

PROLÉGOMÈNES À UNE RELIGIOLOGIE DU QUOTIDIEN

Denis Jeffrey¹

Ces prolégomènes sont en continuité avec mes recherches doctorales² portant sur la ritualité religieuse dans le contexte de la postmodernité. Je visais alors à mettre en lumière la fécondité d'une approche herméneutique permettant de rendre compte des rituels religieux vécus en marge des religions, sectes, spiritualités et cultes institués. Je m'inspirais de plusieurs penseurs de la postmodernité³ pour poursuivre les travaux religioologiques s'appuyant sur la thèse des déplacements du sacré. En délaissant les frontières traditionnelles qui délimitent l'activité religieuse instituée, il fut ainsi possible de rendre manifeste le contenu religieux de plusieurs conduites de la vie quotidienne, individuelles et collectives, même celles qui semblent étrangères aux pratiques religieuses instituées.

Je vais reprendre ici certains éléments de ma thèse afin de mettre en évidence le rôle extraordinairement important du dynamisme religieux ou de la «religiosité» dans plusieurs activités de la vie humaine. J'envisage de montrer que la religiosité se rapporte d'une part à la ritualisation des transformations de la vie personnelle et collective et, d'autre part,

¹ Denis Jeffrey est chargé de cours au département des sciences religieuses de l'Université du Québec à Montréal.

² Denis Jeffrey, *Ritualité et postmodernité. Pour une éthique de la différence*, thèse de doctorat en sciences des religions, UQAM, 1993.

³ Je réfère principalement aux travaux de Michel Maffesoli, Jean-François Lyotard et Gianni Vattimo.

à la nécessité d'entretenir la ritualité afin de réguler les interdits concernant la vie et la mort, l'ordre et le désordre, l'angoisse et la jouissance, la souffrance et la sérénité, la peur et la sécurité. On ne peut nier, note Victor Witter Turner, «l'extrême importance des croyances et des pratiques religieuses pour le maintien comme pour la transformation des structures humaines sociales et psychiques»⁴.

La ritualisation des interdits répond au besoin de prévenir, d'affronter et de résoudre bénéfiquement les troubles personnels et collectifs associés à une situation de crise, de conflit, de rupture, de changement, etc. Toute histoire de vie est ponctuée d'événements existentiels vécus intensément — naissance, mariage, divorce, décès, perte, maladie, changement de carrière, passage à la vie adulte, etc. — contrastant singulièrement avec le devenir nonchalant des activités quotidiennes. L'exaltation de vie comme l'imminence de la mort rappelle la nécessité du rituel et de son symbolisme pour réguler les sentiments excessifs. Je propose d'étudier la religiosité à travers les processus rituels visant: 1) à prévenir les événements facteurs de risque, de trouble, d'angoisse, de peur, d'insécurité (sacré de respect); 2) à transiter, à «pontifier» les discontinuités de la vie (sacré de transition); 3) à provoquer une discontinuité pour introduire dans la vie le changement, l'enchantement, la création (sacré de transgression).

Mon intérêt pour les ritualités religieuses en marge des institutions ressort de ces deux constats: l'incrédulité à l'égard des grands récits religieux, et la multiplication, dans les sociétés surmodernisées⁵, de nouvelles conduites rituelles pour négocier les interdits. Il convient de préciser d'emblée que les conduites rituelles constituent un objet d'étude privilégié pour rendre compte des facettes les plus inédites de l'expérience religieuse.

⁴ Victor Witter Turner, *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris, PUF, 1990, p. 13.

⁵ Voir Marc Augé, *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992.

La pertinence de ce choix fait écho à l'idée de Jean-François Lyotard concernant «l'incrédulité à l'égard des métarécits»⁶. On peut supposer que cette incrédulité ait des effets sur les systèmes de régulation des interdits. L'effritement des grands mythes religieux entraîne, en effet, un certain flottement des conduites relatives aux interdits. Lorsque l'existence d'un ordre religieux est objet d'un doute généralisé, on doit s'attendre à voir émerger différentes tentatives individuelles et collectives ayant pour but de reconstituer un ordre religieux signifiant, des nouvelles règles de manipulation du sacré et des pratiques issues de ces règles.

Choisir pour objet d'étude les ritualités religieuses vécues en marge des institutions implique une série de clivages supportant la pertinence de mon analyse. Ainsi, je m'efforcerai de distinguer le contenu religieux latent du contenu religieux manifeste, les conduites de reliance des conduites de déliance, le rituel institué du rituel instituant et la transgression domestiquée de la transgression sauvage. Avant de proposer ma propre démarche de recherche, un double détour s'impose. Je vais, dans un premier temps, signaler quelques-uns des jalons de la recherche religiologique et dans un deuxième temps, préciser la pertinence du regard religiologique à une époque éprise du mythe prométhéen.

Libération d'un regard

Qu'on puisse épiphaniser et interpréter plusieurs activités quotidiennes à la lumière d'une approche herméneutique du religieux est une découverte aussi importante que la découverte freudienne de l'inconscient. Il ne s'agit pas de comprendre les nouvelles formes de conduites religieuses en évoquant le retour du sacré. Concevons plutôt, sans forcer la note, que notre regard a changé. Il nous est désormais permis d'ouvrir l'analyse de la religiosité sans restreindre notre regard à la beauté d'une église

⁶ Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979, p. 7.

gothique, à la pénitence du carême ou à la cérémonie du mariage.

Avec la religiologie, nous participons à une transformation du regard sur les activités religieuses humaines. Pour bien saisir le caractère particulier de celui-ci, il n'est pas sans intérêt de référer aux travaux de Mircea Eliade, Roger Bastide et, au Québec, à ceux d'Yvon Desrosiers. Ces trois auteurs notamment ont radicalement bouleversé notre regard en insistant sur la pertinence de rendre compte de la dimension religieuse dans des productions humaines apparemment non religieuses.

Dans *La nostalgie des origines*, Mircea Eliade faisait remarquer qu'il existe un «certain nombre de phénomènes apparemment non religieux dans lesquels on peut déceler des recouvrements nouveaux et originaux du sacré»⁷. L'historien des religions de Chicago référait alors à ces «structures et valeurs religieuses (encore inconscientes) de l'art moderne, de certains films importants et à large audience, d'un certain nombre de phénomènes se rapportant à la culture de la jeunesse...»⁸. En somme, concluait-il, «aucun homme normal ne peut être réduit à son activité consciente, rationnelle, car l'homme moderne n'a pas cessé de rêver, de tomber amoureux, d'écouter de la musique, d'aller au théâtre, de voir des films, de lire des livres — bref, il ne vit pas seulement dans un monde historique et naturel, mais aussi dans un monde existentiel, privé, et dans un univers imaginaire»⁹. Dans ses «Notes épistémologiques sur la religiologie»¹⁰ ainsi que dans un article intitulé «La religiologie:

⁷ Mircea Eliade, *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Paris, Gallimard, (coll. «Folio-Essais»), 1971, p. 12.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, p. 13.

¹⁰ Yvon Desrosiers, «Notes épistémologiques sur la religiologie» dans *Sciences sociales et Églises*, sous la direction de Paul Stryckman et Jean-Paul Rouleau, Montréal, Bellarmin, 1980, pp. 61-68.

spécificité épistémologique et caractéristiques méthodologiques»¹¹, Yvon Desrosiers poursuit la réflexion d'Eliade et se demande si la religiologie n'est pas ce savoir permettant de rendre compte du «religieux hypothétiquement présent dans d'autres formes et même dans d'autres "institutions", à première vue, non religieuses (v. g. l'art, le politique...)»?¹²

De son côté, Roger Bastide, dans un important article de l'*Encyclopædia Universalis*, soulevait les nouveaux problèmes avec lesquels était confrontée sa discipline. Celui-ci concluait que le «"religieux" se déplace plus qu'il ne disparaît, avec les cultes nouveaux nés de la sécularisation — comme celui du Héros, celui de la Vedette — avec leurs rites extatiques ou leurs pratiques cérémonielles, avec l'apparition des sectes messianiques dues à la rencontre de cultures antagonistes ou de chapelles ésotériques qui se multiplient avec l'urbanisation»¹³. Pour Bastide, puisque l'activité religieuse ne se situe pas toujours là où on avait l'habitude de l'observer, il devient pressant d'étudier ces nouveaux lieux d'investissement. En fait, Eliade, Desrosiers et Bastide, partant de leurs intérêts respectifs, ont montré l'importance de l'exploration de l'activité religieuse hors des sentiers battus.

Les travaux de ces penseurs, comme également ceux de Gilbert Durand, Georges Bataille et de Roger Cailliois ont tracé une nouvelle ligne d'horizon dans le champ des études religieuses. En déplaçant l'objet d'analyse vers des

¹¹ Yvon Desrosiers, «La religiologie: spécificité épistémologique et caractéristiques méthodologiques», in *La religion dans la formation fondamentale au collégial: actes du colloque des sciences de la religion, Religion, sciences humaines et théologie: perspectives pluridisciplinaires*, édition révisée par Claude Lizotte et Yvon R. Thérout, Montréal, 1985, pp. 167-178.

¹² *Ibid.*, p. 171.

¹³ Roger Bastide, «Anthropologie religieuse», dans *Encyclopædia Universalis*, Supplément, 1990, p. 552.

manifestations apparemment non religieuses de l'expérience humaine, ils cherchèrent à éclairer comment tous et chacun interfèrent avec le sacré. L'objet intéressant ces auteurs n'était plus uniquement la religion instituée mais la religiosité dans ses nouvelles formes et manifestations.

Le champ très vaste des études religieuses ouvert par ces auteurs renvoie au large bassin des théories et approches du religieux dont la religiologie est issue. L'avantage de la perspective religiologique consiste en deux points: d'une part, accepter d'étudier le caractère protéiforme des pratiques et croyances religieuses, et d'autre part, définir la religiosité du présent dans sa relation avec les institutions religieuses traditionnelles. Ceci dit, il apparaît possible d'épiphaniser les manifestations diffuses et spontanées du religieux grâce à une grille d'interprétation construite à partir des données des religions instituées.

Cela ne règle pourtant pas le problème de la définition de la religiosité comme telle. Il n'est pas rare de rencontrer des oppositions mais aussi des convergences parmi ceux qui étudient l'activité religieuse. Dans la mesure où les sciences religieuses font appel à une pluralité de théories explicatives et compréhensives (W. Dilthey), autant la collecte du contenu religieux manifeste que la mise en place d'une herméneutique pour épiphaniser le contenu religieux latent enrichissent le débat sur la définition de la religiosité.

Notre contribution présuppose une approche herméneutique ébauchée depuis quelques décennies par ceux et celles qui articulent une définition de la religiosité à partir de la thèse des déplacements du sacré. Roland Chagnon résume la position de ces auteurs:

Ce dernier groupe d'interprètes de la situation religieuse présente, en plus d'être sensible au bourgeolement actuel de formes religieuses nouvelles, a aussi tendance à proposer une interprétation religiologique d'une foule de

manifestations sociales et culturelles qui, de prime abord, n'ont rien de religieux, qu'il s'agisse de mouvements ou de partis politiques, d'idéologies comme le nationalisme, le socialisme, le scientisme ou encore, de manifestations artistiques ou culturelles. Plutôt que d'invoquer la sécularisation (...), ce dernier groupe préférera parler des déplacements du sacré (...) en vue de rendre compte de la complexité actuelle de la vie religieuse¹⁴.

Même si un certain nombre de travaux ont montré la fécondité heuristique de la thèse des déplacements du sacré, il n'en demeure pas moins que cette thèse n'a vraiment profité jusqu'à ce jour, note Chagnon, d'aucun développement systématique et vigoureux. En fait, le point de départ de l'entreprise religiologique reste la distinction entre le contenu religieux latent et le contenu religieux manifeste. Alors que les tenants de la théorie de la sécularisation maintiennent qu'il n'y a de religieux que dans le contenu religieux manifeste institué — qu'il faut distinguer du contenu religieux manifeste instituant —, on soutiendra que la thèse des déplacements du sacré «a une portée plus générale et plus fondamentale»¹⁵ et qu'elle favorise la compréhension du contenu religieux latent.

¹⁴ Roland Chagnon, «Religion, sécularisation et déplacements du sacré», dans *Figures contemporaines du sacré. Religion et culture au Québec*, sous la direction de Y. Desrosiers, Montréal, Fides, 1986, p. 22.

¹⁵ *Ibid.*

Après avoir discuté, dans ses grandes lignes, de l'émergence du regard religiologique, il reste à définir le projet religiologique comme tel. Dans une perspective très générale, je définis la religiologie comme un regard herméneutique sur l'expérience et l'expression du sacré qui s'inspire de la thèse des déplacements du sacré. Cette définition implique que le religiologue puisse étudier le religieux à partir des disciplines des sciences humaines (sociologie, psychologie, anthropologie, etc.), et qu'à l'intérieur de chacune de ces disciplines, il puisse également utiliser les théories et les méthodes de son choix. Le regard herméneutique de la religiologie donne à voir des activités humaines pouvant être traduites en termes religieux. Cette traduction sera l'enjeu d'une élaboration théorique qui donne à voir autrement ce qu'on voit déjà. Une activité humaine commune comme le jardinage, sous le regard du religiologue, pourra être enrichie d'une signification religieuse. Cette activité pourrait également être enrichie d'une signification psychanalytique. Il n'y a pas, pour le religiologue, un désir de réduire son objet d'étude à son seul regard. Il faut plutôt comprendre qu'il éclaire et nourrit de sens, de sa position, un objet à connaître. Le foisonnement des regards, leur superposition, leur agencement ne pourra que contribuer à mieux comprendre la complexité humaine.

Je tiens à souligner que la religiologie n'est ni une discipline, ni une approche théorique singulière, ni par ailleurs une méthode de recherche. La lecture du religiologue ne conduit pas à la production d'un ensemble de vérités apodictiques. Cette lecture serait plutôt de l'ordre d'un art du regard sur le religieux en ce sens où elle compose, en s'inspirant des pratiques et des discours religieux d'aujourd'hui et d'autrefois, provenant des quatre coins du monde, un mode de voir. Un mode de voir, un tableau, que le religiologue soumet au jugement des autres, à l'épreuve des autres qui regardent. Le religiologue ne défend aucune théologie ni ne légitime les institutions religieuses traditionnelles. Il n'a pas à juger ou à préjuger de ce qui se vit dans le quotidien, mais doit plutôt composer du sens, chercher à comprendre, «à construire sa distance analytique» vis-à-vis de son objet et rendre

compte de sa démarche, de sa position de sujet et de ses intérêts de chercheur.

Sacré savoir, damnée ignorance

Que l'on ait cru, depuis l'époque moderne, à une désacralisation des activités humaines, plus spécifiquement celles concernant la sphère du travail, renvoie à l'esprit d'un temps marqué par les valeurs prométhéennes de contrôle, de maîtrise, de rendement, de scientisme, de productivité, de progrès, etc. Ces valeurs triomphantes, à bien des égards, soutiennent les rationalités instrumentales et légalistes. C'est un lieu commun d'affirmer que l'imaginaire prométhéen dut, pour s'affirmer, refouler la religiosité humaine. J'insiste sur cette idée d'un refoulement car force est de croire que les comportements prométhéens ne s'opposent pas aux conduites religieuses. On a plutôt cherché à refouler une certaine conception de la religiosité humaine entachée d'une part d'un mépris pour l'occultisme, le spiritisme, la superstition, la magie, l'obscurantisme, et d'autre part pour les dogmatismes de toutes sortes. Il était alors bien facile de croire que l'émancipation de la raison prométhéenne favorisait la disparition du religieux. Or, si l'on accepte la thèse des déplacements du sacré, on défendra la position suivante: le sacré ne disparaît pas mais prend des formes nouvelles et inédites, que celles-ci se concrétisent par l'émergence de nouveaux systèmes religieux institués ou qu'elles se manifestent ponctuellement dans des conduites religieuses instituant.

Socrate nous a appris que tout savoir supporte de l'ignorance. Pour formuler cela en des termes plus contemporains, je dirais que tout savoir dominant produit de l'oubli, de l'omission, de la censure, du désintérêt. Autour d'un savoir dominant s'organisent des idées maîtresses, des valeurs, des modes de faire, de percevoir, de sentir, de désirer, d'imaginer et de penser qui régissent la vie quotidienne. On oublie trop facilement que tout savoir est porté par son ignorance. Cette ignorance, en tant qu'elle contient une part religieuse, intéresse mon travail de religiologue.

L'intérêt actuel pour le religieux puise sa source dans le vide laissé par l'incrédulité à l'égard des grands récits religieux. L'avènement de la modernisation des modes de vie, subordonnée à une idéologie rassurante quant à l'amélioration de la qualité de vie des Occidentaux, a eu pour effet de secondariser la pertinence des régulations religieuses. La société d'abondance, croyait-on, avait fait la preuve que le progrès économique sert les individus, répond à la plupart de leurs besoins et apaise leurs angoisses. Pourquoi alors se préoccuper du destin, de la fragilité humaine, de l'angoisse de la mort, du pardon, de la misère des indigents? À partir du moment où les rationalités modernes projetèrent la possibilité de supprimer les grandes misères, de contrôler toutes les formes de violences, de subjuguier les maladies (et peut-être la mort), de supprimer les facteurs imprévisibles du devenir historique, de maîtriser parfaitement l'environnement naturel mais, surtout, de répondre aux besoins de chaque individu en lui assurant protection, droit et sécurité, elles préparèrent le terrain de la démythification des représentations religieuses.

On convient de plus en plus que ce douteux projet d'émancipation de la raison prométhéenne soit un mythe. En ce sens, la pleine possession des moyens pour maîtriser l'immaîtrisable constituerait l'ultime étape du mythe de la démythification¹⁶. Les assauts de modernisation ont certes abouti à la démythification, c'est-à-dire à la rationalisation des activités humaines et à l'occultation de l'univers religieux. L'élan dévastateur du mythe prométhéen a entraîné la désertion de certaines pratiques religieuses instituées et la «désertification» des signifiants religieux. Cette désertification, à bien des égards, est l'effet du refoulement de l'univers religieux. Il semble que la vie s'assèche à la vitesse du développement prométhéen. Or, le désert croît mais la nécessité des croyances et des rituels religieux demeure. Qui a dit que les mythes religieux ne sont

¹⁶ Gianni Vattimo, *La société transparente*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990, p. 57.

pas compatibles avec le mythe prométhéen?¹⁷ La fascination pour la dernière invention technique caractérise bien la sécheresse d'une civilisation en quête d'enchantement, d'une civilisation exaltée par les lumières du feu sacrée de Prométhée. Or, la tragédie d'Eschyle ne nous apprend-t-elle pas que le feu salutaire volé aux dieux de l'Olympe est un don piégé?

Le processus de démythification, selon Gianni Vattimo, arrive lui-même à son point de saturation: «Le moment de la démythification peut même être considéré comme le véritable moment de passage du moderne au postmoderne»¹⁸. Vattimo signale que l'idéal d'émancipation de la raison prométhéenne est un mythe qu'il n'est pas facile d'exorciser. Cette difficulté provient du fait que le processus de démythification de la démythification laisse un vide dans lequel est vécu, par le sujet postmoderne, un dépaysement quasi intenable.

On peut arriver à voir, dans ce vide dépayasant, pleins de croyances et de rituels religieux. Vattimo dira que «le sujet postmoderne, s'il recherche en lui une certitude première, ne trouve pas l'assurance du *cogito* cartésien, mais les intermittences du cœur proustiennes, les récits des médias, les mythologies débusquées par la psychanalyse»¹⁹. Encore une fois, je me permets de répéter que dans les sociétés surmodernisées ce n'est plus dans les religions organisées et instituées qu'il faudra chercher les traces du religieux, mais dans ce creux — dont parle Michel Maffesoli²⁰ —, où les traditions religieuses du passé s'ajustent au présent. Il est nécessaire d'ajuster nos lorgnettes pour prendre en compte les petits récits religieux qui se construisent en puisant dans les riches traditions des grands récits.

¹⁷ Voir Guy Ménard et Christian Miquel, *Les ruses de la technique*, Montréal, Boréal, 1988.

¹⁸ *Ibid.*, p. 61.

¹⁹ *Ibid.* (C'est l'auteur qui souligne).

²⁰ Michel Maffesoli, *Au creux des apparences*, Paris, Plon, 1990.

Mais il faut cultiver notre jardin

Roland Dufour, dans *Mythologie du week-end*, cherche dans les creux de la société post-industrielle les traces du religieux:

L'homme contemporain qu'on dit sécularisé serait, malgré les apparences, plus religieux que jamais. Mais son sens du sacré, sa soif d'absolu, sa quête de Dieu — disons-le — s'expriment différemment. Les anciens mythes, bien que dégradés et parfois contorsionnés, sont de plus en plus vivants, mais ils se manifestent autrement, souvent en des symboles et des rites secrétés par la société de consommation ou post-industrielle. Il y a donc aujourd'hui des déplacements de sens, une sorte de nomadisme de la foi ou, mieux encore, de tourisme du sentiment religieux.²¹

Dufour tente de montrer que le temps du loisir contient une vie religieuse très riche et féconde. Pour plusieurs personnes, en effet, le loisir est un temps de ritualisation par excellence. Dufour cite une enquête de Dumazedier qui révèle que dans la ville d'Annecy près de la moitié de la population pratique le jardinage. Une enquête menée auprès de la population québécoise pourrait montrer qu'un nombre élevé de personnes s'adonnent également au jardinage. Pourquoi et comment lier cette activité anodine au religieux?

Les réponses sont multiples mais l'une plus particulièrement acquiert une valeur fondamentale pour le religiologue: l'humain ne peut résister aux forces qui l'excèdent. Il y aurait beaucoup à dire à propos de ces forces. Retenons pour l'instant qu'elles désignent «quelque chose» qui déborde une personne, qui lui échappe, qui la renvoie à une limite ultime ne pouvant être maîtrisée par les rationalités instrumentales et légalistes. On

²¹ Roland Dufour, *Mythologie du week-end*, Paris, Cerf, 1980.

pourrait dire également que ces forces risquent d'entraîner une personne dans l'excès: *hubris*, démesure, déraison, folie, etc. J'utilise la notion d'interdit pour nommer ce «quelque chose». La notion d'interdit est précieuse car elle évoque, depuis Georges Bataille, ce double sens de force sacrée et d'expression de cette force.

Reprenons, pour expliquer cela, l'exemple du jardinage. Depuis plusieurs siècles déjà, l'homme s'efforce de maîtriser son environnement naturel et d'utiliser les énergies de la nature pour améliorer sa qualité de vie. Sans toutefois absolutiser ce constat, concevons la technoscience comme une pratique visant à soulager l'homme de ses inquiétudes vis-à-vis des puissances hostiles de son environnement naturel. On sait que l'environnement naturel peut être qualifié d'hostile car en tout temps peut survenir une catastrophe effroyable: tremblement de terre, irruption volcanique, sécheresse, déluge, ouragan, etc. Le vaste projet visant à arraisonner — dans le sens heideggerien — l'environnement naturel est corrélatif à ce besoin si humain de vivre dans un environnement sécurisé, ordonné et prévisible. L'essence même de la technoscience n'est-elle pas la formulation d'un ensemble de lois concernant le caractère prédictible des forces naturelles, cosmiques, humaines? Soyons attentif au fait qu'il y aurait, dans le projet technoscientifique, un autre projet: celui de conjurer l'inquiétude humaine inspirée par un environnement naturel terrorisant. Cet autre projet n'a pourtant pas rempli sa mission. Tout ce qui trouble l'ordre fragile de l'environnement naturel génère encore et toujours de l'angoisse. Comment alors l'humain peut-il arriver à apaiser cette angoisse?

Même s'ils adhèrent au projet technoscientifique, plusieurs personnes, à l'instar du retour à la terre de Candide, opte pour le jardinage. La ritualisation de la rencontre avec l'environnement naturel, par le biais du jardinage, est un autre mode de maîtrise de l'inquiétude. Une maîtrise, cette fois, basée sur une relation harmonieuse entre les éléments naturels et l'humain. Le contact direct avec la terre offre la possibilité de découvrir la fragilité de l'environnement naturel. L'environnement naturel n'apparaît plus uniquement comme un objet à exploiter et à contrôler avec

l'aide d'outils techniques éloignant de plus en plus l'humain de ce qu'il cherche à maîtriser, mais devient objet symbolique de communion. J'avance ici l'hypothèse que la jardinage serait une conduite religieuse de reliance.

D'ennemi, l'environnement naturel devient allié. La communion avec la nature est rassurante en ce qu'elle permet de redécouvrir le bonheur de la semence et de la récolte. Les légumes du jardin semblent toujours meilleurs que ceux achetés au supermarché. Il y a une personne qui naît avec sa propre récolte. En jardinant, une personne investit son travail, son attention, son amour. Se développe souvent, chez le jardinier, un sentiment de respect sacré envers la terre. On parle de plus en plus, dans certains milieux, du «mythe Gaïa» pour désigner l'ensemble des croyances et des rituels concernant ce respect sacré envers la terre.

Une mémoire, enlisée dans les rationalités prométhéennes, émerge. Des arrosages trop fréquents, un ensoleillement approprié, des soins convenables assurent une meilleure production. Une autre sensibilité voit le jour. La terre, la pluie, le vent, le soleil prennent une nouvelle signification. Par exemple, les orages estivaux sont subis moins durement par ceux qui savent les apprécier. La jardinage est l'art de la douce rencontre avec la terre. Une personne est sensibilisée à sa propre fragilité au contact de la fragilité de la terre nourricière. Cette sensibilité ouvre la porte d'un travail sur soi: apprendre à ritualiser ses inquiétudes au lieu de chercher à éliminer l'objet de l'inquiétude (l'environnement naturel hostile). J'ose parler de l'inquiétude comme ce «quelque chose» qui excède une personne et qui risque de provoquer l'excès. Celui qui cherche à occulter l'inquiétude, la peur, l'angoisse ne peut apprendre à la ritualiser. Accepter et reconnaître le sentiment intensément vécu est déjà une ouverture vers la ritualité. La première démarche de la personne religieuse consiste à accepter en elle ce qui la déborde, ce qui la fragilise, ce qu'elle ne peut maîtriser qu'à l'aide du rituel. Elle pourra certes pratiquer seule son rituel ou participer à un rituel collectif.

De plus, la communion avec la terre est signe de continuité, d'une éternité retrouvée. Quoi, l'éternité! La séparation entre l'humain et son environnement naturel, provoquée par le développement accéléré des technosciences, est «pontifiable» grâce au jardinage. L'humain ne se libère pas comme tel de la distance qui le sépare de son environnement naturel. Mais par le jardinage, il se permet de pontifier homéopathiquement cette rupture sous un mode symbolique. Il ne se débarrasse pas de la séparation, ni ne tente d'appriivoiser sa terreur de la nature en reconstruisant son environnement naturel pour le rendre prévisible; il conjure son angoisse en jetant un pont. Ce pont est le fruit de son propre labeur de jardinier. Le jardinage devient œuvre pontificale: œuvre de réunion, d'alliance, de reliance, de communion. Par le rituel, une personne ne cherche pas tant à maîtriser l'objet de sa peur, mais à maîtriser sa propre peur.

Même si cette religiosité du quotidien est diffuse et circonstancielle, ce qui ne facilite pas son analyse, elle n'en demeure pas moins un objet privilégié pour comprendre les modes de vie en cette période d'incertitude à l'égard des grands récits. On soutiendra volontiers qu'il n'y a rien de nouveau dans l'activité de jardiner. On a de tout temps jardiné. Pourquoi accorder une si grande importance au contenu religieux de la pratique du jardinage? Cette question mérite à elle seule un long exposé. Considérons tout de même les fonctions religieuses d'une activité banale et anodine.

Rivages d'une recherche

Je désire proposer une grille d'analyse à partir de laquelle on puisse étudier le contenu religieux latent des conduites individuelles et collectives. La sociologie du quotidien de Michel Maffesoli²² m'a inspiré une piste de recherche inédite:

²² Voir notamment, *La conquête du présent*, Paris, PUF, 1979; *L'ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie*, Paris, Librairie des Méridiens, 1985; *La connaissance ordinaire. Précis de sociologie compréhensive*, Paris, Librairie des

celle d'une religiologie du quotidien. Le sociologue a montré que la plupart des personnes et des communautés identitaires, aujourd'hui, adoptent des conduites dionysiaques dans le but de résister aux diverses intimations du pouvoir dominant. Les différentes conduites de résistance impliquent toujours une ritualité, ou si l'on préfère, des fonctions rituelles. C'est en cherchant à comprendre ces dernières que j'ai développé une grille d'analyse de la ritualité du quotidien.

L'analyse de la ritualité constitue une clé intéressante pour épiphaniser et interpréter le contenu religieux latent. Je ne doute cependant pas que mon objet d'analyse pose plusieurs problèmes méthodologiques. Ma recherche repose sur des techniques de composition (*techne*: art) impliquant une approche d'observation qui ne vise pas nécessairement l'intervention. Les connaissances (tableaux) issues de cette recherche contribueront peut-être à l'analyse clinique mais, dans un premier temps de la démarche, elles visent uniquement à épiphaniser (donner à voir) les nouvelles ritualités religieuses.

Pour épiphaniser les conduites religieuses d'une personne ou d'un groupe de personnes, il faut se plier à la collecte de données par la méthode biographique, le récit de vie ou l'observation participante. Je dois traiter mon sujet — ou mes sujets — comme un producteur de rituels religieux, tout en conservant à l'esprit que ses actions n'ont pas nécessairement une signification religieuse pour celui-ci. Il ne s'agit donc pas de proposer à mon sujet une interprétation religiologique de ce qu'il vit. Cependant, en éclairant le sens d'une conduite à partir d'une conception religieuse, le sujet me permet d'élaborer un savoir qui lui est étranger mais qui pourra lui être signifiant.

Ainsi, je me propose de mettre en évidence des conduites individuelles et collectives pouvant prendre le sens d'une

Méridiens, 1985; *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1988.

ritualité religieuse. Pour cela, il me faut définir un ensemble d'éléments à partir desquels je puisse reconnaître une ritualité religieuse. Ma grille de lecture s'appuie sur une définition opératoire de la ritualité impliquant le sacré de respect, le sacré de transition et le sacré de transgression. J'ai déjà introduit, au début de ce texte, le cadre dans lequel s'inscrit ma recherche. Je vais maintenant présenter une définition de la ritualité à partir des clivages annoncés plus haut.

Transgression, interdit et sacré

Toute approche du sacré est, dans son fonctionnement, selon Gilbert Durand, transgressive²³. L'expérience transgressive se présente comme une pratique individuelle ou collective, prescrite ou spontanée, domestiquée ou violente impliquant un rapport à des interdits. Même si l'interdit vise à freiner les débordements de la vie — autant les exaltations liées à l'ivresse de vie que celles liées à la souffrance, la peur ou l'angoisse —, il n'en reste pas moins qu'il se présente également comme une invitation à la transgression. Selon Georges Bataille, l'invitation à la transgression est une quête de reconnaissance de l'interdit. La transgression n'est pas la négation de l'interdit, elle «lève l'interdit sans le supprimer»²⁴, elle «le maintient pour en jouir»²⁵. Bataille désigne également la transgression par les termes d'«expérience limite» ou d'«expérience des limites». Lorsque l'expérience transgressive se déroule dans les marges de l'institution, on peut supposer qu'elle puisse exprimer une violence parfois excessive. Il est important, pour bien saisir la portée de cette violence, d'introduire une distinction entre la «transgression domestiquée» et la «transgression sauvage».

Une transgression est domestiquée lorsqu'elle est régulée par un ensemble de procédures rituelles et symboliques permettant de lui donner sens et de déterminer les fonctions qu'elle implique. Je donne pour exemple le sacrifice de Jésus chez les chrétiens, différents rituels de passages dans les sociétés traditionnelles ou la guerre sainte. La transgression sauvage est celle qui entraîne une violence débordante dont on arrive mal à saisir les fonctions et qu'on a peine à rendre signifiante. Eu égard à cela, une violence reconnue qui vise l'ordre — la guerre, l'intervention policière — est plus facilement acceptable qu'une

²³ Gilbert Durand, «Structure religieuse de la transgression», dans *Violence et transgression*, sous la direction de Michel Maffesoli et André Bruston, Paris, Anthropos, 1979.

²⁴ Georges Bataille, *L'érotisme*, Paris, Minuit, 1957, p. 42.

²⁵ *Ibid.*, p. 45.

violence en souffrance de compréhension — l'émeute spontanée, l'assassinat, des conduites hautement risquées telles jouer sa vie sur la voie ferrée. On comprendra que la transgression reconnue et acceptée, telle la guerre sainte, n'est pas conçue comme une violence banale, mais celle-ci, lorsque bien ritualisée, n'entrave pas nécessairement l'équilibre personnel et social. En revanche, une transgression ni reconnue ni acceptée sera facteur de violence, et risque de provoquer un déséquilibre personnel et social.

Le sacré de transgression semble prendre des formes inédites dans nos sociétés surmodernisées. Roger Caillois a écrit avec raison que «la vie ne subsiste que grâce aux accrocs faits à l'immobilité»²⁶. À l'opposé du sacré de respect que je définis comme ce qui protège d'une rencontre brutale avec l'interdit, le sacré de transgression est une approche délibérée de l'interdit. Celle-ci force la rupture, le changement dans le but de renouveler, de régénérer l'ordre, la vie, un état stable. La transgression est un remède à l'usure de la vie, à un système social désenchantant, à un ordre mortifère. Une personne comme une collectivité doit périodiquement régénérer l'ordre et la morale qu'elle tente de maintenir. Caillois soutient que la fête avait cette fonction de régénérer les forces de vie d'une personne et d'une collectivité. Mais qu'en est-il de la fête aujourd'hui? Lorsque les transgressions individuelles et collectives se multiplient sous un mode qu'on peut qualifier de sauvage, ne faut-il pas comprendre que la fête ait un caractère diffus et spontané?

Pour une personne, l'expérience sacrée de la transgression peut prendre le sens d'un «hiéro-événement». Lorsqu'une personne ne se sent plus à l'abri sous une couverture mythique, ou lorsqu'elle se sent meurtrie par un ordre mortifère, il n'est pas étonnant qu'elle devienne le héros de sa propre histoire qui, comme toute histoire, est instaurée par une transgression. C'est une transgression à l'exemple de celle commise par Adam et Ève

²⁶ Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950, p. 32.

qui se répète dans le réel ou l'imaginaire. Une transgression peut-être sauvage, mais féconde en ce qu'elle est instauratrice d'une nouvelle naissance qui se raconte par un petit récit. Il y a lieu de se mettre à l'écoute des petits récits pour comprendre la signification et les fonctions des multiples transgressions pratiquées en solo ou en groupe.

Le manifeste et le latent

Il a été utile de composer avec l'hypothèse freudienne de l'inconscient pour mettre en branle une démarche de recherche reposant sur une inévitable dialectique entre le contenu religieux latent et le contenu religieux manifeste des activités humaines. Le contenu religieux manifeste réfère explicitement à ce qu'une personne ou une communauté identitaire pourra dire au sujet de son propre vécu religieux. Je renvoie, par exemple, aux travaux de Micheline Milot et Raymond Lemieux²⁷ portant sur le thème des croyances au Québec.

En deçà des témoignages de tous et chacun sur leurs croyances et leurs rituels religieux, du moins, en deçà de ce qu'ils peuvent en dire, il y a ce que les religiologues proposent pour épiphâner et interpréter le contenu religieux latent. Que pouvons-nous dire justement de ce contenu religieux latent? Par quel chemin accéder à celui-ci? Pourquoi introduire cette notion de contenu religieux latent? Quel est l'avantage, pour le religiologue, de prendre pour objet l'expression d'une religiosité qui s'ignore?

Pour illustrer mon propos, prenons l'exemple du rituel ordalique proposé par David Le Breton²⁸ pour comprendre la «passion du risque» dans les sociétés caractérisées par l'affaiblissement de la croyance dans les grands récits. Pour donner un sens à différentes épreuves lors desquelles une personne met symboliquement son existence en jeu — *trekking* ou *rafting*, expédition de survie ou course contre la montre, beuverie, *bungee*, quête de l'exploit ou de l'excellence —, Le Breton recourt à la figure de l'ordalie. Sans entrer dans le détail

²⁷ *Les croyances au Québec. Esquisses pour une approche empirique*, sous la direction de Raymond Lemieux et Micheline Milot, *Les cahiers de recherche en sciences de la religion*, vol. 11, 1992.

²⁸ David Le Breton, *Passions du risque*, Paris, Métailié, 1991.

de son hypothèse, résumons en quelques mots sa position.²⁹ Alors que l'ordalie était autrefois un rituel judiciaire faisant appel au jugement de Dieu ou d'une force sacrée pour trancher de l'innocence d'une personne, l'ordalie aujourd'hui deviendrait un rituel par lequel une personne «demande à la mort par l'intermédiaire de la prise de risque si son existence a encore un prix»³⁰. Demander à la mort si la vie a encore un prix serait une métaphore pour signifier l'épreuve du droit à la vie. Le nouveau rituel ordalique, selon l'auteur, concernerait moins la preuve d'innocence que la preuve d'existence. Il est à noter que, contrairement à l'ancien rituel ordalique, le ritualisant se mettrait à l'épreuve de lui-même. Le jugement de Dieu serait alors remplacé par celui de la mort qui tiendrait lieu de force sacrée.

L'hypothèse de l'ordalie est un outil d'analyse précieux pour comprendre une foule de conduites apparemment non religieuses. Insistons sur le caractère de cette expression — «apparemment non religieuses» — car elle renvoie à cette dialectique entre le contenu religieux latent et le contenu religieux manifeste. Une personne fait le récit de son expédition de survie ou d'une conduite très risquée — telle celle qui consiste pour un adolescent à jouer son destin sur la voie ferrée en évitant, à la toute dernière seconde, d'être happé par un train —, cette personne, dis-je, n'interprète pas nécessairement son expérience en termes religieux. Pourtant, pour l'œil du religiologue, ces deux expériences ont un contenu religieux. J'utiliserai la notion de «contenu religieux latent» pour désigner une expérience religieuse dont l'auteur ne peut témoigner en termes religieux.

Je crois que même si une personne souffre d'une malheureuse pudeur pour exprimer, en des termes proprement religieux, son propre vécu, cela ne permet pourtant pas d'affirmer

²⁹ On peut lire l'analyse que nous en faisons dans la revue *Frontières*, «Approches symboliques de la mort et ritualités», vol. 6, no 3, hiver 1994, pp. 9-12.

³⁰ *Ibid.*, p. 14.

qu'elle ne vit plus d'expériences religieuses. Même les rationalisations les plus éloquentes, celles qui cherchent à éloigner du religieux, au nom de la conscience lucide, peuvent être analysées à la lumière d'une conception rigoureuse du religieux. Pour le religiologue, ce n'est pas uniquement ce qu'une personne raconte au sujet de ses croyances et de ses rituels qui a valeur de vécu religieux, mais ce que lui-même peut dire de ces actes et paroles à partir d'une conception féconde et opératoire de la religiosité. Je fais donc l'hypothèse de l'existence d'un contenu religieux latent, échappant à la conscience, que seul le spécialiste du religieux peut relever.

On voudra bien accepter que la conception du religieux présentée par le religiologue a un caractère exploratoire. Sa démarche heuristique ouvre un champ d'investigation quasi vierge. La pratique religiologique du quotidien constitue une sorte de laboratoire pouvant s'inspirer de la méthode psychanalytique à cette différence près que les conduites et les croyances religieuses sont analysées pour elles-mêmes sans jugement de valeur clinique. Ainsi, il n'est pas question de postuler avec Marx que la religion est l'opium du peuple, avec Freud que la religion est une sorte de névrose obsessionnelle universelle, ou que des conduites rationnelles tendent à remplacer les conduites religieuses. La conception du religieux du religiologue se démarque en ceci qu'il se permet de supposer qu'un sujet produit des croyances et des rituels religieux qui s'ignorent.

Revenons à l'idée de David Le Breton de donner sens à la passion du risque à partir du rituel ordalique. Son objet d'analyse, les actions individuelles qui comportent un risque élevé, est suffisamment précis pour élaborer un savoir à partir de plusieurs cas particuliers. Sans vouloir faire de loi générale avec des cas particuliers, Le Breton propose une compréhension permettant à tous et chacun, y compris aux intervenants sociaux, de donner un nouveau sens à des pratiques individuelles et sociales. Le Breton nous épargne de la dictature du sens. Son étude se présente comme une lecture parmi plusieurs autres; une lecture qu'il soumet à l'épreuve des ritualisants et des chercheurs.

Pour le véritable chercheur, toute nouvelle lecture peut être acceptable dans la mesure où elle donne à comprendre l'inconnu. Pour le ritualisant, il en va de son propre désir de donner sens à ce qu'il vit. Jacques Rhéaume considère que «le chercheur vise à produire des connaissances avec ses partenaires-sujets de la recherche, à développer une logique d'argumentation et des conclusions provisoires pouvant être débattues et soumises au jugement des principaux intéressés, aussi bien qu'au monde des chercheurs»³¹. À la condition qu'une lecture reste ouverte et non exclusive, elle s'autoféconde et ne s'aliène pas à une logique de la démonstration. Il faudra un jour apprendre à ritualiser les monstres du savoir positiviste qui patrouillent le champ de bataille prométhéen.

Dialectique entre le rituel institué et le rituel instituant

Il convient d'envisager l'étude de la religiosité, dans le contexte de la postmodernité religieuse, à partir de la distinction entre le rituel institué et le rituel instituant. On reconnaît le rituel institué en ce qu'il actualise périodiquement un mythe. Un rituel, selon la formule de Van der Leeuw, «est un mythe en action»³². Le mythe étant un cadre formel qui cadastre la vie en société, le rituel institué le présuppose. Le rituel institué réfère donc à un système codifié de croyances, plutôt rigide, qui conditionne les pratiques de manipulation des interdits sacrés.

³¹ Jacques Rhéaume, «Dimensions épistémologique des liens entre théorie et pratique» dans *L'analyse clinique dans les sciences humaines*, sous la direction de E. Enriquez, G. Houle et al., Montréal, Éditions St-Martin, 1993, p. 94.

³² G. Van der Leeuw, cité par Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, Paris, Flammarion, 1953, p. 23. Cette formule est reprise par un nombre important de spécialistes du religieux, notamment Roger Bastide qui dira «tout rituel est commémoration d'un mythe. C'est le mythe qui le fonde, qui le structure et qui l'explique» (Roger Bastide, *Le sacré sauvage et autres essais*, Paris, Payot, 1975, p. 218).

Parce qu'il prend le sens à la fois d'un acte conditionné et d'un effort pour maîtriser l'imprévisible, le rituel institué, dans une certaine mesure, tend vers la sécularité. Je qualifie de rituel séculier celui qui ne profite plus de l'énergie sacrée de l'interdit. Sans donner un long développement à cette idée, il est important de souligner deux fonctions primordiales du rituel que sont la *protection* et l'*enchantement*. Les traditions religieuses nous ont appris que le contact direct avec l'interdit est dangereux et même mortel. Le mythe de la naissance de Dionysos, notamment, montre bien que le divin ne peut entrer directement en contact avec l'humain. Lorsque Zeus apparaît dans sa splendeur divine à Sémélé, mère de Dionysos, celle-ci est foudroyée. Ce récit de la tragédie grecque évoque la terrible puissance de l'interdit. Seule une approche médiatisée, à l'aide de symboles, permet le contact avec l'interdit. Le rituel se présente d'abord comme un espace de protection symbolique entre l'interdit et l'humain (sacré de respect). En contrepoint à la fonction de protection, la fonction d'enchantement (sacré de transgression) réfère pleinement au désir de jouir de la vie. Le contact médiatisé avec l'interdit ouvre les portes d'une jouissance régénératrice qui favorise l'expression de la vie.

Ces deux fonctions du rituel sont complémentaires. Un monde où domineraient les protections empêchant le contact avec l'interdit serait mortifère. En revanche, un monde régi par la seule jouissance des interdits serait foncièrement insécurisant et nourrirait un inlassable désordre. Si le contact avec l'interdit, lors d'une transgression, régénère la vie, le contact prolongé désagrège la vie. Mais si le contact avec l'interdit n'est plus possible, parce qu'arc-bouté à des lois mortifères, la vie se meurt.

La sécularité résulterait de la maximisation de la maîtrise des interdits. La maîtrise maximale des interdits, en effet, devient une entreprise de protection symbolique contre le risque de rencontre impromptue avec les interdits, et de prévision de chacune des conduites humaines. Le rituel institué, dans sa forme achevée, renvoie à la morale d'une société dont le dessein ultime est de fixer des normes universelles de conduite

personnelle, de réglementer la vie sociale et de proposer des compensations futures. Lorsque le rituel institué devient uniquement un code prescriptif, un code de morale, il perd sa puissance de médiation avec les interdits.

Tous les spécialistes du religieux s'entendent pour dire que le rituel institué a pour fonction d'actualiser le mythe. L'actualisation du mythe éveille la puissance des interdits. Selon cette logique, le mythe est porteur de la puissance protectrice sacrée, et les rituels ont comme fonction d'éveiller celle-ci. Lorsque le rituel n'arrive plus à éveiller la puissance sacrée des interdits, c'est que les tendances protectrices et sécuritaires dominent. Le rituel tend alors à s'institutionnaliser, et même, à la limite, à se séculariser. On pourrait comprendre de cette façon pourquoi la religion, dans sa forme instituée, tend vers la sécularité. En d'autres termes, une religion sécularisée se constitue en morale occultante. Ce qui est occulté, ce sont les interdits qui, ultimement, concernent l'accès à la vie et la protection contre la mort. Or, on ne saurait vivre ni trop loin ni trop près des interdits.

Un rituel religieux par trop institué, qui ne serait qu'une borne morale, atteint un point de saturation, se sclérose, s'effrite et devient caduc. C'est dire que le rituel institué perpétue des structures pétrifiées. En revanche, verront le jour des nouveaux rituels qui permettront de s'allier aux interdits, de s'en approcher symboliquement, lors d'une expérience limite. C'est ce que j'appelle des rituels instituant. Contrairement au rituel institué qui reconduit inlassablement un mythe, le rituel instituant est à l'origine d'une réorganisation du mythe, et il est peut-être même à l'origine d'un nouveau mythe. En d'autres mots, le rituel instituant, parce qu'il donne accès à la jouissance de l'interdit, génère désordre, déséquilibre, discontinuité, et force un système mythique à se renouveler, à se complexifier ou à se métamorphoser. Or on peut observer que la plupart des conduites rituelles instituant, lorsqu'elles résistent au temps, finissent par prendre des formes instituées.

La religiosité suppose qu'il ne saurait y avoir équilibre entre l'institué et l'instituant mais plutôt une sorte de tension entre le désir de protection et le désir de jouissance, ou si l'on préfère entre le sacré de respect et le sacré de transgression. La compréhension du religieux proposée ici repose sur la dialectique entre ces deux désirs complémentaires. Cette dialectique serait même la dynamique sous-jacente à ce que j'ai appelé dans ma thèse³³ la «bonne distance» que serait la distance tensionnelle entre des forces dévitalisantes et la puissance de vie. La vie humaine, pour perdurer, doit en somme se ritualiser dans des formes qui lui permettent de s'exprimer et de se contenir.

Le sacré de transgression, en fait, est l'un des pôles conditionnel à la perdurance de la vie. L'impossibilité de transgresser conduirait à un déséquilibre entre les forces protectrices et les forces vitales. J'entrevois la transgression comme un désir d'échapper à l'établissement de sécurisations toujours plus complexes qui renvoient à un état d'ordre unitaire permanent. Le sacré de transition n'est pas très différent du sacré de transgression. Il réfère en fait à la phase liminaire du rite de passage selon la tripartition du rituel de passage présenté par Arnold van Gennep. On se souvient que van Gennep divise l'élaboration du rituel en ces trois moments que sont la préparation (préliminarité), l'épreuve (liminarité ou marge) et l'agrégation (postliminarité). La liminarité, ou le moment de transition, constitue l'épreuve de passage où interfère la rencontre de l'interdit. Le sacré de transition opère l'épreuve des limites. Durant cette épreuve, une personne ou une communauté identitaire s'expose — ou est exposée — symboliquement à l'interdit de la mort dans le dessein de modifier ontologiquement son existence. L'acceptation de la limite permet à la fois d'actualiser le possible de la mort tout en dynamisant la vie.

Qu'est-ce qui distingue le sacré de transgression du sacré de transition? Je dirais que le sacré de transition fait appel à des

³³ Voir Jeffrey, *op. cit.*

pratiques rituelles qui visent à cicatriser, à purifier, à pontifier une blessure, une rupture, une discontinuité provoquée par une crise dont le ritualisant n'est pas l'instigateur. Alors que la transgression signale un désir de rompre la continuité de l'ordre quotidien, le sacré de transition réfère à une difficile épreuve qui n'est pas désirée, mais qu'il faut bien négocier avec les rituels. Qu'une personne soit entraînée dans l'épreuve ou qu'elle s'y plonge volontairement, elle devra apprendre à ritualiser ce qu'elle vit.

Maîtrise des limites et inachèvement humain

Parce que l'être humain naît inachevé, incomplet, imparfait, mortel, il est captivé par la question des interdits qui à la fois le limitent et l'invitent à se renouveler. À chaque pas l'être humain se transforme, il devient autre; il s'éloigne d'un état pour s'initier à un état nouveau. À chaque pas, il y a une limite, un seuil, un interdit ne pouvant être négocié sans une certaine maîtrise, sans une certaine assurance. Le rituel de transition, de prime abord, est la mise en scène de l'expérience de négociation des intenses sentiments vécus devant une limite.

Ce qui doit être maîtrisé, à l'aide du rituel, c'est le sentiment de peur, d'angoisse, de terreur provoqué par tout ce qui semble échapper à l'être humain, à savoir l'inconnu, l'imprévisible, l'étrangeté, l'aléa, l'obscur parole de l'oracle. Tout cela en général qui caractérise les bornes incontournables de l'existence et renvoie à la fragilité et à l'imperfection humaine.

L'expérience des limites est éprouvée avec plus ou moins d'intensité au cours des différentes étapes de la vie. Cependant, elle n'est pas nécessairement liée, dans nos sociétés actuelles, à un rythme ponctué par un grand récit. En effet, à une époque où chacun est plus ou moins laissé à lui-même, il apparaît intéressant d'observer la démarche rituelle propre à chacun pour négocier l'excès des sentiments lorsque se présente une limite.

Tous les sentiments excessifs, démesurés, parfois exaltants et extasiants, rendent manifeste ce qui, en soi, demeurerait interdit. Lorsqu'une limite interpelle l'interdit, trois conduites³⁴ peuvent être adoptées: 1) cultiver l'expérience du sacré pour elle-même; 2) se servir de cette expérience pour se renouveler, se ressourcer et enchanter sa vie (ceci référant à l'expérience du mourir à soi-même et à une renaissance symbolique); 3) être paralysé, ankylosé, terrifié, pétrifié. Le rituel, ultimement, est tentative de maîtrise de l'excès du sentiment pouvant déboucher sur la mort lors de la négociation avec des limites personnelles ou collectives. Alors que durant un rituel institué, tel l'eucharistie ou la fête de l'Halloween, le possible de la mort est maximale euphémisé, durant un rituel instituant, s'actualisent des forces de vie excessives visant à maîtriser la limite excessive de la mort.

Devant les limites, devant ce qui lui échappe, l'être humain est bien obligé de réagir. Il pourra toujours refouler ou rationaliser ce qu'il vit, ou bien user des rituels pour exprimer les sentiments qui le débordent. Le sentiment excessif naît de la présence de cet interdit qui, en lui, à la fois le fascine et le terrorise. La notion de sacré évoque la présence de cet interdit. À l'exception de ceux qui cultivent l'excès pour lui-même, tous et chacun désire se protéger contre l'épreuve de l'excès. Cette protection prend la forme d'un abri symbolique, ou si l'on préfère, d'une couverture mythique. C'est cette couverture qui enrobe l'être humain inachevé et fragile en lui permettant de vivre dans une certaine assurance.

La fonction pontificale du rituel de transition

J'utilise la notion de «pontifical» en référence à l'étymologie du mot *pontifex* signifiant, à l'époque romaine archaïque, faiseur de ponts. Il convient, pour bien faire comprendre cette définition, de souligner ceci: alors qu'autrefois le chef des prêtres

³⁴ Celles-ci représentent bien sûr des idéal-types et n'ont pas de valeur absolue.

— le pontife — était le seul à pouvoir ériger un pont au-dessus des deux rives que les dieux avaient séparées, il semble aujourd'hui que chacun s'autorise à construire ce pont sacré, par lui-même ou avec l'aide d'autrui. Cette définition du rituel évoque cette capacité de chaque personne de manipuler la puissance sacrée de l'interdit pour pontifier un moment fort de la vie.

Le rituel est pontifical en ce qu'il opère la transition entre deux états, deux âges, deux systèmes, deux personnes, deux communautés identitaires, etc. On ne saurait sortir de soi sans entrevoir les possibilités de retour à soi, ni sans se prémunir du danger de tomber dans la faille angoissante de l'entre-deux. Il ne pourra être question d'un retour à l'état premier mais le retour d'une personne enrichie et renouvelée. Le rituel, à cet égard, est thérapeutique en ce qu'il aide à assumer cet impossible deuil, cette inguérissable cicatrice qui marque la vie de son histoire. L'entre-deux, chaque fois, signale l'imperfection, le péché, la faille qui s'ouvre dans l'angoisse. Ainsi, il ne s'agit ni de se détacher pour ne jamais revenir, ni de se complaire dans un attachement irréprochable. Le détachement ritualisé, au contraire, conforte les attachements.

C'est à l'interface de ce passage, où se nouent et se dénouent le cordon qui rattache à soi et celui que nous tend l'autre, que se rencontre le seuil, la limite, l'interdit. Le tableau de la création de Michel Ange, dans la chapelle Sixtine, où le doigt divin est à une petite distance du doigt humain, illustre bien la nécessité du pontifical.

Sont pontificales, dans un sens métaphorique, toutes ces conduites qui assurent la traversée d'un temps fort de la vie. On ne doit pas se cacher que la vie n'est pas un long deuil tranquille, une histoire sans histoire, et que chacun est, plus souvent qu'il le pense, assailli par des petits ou des grands événements que l'on peut traduire comme des ruptures. Un changement de carrière, la confrontation avec l'étranger ou l'étrangeté, une fissure dans un système de croyances, le passage à la vie adulte, notamment,

tout cela forcera une personne à transiter, à pontifier, à ritualiser. Chacune des secousses existentielles, qui sont le plus souvent vécues comme un sentiment de violence intime — on peut se faire violence ou être introduit à la violence —, trouvera à s'apaiser par un processus de ritualisation. La fonction pontificale du rituel est essentiellement une mise en relation, une négociation, un échange, parfois ludique, parfois brutal, mais pourtant nécessaire à l'enjambement de tous les sauts de la vie.

La violence et sa domestication

Il y a souvent une grande part de violence dans le rituel instituant, que ce soit un rituel de transgression ou un rituel de transition. C'est que le rituel instituant renvoie à une tentative d'exprimer ce qui est vécu lors de la rencontre d'un interdit. Ce qui est communiqué par le rituel instituant, c'est l'excès de vie lors de cette rencontre. On ne saurait dire ce qui, pour chaque personne, conduit à l'excès, mais on peut toutefois rendre compte de ce déchaînement excessif des forces de vie.

L'excès provoque l'angoisse ou la jouissance ou ces deux sentiments mêlés qu'on nomme habituellement l'excitation ou le trac. Pensons à certaines activités exaltantes tels le parachutisme, l'escalade, le *rafting*, le spectacle, ou certaines conduites ludiques risquées telles la roulette russe, cette pratique chez les *skin head* qui consiste à se projeter devant une voiture ou tout simplement ces activités que sont le voyage, le changement de voiture, une psychothérapie, une dépense gratuite ou ce qu'on a l'habitude d'appeler une folie passagère (par exemple un investissement à la bourse ou à la loto, selon le budget de chacun). Les sentiments intenses d'excitation où l'angoisse et la jouissance se mêlent correspondent, selon la conception préconisée dans cette étude, à une expérience du sacré.

On peut accéder au sacré par le biais des rituels institués: prière, messe dominicale, procession religieuse, taumachie, etc. mais aussi par des rituels instituant qui sont beaucoup plus

personnalisés et spontanés. Ce pourra être des rituels vécus individuellement ou collectivement. Par exemple, sortir à la discothèque, se défoncer lors d'un party, participer à des réunions de A.A., investir dans un projet très risqué (en affaire, au cinéma, en art, en recherche...).

Est toujours présent dans le rituel, sous une forme sauvage ou domestiquée, une certaine violence. Dans sa forme sauvage, elle apparaît dans la révolution, la guerre, l'émeute, l'obscénité, les nombreux rituels d'initiation, etc. En revanche, le plus souvent, elle est symbolisée et domestiquée. C'est pourquoi certains parleront de rituels profanes, de routines ou de vulgaires habitudes. Par le rituel s'exprime la violence, que celle-ci soit domestiquée ou sauvage, manifeste ou latente. Ce qui distingue ces deux types de violence, en fait, c'est le processus de ritualisation dont la fonction symbolique vise à maîtriser l'excès, la démesure, la folie. L'excès est une violence pouvant être dirigée contre soi ou contre d'autres, pouvant viser l'ordre ou le désordre, pouvant servir des forces de fusion ou de séparation ou ces deux forces à la fois.

La fonction symbolique (ou la symbolisation) sert à communiquer ce qui se vit dans les parages de l'interdit et implique une maîtrise par la représentation. La représentation symbolique se substitue à des sentiments intenses tels la peur, la vengeance, la terreur, la panique, la fascination, la beauté, etc. En fait, la représentation symbolique diminue le choc des impressions fortes. On peut entrevoir qu'en l'absence d'un système symbolique adéquat et signifiant, apparaît le rituel instituant. Celui-ci prend alors le sens d'une quête symbolique visant à domestiquer la violence présente vécue lors de la rencontre d'un l'interdit.

Ce qui, *stricto sensu*, est domestiqué par le rituel, c'est une violence nécessaire aux différentes étapes lors d'une séparation et

d'une fusion³⁵. Par exemple, l'enterrement de vie de garçon est un rituel plus ou moins domestiqué contenant quelquefois une grande part de violence. En revanche, le mariage est passablement bien domestiqué: la violence y est donc euphémisée maximalement.

Conclusion

La production des rituels, loin d'être propre à des sociétés traditionnelles, concerne aussi les sociétés actuelles. À vrai dire, on a tellement insisté sur la sécularisation des religions et la décléricalisation du pouvoir politique qu'on a oublié l'importance du religieux pour négocier les moments forts de la vie. Or l'activité rituelle est essentielle à la vie humaine pour maîtriser l'excès de vie. Il n'est pas facile de rendre compte des nouvelles ritualités car les rituels ne sont plus à la remorque des mythes. Il semble plutôt que les diverses pratiques rituelles donnent naissance à de multiples nouveaux mythes que constituent les petits récits. La religiologie du quotidien, en somme, permet de donner un sens religieux à plusieurs activités humaines.

³⁵ Je renvoie, pour le détail, à la partie de ma thèse intitulée «Le paradoxe érotique».