autre, c'est aujourd'hui le voisin (et soi-même si l'on suit Ricœur jusque-là). Occidentalisation du regard anthropologique donc, et aussi complexification de la représentation du sujet historique dans son individualité radicale et sa problématique socialisation. Des grilles de lecture développées sur l'ailleurs sont aujourd'hui portées sur les sociétés occidentales. Ainsi, la pensée rituelle est-elle débusquée dans des sociétés qui, selon l'idéologie de la modernité, devraient s'en être affranchies. On a donc, en particulier, beaucoup travaillé sur les ritualités politiques, mais aussi sur les ritualités de l'espace médiatique et du monde du spectacle, sur la ritualités des jeunes de la rue et sur celle du monde des affaires[12]. Dans tous ces domaines, le travail peut facilement devenir, et devient dans les faits, un travail d'histoire. C'est tout un champ qui s'ouvre pour les études historiques autour de la lecture des codes, des manières d'être, des réseaux, des pratiques culturelles au sens large, pas seulement dans leurs dimensions identitaire et collective mais aussi dans leurs dimensions politique et sociale.

## II. Par delà l'anthropologie et pour une histoire socioculturelle du rite

Je ne veux pas exagérer la part d'anthropologie dans mon travail, que je considère fondamentalement comme un travail d'histoire sociale de la

[11] Voir par exemple, Lila Abu Lughod, *Writing Women's World : Bedouin Stories*, Berkeley, University of California Press, 1993.

[12] Martine Segalen, *Rites et rituels contemporains*, Paris, Nathan, 1998 ; Claude Rivière, *Les rites profanes*, Paris, PUF, 1995.

culture. En ce sens, je ne milite pas pour une histoire anthropologique dans le sens où, dans sa définition française, elle s'est souvent présentée comme prolongement de l'histoire holiste des mentalités. Ce dont il s'agit, c'est de construire, peut-être même, en partie, contre certains courants anthropologiques passés ou actuels, une histoire sociale du religieux adaptée aux problèmes qu'elle choisira de se poser. À cet égard, il convient de borner les limites des approches anthropologiques classiques du rite pour mieux identifier les aspects qu'une démarche sociohistorique devrait mettre de l'avant.

Ce qui intéresse avant tout l'historien qui veut faire une sociohistoire du rite, c'est l'identification du processus contextualisé par lequel le participant donne un sens à l'expérience. En ce sens, il doit prendre ses distances à la fois avec l'approche structuraliste, pour laquelle le sens est produit « mécaniquement » par les règles canoniques et désincarnées du rite (la liturgie), et avec l'approche culturaliste, ou symboliste, qui fait du rite le support d'un répertoire de significations a priori partagé et ainsi pensé à l'abri des stratégies de pouvoir et des déterminations sociales. On n'est du reste pas obligé de se soumettre aux problématiques et aux débats de la discipline de dialogue pour faire de l'interdisciplinarité. Magie ou pas magie, différenciation ou non du sacré et du profane, rites positifs ou négatifs, articulation du mythe et du rite, et même validité de ces deux catégories, rites comme principe de communication et de stockage de l'information ou piège à pensée, cycle ou linéarité du temps rituel, tout cela nous intéresse, mais pas tout à fait de la même manière que les anthropologues. Nous ne cherchons pas tellement à savoir vraiment, au bout du compte, le fin mot de ces affaires qu'à entr'apercevoir comment, dans l'espace temps que nous étudions, ces catégories contemporaines pouvaient, ou non, structurer le vécu social des acteurs historiques. Par exemple, la séparation du sacré et du profane, que Durkheim impose assez arbitrairement, m'apparaît particulièrement significative dans les procédures taxinomiques employées par l'Église pour se construire un espace institutionnel d'intervention légitime et spécifique. Ce travail de classement, c'est évident, est historique et occidental, et je ne suis pas loin de penser que Durkheim en était tributaire lorsqu'il proposait des principes interprétatifs qu'il supposait universaux. Voilà encore un autre niveau de lecture des écrits anthropologiques : ce sont des documents historiques !

Ce dont il s'agit avant tout, c'est de proposer une modélisation de la culture qui permette un avancement, et surtout une adaptation, des pratiques historiennes. L'enjeu de l'histoire socioculturelle s'est déplacé à mesure que se structuraient – aussi bien en sociologie[13] qu'en anthropologie[14]

[13] Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972.

[14] James Clifford et George E. Marcus, dir., *The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986.

et en histoire[15] – les critiques visant à problématiser le concept même de culture, à en faire le lieu d'une confrontation entre représentations construites du monde et usages sociaux du symbolique. Il ne s'agit plus de reconstituer le contenu de la culture d'un groupe mais de comprendre les enjeux sociaux et politiques qui traversent les usages multiples des représentations et des pratiques en circulation. Concrètement, il faut donc écrire une histoire qui tienne compte, à la fois, des structures qui déterminent l'usage de la culture, et des arrangements, subversions, stratégies, émergences, contestations dont cette même culture est le lieu d'élaboration. Elle se propose, en ce sens, à la fois comme un exercice de déplacement par rapport à une certaine histoire macro-sociale dans laquelle l'individu disparaît comme acteur historique sous le poids de phénomènes qui le dépassent totalement et comme une prise en compte des facteurs contextuels multiples, et surtout de pratiques sociales, qui, effectivement, bornent le cadre d'expression de la liberté.

En histoire religieuse, et plus précisément en histoire du rite, cela induit quelques principes de méthode. D'abord, le rite catholique est inscrit, fixé, dans un texte, au sens premier du mot, c'est-à-dire que la performance est portée par un code écrit, dimension qui souvent échappe dans le regard anthropologique. Ce texte, contrairement à ce que voudrait faire croire l'idéologie cléricale du rite, n'est pas fixe, il a une histoire qu'il faut raconter. Ainsi, le Rituel de Saint-Vallier (1703) peut-il être historié comme texte dans un contexte particulier de production, dans un espace élargi de textualité, puis dans le travail que le temps produit sur lui. Par ailleurs, le code rituel est porté non seulement par des textes, mais aussi par des livres liturgiques et para-liturgiques dont il faut suivre les conditions matérielles de production, de diffusion et de réception. L'usage du code rituel est déterminé par cette histoire des livres qui le portent. La reconnaissance de cette sociohistoire du texte et du livre interdit donc, contre l'anthropologie culturaliste, de considérer le rite lui-même, en tant que performance, comme un « texte » déchiffrable à partir du seul code canonique fixé par le discours liturgique. Il faut considérer le rite comme, d'une part, une production culturelle portée par une structure de diffusion et, d'autre part, une pratique sociale qui s'incarne dans des dispositifs concrets et historiés, dans un corpus changeant de formes qui participent à la production du sens. Les commentaires autorisés sur la liturgie, textes cléricaux ou textes d'anthropologie religieuse, organisent une interprétation du rite qui insiste sur son caractère stable et universel, culturel dans le sens de référent collectif, alors que le rite s'incarne en performances multiples dans des contextes sociaux précis et nécessairement conflictuels. Il faut donc tâcher de reconstituer les

[15] Roger Chartier, « Le monde comme représentation », *Annales ESC*, novembre-décembre 1989, p. 1505-1520.

conditions concrètes d'actualisation des pratiques culturelles. Ce regard-là ne peut être obtenu qu'à l'échelle micro-sociale, et je crois qu'il est, dans le domaine de l'analyse de la religion vécue, indispensable. Nous avons un cadre d'analyse micro-social, c'est la paroisse, et pour le rite collectif, un terrain encore plus circonscrit : l'église et ses abords. C'est pourquoi j'ai essayé de rassembler le plus d'éléments possible pour reconstituer les modalités concrètes de la ritualité paroissiale : les acteurs, les espaces, les objets, les moments, les attitudes, etc.

Il faut aussi tenir compte du fait qu'il existe une sociologie de la pratique rituelle qui fixe pour chacun des conditions spécifiques d'accessibilité et de production individuelle du sens. Il y a donc non pas un mais des publics pour le rite. Public des villes et public des campagnes, public alphabétisé, qui a accès aux livres para-liturgiques, et public fonctionnant sous le mode d'une théâtralité du geste, public féminin, manifestement plus captif, et public masculin, public adulte et public enfantin, public clérical, public dévot, public des notables, public des marginaux.

Le formidable effort d'uniformisation des pratiques que porte l'histoire de la gestion des rites religieux par l'Église québécoise préindustrielle ne peut donc être compris qu'en regard de l'hétérogénéité fondamentale des textes, des livres, des dispositifs et des publics sur laquelle ce contrôle intervient. Ainsi, tout le travail pour unifier non seulement le texte du rite (à travers la constitution d'un corpus uniforme de livres liturgiques) mais aussi les performances elles-mêmes (par la standardisation des dispositifs locaux) et jusqu'aux critères d'intelligibilités (par l'instruction religieuse) doit-il être replacé dans la volonté institutionnelle de construire un espace public de plus en plus vaste qui recouvre théoriquement l'hétérogénéité fondatrice du corps social. En ce sens, il s'agit bien d'un processus organisé de construction identitaire. À cela, deux remarques. D'abord, le fait souligne qu'il y a bien là l'indice d'une identité à faire, historique, et donc toujours contestée et contestable. Et puis, ce processus ne peut jamais être tenu pour achevé et définitif dans la mesure où résiste toujours, sous les normes institutionnelles, l'irréductibilité de l'expérience sociale. Travailler sur le rite, c'est donc travailler sur des échelles extrêmement variées (l'Église « universelle », les échelles nationales, provinciales, diocésaines, paroissiales, familiales, individuelles) et interroger le degré fluctuant d'autonomie de ces échelles dans le temps. J'y ai lu une uniformisation réussie des pratiques locales, par le double travail institutionnel de standardisation des dispositifs rituels et de délégitimation des ritualités concurrentes, que les résistances particulières ne font que souligner plus fortement. C'est bien ainsi que l'Église s'insinue dans la sphère d'une sociabilité immédiate dont elle modifie, digère, combat les formes historiques. Ici, réside le lieu privilégié d'un Pouvoir qui ne trouve pas, au Québec autant qu'en d'autres espaces, d'alternatives extra cléricales.

# Conclusion

Le rite est un phénomène d'une rare complexité. Malgré tous les efforts théoriques et empiriques des sciences humaines et sociales, il échappera toujours à la totalisation. C'est parce qu'il plonge au cœur de l'humanité sous le double aspect, toujours conflictuel, de la transcendance et de la socialisation. Comme expérience religieuse, il est mystère du sens individuel produit, par là libérateur, et échappe à toute tentative d'analyse empirique. Comme expérience sociale, il est au cœur même des modalités historiques de socialisation et de sociabilité, de contrainte et de normalisation. Ici plus que dans la première dimension peut s'exercer le regard historique, et plus particulièrement, micro-historique. Le rite est à cet égard un objet transversal riche et prometteur qui permet de lire la culture comme une perpétuelle actualisation du lien social. Il est un des lieux concrets où se rencontrent et se confrontent différentes représentations du monde, de l'expérience sociale et l'organisation politique. Il est aussi un lieu où convergent tous les dispositifs de contrôle : cléricaux, communautaires et familiaux.

Il faut donc sortir le rite religieux d'une lecture étroitement religieuse pour le comprendre comme un objet d'histoire socioculturelle. En effet, le rite demeure un acte public, il implique pour exister une participation intense de la communauté, qui se plie plus ou moins aux procédures cléricales, et surtout qui en fait un usage qui n'est certainement pas borné par les catégories cléricales. C'est pourquoi, même quand l'administration cléricale contrôle très bien le rite, le discours sur la profanation se poursuit : la sociabilité, même colonisée par l'Église, échappe presque toujours à un contrôle institutionnel absolu. Question immense, que je n'ai fait que commencer à traiter, que celle des usages sociaux du rite officiel, qui relance à mon avis, mais dans une autre perspective, l'ancienne question de la religion populaire. En ce sens, montrer comment l'Église contrôle le rite ne peut être que le préambule d'une interrogation beaucoup plus pénétrante, celle de savoir ce que le rite contrôle vraiment, comment il fonctionne et ce qu'il « fait » sociologiquement. À cet égard, le rite me semble une voie neuve pour traiter la question des rapports de pouvoir liés au genre. Quelle place historique le rite, comme mise en scène sociale, assigne-t-il aux filles et aux garçons, aux mères et aux pères, aux veuves et aux veufs ? Comment se construisent, dans le rite, les identités sexuelles ? Quel est le type de relation masculin/féminin qui s'actualise à l'occasion de la performance ? Il ne s'agit pas ici seulement de cerner la place que l'Église fait aux femmes, mais bien plus de la possibilité de traiter largement des rôles sociaux, puisque la puissance de légitimation mobilisée par le rite sert des stratégies de classement que l'Église ne maîtrise qu'imparfaitement. Voici introduite la question des relations immédiates et complexes de pouvoir à l'échelle microsociale. Pouvoir du curé, bien sûr, mais un pouvoir qui est subordonné à la

fois à ce que le rite programme théâtralement et aux enjeux sociaux qu'il mobilise. Aussi et surtout, infinité des rôles et des statuts que le rite fixe ou permet de revendiquer. De là, la possibilité de comprendre des stratifications sociales organisées selon des modes plus complexes que ceux bâtis par la seule grille socioéconomique et de dresser le portrait de sociétés rurales préindustrielles moins stables, uniformes, égalitaires et pacifiées qu'on ne l'a dit.