



Sous la direction de  
Denis Jeffrey et  
Martine Roberge

# Rites et identités





# RITES ET IDENTITÉS

---

## COLLECTION

### SOCIOLOGIE AU COIN DE LA RUE

Howard Becker, dans *Les ficelles du métier*, rappelle que le sociologue est souvent vu comme celui qui dépense 100 000 dollars pour étudier la prostitution et découvrir ce que le premier chauffeur de taxi venu aurait pu lui dire. Pour élaborer une sociologie du coin de la rue, comme le titre de cette collection le suppose, le sociologue doit d'abord descendre dans la rue, s'intéresser aux déplacements des passants et prendre au sérieux les discussions interminables et oiseuses du commun des mortels. C'est la condition pour prendre le pouls de la vie sociale. Les travaux savants et les essais publiés dans la collection « Sociologie au coin de la rue » se démarquent par une démarche qui se veut au plus près de ce qui se trame dans le ventre de la société.

#### Titres parus

- Michel Maffesoli et Denis Jeffrey (dir.), *La sociologie compréhensive*, PUL, 2005.
- Marguerite Blais, *La culture sourde. Quêtes identitaires au cœur de la communication*, PUL, 2006.
- Denis Jeffrey et Fu Sun, *Enseignants dans la violence*, PUL, 2006.
- Joseph J. Lévy et Ignace Olazabal (dir.), *L'événement en anthropologie. Concepts et terrains*, 2006, PUL.
- Denis Jeffrey et Pierre Boudrault (dir.), *Identités en errance. Multi-identité, territoire impermanent et être social*, PUL, 2007.
- Denis Jeffrey et Thierry Goguel D'Allondans (dir.), *Chemins vers l'âge d'Homme. Les risques à l'adolescence*, PUL, 2008.
- Maxime Coulombe, *Imaginer le post-humain. Sociologie de l'art et archéologie d'un vertige*, PUL, 2009.
- Jocelyn Lachance, Hugues Paris et Sébastien Dupont (dir.), *Films cultes et culte du film chez les jeunes. Penser l'adolescence avec le cinéma*. PUL, 2009
- Louis Mathiot, Nicolas Ducournau, Jocelyn Lachance et Meryem Sellami (dir.), *La recherche d'extase chez les jeunes*, PUL, 2010.
- Jocelyn Lachance, *L'adolescence hypermoderne. Le nouveau rapport au temps des jeunes*, PUL, 2011.
- Denis Jeffrey et Jocelyn Lachance (dir.), *Codes, corps et rituels dans la culture jeune*, PUL, 2012.
- Jocelyn Lachance (dir.), *L'adolescence hypermoderne. Le nouveau rapport au temps des jeunes*, PUL, 2012.
- Caroline Caron, *Vues mais non entendues. Les adolescentes québécoises et l'hypersexualisation*, PUL, 2014.
- Denis Jeffrey et Angelo Cardita (dir.), *La fabrication des rites*, PUL, 2015.

# RITES ET IDENTITÉS

---

Sous la direction de

Denis Jeffrey et Martine Roberge



**Presses de  
l'Université Laval**

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année du Conseil des Arts du Canada et de la Société de développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

Financé par le gouvernement du Canada  
Funded by the Government of Canada



Mise en pages: **Santo** *graph*  
Maquette de couverture: Laurie Patry

© Presses de l'Université Laval. Tous droits réservés.

Dépôt légal 4<sup>e</sup> trimestre 2017

ISBN: 978-2-7637-3600-6

PDF: 9782763736013

Les Presses de l'Université Laval

[www.pulaval.com](http://www.pulaval.com)

Toute reproduction ou diffusion en tout ou en partie de ce livre par quelque moyen que ce soit est interdite sans l'autorisation écrite des Presses de l'Université Laval.

## TABLE DES MATIÈRES

---

Présentation des auteurs .....	IX
Résumés .....	XV
Ritualités et mystères de l'identité.....	1
<i>Gérer les défis du sujet « en processus »</i>	
RAYMOND LEMIEUX	
Identité et rituel .....	21
<i>Le rétablissement d'une relation importante</i>	
CHRISTOPH WULF	
Les rites d'identité .....	37
DENIS JEFFREY	
<i>Trash the dress</i> .....	57
<i>Anti-rite ou performance ritualisée?</i>	
MARTINE ROBERGE	
Rites individuels de passage dans une jeunesse en souffrance .....	75
DAVID LE BRETON	
La croyance au père Noël.....	87
<i>Entre rite social, rite scolaire et rite privé</i>	
CHRISTINE FAWER CAPUTO	

Les rites scolaires et l'identité d'élève .....	105
DAVID HARVENGT	
Rites d'auteurs, rites de lecteurs .....	119
<i>La communauté littéraire à l'ère numérique</i>	
MYRIAM WATTHEE DELMOTTE	
Rituelité et subjectivation .....	133
<i>Caractéristiques rituelles du théâtre de l'opprimé</i>	
CLÉMENT POUTOT	
Les rites de filiation en contexte d'exil chez Alain Mabanckou et Dany Laferrière.....	147
THUY AURÉLIE NGUYEN	
L'argent de dieu .....	163
<i>Le rite de rétribution dans les « agoras » et les « parlements » ivoiriens</i>	
N' TCHABÉTIEN OUMAR SILUÉ	
Identités, stratégies, rituels corporels et masculinités gays dans les villes globales étatsuniennes .....	181
GIANFRANCO BOTTARO	
En chemin vers Compostelle .....	201
<i>Identité narrative et rite conjuratoire</i>	
PIERRE RAJOTTE	
Les « signes » de Lourdes et les rites associés comme ressources pour la structuration d'une identité chrétienne .....	219
ANNE RIGHINI	
Sortir des sentiers battus .....	231
<i>Le pèlerinage des Saintes-Maries-de-la-Mer</i>	
DENISE LAMONTAGNE	

## PRÉSENTATION DES AUTEURS

---

### **Raymond Lemieux**

Raymond Lemieux est professeur associé à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval. Il s'est fait connaître par ses nombreux travaux sur la religion au Québec. En fait, il est un pionnier des sciences de la religion au Québec qu'il a analysée dans une perspective sociologique, historique et psychanalytique.

### **Christoph Wulf**

Christoph Wulf est professeur d'anthropologie et de philosophie de l'éducation ainsi que le cofondateur du Centre interdisciplinaire d'anthropologie historique de l'Université libre de Berlin. Il est également membre du groupe de recherche « InterArts », du centre de recherche collaborative (SFB) « Culture de la performance » et du Centre d'excellence « Langage de l'émotion » à l'Université libre de Berlin. Il fut nommé professeur honoris causa à l'Université de Bucarest pour ses travaux en anthropologie, vice-directeur de la Société d'anthropologie historique, fondateur de la Commission d'anthropologie de l'éducation de la société allemande pour les sciences de l'éducation et vice-président de la Commission allemande pour l'UNESCO. Ses livres sont traduits dans plus de 15 langues.

### **Denis Jeffrey**

Denis Jeffrey est professeur titulaire à la Faculté des sciences de l'éducation de l'Université Laval et chercheur régulier au Centre de recherche interuniversitaire sur la formation et la profession enseignante. Il mène des recherches dans le champ de la socio-anthropologie de l'adolescence, de l'éthique

enseignante et de l'enseignement du programme Éthique et culture religieuse. Il a récemment publié *Éthique et insubordination en éducation* (2016), *Penser l'adolescence* (2016), *Jeunes et djihadisme* (2016), *Les solidarités humanistes* (2016), *Laïcité et signes religieux à l'école* (2015), *L'éthique dans l'évaluation scolaire* (2014) et *Code, corps et rituels dans la culture jeune* (2013).

### **Martine Roberge**

Martine Roberge est professeure d'ethnologie au Département des sciences historiques de l'Université Laval et membre du Centre de recherche interuniversitaire sur la littérature et la culture québécoises (CRILCQ). Ses recherches s'inscrivent dans trois domaines d'études : l'oralité, la ritualité et la patrimonialité. Elle s'intéresse également aux méthodologies de terrain (observations et entrevues) dans leurs aspects à la fois éthique, théorique et technique, à l'historiographie de l'ethnologie et aux archives orales. Elle a notamment publié *Valoriser la culture francophone : des stratégies communautaires et identitaires* (dir. 2016), *Rites de passage au XXI<sup>e</sup> siècle : entre nouveaux rites et rites recyclés* (2014), *De la rumeur à la légende urbaine* (2009), *Guide d'observation in-situ* (2008), *L'art de faire peur : des récits légendaires aux films d'horreur* (2004), *La Radio à Québec 1920-1960* (en collaboration, 1997), *Enquête orale : trousse du chercheur* (1995), *Guide d'enquête orale* (1991) et *La rumeur* (1989).

### **David Le Breton**

David Le Breton est professeur de sociologie à l'Université de Strasbourg, membre de l'Institut universitaire de France et membre de l'Institut des études avancées de Strasbourg (USIAS). Il est auteur notamment de *Une brève histoire de l'adolescence* (Béhar), *En souffrance. Adolescence et entrée dans la vie* (Métaillié), *La peau et la trace. Sur les blessures de soi* (Métaillié), *Expériences de la douleur. Entre destruction et renaissance* (Métaillié) et *Disparaître de soi. Une tentation contemporaine* (Métaillié).

### **Christine Fawer Caputo**

Christine Fawer Caputo est professeure et formatrice à la Haute École pédagogique vaudoise, en Suisse, et intervient principalement dans la formation des enseignants primaires. Elle est didacticienne en éthique et cultures religieuses au sein de l'Unité d'enseignement et de recherches des didactiques des sciences humaines et sociales. Elle s'intéresse particulièrement aux interférences de la religion dans la vie scolaire et à l'utilisation de la philosophie pour les enfants en classe, mais également à la place de la mort à l'école : soit parce qu'elle suscite de nombreuses questions d'ordre philo-

sophique chez les élèves, soit parce qu'elle fait irruption en classe par le décès d'un parent, d'un enseignant ou d'un enfant.

### **David Harvengt**

David Harvengt est chercheur et chargé de cours en sciences de l'éducation. Diplômé en sociologie et en ethnologie, sa thèse de doctorat a porté sur les bals de finissants et les initiations universitaires comme rituels contemporains. Depuis plus dix ans, il travaille sur les questions d'éthiques en enseignement, en particulier sur les liens entre le droit, l'éthique et la déontologie. Il porte une attention particulière aux rites scolaires qui se situent au croisement de ses différents champs d'intérêt. La question de la ritualité comme créatrice d'identité et forme de régulation est un angle d'analyse qui lui semble particulièrement porteur de sens et prometteur.

### **Myriam Watthee-Delmotte**

Myriam Watthee-Delmotte est directrice de recherche du Fonds national de la recherche scientifique belge, professeure à l'Université catholique de Louvain, où elle a fondé le Centre de recherche sur l'imaginaire, et membre de l'Académie royale de Belgique. En faisant se rejoindre un regard anthropologique et sémiologique sur la littérature, elle s'intéresse à la manière dont celle-ci agit. Dans cette perspective, elle analyse le rapport entre littérature et ritualité : comment la littérature rend compte des rites et s'approprie leur efficacité (le deuil, l'initiation...) et comment elle est elle-même un phénomène ritualisé. Son ouvrage *Littérature et ritualité. Enjeux du rite dans la littérature française contemporaine* a obtenu le prix Vossaert en 2010. Elle assure à l'Université de Louvain-la-Neuve la coordination d'un pôle d'attraction interuniversitaire sur la littérature et les innovations médiatiques.

### **Clément Poutot**

Clément Poutot est docteur associé au Centre d'étude et de recherche sur les risques et les vulnérabilités. Il a réalisé une thèse sur le théâtre de l'opprimé avec une approche comparative en étudiant trois processus localisés : lors de la création en Amérique latine à travers les expériences d'Augusto Boal ; en France par différents groupes de théâtre de l'opprimé ; en Inde, au Bengale-Occidental. Il prolonge cette recherche au sein de projet Autoritas (Université Paris Sciences et Lettres) en travaillant sur les pratiques de reconnaissance et de légitimation de cette esthétique performative.

### **Thuy Aurélie Nguyen**

Thuy Aurélie Nguyen est doctorante en création littéraire à l'Université du Québec à Rimouski, et titulaire d'une maîtrise en lettres modernes de l'Université Lumière Lyon 2. Elle a publié dans plusieurs revues de création (*Caractère, Lieu commun, Virages*) et dans le collectif *Des grands chefs et des écrivains*. Son projet de recherche-crédation croise deux champs de la littérature contemporaine : les écritures migrantes et les récits de filiation. Sa communication sur « L'Énigme du retour de Dany Laferrière » (colloque québéco-norvégien « Frontières », UQAM, 2014), son article sur « La ballade d'Ali Baba de Catherine Mavrikakis » et son article sur « Ru de Kim Thúy » paraîtront tous les trois en 2017, respectivement aux Presses de l'Université du Québec, aux Éditions Perce-Neige et dans la revue *Tangence*.

### **Oumar N ' Tchabétien Silué**

Oumar N ' Tchabétien Silué est enseignant-chercheur au Département d'anthropologie et de sociologie de l'Université Alassane Ouattara de Bouaké en Côte d'Ivoire. Il est également chercheur à la Chaire UNESCO de bioéthique de la même institution universitaire, où il collabore à plusieurs programmes de recherche. Il est membre du Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique (CODESRIA).

### **Gianfranco Bottaro**

Gianfranco Bottaro, journaliste dans la presse spécialisée gay et de mode depuis 30 ans, est actuellement doctorant en anthropologie à l'Université Laval. Ses sujets de prédilection et d'études sont les questions gays en lien avec l'image et les apparences ainsi que l'expérience de consommation de biens de luxe et tout ce qui concerne la beauté et la mode sous le profil socioanthropologique.

### **Pierre Rajotte**

Pierre Rajotte est professeur titulaire à l'Université de Sherbrooke. Il est l'auteur de deux livres, *Les mots du pouvoir ou le pouvoir des mots* et *Le récit de voyage au XIX<sup>e</sup> siècle. Aux frontières du littéraire*, et de divers articles publiés dans des revues canadiennes et européennes. Sont parus sous sa direction *Lieux et réseaux de sociabilité littéraire au Québec*, et *Le Voyage et ses récits au XX<sup>e</sup> siècle*. Depuis plus de vingt-cinq ans, il est coauteur de la série *La vie littéraire au Québec*, publiée aux Presses de l'Université Laval, une série d'ouvrages (six volumes parus et un septième en préparation) qui propose une importante relecture de l'histoire littéraire du Québec.

**Anne Righini**

Anne Righini est docteur ès sciences et docteur en théologie. Ses centres d'intérêt portent, d'une part, sur l'épistémologie des différentes disciplines et leurs interactions et, d'autre part, sur les dynamiques et les évolutions des organisations contemporaines. Ces réflexions se rencontrent dans ses deux activités : en théologie dans la réflexion sur l'Église, et au sein de la société Paxter qui propose aux entreprises et aux institutions une réflexion stratégique et un accompagnement dans les questions liées à l'enseignement supérieur, la formation professionnelle et la recherche.

**Denise Lamontagne**

Denise Lamontagne est professeure titulaire à la Faculté des arts et des sciences sociales de l'Université de Moncton. Elle enseigne les religions et les mythologies comparées ainsi que l'éthique dans une perspective multidisciplinaire. Ses recherches portent sur l'histoire des croyances populaires et sur les rituels considérés comme marginaux en contexte minoritaire (analyse comparative de la démarche pèlerine des Acadiens dans une perspective comparative avec le Québec et la Bretagne). Plus récemment, elle s'est intéressée aux pèlerinages des Gitans dans le sud de la France et elle travaille aujourd'hui sur les croyances populaires en lien avec les rituels en transformation. Elle a remporté le prix France-Acadie en 2013 pour son livre portant sur le culte à sainte Anne en Acadie, publié aux Presses de l'Université Laval en 2011.



## RÉSUMÉS

---

### **Raymond Lemieux**

#### **RITUALITÉS ET MYSTÈRES DE L'IDENTITÉ**

Parmi les manifestations de la vie propres à l'humain, les rites traversent les frontières de l'institué, « religieux » ou « séculier » pour une exploration de leurs limites. Excursions dans ce qui reste impossible à dire par les langages institués de la vie ordinaire, ils en ouvrent l'espace, permettant l'émergence d'un sujet essentiellement en processus, limité certes, mais prenant le risque de configurer son identité dans l'indéfini du sens. Ils inaugurent ainsi des espaces où le sublime semble devenir possible et susceptible de s'actualiser dans la vie ordinaire. Nous tenterons d'interroger ce « mystère » de l'identité, là où celle-ci n'est pas seulement portée par les regards des autres, mais aussi par la passion de l'être pour un plus-être.

### **Christoph Wulf**

#### **IDENTITÉ ET RITUEL. LE RÉTABLISSEMENT D'UNE RELATION IMPORTANTE**

Cette présentation examine de plus près la relation entre « identité » et « rituel » en analysant les dimensions subjectives, sociales et culturelles de l'identité et en montrant quelle contribution les rituels y apportent. La présentation prend en considération les dimensions performatives, iconiques et linguistiques de ce processus. À l'aide des exemples tirés de « L'étude berlinoise sur les rituels et gestes », elle montre dans quelle mesure les rituels ont de l'importance dans le domaine de la socialisation et inculturation « famille », « école », « groupe de pairs » et « média ». La présentation développe une théorie des rituels et des gestes par rapport au processus du développement de l'identité et analyse les problèmes concernant les méthodes de recherche. En outre, elle examine les limites du concept d'identité.

## Denis Jeffrey

### LES RITES D'IDENTITÉ

Les rites produisent les identités et les identités produisent les rites. En fait, une ritualisation rend visible l'appartenance identitaire. Nous proposons dans cet article d'approfondir sous divers aspects les liens entre les rites et les identités. Nous voulons notamment montrer comment les individus ritualisent leurs diverses identités en tenant compte des situations sociales. Divers exemples tirés de la vie quotidienne servent de prétexte pour distinguer les concepts de rite et de ritualisation. Le mot ritualisation, surtout employé par les éthologues, est fort utile pour mettre en perspective des manières singulières de mettre en scène un rite qui en constitue le modèle. En fait, une ritualisation, comme nous allons le préciser, est la performance concrète d'un rite.

## Martine Roberge

### *TRASH THE DRESS: ANTI-RITE OU PERFORMANCE RITUALISÉE?*

La question des nouveaux rites est omniprésente dans la ritualité des mondes contemporains qui accordent une grande place aux cosmogonies individuelles. Certains rites comme celui du mariage résistent à leur déclin. Ce dernier possède le potentiel de se réinventer par sa grande plasticité et par la possibilité de le personnaliser par l'ajout d'éléments. « Trash the dress », ou dans sa traduction littérale française « détruire la robe de mariée », est-elle une nouvelle pratique qui s'inscrit dans une sorte de continuum des cérémonies d'union personnalisées? D'origine américaine et présenté comme une nouvelle tendance en photographie de mariage, un « trash the dress » se veut une séance de photographies extrêmes, prises le plus souvent en pleine nature, dans laquelle les mariés posent dans des performances, plus ou moins extravagantes ou romantiques, vêtus de leurs costumes nuptiaux. Geste anticonformiste pour les uns, libérateur pour les autres, participer à une séance « trash the dress » a une portée symbolique à la fois complexe et paradoxale. La robe de mariée qui revêt encore de nos jours un caractère sacré demeure l'objet culte par excellence, véritable icône du mariage. Il est alors légitime de se demander ce que signifie l'acte de la dénaturer ou de la dépouiller de son aura en la souillant ou en la saccageant lors d'une séance photographique. L'examen de plusieurs photos en vitrine web qui représentent ces performances ritualisées permet d'affirmer que nous serions devant une nouvelle séquence rituelle post-matrimoniale qui donne l'occasion aux mariés de se mettre en scène dans des scénographies originales et inusitées.

### **David Le Breton**

#### **RITES INDIVIDUELS DE PASSAGE DANS UNE JEUNESSE EN SOUFFRANCE**

Les épreuves que les jeunes s'infligent spontanément dans le groupe, même si elles sont dangereuses et douloureuses, répondent à cette nécessité intérieure de s'arracher à soi-même et de renaître à une autre version de soi, meilleure, après avoir regardé réellement ou symboliquement la mort en face. Ces épreuves sont des rites intimes, privés, autoréférentiels, insus, détachés de toute croyance, et tournant le dos à une société qui cherche à les prévenir. Parfois même elles provoquent un sentiment de renaissance personnelle, elles se muent en forme d'auto-initiation.

### **Christine Fawer Caputo**

#### **LA CROYANCE AU PÈRE NOËL : ENTRE RITE SOCIAL, RITE SCOLAIRE ET RITE PRIVÉ**

Pour de nombreux jeunes enfants en Occident, le père Noël occupe une place importante dès qu'arrive le mois de décembre. À l'instar des fées, lutins et autres sorcières, c'est un personnage légendaire doté d'attributs magiques, mais à l'inverse des personnages de conte qui sont présentés comme fictifs, le père Noël est souvent doté d'une existence réelle et il est même invité « en chair et en os » à la maison ou à l'école. Les arguments pour perpétuer cette croyance sont multiples : elle offre aux enfants une expérience enrichissante pour leur développement spirituel et imaginaire et leur permet de vivre une expérience magique, tout en développant le sens de la tradition, du merveilleux et du mystère. Toutefois, cette croyance est basée sur un mensonge, qui plus est collectif et social, et dont la découverte peut entraîner une crise chez l'enfant, même si divers auteurs s'accordent à souligner les bienfaits de cette rupture en assimilant la découverte de la vérité à un rite de passage du monde de la naïveté à celui du scepticisme. Si cette croyance semble largement intégrée dans notre société, il appartient toutefois à chaque famille de décider de la transmettre ou non aux enfants. Cette contribution se propose d'exposer les enjeux d'une telle croyance ainsi que les représentations d'un échantillonnage d'enseignants primaires et d'étudiants en formation (romands) sur ce personnage « imaginaire » et son utilité pour les enfants.

### **David Harvengt**

#### **LES RITES À L'ÉCOLE ET LES IDENTITÉS SCOLAIRES**

Christoph Wulf et Denis Jeffrey l'ont montré, les rites sont omniprésents à l'école. Ils scandent le rythme scolaire (annuel, hebdomadaire et quotidien),

ils aménagent l'espace et organisent les relations entre les différents acteurs du monde scolaire. Ces rites sont-ils pour autant créateurs d'identité? Contribuent-ils à la construction de l'identité d'élève, ou ce que Perrenoud nomme le « métier » d'élève? Nous aurions tendance à le penser. Ce métier d'élève consiste notamment à s'acquitter des gestes, attitudes et tâches par lesquels se manifeste son appropriation de l'ordre scolaire. Or les rites scolaires semblent jouer un rôle non négligeable à cet égard. Par exemple, dans certaines écoles primaires, l'entrée dans l'école le matin se fait en rang et en silence. Une manière symbolique de signaler aux enfants qu'ils entrent dans la sphère scolaire et qu'ils doivent maintenant se draper de leur identité d'élève. Pourtant, ces rituels scolaires débordent certainement du seul rôle des élèves. En effet, ne viendraient-ils pas aussi confirmer l'ordre scolaire? Est-ce que les rituels scolaires ne contribuent-ils pas également à asseoir l'autorité de l'enseignant autant qu'ils aident l'enfant à se faire élève? C'est une autre question qui mérite d'être explorée. Enfin, la flexibilité des rites contemporains et leur interprétation par les acteurs posent également question lorsqu'on touche à des rites collectifs tels que ceux scolaires. Comment l'individualité s'exerce-t-elle dans les rites collectifs? Quel effet peut avoir un enseignant qui autorise le tutoiement dans sa classe, alors que l'école prône le vouvoiement? Le rituel de politesse et ses « effets » sont-ils remis en question, par cette « incartade »? La présente contribution se veut donc une réflexion autour de certains rituels scolaires (essentiellement au primaire) et des questions qu'ils soulèvent quant à l'identité des élèves, mais aussi des enseignants.

### **Myriam Watthee-Delmotte**

#### **RITES D'AUTEURS, RITES DE LECTEURS : LA COMMUNAUTÉ LITTÉRAIRE À L'ÈRE NUMÉRIQUE**

L'article considère sous l'angle du rite la théorie littéraire sur la création et sur les pratiques de lecture, en pointant l'innovation survenue lorsque l'informatique a intégré les processus de production, de diffusion et de réception des textes littéraires. On rappelle d'abord les modalités selon lesquelles on peut considérer la littérature, c'est-à-dire l'usage esthétique du langage, comme un agir de type rituel. La littérature, qu'elle soit sur support imprimé ou numérique, se déploie sur le mode du rite d'interaction don/contre-don. Ses acteurs essentiels que sont l'auteur et le lecteur s'appuient sur des codes et des valeurs préalablement partagés, sans nécessaire conscience de leur sens symbolique, mais dans la pleine actualisation de celui-ci, à savoir le respect d'une distribution des rôles pour l'imprimé, et la valorisation de l'interaction pour l'hypermédiatique. On observe des modifications intro-

duites par la littérature hypermédiatique, c'est-à-dire les œuvres conçues et réalisées spécifiquement pour le support informatique, et qui exploitent les caractéristiques du nouveau médium : l'hypertexte, la dimension multimédia, l'interactivité, etc. La complexification de la forme va croissant, et l'innovation principale est le « procès personnalisé de socialisation », qui va de pair avec un phénomène de « flottaison identitaire ». Si, en un certain sens, toute littérature est à contrainte, c'est ce qui transcende les codes pour faire advenir l'inédit qui définit l'art littéraire, de même qu'il détermine l'efficacité rituelle. Tel est le double lien entre rite et identité : l'idem du code inséparable de l'ipséité de son actualisation.

### **Clément Poutot**

#### **RITUALITÉ ET SUBJECTIVATION. CARACTÉRISTIQUES RITUELLES DU THÉÂTRE DE L'OPPRIMÉ**

Cet article explore les caractéristiques rituelles que l'on peut observer dans le théâtre de l'opprimé, pratique née en Amérique latine sous l'impulsion d'Augusto Boal dans les années 1970, et aujourd'hui présente sur les cinq continents. En montrant comment cette pratique ritualise le quotidien, l'article interroge comment certaines caractéristiques rituelles sont mises au service d'un objectif d'accompagnement des personnes participantes dans un processus de subjectivation. À travers la description d'une pièce du groupe Jana Sanskriti situé au Bengale-Occidental, il montre la particularité d'un dispositif visant une action conjuratoire, conjointement menée pour tenter de se défaire d'un système d'oppression. En effet, dans ce travail de subjectivation, l'enjeu est de montrer comment les épreuves vécues personnellement sont aussi liées à des enjeux collectifs en incitant les personnes participantes à s'impliquer. L'analyse de l'implication des individus dans cette pratique tend à montrer que cette dernière se présente comme un cadre rituel où chaque sujet y participant peut y trouver un cadre collectif propice à la mise en acte du traitement d'un tort.

### **Thuy Aurélie Nguyen**

#### **LES RITES DE FILIATION EN CONTEXTE D'EXIL CHEZ ALAIN MABANCKOU ET DANY LAFERRIÈRE**

Les « récits de filiation » constituent un pan majeur de la littérature des années 1990 et du début des années 2000. Bien qu'ils aient été étudiés par plusieurs critiques en France et au Québec, ces études n'ont pas suffisamment pris en compte l'apport de certains récits de migration qui portent sur la filiation un regard transformé par l'exil et par la rupture avec la terre d'origine, la communauté et la famille. Dans ces récits, que nous appellerons

« récits migrants de filiation », les exilés mettent en place des pratiques rituelles, par lesquelles ils tentent de se relier à leurs proches malgré la distance. Les « récits migrants de filiation » posent les questions suivantes : quand les liens familiaux sont distendus par l'exil, quels « gestes accomplir pour signifier la perte » (Baudry, 2001 : 30) ? Plus encore, qu'advient-il des pratiques rituelles élaborées durant l'exil, lorsqu'elles sont confrontées aux traditions du pays d'origine au moment du retour ? Afin de répondre à ces questions, nous étudierons les romans (2009) de Dany Laferrière et (2013) d'Alain Mabanckou, qui présentent une trame narrative similaire, menant les narrateurs à effectuer un retour au pays natal après de nombreuses années d'exil. En nous référant aux travaux de Wulf (2004), Jeffrey (2005) et Goguel d'Allondans (2002), nous montrerons comment ces romans présentent deux attitudes différentes dans le rapport à la mort et aux rituels pour honorer les ascendants, attitudes qui, pourtant, se rejoignent peut-être dans le geste d'écrire.

### **N' Tchabétien Oumar Silué**

#### **L'ARGENT DE DIEU : LES RITES DE RÉTRIBUTION DANS LES « AGORAS » ET LES « PARLEMENTS » IVOIRIENS**

Cette contribution met en question la rémunération des orateurs des « agoras » et des « parlements » ivoiriens, de même que les logiques qui la sous-tendent. Les prises de parole de ces tribuns qui animent ces espaces sont sanctionnées par des séances de rétribution au cours desquelles l'auditoire est invité à leur donner de l'argent par jets ou dans un panier. Ces séances sont des moments rigoureusement codés par des actes qui fonctionnent comme des rites. Ils se caractérisent par leur universalité car ils se retrouvent dans tous les « agoras » et « parlements » de Côte d'Ivoire. En sus, l'exécution de ces rites obéit à une théâtralisation uniforme. L'acte de rétribution s'effectue selon un déroulement précis à l'apparence d'un rituel religieux.

### **Gianfranco Bottaro**

#### **IDENTITÉS, STRATÉGIES, RITUELS CORPORELS ET MASCULINITÉS GAYS DANS LES VILLES GLOBALES ÉTATSUNIENNES**

Cet article explore les stratégies et les rituels corporels des hommes gays des villes globales étatsuniennes, ainsi que leur rôle dans la construction, la négociation et l'affirmation de leur identité masculine au quotidien. Il repose sur les concepts centraux d'identité incorporée et de performativité de l'identité de genre. Les données, qualitatives, ont été recueillies auprès de résidents de quatre métropoles étatsuniennes qui s'investissent activement

dans des projets corporels incluant la chirurgie esthétique. Cet article met en évidence le rôle crucial du corps dans la création et la performance de l'identité masculine gay. Parfois transformé afin qu'il se conforme aux canons de beauté associés à la masculinité hégémonique, dans la communauté gay comme dans la société en général, le corps apparaît dès lors comme le produit d'un travail, l'indicateur d'une volonté et le signe d'une compétence, car chacun est considéré comme responsable de l'image qu'il donne de lui-même.

### **Pierre Rajotte**

#### **EN CHEMIN VERS COMPOSTELLE: IDENTITÉ NARRATIVE ET RITE CONJURATOIRE**

À partir des années 1980, on assiste à la résurgence d'un rite ayant occupé une place centrale dans l'imaginaire de l'espace romano-occidental, le pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle. Selon les statistiques du site de la cathédrale de Compostelle, le nombre annuel de fréquentations du « Chemin » est passé de 120 pèlerins en 1982 à 270 883 en 2010. Le nombre de mises en récit de cette marche pèlerine témoigne également de l'ampleur de cet engouement. Uniquement au Québec, près d'une quarantaine de témoignages ont été publiés en volume de 1997 à nos jours. Or, après le désenchantement et « la désagrégation du croyable », pour reprendre la formule de Marcel Gauchet (1998), comment expliquer que le *Camino* fasse à nouveau marcher et écrire? Qu'attendent les pèlerins de cette marche intensive dans un espace et des paysages où s'imposent les églises, les chapelles et les croix? Animés, on le sait, non plus par l'affirmation ostentatoire de la foi, mais par des raisons aussi variées les unes que les autres, comment parcourent-ils et décrivent-ils ce chemin millénaire qui depuis son invention au XII<sup>e</sup> siècle a été borné par diverses finalités et significations? S'astreignent-ils à reproduire rituellement un modèle d'interprétation et d'usage convenu, ou tentent-ils d'investir cette voie sacrée d'un sens nouveau et actualisé? Certes, au premier abord, le dispositif de quête identitaire qu'ils nous livrent est pour le moins complexe, oscillant entre l'exploration de soi et une ouverture à l'universel. Mais ultimement, leurs récits témoignent d'une expérience qui constitue une forme de retour rituel aux sources identitaires invitant à habiter plus humainement le monde. « Peut-être est-ce là le motif de ma marche vers Compostelle, écrit Hugues Dionne. Mieux m'inscrire dans ce chemin d'humanité pour apprendre à devenir plus humain » (2004). Ce processus de filiation transite en effet par une opération de sélection de ce qui constitue le meilleur de l'héritage culturel occidental. Posant la nécessité de refonder des identités individuelles et collectives viables dans le contexte de sociétés multiculturelles plongées dans les turbulences de la

mondialisation, ces récits esquissent un travail d'élaboration de nouveaux pactes identitaires et mémoriaux de façon à « réenchanter le monde », pour reprendre les mots de Jean-Christophe Rufin (2013).

### **Anne Righini**

#### **LES « SIGNES » DE LOURDES ET LES RITES ASSOCIÉS COMME RESSOURCES POUR LA STRUCTURATION D'UNE IDENTITÉ CHRÉTIENNE**

Dans les sociétés postmodernes, l'identité n'est plus reçue par la naissance, et tout au long de leur vie, les individus sont tenus à la réinvention de leur propre réponse à la question : « qui suis-je ? ». Cette tâche se conjugue en défis multiples et injonctions contradictoires : tenir dans la durée tout en s'adaptant au changement perpétuel ; lutter contre l'isolement et se découvrir des appartenances tout en préservant son autonomie et sa liberté ; donner sens à son vécu et à ses actions tout en relativisant leur portée dans un monde sans utopie. Face à cet enjeu, individus et groupes réinvestissent des rituels religieux anciens en les adaptant à leur propre actualité. Dans cet exposé, nous verrons quelques pèlerins s'appuyer sur les « signes » de Lourdes – les foules, le rocher, l'eau, les malades – et les rites qui leur sont attachés, pour structurer leur vie personnelle, lui donner sens et la déployer comme vie chrétienne. Au-delà des pratiques individuelles, la mise en scène que constitue Lourdes pendant les jours du pèlerinage national permet d'aborder sans les verbaliser un grand nombre de dialectiques contemporaines : quotidien et événement, solidité et fluidité, localité et globalité, tradition et nouveauté, inclusion et séparation, santé et maladie, appartenance et individualité, engagement et mobilité... Mais à Lourdes, les rites de pèlerinage s'inscrivent dans le rythme imposé par le rituel liturgique, en particulier celui de l'eucharistie, fixé dans le Missel romain. Les rites locaux, larges et fluides, deviennent alors signes du Royaume. Dans cet espace ouvert, l'ensemble des rites individuels ou collectifs s'inscrivent dans une sacramentalité large : des significations s'élaborent, une appartenance se découvre, une identité chrétienne se dessine, changeante et multiple, mais reconnaissable. Ainsi, au-delà des ressources que constituent les pratiques de pèlerinage pour affronter les difficultés du monde contemporain, on pourra observer ce qui, à Lourdes, fait le caractère chrétien et ecclésial d'une pratique anthropologique considérée comme universelle.

**Denise Lamontagne****SORTIR DES SENTIERS BATTUS : LE PÈLERINAGE  
DES SAINTES-MARIES-DE-LA-MER**

Cet article présente les premiers résultats d'une recherche-terrain effectuée sur les lieux du pèlerinage annuel des Gitans situé aux Saintes-Maries-de-la-Mer en Camargue dans le sud de la France. Il s'agit d'un pèlerinage atypique qui sort des sentiers balisés à la fois par l'orthodoxie et par l'orthopraxie en terre catholique. Le pèlerinage annuel des Gitans désormais reconnu sous le vocable de « gens du voyage » donne lieu à une mise en scène inédite tant par le choix de la sainte tutélaire du pèlerinage que par les pratiques rituelles qui entourent la vénération de cette Sainte Sara, dite « Sara la noire » ou « Sara la Kali ». Les rituels entourant « Sara la noire » ont fait l'objet de nombreuses censures doctrinales de la part des clercs responsables de l'encadrement clérical dont nous avons analysé la correspondance au sein des archives diocésaines d'Aix-en-Provence. Ces recherches de nature historique au sein des archives religieuses nous ont conviée à un travail exploratoire sur le terrain de l'ethnologue qui, bien souvent, oblige l'historien à se réconcilier avec ses découvertes. En effet, les pratiques rituelles qui se donnent à voir au cœur de ce lieu de pèlerinage religieux se transforment sous le regard de Sara la noire en une mise en scène du retour du refoulé laissant la place à un événement festif où la présence des musiciens et danseurs font de cette fête magico-religieuse un lieu d'affirmation identitaire des gens du voyage.



## RITUALITÉS ET MYSTÈRES DE L'IDENTITÉ

Gérer les défis du sujet « en processus »

---

*Raymond Lemieux*

Si je puis m'autoriser à intervenir ici, c'est moins en raison d'une compétence spéciale ou de recherches pointues que d'une réalité biographique plus prosaïque : je suis sans doute parmi les derniers survivants de la génération qui, au Québec, a été élevée dans une société traditionnelle, pour connaître, jeune adulte, la célébration de la modernité qu'a été la Révolution tranquille et négociier, dans sa maturité et son troisième âge, une société radicalement sécularisée. Ces transformations rapides ont fait de moi, bien sûr, un migrant. Mais je n'entreprendrai pas le récit de cette migration. Je voudrais simplement introduire mon propos à partir des deux pôles de cette histoire : soit la ritualité que j'ai vécue dans mon enfance et celle que vivent aujourd'hui mes petits-enfants, trois quarts de siècle plus tard.

En 1945, au sortir de la guerre, je fus recruté comme servent de messe dans ma paroisse. C'était un milieu urbain relativement prospère, essentiellement ouvrier avec une frange de petits et moyens bourgeois commerçants. Sur la Rive-Sud de Québec, les chantiers maritimes à eux seuls donnaient du travail à quelque 15 000 ouvriers et la position géographique de la ville assurait à ses institutions commerciales, industrielles, éducatives, sanitaires, un large rayonnement dans l'arrière-pays. C'était une paroisse bien vivante, également, regroupant plusieurs milliers de fidèles animés par un curé et

quatre vicaires. À l'époque, tout citoyen canadien-français était réputé catholique pratiquant. L'encadrement religieux du milieu assumait et synthétisait, en quelque sorte, l'ensemble de la vie sociale, cela moins par une quelconque volonté de puissance – selon le procès idéologique intenté par la bourgeoisie pour légitimer son propre accès aux leviers de l'encadrement social – que par sentiment de nécessité. Les clercs eux-mêmes parlaient volontiers, à l'époque, de suppléance dans une société par ailleurs pauvrement organisée<sup>1</sup>.

Pour un fils d'ouvrier, servir la messe, c'était côtoyer quotidiennement l'élite de la société. Certes, ce service n'avait rien de bien prestigieux en lui-même. Il représentait tout de même l'inscription dans un certain ordre social, un ordre qu'à peu près personne ne pensait remettre en cause, un ordre présidé par la reconnaissance générale d'un Grand Autre assurant sa cohérence, voire sa destinée. Bref, pour un jeune garçon, c'était expérimenter le sentiment d'occuper une place significative dans la société, non seulement dans sa réalité locale, mais aussi dans sa facture globale.

Ce n'était pas d'abord la nature du rituel qui configurait cette place, mais bien la reconnaissance de la posture participative qu'elle impliquait. Le rituel lui-même, en latin, très formalisé dans sa mise en scène discursive, gestuelle et vestimentaire, avec soutane et surplis à franges de dentelle, pouvait certes susciter une certaine curiosité chez un garçon de six ou sept ans, mais guère davantage. Servant de messe attitré, cependant, il lui arrivait assez souvent de manquer des heures d'école parce que certains offices, les funérailles et les mariages notamment, étaient tenus aux heures de classe. Dûment motivées, ces absences n'étaient pas sans provoquer quelque jalousie chez les autres enfants : elles représentaient des marges de manœuvre qui leur étaient, à eux, interdites. Un certain prestige s'y accrochait et inscrivait celui qui en bénéficiait dans un jeu de reconnaissance sociale bien plus large que le simple fait de côtoyer les clercs. Il y avait évidemment là, déjà, un embryon de construction d'une identité singulière liée, très simplement, à la présence physique d'un individu – devenant ainsi sujet social – dans un lieu donné, pour y exercer une fonction reconnue. En modernité, par sa

---

1. Toutes proportions gardées, des conjonctures semblables se retrouvent en bien d'autres milieux. Un document vidéo récent montre comment le pape François, alors évêque auxiliaire de Buenos Aires, a favorisé le développement, dans les bidonvilles, de paroisses prenant en charge « tout ce que le gouvernement ne fait pas : la construction d'écoles, l'organisation du soutien social, [...] la chapelle devenant le lieu principal du quartier ». *François le pape qui veut changer le monde*, min. 24 (France 2, 25 septembre 2014, 1h02 minutes). En ligne : <<https://www.youtube.com/watch?v=pJAy2K8nrDA>>, consulté le 7 novembre 2016>.

mobilité même, l'entité physique, le corps, est le support d'un modelage constant de l'identité<sup>2</sup>.

Trois quarts de siècle plus tard, mes petits-enfants, eux, ne servent pas la messe, mais jouent au hockey, souvent très tôt le matin. Les arénas ont remplacé les églises comme lieux de négociation de leur identité. Ce sont d'autres rituels qui s'y installent. Formellement, pourtant, de fascinantes ressemblances marquent les mises en scène impliquées. Mes petits-enfants aussi, par exemple, s'agenouillent, non devant l'autel, mais devant l'instructeur, pour écouter ses directives. Eux aussi sont vêtus bizarrement, portent des vêtements saturés de symboles, non plus religieux, mais glorifiant les firmes qui commanditent leur équipe. Et eux aussi posent des gestes convenus, comme taper dans la main de chaque joueur de l'équipe adverse au début et à la fin de la partie. Chaque équipe possède ses cris de ralliement, des introïts en quelque sorte, moins chantés cependant que vociférés dès le franchissement des limites de la patinoire. Chacune dispose aussi de son répertoire d'Alléluias, cris d'allégresse pour saluer les performances de ses membres.

D'évidence, la fonction de tous ces rites est de délimiter un espace, sacré ou profane peu importe, susceptible de supporter un certain rapport au sens et donnant lieu à un faire-valoir capable de susciter la reconnaissance de chacun par les autres. Ils mettent en jeu des systèmes de valeurs qui s'articulent les uns aux autres pour former, comme les jeux de couleurs dans un tableau, un système pragmatiquement cohérent. Ces valeurs sont de purs objets mentaux, bien sûr, mais des objets mentaux opérateurs de sens. À la fois instituées et instituant, elles mobilisent une pragmatique du sens qui révèle sa vérité par ses résultats, c'est-à-dire non pas du fait que ces valeurs s'avèrent vraies ou fausses, mais du fait de leur efficacité. « Il ne s'agit pas d'une vérité logique ou conceptuelle, mais pratique, liée à leur efficacité à guider, à diriger ; tout comme un chemin n'est ni vrai ni faux, mais existe » (Perreault, 2014, p. 284).

On n'a qu'à voir les réactions des parents pour s'en convaincre, quand leurs enfants réussissent un bon coup, ou pire quand ils font de bêtes erreurs. Se joue là bien plus que le maniement plus ou moins virtuose d'une rondelle à l'aide d'un bâton : il y a mise en jeu, parfois radicale, d'une quête de

---

2. « The body is less and less an extrinsic given, functioning outside the internally referential systems of modernity, but becomes itself reflexively mobilized. What might appear as wholesale movement towards the narcissistic cultivation of bodily appearance is in fact an expression of a concern lying much deeper actively to construct and control the body » (Giddens, 1991, p. 7).

reconnaissance encadrée par l'affirmation d'un ordre social<sup>3</sup>. Et cette quête est d'autant plus remarquable qu'elle est souvent accompagnée d'un discours de dénégation : « L'important n'est pas de gagner, mais de t'amuser », susurrent parents et entraîneurs, alors même que les attitudes et l'organisation proclament le contraire : il faut gagner, il faut performer, pour être reconnu de ses pairs, pour « réussir ».

Quelles sont donc les différences entre ces deux types de dispositif rituel ? Situons-les à deux niveaux. D'abord dans le premier cas, celui des liturgies traditionnelles à caractère explicitement religieux. On assiste à la représentation ostentatoire, pourrait-on dire, d'un Grand Autre dont la pertinence politique est ouvertement et intrinsèquement assumée, au point qu'il est difficile de la distinguer de sa portée spécifiquement religieuse. Tout dépend en réalité des définitions données à politique et religieux. Dans la mesure où une pertinence politique se manifeste dans la capacité reconnue à une institution ou à un discours de signifier et d'actualiser l'unité représentationnelle d'une communauté donnée, de même que son intégration dans une société plus large, les institutions et les discours religieux traditionnels y étaient tout à fait à l'aise, puisque leur aire d'influence coïncidait avec l'espace socioculturel occupé par les communautés qu'elles animaient. Servant de messe, à six ou huit ans, sans posséder les mots pour le dire, j'avais déjà bien intégré le sentiment de participer à un « service pour le peuple », un travail à incidence collective, selon l'étymologie même du mot liturgie qui renvoie à un travail dont la portée est collective (Gy, 2002, p. 667-668).

Ce service du peuple a pu d'ailleurs prendre diverses formes dans l'histoire. À l'époque de l'Empire romain déjà, il pouvait s'exercer non seulement dans le service d'une divinité, mais aussi par un engagement militaire, dans le gréement d'un navire, l'aménagement d'un port, le recrutement d'un chœur pour un festival populaire, etc. Quoi qu'il en soit, il représente pour celui qui s'y adonne un engagement face à un plus grand que soi. Les rituels président ainsi à la rencontre des humains et des figures de l'Autre dont ils conviennent, ou comme disent volontiers les théologiens, la rencontre des croyants et de la figure de Dieu. Dans tous les cas, il s'agit bien là d'un engagement citoyen, dans un certain espace social, un engagement qui produit un sujet sociopolitique.

---

3. Qui peut aller parfois jusqu'à des gestes hostiles, entre parents, dans les gradins. Pensons, à un autre niveau, au phénomène des hooligans sur les terrains de football.

Dans les liturgies religieuses, cet espace ne répugne pas à la globalité : il peut pousser ses limites indéfiniment, jusqu'à concerner l'ensemble de l'humanité. Le salut par le Christ s'adresse à toute l'humanité ; l'*oumma* islamique concerne la conversion de tous les humains. Le sujet qui en émerge est un être singulier, à la fois responsable de lui-même et solidaire de cet espace social. D'autre part la collectivité qui l'accueille – idéalement la plus large possible – est là pour reconnaître, entériner et supporter cette singularité, bref, lui procurer un lieu plausible.

Dans le cas des rites sportifs et de la prolifération des rites séculiers d'aujourd'hui, une telle figure de l'altérité est rarement mise en évidence. Cela ne signifie pas qu'elle soit négligeable. Disons plutôt qu'elle hante les lieux. Elle est diffuse dans un ensemble de réalités non dites, celles notamment qui ont trait aux structures organisationnelles des ligues sportives d'enfants calquées sur celles du sport professionnel dont elles reproduisent les codes pour servir, finalement, les logiques de performance individuelle qui elles-mêmes sont soumises à des logiques de marché. Ces logiques structurent des itinéraires de quête de reconnaissance : on joue pour « compter des buts », on compte des buts pour gagner, on doit gagner pour être reconnu. Faire partie de l'élite ouvre les portes des ligues majeures et permet d'accéder au statut d'étoile. En résumé, la fonction intégrative de ces rites concerne à la fois le terrain qu'ils délimitent pour donner lieu à des jeux de reconnaissance particuliers, et la société globale ultimement réglée par la logique des marchés. C'est pourquoi sans doute on les pratique, même à contrecœur, comme en témoigne le chroniqueur du journal *Le Devoir* Louis Cornéliier :

Aujourd'hui, je regarde les matchs en coupant le son de la télé, pour pouvoir lire en même temps. Je me demande pourquoi je continue. Cet univers incarne une foule de valeurs que je déteste : le darwinisme social (pas de pitié pour les faibles), le turbocapitalisme, le tout-à-l'anglais, la violence, le règne de la langue de bois, les bons sentiments (la charité privée) et le désert culturel (les joueurs cultivés connaissent... les cigares et les vins chers!). Quel intérêt, tout ça? Pourtant... (28 mars 2015)

Dans tous les cas, à l'église ou à l'aréna, les rites délimitent un espace dans lequel des acteurs, assujettis à un certain ordre symbolique, agissent selon des règles convenues, à la fois pour se réaliser et en recevoir une reconnaissance. Ils développent pour cela leur savoir-faire, mettent en évidence leurs performances et protestent haut et fort de leur fidélité à l'ordre qu'ils servent.

Il s'agit bien là d'une fonction de construction identitaire.

## QU'EST-CE DONC QU'UN RITE ?

On pourrait assigner à la barre des témoins bien d'autres rites que les sportifs et les religieux. Pensons à ceux qui s'imposent dans les quêtes de santé, quand des sujets, conscients de la fragilité de leur organisme, interrogent l'*autre*, c'est-à-dire la pharmacopée ambiante traditionnelle, les savoirs populaires ou savants, les techniques du corps, jalonnant leurs itinéraires sanitaires par des pratiques allant de la gymnastique matinale jusqu'au service des urgences et au bloc opératoire (G. Pechou, 2002, p. 9)<sup>4</sup>. Pensons aux multiples rites alimentaires, sexuels, éducationnels, financiers, avec leur cortège de croyances et de pratiques de domestication de l'incertitude, comme celles des joueurs qui insèrent des médailles dans leurs mises en jeu, ou ces lanceurs qui, au baseball, embrassent le talisman suspendu à leur cou avant de lancer. Mon intention n'est pas d'en établir ici la liste. Partout où des sujets prennent le risque de vivre et, pour cela, d'affronter l'inconnu – les sociétés contemporaines là-dessus ne sont pas avares d'occasions – c'est tout naturellement que des rites viennent, non pas effacer ce risque – on serait alors dans l'ordre de la magie – mais conjurer les craintes qu'il engendre et délimiter des terrains où le jeu reste possible, voire attirant malgré son caractère parfois redoutable.

Qu'est-ce donc qu'un rite ? Limitons-nous à proposer un cadre heuristique. Il s'agit d'un (1) dispositif symbolique (2) visant l'intégration d'un groupe (3) par l'exploration d'un territoire « autre » (4) suscitant une redéfinition ou une réaffirmation des identités dans une collectivité. Considérons d'abord les trois premiers points pour nous attarder ensuite au quatrième.

**1. Un dispositif symbolique**, c'est-à-dire des mots, des gestes, d'autres humains, des objets de toutes sortes, qui sont mis en scène à la manière d'un langage, chaque signifiant prenant sa valeur par ses rapports aux autres signifiants. Comme dans un langage, tous les éléments entrant dans un rite sont contingents, c'est-à-dire tributaires d'un matériel culturel ambiant, de même qu'arbitraires et conventionnels. Ils sont organisés d'une certaine manière, de façon à donner sa place à un certain espace sémantique, un espace porteur de significations pouvant être décryptées. Un exemple vécu personnellement me vient tout naturellement à l'esprit quand j'évoque cette dimension du rite. Dans ma jeunesse, j'ai eu l'occasion de travailler comme matelot. Or un petit rite se déroulait régulièrement, en mer, à l'occasion des changements de garde, la nuit. Les deux marins impliqués – garde

---

4. Évoquons notamment la séparation, la traversée du seuil, que celui-ci impose : « la porte qui s'ouvre quand j'arrive au bloc opératoire et là j'ai le cœur qui bat un peu plus vite... il y a une barrière qui se crée c'est là que... clac! »

montante et garde descendante – sortaient leur paquet de cigarettes pour en offrir une à leur collègue et en profitaient, le temps d'en griller une, pour échanger quelques informations utiles ou simplement jugées dignes d'intérêt, sur la température, la circulation maritime ambiante, bref les conditions pratiques de leur travail. J'ai connu des marins qui ne fumaient à peu près jamais, sauf à cette occasion.

Il est facile de comprendre la nature arbitraire de l'objet impliqué dans ce rite: il n'y a aucun lien nécessaire entre la cigarette et les informations échangées, ni les conditions du travail. Pourtant, il s'agit bien d'un rite efficace: il permet aux protagonistes de s'entendre, conventionnellement, sur un espace à partager. Le caractère inconnu de l'altérité rencontrée s'en trouve momentanément domestiqué. L'*autre* cesse d'être potentiellement menaçant pour devenir compagnon d'aventure. Un espace est ouvert, en même temps que délimité, pour une relation fonctionnelle concernant à la fois l'efficacité du travail et la reconnaissance des identités réciproques.

Effectuer un rite, dans cette perspective, consiste à transformer un arbitraire en signifiant fonctionnel et par conséquent légitime. Il s'agit bien d'une « pragmatique du sens ». Et ce sens réside ici dans la « possibilité d'un passage » (Bourdieu, 1982, p. 58-63) pour la reconnaissance d'une convivialité, si éphémère soit-elle. C'est sans doute là une des raisons – pas la seule certes – pour laquelle les rites religieux du baptême, du mariage et des funérailles restent importants même dans les sociétés et les milieux radicalement sécularisés. Rites de passage par excellence, ils continuent de signifier la possibilité d'un ordre face au chaos. Ils balisent la vie entre les deux limites de l'abîme que représentent la naissance et la mort. Ce recours à l'irrationnel pour donner sens au monde permet d'instituer un *nomos* face au *chaos* naturel de l'expérience du monde, un *nomos*, c'est-à-dire un monde ordonné, culturellement surimposé au réel, comme dit Peter Berger: « ornant le chaos des choses d'un *cosmos* à la fois beau, cosmétique et ordonné où l'humain peut sentir sa présence significative et sa culture en continuité avec l'univers, c'est-à-dire “naturalisés”, puisque le *nomos* et le *cosmos* apparaissent dès lors comme co-extensifs » (Berger, 1971, p. 55). Les rites font signe ainsi d'un ordre transcendant, c'est-à-dire signifiant au-delà des limites de la contingence (Berger, 1971, p. 94). Même sécularisés, quand leur matériel symbolique ne porte plus de références aux traditions religieuses reconnues comme c'est de plus en plus souvent le cas, ils restent en cela profondément religieux.

L'exemple des marins de garde échangeant des cigarettes montre déjà, dans sa mise en scène tout élémentaire, cette fonction essentielle du rite qui

consiste à « jeter des ponts sur la rivière d'angoisse qui coule en nous », comme écrivait bellement Denis Jeffrey dans sa thèse (1993, p. 293). Et les matériaux utilisés pour la construction de ce pont peuvent être de toute nature.

En cela, comme dit Freud, le rite relève bien de l'ordre de la névrose : il s'agit de remplir un vide, de surmonter une impasse. Vécue collectivement, c'est-à-dire dans la reconnaissance de l'humanité de ses participants, cette névrose est bien apte à protéger des impasses possibles de la névrose individuelle. Elle n'a rien d'une maladie. Elle met en acte une structure disponible à l'humain pour survivre. Elle actualise sa capacité de faire face au chaos potentiel, au vide, au manque de sens, à l'incomplétude. C'est en cela essentiellement une production du désir, si on accorde à celui-ci le rôle que lui reconnaissait Spinoza, sans doute le premier à en reconnaître la centralité dans la vie humaine et en exalter la légitimité : persévérer dans l'être. Le rite en cela ne s'inscrit pas dans l'horreur du vide à la manière de la psychose qui fait éclater les rapports au symbolique, ni dans la manipulation de la peur pour en tirer quelque profit à la manière de la perversion : il s'avère une tentative toujours recommencée de combler le vide et d'instaurer la possibilité d'une convivialité. Et cela, quel que soit son matériel symbolique : le père Noël peut bien être une ordure, il reste celui dont on attend qu'il comble nos espérances.

**2. Ce dispositif vise l'intégration d'un groupe** et c'est ce qui lui donne, à vrai dire, sa vraisemblance. En instituant la convergence des désirs des uns et des autres, il permet l'intégration d'un groupe, la réalisation d'un collectif humain dans sa singularité – par rapport à d'autres collectivités – et dans la représentation de sa communauté. Il déploie ainsi des effets de vie : si d'autres peuvent reconnaître mon désir, en partager les expressions, c'est qu'il n'est pas complètement aberrant.

Une petite déconstruction de la musique du signifiant « communauté » peut éclairer la question. Une communauté est une réalité composite qui se présente en tant qu'unité, « comme unité ». Cette unité est-elle réelle ? Peu importe, tant qu'on peut la représenter, la partager : elle acquiert alors une réalité qui lui est propre et qui favorise la convivialité. De fait, on touche ici à une dimension incontournable de l'existence humaine, une dimension qui ne concerne plus seulement sa contingence, telle que nous l'avons explorée ci-haut, mais quelque chose de son impossibilité intrinsèque. En effet, l'expérience humaine est d'abord expérience de rupture : coupure d'avec le sein maternel, rupture par la sexuation des individus, mâles et femelles, rupture par le caractère inéluctable de leur vieillissement, par le nécessaire étalement des générations et, bien sûr, par l'expérience de la mort.

Si on peut établir des liens entre des êtres différents, la fusion des uns et des autres est impossible.

On met souvent en évidence le caractère répétitif des rites. Les rites sont répétitifs, bien sûr, parce que l'impossible – l'impossible fusion – ne cesse jamais de se répéter. C'est là question de logique : on ne peut assimiler l'Autre parce que l'Autre assimilé deviendrait du même. Et le déni de la rupture, par exemple le refus du vieillissement, ne fait que déplacer son caractère inéluctable. De même, il est impossible d'évacuer l'angoisse devant l'incertitude, l'indéfini du sens, les limites de l'existence, la mort. On ne peut que jeter des ponts pour les surmonter. Il est impossible également d'être complètement assuré de ses choix éthiques : aussi cherche-t-on constamment ou bien à les sacraliser en les inscrivant dans les réserves d'objets intouchables dont disposent les civilisations, ou bien encore, en décidant qu'ils vont de soi, qu'ils font partie de la nature des choses, qu'on n'y peut rien, autrement dit en optant pour un déterminisme « naturel » plutôt que « sacré ». Naturalisation et sacralisation sont en cela les symptômes d'un même impossible. Elles consistent à offrir des garanties contre l'indéfini du sens, et du même coup, elles permettent de faire l'économie d'une éthique de l'incertitude qui exigerait un travail d'intelligence – sans doute trop fastidieux parce que jamais terminé. Les rites sont des coups de force dans l'ordre des signifiants pour faire apparaître, sur ce fond d'impossible, la possibilité de prendre place dans une convivialité désirable.

**3. Par l'exploration d'un territoire autre**, comme l'écrit Gilbert Hottois, les rites « mettent d'abord le sujet en rapport avec la collectivité et le délivrent de son isolement » (1984, p. 54). Face au chaos, réel ou potentiel, il s'agit de mettre l'humain en harmonie avec l'univers. Cette fonction s'est avérée cruciale, à la fin du XX<sup>e</sup> siècle, notamment dans les communautés confrontées au sida (Jourdenais *et al.*, 1998, p. 288). On la retrouve régulièrement dans les milieux marginalisés ou victimes de traumatismes sociaux. Les rites de l'église, de l'hôpital et de l'alcôve en renouvellent sans cesse les enjeux. Ceux de la cuisine, de la conversation, de la rencontre fortuite, qui trament les habitudes de vie quotidienne au point de devenir routiniers, ne peuvent non plus être réduits à des fonctions purement utilitaires. S'alimenter, notamment, inscrit le sujet qui cuisine et celui qui mange dans un système symbolique qui articule son expérience humaine immédiate, ordonnée au maintien de la vie, à un *nomos* plus large, accordé aux cultures dans lesquelles l'art de la cuisine et le dispositif du repas déploient leurs talents (Pachter, 1985, p. 31).

Si importants dans certaines cultures, les interdits – alimentaires, langagiers, sanitaires, sexuels, etc. – sont là eux aussi pour indiquer que quelque chose insiste, cherche à se dire sans arriver à intégrer les habitudes convenues. L'interdit est loin de n'avoir qu'une fonction négative : en limitant ce qui est permis de faire, il inscrit les constructions identitaires dans le vaste ensemble, ouvert, indéfini, de l'indicible, c'est-à-dire de ce qui cherche constamment à se dire sans jamais y arriver. C'est là, encore une fois, une pratique de domestication de l'impossible.

Gestion de la limite, comme l'a bien saisi Victor Turner (1969, p. 213), le rite s'avère ainsi de l'ordre de l'instituant, tout autant sinon plus que de l'institué. Les collectivités humaines ne peuvent s'en passer parce qu'il consacre symboliquement la frontière entre ce qu'elles incluent (hommes et femmes, mots, gestes, objets physiques et mentaux) et ce qu'elles excluent. Le dessin de leurs frontières est toujours arbitraire, bien sûr, et par là même efficace : il affirme la possibilité d'un ordre, il trace les contours d'un espace vital.

Les dispositifs rituels n'appartiennent pas au domaine de la magie. Ils n'agissent pas par eux-mêmes, mais tirent leur efficacité essentiellement du fait qu'on y croit. Autrement dit, ils font appel à ce que l'humain possède de spécifique : sa capacité à se représenter le monde, à donner valeur à ses représentations et à harmoniser son action en fonction des valeurs qu'il aura reconnues. Opératrices de sens, celles-ci constituent dès lors son milieu de vie. En cela, la ritualité qui les met en scène est un facteur clé de l'humanisation du monde.

Terrain privilégié du rite, la liminalité est nécessairement ambiguë. À l'instar de toute frontière, elle clôt l'espace dans lequel un ordre est possible et laisse entendre qu'un autre espace, au-delà de la clôture, reste disponible. Tributaire d'un ordre inconnu, celui-ci est naturellement appréhendé en tant que désordre tant que ses codes restent mystérieux, non maîtrisés. Mais un poste-frontière, il faut le rappeler, est aussi un lieu de transactions, pour peu que ses barrières s'entrouvrent. Aussi, les éléments liminaux que met en scène un dispositif rituel invitent-ils à une exploration, contrôlée autant que possible, de l'altérité.

Une telle exploration de l'altérité s'observe de façon éminente, notamment, dans les pèlerinages. On y prend le risque de chemins inconnus, de nourritures étranges, de langues incompréhensibles. Mais on tente en même temps de s'y abreuver aux sources cachées de sa propre identité et pour en revenir régénéré, marqué d'une expérience qui permettra de renégocier son identité dans le milieu d'origine qu'on aura retrouvé. Cette fonction du

pèlerinage est plus que jamais importante dans certaines formations sociales. En islam subsaharien, par exemple, là où on connaît traditionnellement une religion populaire mâtinée de croyances et de rituels locaux, celui qui revient du pèlerinage à La Mecque est auréolé d'un prestige bien spécial : il a rencontré un islam savant dont il pourra faire valoir la réputation d'authenticité, il s'est abreuvé aux sources du Coran, non pas dans la langue vernaculaire, mais dans un arabe faisant autorité (Madore, 2016, p. 208). Cela n'est évidemment pas sans conséquence : peut-être se donnera-t-il mission de réformateur, peut-être favorisera-t-il aussi, même à son insu, la diffusion du wahhabisme qui se caractérise par son hostilité aux « contaminations » de la foi islamique par des usages locaux assimilés à des pratiques païennes, même quand elles sont depuis longtemps islamisées, telles les dévotions aux tombeaux des saints valorisées par les mouvements soufis. Le politique, ici encore, n'est jamais loin du religieux. La culture traditionnelle s'en trouve bouleversée et la concurrence s'installe entre les diverses factions. La prolifération des mosquées à Ouagadougou, par exemple, n'est pas sans lien avec cette efficacité rituelle qui crée des communautés, bien sûr, mais discrimine, également, les unes et les autres.

Dans un tout autre contexte, l'aventurier écossais Rory Stewart (2006, p. 299) raconte comment, dans sa traversée de l'Afghanistan à pied d'est en ouest, sa première préoccupation en arrivant dans les villages isolés était d'identifier les individus qui, possiblement, avaient accompli le pèlerinage à La Mecque : il savait d'expérience que si ceux-ci l'accueillaient, il pouvait compter sur l'hospitalité des autres villageois.

Mais point n'est besoin de se rendre à Ouagadougou ou d'affronter les montagnes afghanes pour rencontrer cet effet de l'expérience liminale. Les lieux plus conventionnels tels Sainte-Anne-de-Beaupré ou l'Oratoire Saint-Joseph, pour rester au Québec, accueillent chaque année des dizaines de milliers de pèlerins, de toutes origines confessionnelles et nationales, en quête d'un haut lieu spirituel où déposer leurs doléances face à la vie et trouver quelque consolation (Boutin, 2005, p. 415) permettant de renouveler la dynamique de leur vie ordinaire.

Et cette expérience de l'autre gîte parfois dans les gestes les plus banals. Servant de messe dans les années 1940, j'ai participé des centaines de fois à l'échange rituel fréquent chez les catholiques : « Le Seigneur soit avec vous – Et avec votre esprit ». Quelques mots seulement, qui plus est, à l'époque en latin. Mais qui est ce Seigneur, sinon une représentation autorisée de l'Autre ? Et qui est cet *esprit*, sinon ce qui permet aux humains de le faire advenir au langage, pour en animer les jeux de leur culture ?

## LA QUÊTE D'IDENTITÉ

N'est-ce pas là très précisément une construction identitaire? Les dispositifs rituels y interpellent les identités humaines et brassent, en quelque sorte, leur « inquiétante étrangeté » (Freud, 1971, p. 163-210); étrangeté que la mise en scène répétitive de leurs éléments ne cesse de rappeler. Cette inquiétante étrangeté met en évidence, entre autres, le fait que les identités humaines sont des réalités essentiellement dynamiques, non pas des statuts figés dans le béton du monde institué, mais des réalités sans cesse en développement, faisant des sujets des êtres eux-mêmes en processus, essentiellement en train d'advenir.

Ils disent, à la manière non plus de Freud, mais de Prévert (2012, p. 95) :

Étranges étrangers  
 Vous êtes de la ville  
 Vous êtes de sa vie  
 Même si mal en vivez  
 Même si vous en mourez

La ritualité déploie ainsi une logique de l'action, une logique de construction des identités, et non seulement de leur attestation. Les rituels de don, par exemple, sont des manifestations insignes de cette réalité, parce que donner c'est nécessairement donner à quelqu'un, sinon il s'agirait d'une perte sèche. Ainsi l'hommage rendu à un Autre dans un rituel postule-t-il que son destinataire existe, même s'il est mort, même si son existence ne peut pas être constatée empiriquement. L'organisation symbolique du rituel, ici, vient prolonger les jeux de la rationalité usuelle en postulant non seulement une inquiétante étrangeté, mais aussi un « étrange étranger », un étranger qui niche au cœur de la vie courante tout en restant irrémédiablement autre. La question de l'identité, en conséquence, ne peut plus être confinée à la seule considération de la singularité des individus et des groupes, mais doit considérer cette singularité dans la dynamique de ses transactions avec l'altérité. L'identité n'est pas une permanence figée. Elle ne consiste pas à se défendre contre tout ce qui est étranger, mais à s'inscrire dans l'altérité du monde, à faire sa place avec les autres.

Entérinant ce caractère dynamique dans leur *Vocabulaire de la psychanalyse*, en 1967, Laplanche et Pontalis parlent d'un « processus psychologique par lequel un sujet assimile un aspect, une propriété, un attribut de l'autre et se transforme, totalement ou partiellement, sur le modèle de celui-ci » (Laplanche *et al.*, 1967, p. 187). On peut comprendre dès lors pourquoi les pratiques rituelles donnent parfois lieu à de véritables crises identitaires : le sujet y est appelé à revoir à la fois l'image qu'il se fait de lui-même et la

représentation du monde qui l'entoure (James, 1978, p. 519). C'est alors l'occasion d'une « conversion épistémologique » (Thibault, 2004, p. 26) : il doit réviser ses réponses aux appels de l'Autre, quoi qu'on entende par ce terme : l'altérité proposée par l'expérience religieuse ou l'altérité rencontrée quotidiennement, chez les autres, ou encore, dans le monde qui se transforme autour de soi.

Dans un cas comme dans l'autre, le sujet est assigné à une dynamique qui le dépasse. À la fois épistémologique et tactique, son « problème » concerne sa confrontation à l'inconnu, à l'indéfini du sens qui l'appelle à prendre le risque de vivre, sinon abdiquer. Or, c'est ici que prend toute la signification de la polarisation introduite en jeu d'ouverture de ce texte entre les rituels de mon enfance et ceux de mes petits-enfants. L'économie marchande, en effet, instrumentalise cette dynamique au profit de la croissance financière que Marx, après Aristote, a appelé la « chrématistique ». On ne fait sans doute que commencer à se rendre compte jusqu'à quel point, laissée à elle-même, celle-ci soutient une avidité sans fin, qui se solde dans une pulsion littéralement suicidaire. En témoignent les constats désormais réguliers du fait que l'économie mondiale est au service du 1 % de la population qui possède davantage que les 99 % restants (Oxfam, 2015, p. 10). Si les rites religieux entérinent un ordre légitimé par la représentation d'un Grand Autre tout-puissant, la main invisible susceptible d'assurer l'équilibre des sociétés sécularisées bien elle aussi porteuse d'une doxa inexorable, aux conséquences pratiques inéluctables.

Et l'économie politique, l'économie symbolique, l'économie sémiotique, l'économie psychique y sont tout autant en cause (Dufour, 2011, p. 400) que la gestion des biens matériels : chacun de ces modes humains de rapport au monde produit à sa façon des « valeurs », c'est-à-dire des représentations mobilisatrices et opératrices de quêtes de sens. Chacun est également pris dans la logique de l'accaparement qui contraint à la performance au détriment des solidarités humaines.

Une telle dramatique de l'existence se joue souvent dans l'inconscient bien sûr. Devant chaque représentation de l'Autre, devant chaque objet susceptible d'engager son désir, le sujet, autrement confronté à l'indéfini du sens, sait bien que « ce n'est pas cela », même s'il n'ose se l'avouer parce qu'il se mettrait alors en porte-à-faux par rapport aux doxologies qui l'entourent. Et en même temps une multitude de discours l'incitent à performer, à suivre le courant. La crise identitaire n'est donc jamais bien loin : comme l'indiquait William James (1978, p. 516), le sujet doit sans cesse revoir à la fois l'image qu'il se fait de lui-même et la représentation du monde qui l'entoure.

Posons donc d'abord, pour mieux comprendre, que l'individu que je suis, l'individu qu'est chacun d'entre nous, veut vivre. Qu'est-ce que cela signifie? Comment ce désir se déploie-t-il? Il veut vivre, c'est-à-dire « persévérer dans l'être ». C'est une opération qui peut devenir complexe. Il doit pour cela cultiver son « authenticité », à savoir « sa façon personnelle de réaliser sa propre humanité [...] au lieu de se conformer au modèle imposé de l'extérieur par la société, ou par la génération précédente, ou par l'autorité politique ou religieuse » (Taylor, 2003, p. 80). Et en même temps, il doit tenir compte des autres.

Pour mieux vivre et persévérer dans l'être, le « je » qui agit et que chacun présente aux regards des autres doit d'abord interroger sa singularité et la cultiver, au sens premier du terme : en prendre soin, lui permettre de se développer, la valoriser tout en respectant les conditions du sol qui la porte. L'être humain doit avoir le « souci de soi » (Foucault, 1984), un souci qui s'impose, pour chacun, dès le premier coup d'œil jeté au miroir avant la douche matinale jusque dans le travail des réminiscences nocturnes qui habitent ses insomnies. Il s'agit là d'un art de faire dont la pratique est incessante. Dans l'invention même de son quotidien (De Certeau, 1980, p. 375), chacun doit projeter devant lui, sans cesse, une représentation idéale de lui-même, un « moi idéal » dont l'image l'attire parce qu'elle signale un dépassement possible des limites et des contraintes vécues de son existence, donc, un progrès.

Or une telle poursuite d'authenticité n'a pas de fin. Elle exige d'une part d'examiner sans cesse les tréfonds de sa conscience, son « for intérieur ». Et d'autre part, à l'autre bout du spectre, elle incite aussi à explorer l'indéfini des possibles offerts par les économies symboliques et sémiotiques. Elle suppose donc, en même temps, une attention à l'intime, à l'ancrage singulier de chaque individu au plus creux de son être, et une ouverture à l'altérité. Ces deux instances profilent alors, dans leur conjugaison, la réalité complexe, mais toujours singulière des trajectoires du sens grâce auxquelles les humains avancent dans la vie.

C'est donc bien d'une conversion qu'il s'agit : une conversion existentielle, qui concerne la connaissance non seulement dans sa dimension théorique et ses postulats, mais aussi dans sa pragmatique. Le sujet, en effet, y est poussé à l'éveil, c'est-à-dire à s'approprier, toujours davantage, à la fois l'intimité de son être et la culture qui est son lieu propre. On trouve souvent des expressions explicites de cette appropriation de soi-même et de l'altérité dans les récits de conversion. Augustin d'Hippone, au tournant du V<sup>e</sup> siècle, en a donné un récit classique. Plus près de nous, aujourd'hui, en témoignent

des conversions de jeunes femmes à l'islam, telles que les présente Géraldine Mossière (2012), par exemple. On en observe aussi la structure dans les rituels de pardon-réconciliation pratiqués collectivement à la suite de l'apartheid, en Afrique du Sud (Courtois, 2005), ou dans ceux qui, au Canada, tentent la guérison des maltraitances infligées aux peuples autochtones.

Ceci dit, le « moi idéal » est une invitation au dépassement de soi qui n'est jamais saturée. Elle est sans limites puisqu'elle se déploie dans l'indéfini du sens. C'est l'idéal du sportif qui travaille inlassablement à retrancher une microseconde à sa performance optimale. Cela n'est pas sans affecter les représentations que chacun cultive de lui-même, ni celles que les collectivités professent à son propos.

L'indéfini du sens appelle au dépassement. Et les rituels, petits et grands, font advenir l'Autre au langage pour en faire le garant et le lubrifiant des rapports sociaux tributaires de cet appel au dépassement : ils permettent aux communautés de survivre et de s'assumer, c'est-à-dire de sublimer chez leurs membres le sentiment partagé d'être unis les uns aux autres. C'est là une fonction politique indéniable, et, en toute hypothèse, incontournable. Et c'est aussi ce qui détermine le caractère anthropologiquement religieux des rites, caractère indissociable de leur fonction politique : par des figurations de l'altérité, les rituels mettent en scène des représentations crédibles, à la fois vraisemblables et efficaces, de ce qui rassemble une collectivité humaine, qu'il s'agisse d'une famille, d'un clan, d'une nation, d'un État, de l'*oumma* islamique, de l'*ecclesia* chrétienne ou de l'*humanité* elle-même. Et chaque fois ils supportent la quête d'un salut possible par le dépassement des conditionnements actuels de l'existence.

Quelles que soient ses impasses, cette quête sans fin configure la dynamique de vie de ceux qui s'y engagent. Même quand elle s'abîme dans un fantasme devenu fou, malgré son caractère parfois collectivement suicidaire, elle fait de l'individu un sujet en processus, un être sans cesse en train d'advenir, qui se définit moins par son statut actuel que par sa mobilisation à plus être. Cette dynamique, celle de l'ipséité, reste bien sûr pour chacun largement mystérieuse, mais du même coup elle pousse le sujet du désir à « s'engager dans une praxis qui le positionne vis-à-vis du mystère d'un autre sujet » (Paturet, 2007, p. 62).

Quand le souci de soi devient passion cependant, le moi idéal peut se transformer en fantasme totalitaire dans lequel le sujet s'abîme. Complètement soumis à ce fantasme, le sujet devient littéralement délirant, c'est-à-dire incapable de lire la relativité des réalités qui s'offrent à lui, ce qui est tout le contraire d'un sujet désirant. Comme dit la chanson de Félix Leclerc : « botté,

casqué, il joue l'empereur, devant son miroir à la Santé» (1989, disque 2). Bref, c'est la schizophrénie, l'empire de la folie.

Une dérive analogue guette aussi les collectivités. La foi aveugle en la toute-puissance du progrès technologique, par exemple, si elle n'est pas tempérée par l'intelligence de ses propres limites, conduit non seulement à l'accaparement des ressources par le petit nombre, détruisant les solidarités collectives, mais pousse à des discours transgressant les frontières du raisonnable. On l'observe chez nombre d'éco-sceptiques (Bourg, 2010, p. 29-41), notamment, de même que dans les scénarios apocalyptiques construits par tous ceux qui, désillusionnés et obnubilés par leur impuissance, choisissent des solutions de fuite radicales (De Sutter, 2016, p. 112).

Il est donc important de porter attention également à l'autre versant de la dynamique identitaire, non plus celui de l'ipséité et de la quête du moi idéal, mais celui des idéaux du moi fournis par la culture ambiante, idéaux que le sujet perçoit dans les jugements et regards que les autres portent sur lui. Autrement dit, il faut distinguer entre l'identité « pour soi-même » et l'identité « pour autrui » (Dubar, 2010). La seconde n'est pas moins importante que la première. L'harmonie entre les deux dynamiques impliquées n'est jamais garantie.

Un des premiers passeurs de l'expérience concentrationnaire de la Shoah, Jorge Semprun, raconte ainsi avoir découvert son propre désarroi dans les regards portés sur lui par les jeunes soldats américains de l'armée de libération : « C'est, écrit-il, l'horreur de mon regard que révèle le leur, horrifié. Si leurs yeux sont un miroir, enfin, je dois avoir un regard fou, dévasté. » Il prendra quarante ans avant d'accepter de raconter – pour les assumer – les blessures de son voyage forcé en pays hostile. Il en tirera une leçon radicale : « Je ne possède rien d'autre que ma mort, mon expérience de la mort, pour dire ma vie, l'exprimer, la porter en avant. Il faut que je fabrique de la vie avec toute cette mort » (Semprun, 1994, p. 215).

Bref, les reflets de nous-mêmes perçus dans les discours des autres peuvent aussi bien attester que contester le moi idéal que nous cultivons. Comme l'image que nous renvoie notre miroir le matin, ils ne correspondent pas nécessairement à ce que nous aimerions y voir. Ils incitent à considérer un certain principe de réalité et, dans certains cas, à se tailler la barbe ou à se maquiller pour affronter la journée.

D'autant plus que ce miroir, le regard des autres, ne fait pas que refléter : il parle. Il discourt sur l'ordre du monde et sur le désirable. Aussi, ce qu'il dit de moi finit-il par constituer une opinion dont le débat, dans le cercle