

De la fonction subjective du rite dans un monde sécularisé : *poiesis* et pastiche dans les prières contemporaines

Géraldine MOSSIÈRE *

Résumé : Deux tendances émergent de récits de trajectoires religieuses collectés auprès de Franco-Québécois nés catholiques avant 1957 : d'une part, les trajectoires et les vies religieuses de nombreux répondants se ritualisent autour de la forme de la prière, qui ancre la pratique religieuse dans la sphère du quotidien ; d'autre part, ces ritualités manipulent et organisent des éléments artistiques, esthétiques, curatifs ou ludiques en des productions originales (*poiesis*), quoique moulées dans des canevas empruntés (pastiche, palimpseste). Dans un contexte de dérégulation du religieux, nous montrons que la malléabilité et la réflexivité permises par le rituel de la prière offrent des possibilités de créativité et d'innovation propices à la conception de pratiques religieuses intimistes et singulières aux subjectivités croyantes contemporaines.

Mots clés : rites, prière, innovation religieuse, sujet croyant, *poiesis* et *praxis*, pastiche

Au Québec, comme dans d'autres pays de tradition catholique, la pratique religieuse se limite bien souvent aux rituels liés au cycle de la vie (baptême, mariage, funérailles) tandis que les églises ne semblent remplir leurs bancs que pour les « grandes fêtes » du

* Géraldine Mossière est anthropologue et professeure à l'Institut d'études religieuses de l'Université de Montréal. Elle travaille sur les trajectoires et les comportements religieux en contexte de sécularisation.

calendrier religieux, devenues, pour beaucoup, surtout culturelles (Noël ou Pâques, dans une moindre mesure). Comme l'observe Wilkins-Laflamme (soumis), en 2013, « 18 % de la population totale déclarent assister à des services religieux au moins une fois par mois en 2013 (Enquêtes Sociales Générales, 2013), et seulement 11 % au moins une fois par semaine », même si Noël et Pâques continuent d'attirer 30 % de la population, la tendance étant plus marquée chez les jeunes (36 %). Entre 1986 et 1998, on note une diminution du mariage catholique, mais les baptêmes sont restés relativement stables au sein de la population catholique, quoique corrélés avec l'évolution du nombre de naissances (Meunier *et al.*, 2010). Si ces comportements sont habituellement interprétés comme des reliquats culturels des religiosités historiques d'une société sécularisée et marquée par la désinstitutionnalisation du religieux (Hervieu-Léger, 1999 ; Lemieux, 2000 ; Meunier *et al.*, 2011), ils suggèrent également que les rites continuent d'exercer leur propre force d'attraction, notamment du fait de la puissance émotionnelle et de la charge esthétique qu'ils portent. C'est ce qu'indiquent les données ethnographiques que nous avons rassemblées sur plusieurs terrains menés auprès de groupes apparus dans la foulée du processus de diversification du paysage religieux qui, au Québec, s'est amorcé de façon accélérée à partir des années 1970¹. Nous avons ainsi rencontré des convertis qui évoquent l'appel ressenti lors de la liturgie catholique, l'impression que laisse le partage solidaire de l'Aïd, ou la fascination que produit la mémoire longue transmise lors de la Pessah. Plus que la force de la communauté, c'est le pouvoir de la *communitas* et l'effervescence commune vécue dans l'espace rituel qui semblent séduire les nouveaux venus. De telles pratiques participent de logiques de bricolage (Altglas, 2014) et d'individualisation (Luckmann, 1967), qui consacrent l'importance du corps, des sens et de l'expérience, individuelle ou communautaire, en empruntant

¹ Ces données proviennent d'une recherche ethnographique menée de 2006 à 2014 par Deirdre Meintel et son équipe de cochercheurs : Marie-Nathalie Le Blanc, Josiane Le Gall, John Leavitt, Claude Gélinas et Géraldine Mossière. Le projet visait à documenter la diversification du paysage religieux au Québec et était financé par le Fonds québécois de la recherche sur la société et la culture (FQRSC ; à partir de 2011, il devient le Fonds de recherche du Québec – Société et culture, FRQSC) et par le Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH).

des formes rituelles traditionnelles à des fins esthétiques, curatives ou ludiques. Ce faisant, elles situent l'efficacité du symbole bien plus dans son potentiel créateur que dans son pouvoir signifiant. En effet, nous avons également rencontré certains groupes (druides, wiccans, spiritualistes) qui, tout en attribuant à des rites souvent inspirés par la nature un rôle central, ne mobilisent pas nécessairement le potentiel de création ou de cohésion du groupe de ces rites. La plupart d'entre eux mobilisent leurs participants rituels par Internet ou par le bouche-à-oreille ; leur clientèle est habituellement constituée d'un petit noyau dur, tandis que le reste des membres est en constant renouvellement. Si elles continuent de marquer le paysage religieux, les pratiques rituelles contemporaines ne feraient donc pas nécessairement communauté, pas plus qu'elles ne donneraient toujours à voir le groupe à lui-même, comme l'ont suggéré certaines théories classiques qui attribuent aux rites une fonction d'intégration sociale (Durkheim, 1968).

Ces observations proviennent des récits de vie que nous avons collectés de 2013 à 2017 auprès de Québécois francophones de souche française catholique et nés avant 1957². Le projet visait à documenter des trajectoires religieuses typiques au sein de cette cohorte de Québécois baby-boomers dont la socialisation primaire s'est opérée avant la Révolution tranquille (début des années 1960) et avant l'entrée de la province dans une période de modernisation et de sécularisation accélérée, accompagnée par la perte d'emprise de l'Église catholique sur les institutions sociales et sur les consciences locales. Cette population, dont l'éducation religieuse a été façonnée par les cours de catéchisme dispensés dans le milieu scolaire de l'époque, a connu les changements sociaux et politiques radicaux que le Québec a traversés au cours des dernières décennies et qui ont radicalement modifié le paysage religieux et culturel local.

Dans cet article, nous présentons quelques-unes des pratiques rituelles individualisées de cette population en les considérant comme des modalités particulières des religiosités désinstitutionnalisées et sécularisées. Partant des récits de parcours

² Il s'agit d'un projet financé par le FQRSC Jeune professeure-chercheure « Trajectoires religieuses et défis identitaires de Franco-Québécois nés catholiques : une ethnographie des itinéraires de sens » (2013–2017).

religieux que nous ont rapportés certains de nos répondants, nous explorons certains modes de recomposition des comportements religieux et spirituels dans le contexte de la sécularisation des sociétés et de leur entrée dans l'ère de la modernité avancée (postmodernité) (Dianteill *et al.*, 2004 ; Hervieu-Léger, 1996). En nous appuyant sur les apports de la sociologie et de l'anthropologie des religions, et sur certaines philosophies de l'éthique, de la performativité et du corps, nous montrerons que, s'ils ne desservent plus la cohésion du groupe, les rituels demeurent une ressource religieuse centrale qui, désormais relégués au registre de l'intime et du subjectif, de la créativité et de l'innovation, participent à la constitution et à la cohérence holistique du nouveau sujet croyant. De fait, les processus d'individualisation et de subjectivation qui président à la formation du religieux (Lemieux, 1996 ; Luckmann, 1967) orienteraient les pratiques rituelles vers des formes axées sur la réalisation du soi. Moins orientées sur la *praxis* du rite que sur sa *poiesis*, ces pratiques s'élaborent selon des canevas artistiques postmodernes qui remettent en question les métarécits dominants. En particulier, le langage sacré emprunté au rituel de la prière exprimerait ainsi des formes actuelles de croyances et de l'exercice orienté vers le sujet et son rapport au monde qui se concentre désormais sur des expériences collectives axées sur l'éphémère et sur l'émotion.

Point méthodologique

Notre recherche s'appuie sur des entrevues menées sous la forme de récits de vie qui évoquent, en parallèle, les parcours religieux et les biographies individuelles (incluant l'éducation, la vie familiale, le mariage, la parentalité, les maladies, les divorces, les décès, les deuils, etc.) Ces trajectoires sont rapportées aux périodes et aux événements politiques et sociaux qui les entourent et, possiblement, les influencent. Les répondants ont été recrutés par le bouche-à-oreille ou par annonces affichées dans des commerces, les deux seuls critères étant d'être né entre 1945 et 1957 et issu d'une famille francophone de tradition catholique présente au Québec depuis au moins deux générations. À partir de deux narratifs collectés à six mois d'intervalle auprès de chacun des répondants, nous reproduisons le tracé aussi exhaustif que possible

de leurs univers de vie et de sens. Les 38 trajectoires que nous avons rassemblées couvrent une large gamme de comportements religieux allant de la « carrière de conversion (*conversion career*) » dynamique (Richardson, 1978) à des sorties de religion, et incluant des orientations humanistes, des explorations spirituelles et des parcours de quêtes personnelles, entre autres.

Avant de présenter le récit de certains de nos répondants, décrivons le profil de l'ensemble des personnes que nous avons rencontrées : près de la moitié sont des hommes (21) et les deux tiers sont nés après 1952 (23). Plus des deux tiers des répondants résident dans le grand Montréal³ (29), et les autres sont établis en région (Laurentides, Saguenay) ou dans la zone urbaine de Québec. La majorité des répondants affichent un niveau socioéconomique moyen⁴ (29), 10 appartiennent aux classes modestes ou ouvrières⁵ et 7, aux classes élevées⁶. Un peu plus de la moitié des répondants présentent un niveau de formation universitaire (18) qui les a menés à des emplois relevant des domaines des services et de la vente. Au moment de l'entrevue, la majorité est à la retraite, partielle (4) ou complète (20).

La répartition entre les répondants célibataires (16 dont 4 après un divorce), mariés (13 dont 1 remariage) ou vivant en concubinage (8 dont 2 après un divorce) est relativement égale, avec une seule femme veuve. Les identités religieuses sont cependant variées : cinq répondants affirment leur athéisme, et deux se disent agnostiques, alors qu'une seule femme est convertie à l'islam. Cinq répondants (5) se déclarent sans affiliation religieuse tout en faisant état d'une forme de spiritualité ou d'une quête religieuse qui les inscrit dans la catégorie des « nones » (aucunes). Les vingt répondants qui s'identifient au catholicisme affichent des pratiques et des croyances diverses : trois se disent non croyants non pratiquants, quoique l'un d'entre eux soit engagé dans les activités communautaires de la paroisse ; deux sont des croyants reconvertis au catholicisme ; trois se disent croyants pratiquants, quoiqu'une se

³ Nous incluons dans le Grand Montréal les banlieues proches de Laval et de Longueuil.

⁴ Correspondant à un revenu brut défini entre 60 000 \$ et 100 000 \$/an.

⁵ Correspondant à un revenu brut inférieur à 60 000 \$/an.

⁶ Correspondant à un revenu brut supérieur à 100 000 \$/an.

limite à la sphère privée ; sept qualifient leur pratique de façon variable : « à temps partiel » pour les grandes occasions (se définissant alors de « catholiques gros grains ») pour trois personnes ; « minimalement » dans la sphère privée pour trois personnes ; et l'un se dit distancé de la pratique et de la foi. De plus, deux personnes s'identifient au catholicisme, mais ils remettent en question cette identité déclarée « par défaut » ou l'abandonnent « avec réserve », tandis que trois personnes affirment leur appartenance au catholicisme tout en bricolant leurs croyances à l'aide de diverses croyances inspirées du surnaturel ou des approches orientales. Enfin, cinq répondants présentent un profil inattendu de « pratiquants non croyants », puisque tout en se distançant de l'identité et des croyances catholiques, leur récit exprime une forte attraction pour la culture matérielle des églises et l'aspect esthétique des rituels.

À ces récits de biographies et de parcours religieux s'ajoute l'analyse de 318 billets d'intention adressés au Frère André en 2010, l'année de sa canonisation. Ces messages rédigés sur des feuilles mobiles à l'effigie de l'oratoire Saint-Joseph, qui les met à la disposition des visiteurs, sont écrits sous forme de requêtes (protection, guérison) ou de remerciements pour des bienfaits attribués à l'intercession du Frère André. Bien que ces adresses à des figures de dévotion soient courantes dans le catholicisme, la direction de l'oratoire Saint-Joseph a observé que leur nombre a considérablement augmenté en 2010 et dans les années suivantes, probablement en raison de la canonisation du Frère André. Elles proviennent autant de résidents québécois que de touristes étrangers.

Le rite et la prière : définitions et considérations théoriques

Parmi les classiques de la sociologie et de l'anthropologie, seul Marcel Mauss (1909) consacre une étude poussée à la pratique de la prière, qu'il définit avant tout comme un rite oral, c'est-à-dire une locution rituelle entièrement dirigée vers une force religieuse à laquelle elle s'adresse. Intrinsèquement liée à une croyance, la prière peut, par dégradation du sens qui lui est associé, devenir un rite manuel, composé essentiellement de mouvements du corps et de déplacements d'objets. Bien que Mauss souligne le caractère

prescriptif et normé de cette « série de mots dont le sens est déterminé et qui sont rangés dans l'ordre reconnu comme orthodoxe par le groupe », nous verrons que le tournant subjectif contemporain élargit les formes d'expression de la prière au-delà du langage verbal, en des formes plus personnalisées.

Si la prière est un rite, son étude peut s'inscrire dans l'abondante littérature rédigée autour du phénomène rituel et de ses évolutions dans le temps et l'espace. Nous en proposons ici un survol, qui nous permettra de préciser la définition du rituel de la prière qui paraît la plus opérationnelle pour traiter des données collectées parmi la population étudiée. Pratiques humaines et sociales s'il en est, les rites religieux ont d'abord été considérés pour leur fonction d'ordonnement du monde (Durkheim), le religieux devenant ainsi un fait social total. Si cette définition est corroborée par l'étymologie latine du terme (*ritus*) qui fait référence à l'ordre prescrit, la sécularisation des sociétés combinée à l'émergence de la perspective sociologique interactionniste des années 1970 (Goffman, 1967) a provoqué un glissement de l'usage du terme, désormais également mobilisé pour décrire des pratiques qui débordent le cadre des commémorations pour englober celui de la quotidienneté. Bien que cette dernière lecture ne remporte pas de consensus en sciences sociales, quelques caractéristiques communes rassemblent ces deux approches : la structure codifiée, le caractère répétitif, la référence à un univers symbolique, la temporalité séquentielle, la référence à une sacralité de type transcendantal, possible mais non nécessaire. Dans cet article, nous retenons la définition du rite proposée par l'anthropologue Claude Rivière (1995 : 11), dont les composantes nous semblent caractériser particulièrement bien les pratiques de prières :

[...] les rites sont toujours à considérer comme ensemble de conduites individuelles ou collectives, relativement codifiées, ayant un support corporel (verbal, gestuel, corporel), à caractère plus ou moins répétitif, à forte charge symbolique pour les acteurs et habituellement pour leurs témoins, fondées sur une adhésion mentale éventuellement non conscientisée, à des valeurs relatives à des choix sociaux jugés importants.

Cette lecture des rites, qui rend justice aux fonctions qui leur sont habituellement attribuées (marquer les différences, gérer les

rappports à l'autre, structurer le temps, diminuer l'angoisse, expliquer le monde), permet également de reconnaître le rôle central que peut endosser le sujet contemporain, travaillant de façon autonome et quasi autoréférencée ses préoccupations existentielles, ses principes moraux et ses modes d'être au monde (Bell, 1997). Il serait cependant illusoire d'en conclure à la totale autodétermination des innovations et des improvisations rituelles qui en découlent, comme en témoignent l'apparition de nouveaux experts rituels (Kostecki, 2017) et les procédés de recyclage rituel observés dans bon nombre de pratiques actuelles (Roberge, 2014). Dans l'ouvrage collectif de Dianteill *et al.* (2004) portant sur la modernité rituelle, la contribution de Jean-Marie Lacrosse invite à saisir les formes de ritualité que les questions actuelles de la réflexivité et de l'authenticité peuvent réaménager. Par exemple, nos recherches antérieures (Meintel et Mossière, 2011 ; Mossière, 2011), comme celle de Gauthier (2012), indiquent une tendance actuelle forte à la ritualisation des pratiques axées sur le travail sur le soi, à l'exemple des chants ou des méditations qui commencent ou achèvent souvent les classes de yoga en milieu urbain. Puisant dans les religiosités instituées comme dans autant de réservoirs de signifiants et de pratiques, les individus créent des formes rituelles qui incorporent des éléments issus de diverses traditions, personnalisent des codes de conduite normatifs et spiritualisent des pratiques habituellement « routinisées ». Ainsi en est-il du recours au rituel de la prière qui, comme le suggère Linda Woodhead dans l'ouvrage qu'elle consacre à cette pratique avec son collègue Giordan (2016 : 225), consiste moins en une « façon d'agir sur la réalité qu'en [...] une façon d'autoriser la réalité – et différentes interprétations de la réalité – à agir sur, dans et à travers celui qui prie »⁷. En ce sens, la sociologue propose de considérer la prière pour son potentiel de « changement du sujet ».

C'est dans cette perspective axée sur la réflexivité du sujet et son autoconstruction que nous proposons d'examiner la prière comme une forme de ritualité contemporaine. Ce schéma accorde un rôle central au corps, en tant que locus d'expérience où se vit le

⁷ Les traductions sont les nôtres : « *way of acting on reality, but [...] a way of allowing reality – and different interpretations of reality – to act on, in, and through, the one who prays* ».

rituel, en action directe sur les sens d'une part, et comme bassin de possibilités d'expressions symboliques d'autre part. Cette approche n'est pas sans reposer sur l'approche phénoménologique de la perception empruntée au philosophe Merleau-Ponty (1971), qui considère l'union du corps et de l'esprit (corps propre) comme un mode de compréhension et d'être au monde. Si, comme le suggère McGuire (1996 : 104), cette « expérience d'une présence incorporée » (*experience of embodied presence*) [notre traduction] est relationnelle (comme mode de présence à l'autre), elle est aussi réflexive (comme présence à soi). La « mise en corps » (*embodiment*) du rituel permet non seulement de faire « reliance » entre diverses dimensions de la réalité vécue, mais aussi de catalyser un moment vécu et interprété comme un temps de communication privilégiée avec une altérité qui peut se situer à divers niveaux d'existence. Une telle unité – corps | esprit | émotions – ne signifie pas que le rituel est exempt d'univers normatif et de codes rituels, mais que ceux-ci ne constituent plus nécessairement des fins en soi, sinon les outils pour générer une action quelconque sur et par le sujet (transformation, guérison, réalisation). Si la dimension collective demeure présente dans le moment rituel, elle semble concentrée dans l'expérience de la *communitas* (Turner, 2011) qui, tout en jouant pleinement son rôle catalyseur de la transformation individuelle, suspend le sujet dans un état de liminalité permanente.

Les récits d'itinéraires de sens collectés auprès des Québécois rencontrés illustrent et nuancent ces procédés. Dans cette contribution, nous présentons ces parcours en examinant deux tendances qui émergent des données collectées : d'une part, les trajectoires et les vies religieuses des sujets croyants se ritualisent autour de la forme de la prière, qui ancre désormais la pratique religieuse dans la sphère du quotidien et de l'intime ; d'autre part, cette forme de ritualité contemporaine manipule des éléments symboliques et esthétiques, et les organise en des productions originales (*poiesis*), quoique moulées dans des canevas empruntés (pastiche, palimpseste). En inscrivant la pratique de la prière dans les formes de subjectivité contemporaine, nos données permettent d'illustrer quelques-uns des mécanismes qui façonnent le rituel à travers le prisme de la mobilité et de la fluidité caractéristiques de certains aspects de la vie moderne (Heelas et Woodhead, 2005).

Le rituel, la réflexivité et le sujet priant

Plusieurs recherches menées au Québec et en Europe indiquent que la prière constitue une pratique rituelle individuelle qui marque le quotidien de ses actants. Le regard que porte le sociologue Lemieux (1996) sur les effets de la dérégulation du religieux suggère que la prière constitue le rituel de la sécularité par excellence, notamment par la rythmicité et le sens qu'elle apporte au quotidien (Mossière, 2015). En Italie, Giordan (2010 : 84) présente la prière comme un rituel caractérisé par sa dimension codifiée et un fort potentiel subjectif : « de l'observance formelle et parfois imposée de règles extérieures à une attention portée aux nécessités découlant de l'introspection de soi-même »⁸. Nous considérons la prière comme une ressource importante pour donner sens à la vie et parvenir à un sentiment d'accomplissement personnel et, en ce sens, « elle répond surtout aux besoins liés à la quête de bien-être personnel de sorte que même les leçons morales qui en découlent se trouvent subsumées par le souci de réalisation personnelle » (2010 : 87)⁹.

L'étude de Le Gall (2013) menée au Québec auprès de jeunes musulmans confirme que la prière constitue un moment d'introspection dont les finalités sont multiples : elle constitue une source de réconfort face aux aléas de la vie moderne, elle offre aux jeunes pratiquants la possibilité de revenir à soi dans un environnement qui les sollicite en permanence, et de relire les actions et comportements du quotidien à l'aune de critères moraux et de principes religieux. La prière fournit ici un guide d'amélioration permanente des individus ainsi qu'un référent éthique et une source de paix intérieure et d'intimité avec son « Dieu ». Les études de Giordan et de Le Gall invitent à penser la prière comme une technique de retour à soi et de compréhension du sujet par lui-même, concourant ainsi à sa réalisation personnelle (Mossière, 2012). Cette sémantique de la subjectivité croyante n'évacue cependant pas toute forme de socialité dans la mesure où les croyants valorisent le sentiment de communion émanant de

⁸ « [F]rom the formal and sometimes imposed observance of external rules to an attention to the exigencies rising out of the introspection of the self ».

⁹ « [I]t answers more the needs of personal well-being, and even morals are subsumed by the framework of self-realization ».

l'universalité de la pratique de la prière et la synchronicité collective qu'elle rend possible, comme l'indiquent les études sur les dévotions rituelles (Orsi, 1998).

Les propos que nous avons recueillis auprès de notre cohorte de Québécois, dans un contexte où la critique et le rejet de l'institution justifient la primauté de l'expérience et de la réflexivité, confirment la centralité de la prière individuelle comme ritualité religieuse du quotidien. Pour cette population habituellement non-affiliée, mais dont les récits témoignent de la présence de pratiques et de croyances spirituelles ou religieuses, la prière demeure un geste animé d'une intention personnelle et subjective, adressée à un au-delà intangible, comme le démontre le récit de Marc, un homme de 60 ans qui, tout en se disant athée, s'adresse régulièrement à ses parents défunts :

- M : Mon père est décédé, je lui parle à peu près tous les soirs.
- Vous pensez qu'il vous entend ?
- M : Je n'en ai aucune idée !
- Pourquoi lui parler ?
- M : Je lui dis merci. S'il y a quelque chose que tu peux faire, qui peut amener du mieux, qui pourrait influencer. Et je parle aussi de la même façon à mon père et à ma mère.

Dans ce cas, la prière prend la forme d'adresses personnelles à des figures de proximité et de familiarité, et offre un temps de communication privilégié permettant l'expression du dévouement et de la gratitude, et la remémoration de souvenirs éloquents.

Dans son essai sur *La prière*, Marcel Mauss (1968) rappelle que « même quand elle est toute mentale, qu'aucune parole n'est prononcée, que tout geste est presque aboli, la prière est encore un mouvement, une attitude de l'âme ». Il souligne ainsi la quête de transcendance qui sous-tend toute action de prière et pour laquelle cette forme rituelle offre des outils de réalisation. Tout en empruntant au registre sémantique de l'accompagnement et de la bienveillance (protection, aide, soutien, etc.), ce désir de « relationalité » invoque également l'accès à des conditions d'une « vie bonne », c'est-à-dire au contexte nécessaire à la réalisation du

plein potentiel de l'être humain, dans son individualité et dans sa globalité.

C'est le cas d'André, un homme de 61 ans résidant dans la région de Valleyfield qui, après s'être défini comme suit : « je crois, mais que je ne vais pas à l'église. Mais je crois, l'institution, je la crois, mais je ne crois pas aux prêtres et je ne crois pas aux frères, je crois juste au bon Dieu », commente son rapport à la prière :

Ça m'arrive des fois, moins en ce moment. Il y a un temps où il arrive des affaires à tout le monde, et puis je passe par de mauvais chemins des fois, et j'ai de la misère et je demande au bon Dieu de m'aider, je demandais aussi à mon père... au début, je demandais tout le temps à mon père : « Papa, viens m'aider ! » ou « Mon Dieu, aidez-moi ! ». Mais ça ne marchait jamais ! Je me disais : « Astique, je m'y prends mal... ». Puis après, c'est naïseux, je demandais tout le temps au bon Dieu en premier et après, je passais par mon père, je lui disais : « Peux-tu lui dire ce que je veux avoir, là ! Parle-lui donc, tu es proche toi ! ». Et il arrivait des choses au travail qui m'aidaient ! Je me disais alors : « Ayoye ! ». Maintenant, j'ai appris qu'il ne faut pas que je passe par le premier avant, puis le deuxième après ! [...] Parce que il peut lui parler et lui dire : « Hey ! Il a besoin de toi pour lui donner un petit coup de main », mais si je passais par mon père en premier, le bon Dieu se disait : « Il passe par toi, arrange-toi avec, je ne sais pas moi ! », mais là je me disais : « Je vais mettre les bonnes affaires à la bonne place ! Je vais demander au boss en haut et après, on ira voir les autres ! ». L'autre fois, j'en avais plusieurs : j'avais le bon Dieu, mon père, mon beau-père, et je leur disais : « Faites quelque chose ! Ostie, j'suis dans la *marde* ! Faites de quoi ! ». Et ça a marché !

Ici, la prière manifeste la quête de soutien et de protection par le biais d'une ritualisation qui se travaille et s'élabore par essais et tâtonnements, dans le doute et l'incertitude. La souplesse de la forme des prières d'André permet alors des aménagements symboliques et pratiques en vue d'obtenir des effets concrets manifestés dans l'immanence, c'est-à-dire d'atteindre une forme d'efficacité rituelle. Le rituel de la prière comporterait ainsi une fonction de composition, de recomposition et de recentrement du

soi, comme en témoigne le succès des pratiques de guérison actuelles qui, pensées selon une approche holistique du soi (McGuire, 1996), visent la restauration personnelle et le rééquilibrage du sujet.

Bien que la prière se pense dans le registre de l'intime, le sujet priant n'est jamais isolé, et le choix de son destinataire constitue un élément central du dispositif rituel de sorte que l'intimité s'élabore éventuellement selon une formule dialogique et un mode partagé. L'accent porté sur le souci de l'unité du soi se conjugue donc avec la priorité donnée à l'adéquation avec les autres, comme l'exprime Julie, la doyenne de notre corpus de répondants (85 ans), qui explique le rôle de la prière dans sa vie :

Moi, ce que je fais, c'est pour moi, pas pour les autres, moi et puis le bonhomme en haut, et je n'oublie pas mon ange gardien. Tous les jours, j'y pense, je fais ma petite prière avec mon ange gardien, puis je dors comme un moine. « Ah mon Dieu Seigneur. Protégez-nous ». Je parle à mon ange gardien : « D'abord, merci pour ma journée, protégez-nous du feu, du vol, de la violence et puis protégez mes enfants, ma famille et tout ça ». Et là, je lui dis : « Une telle a besoin d'un petit coup de pouce, va voir le grand boss en haut et puis aide-la ». C'est une personne qui est malade, d'enlever cette douleur, tu sais des affaires de même.

Bien que notre démonstration porte sur les pratiques de prières dans leur expression actuelle, l'étude d'autres formes rituelles – qui comportent, par ailleurs, souvent des pratiques de prières – confirmerait sans doute que la codification et l'univers symbolique rituels favorisent les processus de transformation et d'amélioration du soi. Ayant déjà qualifié ces pratiques de techniques d'herméneutique du sujet, nous soutenons ici qu'elles constituent une des vocations majeures des ritualités actuelles (Mossière, 2015). Rituels de guérison de divers types marqués par la résurgence des pratiques d'imposition des mains, d'exorcisme, de bâton de parole, de possession d'esprits (umbanda, par exemple) et diverses formes de catharsis, nouvel engouement pour les pèlerinages et autres formes de dévotion (Frère André à l'oratoire Saint-Joseph, sainte Faustine à la paroisse Notre-Dame-des-Sept-Douleurs de Verdun [Trudel, 2015]), intérêt croissant pour les

pratiques ascétiques incluant les méditations yogiques ou celles de pleine conscience : la plupart de ces pratiques sont actuellement comprises et vécues comme des procédés axés sur le soi et son amélioration par l'accès au transcendant et sa projection dans la vie sociale.

Par exemple, les billets d'intention qui accompagnent souvent la visite ou le pèlerinage à l'oratoire Saint-Joseph sont rédigés dans l'ambiance feutrée et propice à l'introspection de la crypte ou du tombeau du Frère André. Les messages, qui sont formulés dans un style intimiste, sur le mode du dialogue, adressent au Frère André des demandes d'intercession. Les préoccupations personnelles qui motivent l'écriture de ces billets concernent, pour beaucoup, des problèmes de santé ou des conflits interpersonnels qui touchent autant leur auteur que son entourage, en particulier familial.

Ces observations consacrent une fonction désormais duale du rituel qui, à l'ère de la subjectivation et de l'individualisation du religieux (Berger et Luckmann, 1967 ; Stolz, 2015), institue autant la réflexivité de l'individu que son lien social. Car si la prière constitue le vecteur privilégié de l'autonomisation du sujet croyant, elle consacre également sa « reliance » avec le sacré et avec l'autre, social et transcendantal. Les récits et les observations recueillis indiquent en effet que l'objet des prières relève autant du sujet que de ses relations et de son existence sociales. Ancêtres et parenté, décédée ou vivante, se mêlent ainsi aux figures du panthéon individuel (Dieu, les saints, Jésus). Ils inscrivent le sujet priant dans une cosmologie complexe et en constante recomposition, qui brouille les frontières entre l'immanent et le transcendant, au service de la protection du sujet, de son évolution et de sa présence au monde. Si ces élaborations rituelles personnelles axées sur la guérison, la protection et la quête ont toujours existé, elles revêtent aujourd'hui une centralité nouvelle dans un contexte de dérégulation du religieux, où les formes de pratiques religieuses institutionnalisées ne portent plus le potentiel signifiant nécessaire pour exprimer les quêtes de transcendance et les expériences de l'immanence. À l'inverse, la malléabilité et la réflexivité permises par la pratique de la prière offrent aux sujets croyants contemporains des possibilités de créativité et d'innovation propices à la conception de pratiques religieuses intimistes et singulières.

Le rituel, la *poiesis* et le sujet créant

Les récits que nous avons collectés indiquent une volonté marquée de distinguer la prière personnelle de la pratique héritée de la socialisation religieuse, notamment du chapelet. Ils soulignent la dimension performative de la prière et les vastes espaces d'innovation rituelle qu'elle offre pour transposer des éléments de créativité personnelle dans une forme d'expérience du sacré. Les répondants sont très éloquents quant à la valeur artistique et esthétique de leurs pratiques rituelles. Car elle s'inscrit dans un ensemble de codes et de normes esthétiques établis par le sujet, la créativité artistique qu'ils décrivent est vécue comme une pratique rituelle spiritualisée. Plus qu'une performance théâtralisée, le rituel apparaît ici comme un acte de création personnelle et subjective destiné à générer une expérience de type curative, ludique ou interprétée comme religieuse, spirituelle ou transcendante.

À l'instar des propos de plusieurs de nos répondants, le récit de Lyne, une Montréalaise de 61 ans, illustre l'importance accordée à la valeur esthétique, corporelle et sensorielle du rituel, qui se substitue souvent à son pouvoir symbolique. La créativité rituelle de Lyne a émergé dans le temps long de sa trajectoire religieuse, laquelle est intimement liée à sa biographie personnelle. Tout en se disant athée, Lyne est aussi très attirée par la philosophie bouddhiste, dont elle découvre plusieurs variantes lors d'un long voyage effectué en Asie. Dans les années 1970, elle entre en contact avec divers courants religieux issus de l'Asie de l'Est (Inde, Japon) qui alimentent son « ouverture au monde », sans qu'elle y adhère jamais. Toujours soucieuse de conserver sa liberté d'expression, elle suit des enseignements pour apprendre diverses techniques de création artistique liées à des traditions religieuses (fabrication de masques nô, yoga, calligraphie), « qui [l']ouvraient à une autre dimension spirituelle, mais qui n'étaient pas enseignées à la façon doctrinaire ». C'est sa curiosité envers les « différents modes de pensée » qui l'amène à découvrir les rituels, ce qui suscite un grand intérêt en elle.

Je me suis aperçue que j'aimais certains rituels, comme j'aimais certains rituels de la religion catholique... J'aimais la messe, j'aimais m'agenouiller, j'aimais les entendre chanter. Moi, c'est les paroles qui me dérangent. Je

trouvais que c'était vide de sens. Puis, avec le bouddhisme tibétain, je suis allée à quelques séances d'enseignement et je me suis aperçue que j'étais incapable de croire à ce qu'ils disaient. La philosophie par rapport à la réincarnation, ça ne colle pas chez moi, que si tu meurs tu peux redevenir ver de terre... j'ai de la difficulté à m'intégrer là-dedans. Aller prendre une petite souris, la mettre sur l'autel, puis l'offrir... Je ne suis pas capable d'adhérer à ça ! Toute leur philosophie par rapport aux différentes étapes de la réincarnation. [...] Tandis que le bouddhisme vu par les Japonais, de m'asseoir et puis de respirer, puis d'essayer d'intégrer... J'aimais ça ! [...] Ce sont les rituels qui m'attirent ! [...]

Par exemple, chez les bouddhistes tibétains, j'aime beaucoup quand ils font le rituel de s'agenouiller et de s'allonger complètement. Ils vont faire ça peut-être cinq fois. S'allonger, puis se relever, puis s'allonger. J'aimais les entendre chanter, j'aime les sons, mais je n'aime pas les entendre quand c'est les traductions en français, je n'aime pas les traductions en français, je n'aime que le son. [...]

J'ai l'impression que le son nous traverse le corps... et tu n'as pas besoin de comprendre la signification des mots parce que, un coup traduits en français, ils perdent de leur magie ! [...]

Et faire de la calligraphie ou des arts et de... d'être à l'unisson avec, de faire l'unité avec ce que tu vois, ce que tu fais, ça m'attire, ça donne une explication, ça donne un transfert d'énergie. [...]

Je ne pratique pas ces rituels régulièrement, mais par périodes, pas juste occasionnellement, mais par périodes. À un moment donné, j'ai besoin de me reprendre en main, je trouve que j'ai un peu délaissé ma pratique artistique... Ça me donne une discipline de vie et à un moment donné, je m'installe et je suis très stricte, tous les jours. J'ai un chant du dalaï-lama, je l'écoute une heure, je m'assois, je m'imprègne de ce chant-là. Après, tous les jours, je dessine au cours d'un rituel. Dans mon appartement, j'ai un endroit pour chaque chose. Et ça me donne une discipline de création. [...] Là, maintenant, je ne fais plus de céramique, mais je fais... tout ce qui est art, ça devient un rituel et puis, dans cette période-là, j'entre dans un processus de création.

Lyne inscrit sa pratique rituelle dans un processus de découverte religieuse qui interpelle plus l'appareil sensoriel, corporel que la structure cognitive. Ici, le rituel est mobilisé à de seules fins expérientielles et esthétiques. Son pouvoir d'attraction ne pourrait qu'être oblitéré par l'association à un système de sens quelconque. Le récit de Lyne indique que l'univers symbolique sous-jacent au rituel stimule un ensemble d'attitudes émotionnelles et de dispositions physiques et psychologiques qui portent leur fin en elles-mêmes. Bien que Lyne respecte le caractère normé, codé, séquentiel et répétitif du rite, les rituels qu'elle produit n'ont ni valeur éthique ni fonction sociale.

Plusieurs des récits que nous avons recueillis convergent vers celui de Lyne en suggérant que la fonction productive du rituel (*poiesis*) pourrait se substituer à sa valeur performative (*praxis*). En effet, Lyne dissocie clairement la démarche créatrice du rituel de son aspect performatif, dont elle critique le sens et la portée symbolique.

À ce moment-là, je rentre dans une forme de création et dans une production pour faire une création artistique, pour faire une exposition. C'est cette notion de rituel par rapport à la création, à la créativité, ça m'aide, ça me soutient. Cela peut être des gestes répétitifs, tu sais, dans le dessin, faire une calligraphie, ou ça peut être une intégration par rapport à la matière que je travaille, mais tout ça s'intègre dans une globalité, dans un but précis. Mais je ne suis pas toujours dans cette dimension-là. Quand je lâche, quand ma création est faite, c'est fini. Puis je passe à autre chose. Mais dans ces périodes-là, je vais voir beaucoup de spectacles, je vais visiter des monastères, comme un monastère orthodoxe, je vais essayer de m'alimenter à d'autres sources, pour changer de karma, pour avoir d'autres orientations. Ça se fait un certain temps. Je vais faire un voyage... Comme l'été passé, on a passé 45 jours dans la nature à faire du camping, beau temps, mauvais temps, 45 jours à avoir toujours les mêmes rituels. [...] Prendre une marche dans le bois le matin, aller s'asseoir au lever du soleil, regarder le lever du soleil, des petits rituels, comme ça dans le but de communiquer avec la nature.

La distinction qu'Aristote (1947, 1976) propose entre la pratique (*praxis*) et la création productive (*poiesis*) comme formes d'action humaine permet d'éclairer ce discours. Selon la lecture qu'en propose le philosophe Balaban (1990), la *praxis* relève d'un principe d'action qui se définit par rapport à lui-même. Elle est un processus qui se justifie par son exercice et sa raison d'agir plus que par l'objet qu'elle produit, de sorte que la *praxis* dépasse la finalité de son activité par la philosophie de la contemplation (*theoria*) ou, dans le domaine social, par l'unique dessein de se donner à voir. À l'inverse, la *poiesis* telle que la présente Aristote réfère à l'action qui se justifie par sa visée même, laquelle est extérieure à l'activité en soi. L'activité fait ici référence à un savoir-faire, c'est-à-dire un processus technique de création qui se réalise dans le but de produire un objet ou un état autonome. En somme, les notions de *praxis* et de *poiesis* se distinguent par les relations spécifiques qu'elles entretiennent avec les moyens et les fins. À cet égard, la notion aristotélicienne de *poiesis* semble particulièrement opérante pour comprendre les processus de formation culturelle, comme le montre l'anthropologue Lambek (1998 : 111) dans son analyse de la construction d'une mémoire collective chez des Sakalava de Madagascar :

[...] dans sa façon d'opérer, elle [la *poiesis*] englobe ce qui, dans la majeure partie de la pensée sociale, a été séparé et opposé entre le matériel et l'idéal, la production et la création, le rituel et le narratif, le faire et le fait¹⁰.

Si sa dimension créative se substitue aux pratiques religieuses institutionnalisées, le rituel porte un fort potentiel expérientiel et participe à un processus de réalisation du soi qui allie la démarche artistique à un travail de discipline et de contrôle du sujet. La *poiesis* rituelle dessert ainsi un projet de recomposition du soi qui s'inscrit dans certaines tendances marquées des religiosités contemporaines axées sur la guérison et l'amélioration du soi (Meintel et Mossière, 2011). Annette, une femme de 62 ans résidant à Pont-Rouge, dans la région de Québec, décrit comment les diverses techniques artistiques qui composent la *poiesis* rituelle

¹⁰ « In its sense of making, it comprises what in much of social thought have been separated and opposed as the material and the ideal, production and creation, ritual and narrative, the making and the made ».

orchestrent des pratiques religieuses qui opèrent des formes de transformation du sujet.

Juste par la méditation, par le yoga, par différentes techniques, par la recherche sur soi, tu peux aller très, très loin. Veux ou veux pas, tu as un moyen d'expression.

Depuis que je suis toute petite, je fais du bricolage, des choses artistiques, même si je n'ai jamais été très forte en dessin... Ma mère pourrait te dire que, à l'âge de quatre ou cinq ans, j'avais déjà besoin de créer. La création, la créativité étaient là [désigne son plexus solaire]. D'ailleurs, maman était créative, et mon père était créatif. [...]

Parce que quand tu rentres dans un tableau, dans un moment de création intense, c'est comme une méditation. Tu n'es plus là, la drogue te fait le même effet. [...] Ton entourage est différent, les murs ne sont plus les murs... C'est difficile à expliquer parce que c'est quelque chose d'intérieur... tu flottes ! Ta pensée est... ce n'est pas qu'elle n'est pas dirigée, c'est qu'elle est ouverte, elle n'a pas de limites. [...]

C'est pour ça que j'ai exploré les concepts, les préceptes au niveau des religions hindoue, bouddhiste, chinoise, japonaise. J'étais curieuse, alors j'allais voir sans nécessairement l'adopter, non-affiliée, tu vois ? Il y a des choses de base dans ces religions qui me touchaient, qui m'interpelaient. [...]

Toute la partie « créativité », ça amène des réflexions, des questionnements et ça te donne des réponses à toi-même. C'est tout au cours de la vie. Il y a des moments plus forts, comme l'arrivée des enfants, c'est merveilleux ! Ça a consolidé, au niveau spirituel, la partie universelle, univers, énergie importante de l'univers, de rester en contact avec la nature. C'est comme s'il y avait eu des consolidations.

Les propos d'Annette témoignent de la résonance créée entre les ouvertures rituelles et la quête de réflexivité et d'authenticité du soi. Ils restent cependant plus évasifs quant aux éléments mobilisés dans ces processus de création, qui font appel à des modalités d'emprunt, voire de recyclage.

Recyclage rituel, pastiche et palimpseste : des limites aux possibilités d'innovation

Les pratiques rituelles constituent une démarche esthétique, et parfois artistique, pour la plupart de nos répondants, qui les vivent comme une forme de religiosité sans qu'elles leur apportent nécessairement un sens ou une éthique de vie. Et bien qu'ils valorisent le potentiel créateur que ces pratiques rituelles leur octroient, ils n'en travaillent les possibilités d'innovation que dans certaines limites. Les rituels qu'ils organisent reprennent souvent les balises et les formes établies par la tradition religieuse qui les inspire. De fait, leurs productions rituelles empruntent à la forme littéraire du pastiche, que Jameson (1984, cité dans Rose, 1991 : 28) définit ainsi :

Comme la parodie, un pastiche est une copie d'un masque particulier, un discours exprimé dans une langue morte : mais c'est une version neutre de cette imitation, sans aucun des motifs cachés de la parodie, amputée de toute intention satirique, dénuée de toute moquerie et de toute idée que, à côté de la langue atypique qui a été momentanément empruntée, une normalité linguistique viable existe toujours¹¹.

Comme modèle artistique, le pastiche se distingue par l'imitation d'un style qui, dont l'effet, limite sa signification et son effet au simple agir. La forme choisie est néanmoins sélectionnée à même un bassin d'éléments hétéroclites, dont l'acteur rituel tente de faire émerger sens et potentialités. Au Québec, cette sélection se situe d'emblée dans la mise à distance de la ressource catholique et la quête d'une perspective synthétique et universalisante qui se nourrit de la diversification du paysage religieux local. Lyne reprend :

J'écoute souvent l'émission « Noms de dieux ». C'est toujours une réflexion sur le Dieu monothéiste ou le dieu pluraliste, et à chaque émission, l'intervieweur reçoit un

¹¹ « Pastiche is, like parody, the imitation of a peculiar mask, speech in a dead language : but it is a neutral practice of such mimicry, without any of parody's ulterior motive, amputated of the satirical impulse, devoid of laughter and any conviction that alongside the abnormal tongue you have momentarily borrowed, some health linguistic normality still exists ».

philosophe, ou un écrivain, ou un homme de science, ou un politologue, et c'est la pensée universelle qui se développe par rapport à la notion de Dieu. Ça m'intéresse, d'avoir une vision d'ensemble. Mais d'avoir une vision de la religion catholique, tu sais, Dieu le Père, le Fils, le Saint-Esprit, qu'il faut croire à un seul Dieu, qu'il faut orienter tout son niveau de pensée par rapport à un seul Dieu, qu'il faut faire toutes nos ablutions, qu'il faut aller se confesser, qu'il faut faire un jeûne le vendredi, manger du poisson le vendredi, toutes ces notions-là, moi, je les ai évacuées. Puis, toute la cosmogonie qu'on a créée autour de ça... l'éternité pour ceux qui croient, et l'enfer pour ceux qui ne croient pas, et l'origine de l'homme, que tu hérites le paradis terrestre et que Ève descende de la côte d'Adam, ce sont des histoires intéressantes, mais ça ne me nourrit pas plus qu'il faut.

S'ils s'inspirent des modèles rituels établis, dont ils extraient la charge symbolique, la valeur éthique et le lien historique, les pratiquants que nous avons rencontrés vont au-delà de l'imitation culturelle. Pour eux, l'agir rituel est plus qu'une forme répétitive, hors logique, dépourvue d'originalité artistique. Reprenons le témoignage de Lyne, qui décrit son processus de créativité rituelle actuel comme suit :

Je me fais plaisir ! Le plus curieux, c'est qu'il y a un mois, je me suis inscrite à un nouveau club photo qui existe ici, dans le quartier. De la photographie minimaliste et contemplative. [...] On parle et on travaille le moment présent. On fait de la photo dans le quotidien minimaliste et on travaille avec des flashes de lumière, c'est très bouddhiste ! C'est du « mic-cène », qui veut dire, en fait, c'est d'orientation vraiment bouddhiste, où tu te tiens là, dans le moment présent. C'est bouddhisme et créativité. Je prends ce que je veux là-dedans. Ça ne sera pas une religion pour moi, mais j'ai un intérêt. Vois-tu, le médium c'est la photo, c'est nouveau. [...] Il n'y a pas de contrainte et il n'y a pas de bonne ou de mauvaise règle, il n'y a pas de règle. Les règles de la composition n'existent pas en photographie minimaliste ou contemplative, on est dans la contemplation ! Donc, il faut que tu te déprogrammes. Tu dois te reconnecter avec toi et te déprogrammer par rapport au visuel.

Il n'y a pas de compétition, pas de concours. Tu peux présenter ta photo et tu vas décrire le moment que tu as vécu et pour lequel tu as fait la photo. On est dans le senti, on est dans l'émotion et dans le moment présent. J'aime ça !

À l'instar de Lyne, la plupart des pratiquants rituels que nous avons rencontrés composent des formes de religiosité originales, subjectivisées et fluides, capables de se mouler aux états d'être de l'instant, sans présager des suites. Sans être pleinement novatrices, de telles pratiques invitent à nuancer les hypothèses communément admises de standardisation et de marchandisation (*commodification*) de la religion, dans un environnement dominé par le néolibéralisme (Martikainen et Gauthier, 2013). En effet, les récits rapportés témoignent davantage de démarches personnalisées et subjectives qui s'exprimeraient dans le cadre de canevas empruntés, à l'image du palimpseste. En évacuant les systèmes symboliques des formes rituelles empruntées, les pratiquants y inscrivent leurs propres univers de sens, lesquels sont habituellement indéterminés, fluctuants et hybrides. Les procédés artistiques mobilisés, tels que la photographie, le chant ou le dessin, se combinent parfois aux nouvelles technologies de communication ; ils redonnent alors vie et texture aux rituels.

Comme le montre Adam Possamai (2012), qui étudie l'impact de la technologie sur les comportements religieux, ces démarches inusitées entraînent des mélanges de genres qui ébranlent les frontières entre les catégories d'activités : le quotidien et l'art, le religieux et l'art. L'anthropologue souligne qu'un tel processus n'est pas sans comporter le risque de l'effet Pygmalion, à savoir que les pratiquants réduisent le rituel à sa simple forme artistique et au reflet qu'il offre de leur propre intériorité. Nos données confirment cette possibilité de glissement : Bruno, un sexagénaire de Québec qui se définit comme athée, tient un discours assez critique quant au religieux et préfère s'associer à une philosophie dite humaniste. Il insiste toutefois sur la fonction sociale et individuelle des rituels, en particulier ceux marquant le décès, dont il associe l'efficacité à la mise en place d'un « décorum » que la seule solennité des liturgies religieuses ne peut assurer :

On a vu plusieurs funérailles, et je pense, les gens recherchent, essaient de recréer autrement. Mais la façon dont ça va se faire, ce n'est pas encore trouvé, je pense. Parce que, souvent, ces cérémonies font un peu... en québécois « pikpik » parce qu'on n'a pas encore retrouvé la dimension.

Je pense que le terme, le bon terme, c'est « décorum », c'est d'être dans un endroit, une église, une église en soi, le monument c'est... Il y a des églises extraordinaires, il y a des cathédrales extraordinaires. Ce sont des beaux monuments et, avec la musique, et avec le son, tout cela amène une réflexion, une ambiance de réflexion. Les célébrants qui font les maîtres de cérémonie savent comment faire ça ou bien les paroles qu'ils mettent. Alors que, malheureusement, les centres funéraires, c'est comme une salle de réunion, un peu plus grande, un peu aménagée [...] C'est difficile dans un endroit comme ça d'amener une réflexion plus... On le fait, tout le monde intimement, pour nous, intérieurement, la famille qui fait les petits discours, les enfants. Alors, c'est des paroles qui sont extrêmement senties, les paroles en soi ont beaucoup plus de sens que les paroles des curés, mais le décorum n'est pas là parce que... qu'est-ce que tu veux, on fait ça pour la première fois !

Conclusion

Dans un contexte de sécularisation et d'individualisation religieuses, les récits que nous avons recueillis auprès de Québécois, nés catholiques et socialisés dans cette même culture avant les années 1960, indiquent que les rituels demeurent une ressource religieuse centrale. Ces derniers ne desservent cependant plus la cohésion du groupe comme le proposait Durkheim, sinon la constitution et la cohérence holistiques du nouveau sujet croyant. Celles-ci s'établissent dans l'intimité du rituel, désormais opéré dans la sphère privée, sous la forme privilégiée de la prière. La réalisation du sujet s'effectue également par un mouvement de créativité qui associe la production artistique et esthétique, voire corporelle et sensorielle, à une forme ritualisée d'expérience du sacré. Bien que ces mouvements rituels s'ancrent dans la fluidité, l'originalité et l'autonomie de leur acteur, ils répondent à certaines

formes d'agir aristotéliennes de sorte que leur dimension artistique (*poiesis*) doit être comprise en interaction avec celle de la pratique (*praxis*). Aussi le sujet créant produit-il dans la béatitude de l'immanence et de la transcendance de la prière, tandis que la finalité de sa démarche artistique se limite souvent à la sensorialité du processus en tant que tel.

Les ritualités contemporaines se composent ainsi dans la subjectivité et la réappropriation des notions de sophistication, d'autorité et d'authenticité de la production religieuse, qu'elles retravaillent, vingt fois sur le métier. Elles se moulent à divers canevas artistiques, du pastiche au palimpseste, et manipulent des codes symboliques, parfois éclectiques, pour en faire un tout original et personnel. À une époque de fluidité, de malléabilité et, parfois, d'évidement des catégories du sens, on peut néanmoins s'interroger sur les effets induits par ces ritualisations, en particulier sur les éventuelles harmonies et dissonances qui peuvent exister entre ces codes. Car si la réappropriation des formes rituelles traditionnelles en permet le renouvellement et les préserve de tout risque de réification et d'exotisation, elle leur retire également leur potentiel symbolique et éthique historique, sans nécessairement les charger de nouveaux signifiants. Dans une ère de modernité avancée esthétisante, caractérisée par le souci de l'esthétique et de l'expérience, le rituel pourrait bien connaître des transformations similaires à celles que Baudrillard (1976 : 147) identifie pour la réalité du monde capitaliste moderne : « la réalité elle-même, tout entière imprégnée par une esthétique qui tient à sa structuralité même, s'est confondue avec sa propre image ». Au-delà de sa portée symbolique et de son potentiel transformateur, le rituel serait désormais vécu comme une fin en soi.

Bibliographie

- ALTGLAS, Véronique. 2014. *From Yoga to Kabbalah : Religious Exoticism and the Logics of Bricolage*. Oxford : Oxford University Press.
- ARISTOTE. 1947. *Poietics*, sous la dir. de Richard MCKEON. New York : Modern Library.
- . 1976. *The Ethics of Aristotle : The Nicomachean Ethics*. Trad. de James A. K. THOMSON, sous la dir. de Hugh TREDENNICK et trad. Londres : Penguin.
- BALABAN, Oded. 1990. « “Praxis” and “Poiesis” in Aristotle’s Practical Philosophy ». *Journal of Value Inquiry*, vol. 24, no 3, p. 185–198.
- BAUDRILLARD, Jean. 1976. *L’échange symbolique ou la mort*. Paris : Gallimard.
- BELL, Catherine. 1997. *Ritual : Perspectives and Dimensions*. New York : Oxford University Press.
- BERGER, Peter L. et Thomas LUCKMANN. 1996 [1967]. *La construction sociale de la réalité*. Paris : Armand Colin.
- DIANTEILL, Erwan, Danièle HERVIEU-LÉGER et Isabelle SAINT-MARTIN. (dir.). 2004. *La modernité rituelle. Rites politiques et religieux des sociétés modernes*. Paris : L’Harmattan.
- DURKHEIM, Émile. 1968 [1912]. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris : Presses universitaires de France.
- GAUTHIER, François. 2012. « Primat de l’authenticité et besoin de reconnaissance. La société de consommation et la nouvelle régulation du religieux ». *Studies in Religion / Sciences religieuses*, vol. 41, no 1 : p. 93–111.
- GIORDAN, Giuseppe. (dir.). 2010. *Annual Review of the Sociology of Religion*. Volume 1, *Youth and Religion*. Leiden : Brill.
- GOFFMAN, Erving. 1967. *Interaction Ritual : Essays in Face-to-face Behavior*. Chicago : Aldine Pub. Co.
- HEELAS, Paul et Linda WOODHEAD. 2005. *The Spiritual Revolution : Why Religion Is Giving Way to Spirituality*. Malden : Blackwell Publishers.
- HERVIEU-LÉGER, D. 1996. « Productions religieuses de la modernité : les phénomènes du croire dans les sociétés modernes ». Dans *Religion, sécularisation, modernité : Les expériences francophones en Amérique du Nord*, sous la dir. de Brigitte CAULIER, p. 36–62. Québec : Presses de l’Université Laval.
- . 1999. *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris : Flammarion.
- JAMESON, Fredric. 1984. « Postmodernism or the Cultural Logic of Capitalism ». *New Left Review*, no 146, p. 53–92.
- KOSTECKI, Isabelle. 2017. « Les célébrants de rites de passage séculiers au Québec : à la recherche du sens perdu ». Mémoire de maîtrise. Montréal, Université de Montréal.

- LAMBEK, Michael. 1998. « The Sakalava *Poiesis* of History : Realizing the Past Through Spirit Possession in Madagascar ». *American Ethnologist*, vol. 25, no 2, p.106–127.
- LE GALL, Josiane. 2013. « The Meaning of Prayer for Young Muslim Immigrants in Quebec (Canada) ». *Annual Review of the Sociology of Religion*. Volume 4, *Prayer in Religion and Spirituality*, sous la dir. de Giuseppe GIORDAN et Linda WOODHEAD, p. 141-155.
- LEMIEUX, Raymond. 1996. « Rite et sécularité : la mise en scène des défis du sens », *Théologiques*, vol. 4, no 1, p. 9–31.
- . 2000. « Sécularités religieuses. Syndromes de la vie ordinaire », *Cahiers de recherche sociologique*, no 33, Montréal : Département de sociologie, p. 19–50.
- LUCKMANN, Thomas. 1967. *The Invisible Religion : The Problem of Religion in Modern Society*. New York : Macmillan
- MARTIKAINEN, Tuomas et François GAUTHIER. 2013. *Religion in the Neoliberal Age : Political Economy and Modes of Governance*. Farnham : Ashgate.
- MAUSS, Marcel. 1909. « La prière ». Texte extrait de *La prière*. Paris : Félix Alcan.
- . 1968. *Œuvres*. Volume 1. *Les fonctions sociales du sacré*. Paris : Éditions de Minuit.
- MCGUIRE, Meredith B. 1996. « Religion and Healing the Mind/Body/Self ». *Social Compass*, vol. 43, no 1, p. 101–116.
- MEINTEL, Deirdre et Géraldine MOSSIÈRE. 2011. « Tendances actuelles des rituels, pratiques et discours de guérison au sein des groupes religieux contemporains. Quelques réflexions ». *Ethnologies*, vol. 33, no 1, p. 5–18.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1971. *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.
- MEUNIER, É.-Martin et Sarah WILKINS-LAFLAMME. 2011. « Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968–2007) ». *Recherches sociographiques*, vol. 52, no 3, p. 683–729.
- MEUNIER, É.-Martin, Jean-François LANIEL et Jean-Christophe DEMERS. 2010. « Permanence et recomposition de la "religion culturelle" : Aperçu socio-historique du catholicisme québécois (1970-2005) ». Dans *Religion et modernité au Québec*, sous la dir. de R. MAGER et S. CANTIN, p. 79–128. Québec : Presses de l'Université Laval.
- MOSSIÈRE, Géraldine. 2011. « Devenir musulmane pour discipliner le corps et transformer l'esprit : l'herméneutique du soi comme voie de guérison ». *Ethnologies*, vol. 33, no 1, p. 117–142.
- . 2012. « Être et "vouloir être" : la conversion comme voie d'herméneutique du soi ». *Théorèmes*, no 3. Récupéré le 24 mars 2016 de <http://theoremes.revues.org/359>.

- . 2015. « Rites et conversion : performance narrative et ritualisation du quotidien », Dans *La fabrication des rites*, sous la dir. de Denis JEFFREY et Angelo CARDITA, p. 111–128. Québec : Presses de l'Université Laval / Paris : Herman.
- POSSAMAI, Adam (dir.). 2012. *Handbook of Hyper-Real Religion*. Brill : Leiden.
- ORSI, Robert A. 1998. *Thank You, St. Jude : Women's Devotion to the Patron Saint of Hopeless Causes*. New Haven : Yale University Press.
- RICHARDSON, James T. 1978. *Conversion Careers : In and Out of the New Religions*. Beverly Hills : Sage Pub.
- RIVIÈRE, Claude. 1995. *Les rites profanes*. Paris : Presses universitaires de France.
- ROBERGE, M. 2014. *Rites de passage au XXI^e siècle : entre nouveaux rites et rites recyclés*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- ROSE, Margaret A. 1991. « Post-modern Pastiche ». *British Journal of Aesthetics*, vol. 31, no 1, p. 26–38.
- STOLZ, Jörg et al. 2015. *Religion et spiritualité à l'ère de l'ego. Profils de l'institutionnel, de l'alternatif, du distancié et du séculier*. Genève : Labor et Fides.
- TRUDEL, Maryse. 2015. « Dévotion à la Divine Miséricorde selon Sainte Maria Faustyna Kowalska : Rituels, pratiques et croyances dans une paroisse montréalaise », Mémoire de maîtrise. Montréal, Université de Montréal.
- TURNER, Edith. 2011. *Communitas : The Anthropology of Collective Joy*. New York : Palgrave Macmillan.
- WILKINS-LAFLAMME, Sarah (soumis). « Les nouveaux enjeux du paysage religieux québécois ». Dans *Le religieux où on ne l'attend pas. Nouveaux enjeux pour la recherche universitaire*, sous la dir. de David KOUSSENS et Jean-Philippe PERREAULT.
- WOODHEAD, Linda. 2016. « Prayer as Changing the Subject ». Dans *A Sociology of Prayer*, sous la dir. de Giuseppe GIORDAN et Linda WOODHEAD, p. 213–230. Londres : Routledge.

Abstract : Two trends emerge from the accounts of religious trajectories collected from French Catholic Quebecers born before 1957. On the one hand, the religious trajectories and lives of many respondents are ritualized through the shape of the prayer that grounds religious practice into everyday life. On the other hand, those rituals manipulate and organize artistic, esthetic, curative or ludic elements in original productions (*poiesis*), although cast into borrowed canvases (pastiche, palimpsest). In a context of deregulation of the religious, we show that the malleability and reflexivity that the ritual of prayer permits provides possibilities for creativity and innovation suitable for the design of intimate and singular religious practices to contemporary religious subjectivities.

Keywords : rituals, prayer, religious innovation, believing subject, *poiesis* and *praxis*, pastiche
