

Chapitre IV

THÉORIES DU RITE

Nous avons déjà abordé au cours des chapitres précédents plusieurs aspects théoriques concernant la nature, la fonction et la signification des rituels, en nous référant à Durkheim, Mauss, Van Genepp, Cazeneuve, Goffmann. En fait assez peu d'auteurs se sont risqués à proposer une théorie générale des conduites rituelles, préférant traiter ce thème apparemment banal (mais fluide et complexe) à partir d'une catégorie ou d'un aspect privilégié (interdit, passage, sacrifice). Nous ne pouvons nous-même retenir ici qu'une partie des contributions publiées en nous guidant tantôt sur la visée globale de la théorie, tantôt sur l'intérêt d'apports plus restreints. Tous se fondent sur une documentation ethnologique ou psychosociologique plus ou moins ample, directe ou indirecte, mais on verra que des soucis d'ordre axiologique ou idéologique ne sont pas exclus, notamment quant à la primauté du groupe ou du sujet, de l'affectif ou du cognitif, du spirituel ou du corporel. Leur présentation forcément sommaire risque d'ailleurs d'accentuer ces aspects doctrinaux, et il nous arrivera aussi d'exprimer des évaluations ou des critiques – mais en nous étayant constamment sur des citations significatives¹.

1. C'est d'ailleurs là une sorte de rituel du genre !

I. — Les rites comme support socio-affectif

1. **La conception durkheimienne.** — C'est en étudiant les fondements et les formes élémentaires de la religion que Durkheim (bibl.) fut amené à traiter des rituels. Toutes les croyances religieuses reposent sur la séparation du profane et du sacré ; elles consistent en « représentations qui expriment la nature des choses sacrées et les rapports qu'elles soutiennent entre elles et avec les choses profanes... Les rites, eux, sont les règles de conduite qui prescrivent comment l'homme doit se comporter avec les choses sacrées ». Le rituel constitue donc d'abord le corollaire sensible, opératoire de la croyance (mythes ou dogmes religieux, principes magiques).

Mais Durkheim examine ensuite la fonction latente des pratiques culturelles : si elles resserrent apparemment les liens qui attachent le fidèle à son dieu, du même coup elles resserrent réellement les liens qui unissent l'individu à la société dont il est membre, puisque — telle est l'interprétation laïque de Durkheim — « le dieu n'est que l'expression figurée de la société », à ses yeux « la technique religieuse n'est qu'une sorte de mécanique mystique » car les opérations matérielles dissimulent des opérations mentales ; finalement « il s'agit d'exercer non pas une contrainte physique sur des forces aveugles — d'ailleurs imaginaires — mais d'atteindre des consciences, de les tonifier, de les discipliner ».

S'interrogeant sur la source et le sens du sacré, Durkheim procède à une sorte d'analyse socioclinique : le caractère sacré d'un être ne tient pas à l'un de ses attributs intrinsèques, mais à des causes fort étrangères à la nature de l'objet sur lequel il vient se fixer. Ce qui constitue les sentiments religieux, ce sont « les impressions de réconfort et de dépendance que l'action de la société provoque dans les consciences. Par elles-mêmes ces émotions ne sont liées à l'idée d'aucun objet déterminé » ; mais en tant qu'émotions, elles sont intenses et contagieuses, et se localisent sur des supports

disponibles (corps propre, sol, animaux, etc.). Pour parodier Lévi-Strauss, on aurait affaire, avec le mana totémique, à une sorte de *signifié émotif flottant* susceptible de se fixer là où est perçue quelque affinité symbolique.

Théorie profonde, mais non exempte d'ambiguïté. D'une part la contagion émotive et la participation ne seraient pas, selon Durkheim, foncièrement irrationnelles ; elles préluderaient même aux explications scientifiques futures dans la mesure où elles saisissent et établissent des *rappports*. Postulat rationaliste, notons-le, car pour être symbolique, un rapport n'est pas pour autant préscientifique. De même soutient-il que la religion n'est pas le produit de la crainte et de l'angoisse de l'homme devant le monde, et il s'efforce de distinguer le religieux (qui rend compte de l'ordre des choses) du surnaturel (centré sur les anomalies), et même de la notion de divinité, car il y a des rites sans dieu. « La religion, c'est avant tout la spiritualité. »

D'autre part Durkheim insiste sur le rôle de l'affectivité communielle et de la corporéité, bases d'un symbolisme collectif et de l'expression des liens interpersonnels. Ainsi oscille-t-on entre un certain rationalisme et une sorte d'affectivisme social correspondant à la dichotomie de la pensée et de l'action, le rituel étant évidemment de l'ordre de l'action qu'il sollicite et qu'il règle, et qui répond à des nécessités peut-être plus universelles que tout autre. Pour Durkheim, libre penseur spiritualiste, « si le principe sacré n'est autre chose que la société hypostasiée et transfigurée, *la vie rituelle doit pouvoir s'interpréter en termes laïcs et sociaux* » — ce qui confère aux rites sous la diversité de leurs aspects une forte unité au niveau de leur objet latent.

Mais en dernier ressort le rite est moins défini par son objet que *par son rôle socio-affectif*, sorte de « réfection morale qui ne peut être obtenue qu'au moyen d'assemblées, de réunions où les indi-

vidus, étroitement rapprochés, réaffirment en commun leurs communs sentiments ». D'où la parenté et même *l'unité de signification de tous les rituels*, sorte de privilège sur la diversité des croyances, mythes et dogmes.

Sans doute la source d'ambiguïté tient-elle à la notion même de croyance, tantôt étirée vers son aspect cognitif de représentation, tantôt vers son aspect affectif de sentiment dynamique. Le terme de *foi*, formulé par Durkheim à maintes reprises, exprime assez bien ce mixte. On dirait alors que s'il peut exister à la rigueur des rites sans dieu, il ne peut y avoir de rites sans foi — ni de foi sans rituel.

Durkheim aborde d'ailleurs ce point capital en évoquant *une crise des rites et des valeurs*, liée à une phase de transition : « État d'incertitude et d'agitation confuse qui ne saurait durer éternellement... Un jour viendra où nos sociétés connaîtront à nouveau des heures d'effervescence créatrice au cours desquelles de nouveaux idéaux surgiront et serviront pendant un temps de guide à l'humanité » — idéaux que les hommes exalteront et entretiendront à l'aide de fêtes rituelles. « Quant à savoir ce que seront les symboles où viendra s'exprimer la foi nouvelle, s'ils ressembleront à ceux du passé, cette question dépasse les facultés de prévision et d'ailleurs ne touche pas au fond des choses. » Formule d'optimisme et de suspense qui depuis un siècle n'a reçu qu'une inquiétante réponse : celle des religions politiques et des idéologies totalitaires.

2. La conception turnerienne. — L'anthropologue anglais V. Turner (bibl.), homme de terrain doué d'un regard comparatiste et phénoménologique, conclut une longue étude des pratiques rituelles en Afrique centrale par une réflexion sur leur portée, entre existence, influence et connaissance.

Les symboles (rituels et mythiques) ne sont pas seulement un ensemble de classifications cognitives pour ordonner leur univers (ici celui des Ndembu) ; ils sont de façon tout aussi importante un jeu de formules évocatoires pour susciter et maîtriser de puissants affects tels que la haine, la crainte, l'attachement et la douleur. Ils sont enfin animés d'une intentionnalité et d'un aspect volitif. Bref, c'est la personne tout entière, et pas seulement la pensée ndembu qui est impliquée existentiellement dans les questions de vie et de mort propres aux rituels observés.

Reprenant la notion de rites de passages (issue de Van Genepp, cf. chap. I, § IV) qui accompagnent les changements de lieu, d'état ou de statut, Turner s'attache spécialement à la phase « liminaire », c'est-à-dire transitive entre deux états stables et bien structurés ; il lui réserve le nom de *communitas*. Les rites concernant cette phase visent à annuler les distinctions et les distances entre les personnes ou les groupes. On en trouve maints exemples en ethnologie, en histoire (mouvements millénaristes) et même de notre temps : groupes beatniks, hippies, punks...

Ceux-ci se composent de jeunes qui rejettent l'ordre social et s'affublent de signes propres aux marginaux. Ils mettent l'accent sur la spontanéité et les relations interpersonnelles et considèrent la sexualité comme moyen polymorphe de communauté immédiate plutôt que comme lien durable. Ils recourent à des rituels quasi liturgiques : musique rock, lumière flash, happenings, tous recours conduisant à l'exaltation et à la fusion « dans un dérèglement ordonné de tous les sens ».

S'élevant à un haut niveau de généralité, Turner estime que « pour les individus et pour les groupes, la vie sociale est une sorte de processus dialectique entraînant l'expérience successive du haut et du bas, de la *communitas* et de la structure, de l'égalité et de l'inégalité ». Le passage d'un état à un autre se faisant « à travers les limbes d'une absence de statut ». En pratique l'élan spontané s'épuise assez vite et le mouvement tend alors à une institution souvent plus fanatique que les autres car elle se croit dépositaire

des vérités humaines ; tel est le cas des sectes qui n'ont cessé de surgir. Mais le moment du « passage » n'en reste pas moins décisif.

Historiquement « la *communitas* s'introduit par les interstices de la structure, dans la liminarité ou la marginalité ou l'infériorité. On la tient souvent pour "sacrée" ou "sainte" peut-être parce qu'elle transgresse ou dissout les normes qui nous gouvernent et qu'elle s'accompagne de phénomènes où l'on fait l'expérience d'une puissance sans précédent... La sagesse consiste toujours à trouver la relation appropriée entre structure et *communitas* dans les conditions données de temps et de lieu et à ne pas s'accrocher à une des deux modalités lorsque sa vigueur est épuisée ». De même importe-t-il que tout individu fasse au cours de sa vie l'expérience d'être exposé alternativement à chacune et à la transition anti-structurale qui les sépare.

Cette oscillation, ponctuée par des rites spécifiques, est sans doute la clef du destin des groupes et des personnes, mais Turner n'aborde pas directement le problème de la crise contemporaine des rituels, aperçu comme on l'a vu par Durkheim. Notre époque manque cruellement de ces cadres et de ces supports faute desquels changements et ruptures risquent de perdre sens pour leurs agents, moteurs ou suiveurs. La quête d'exaltation précaire, de violence ou d'oubli n'étant elle-même qu'un symptôme de cette carence.

II. — Une conception intellectualiste :

C. Lévi-Strauss

Lévi-Strauss traite des rites dans plusieurs de ses ouvrages (bibl.), fournissant à leur sujet deux apports majeurs : un essai de théorie générale lié à une position strictement intellectualiste, un essai d'explication de l'efficacité (réelle et symbolique) des rituels.

1. **Contre l'affectivisme.** — Lévi-Strauss commence par critiquer les théories de ses devanciers¹ ; aussi bien serons-nous amenés pour la commodité de l'exposé à ponctuer la présentation de la pensée de certains commentaires critiques.

En dernière analyse, Durkheim (comme Freud dans *Totem et Tabou*) dérive les phénomènes sociaux de l'affectivité. « Sa théorie du totémisme part du besoin et s'achève dans un recours au sentiment. » De même sa théorie de l'origine collective du sacré « reposerait sur une pétition de principe : ce ne sont pas des émotions actuelles ressenties à l'occasion des cérémonies qui engendrent et perpétuent les rites, mais c'est l'activité rituelle qui suscite les émotions. Loin que l'idée religieuse soit née de milieux sociaux effervescent et de cette effervescence même, ils la supposent ». Bref Durkheim, sans récuser la part de l'activité mentale, finit par affirmer le primat du social sur l'intellect.

De même Malinovski² estime que tous les rites et pratiques magiques se réduiraient à un moyen pour l'homme d'abolir ou d'atténuer l'anxiété qu'il ressent quand il s'engage dans des entreprises incertaines ; mais là encore on prend pour une cause ce qui n'est qu'une conséquence ou à la rigueur un phénomène concomitant lié à un désordre intime dont le sujet ignore lui-même s'il est physique ou mental.

Le problème est repris vingt ans plus tard dans le finale de *L'homme nu* (bibl.), où il critique expressément la conception existentielle de Turner. Après s'être vivement défendu d'être personnellement dénué d'affectivité, Lévi-Strauss en revient au problème du rituel qu'un collègue l'aurait mis au défi de rattacher à des opérations intellectuelles. C'est justement ce qu'il va tenter de faire.

2. **Colmater le vide et « coller au vécu ».** — Il s'attache d'abord à articuler l'acte rituel vis-à-vis du récit mythique. Celui-ci cherche à maîtriser les phénomènes naturels et sociaux par des schèmes, des catégories, une histoire, afin de baliser une continuité confuse. Mais « la fluidité du vécu tend à s'échapper à travers les mailles du filet que le mythe a lancé sur

1. Voir *Le Totémisme aujourd'hui*, PUF.

2. *Magie, science and religion*, Boston, 1948.

lui. » D'où le rôle complémentaire du rite qui procède par fractionnement et répétition. « En morcelant des opérations qu'il détaille à l'infini et répète sans se lasser, le rituel s'adonne à un rapetassage minutieux, il bouche les interstices, rétablit du continu à partir du discontinu. Son souci maniaque... traduit un besoin lancinant de garantie contre toute rupture qui compromettrait le déroulement du vécu. »

En somme la distinction entre rite et mythe serait « celle du vivre et du penser » et le rituel représenterait « un abâtardissement de la pensée consciente aux servitudes de la vie ». Le rite court après un continu vital, toujours fuyant, d'où résulte « ce mélange d'obstination et d'impuissance » qui lui confère son côté obsessionnel et désespéré.

Selon Lévi-Strauss « le rituel ne provient donc pas d'une réaction spontanée au vécu, il se retourne vers lui et les états d'anxiété qui l'engendrent (ou qu'il engendre, l'accompagnant donc, admet-on, dans les deux cas), n'expriment pas une relation immédiate de l'homme au monde, mais l'inverse : c'est-à-dire une arrière-pensée née de la crainte qu'à partir d'une vision schématique et conceptualisée du monde, l'homme ne puisse parvenir à retrouver le chemin du vécu ».

Théorie profonde mais catégorique, où l'auteur oppose constamment l'affect à l'intellect, le corps à l'esprit, la biologie à la psychologie. « L'homme ne ressent pas, ne peut pas ressentir d'anxiété devant l'incertitude de situations simplement vécues sauf dans le cas où celle-ci serait d'origine physiologique et correspondrait à un désordre interne et organique. »

Or précisément beaucoup de rites se rapportent à des situations plus ou moins traumatiques de transition et d'épreuves : puberté, accouchement, deuil. Lévi-Strauss n'en estime pas moins que dans le cas du rituel « l'anxiété relève d'un tout autre ordre qui n'est pas existentiel mais, pourrait-on dire, *épistémologique*. Le rituel n'est pas une réaction à la vie mais à ce que la pensée a fait d'elle. Ce qu'il cherche à surmonter, ce n'est pas la résistance du monde à l'homme, mais la résistance de l'homme à la pensée ».

Tout se passe comme si le souci de ne conférer aucune primauté à l'affectif empêchait Lévi-Strauss d'envisager que celui-ci se situe précisément à la charnière de l'organique et du psychique et ne puisse générer chez l'homme (et peut-être déjà chez l'animal) un premier sens.

Les exemples polaires du rire et de l'angoisse que Lévi-Strauss avait analysés plus haut avec profondeur se situent précisément à cette charnière, l'un correspondant à une gratification, l'autre à une frustration de la fonction symbolique « qui s'interpose nécessairement entre monde pensé et monde vécu » – mais qui est non moins nécessairement, ajouterons-nous, un mixte d'affect et d'intellect.

Ce que Lévi-Strauss soutient, à notre avis à juste titre, c'est que le rituel n'est pas sur le versant de l'instinct et que le terme de ritualisation appliqué à certaines conduites animales est impropre, fondé sur les seules apparences ; car il s'agit ici de mécanismes montés d'avance, inertes et latents jusqu'à ce qu'une stimulation spécifique les déclenche automatiquement. Sans récuser l'existence d'un symbolisme rudimentaire chez l'animal, il serait fort arbitraire de lui conférer l'intentionnalité du rituel humain le plus archaïque. Mais comme nous l'avons déjà dit, nous ne pouvons traiter ici dans son ampleur le problème des rituels en éthologie animale.

Quant à la complémentarité hiérarchisée qu'établit Lévi-Strauss entre mythe et rite, on pourrait renverser sa perspective : soutenir que le rite précède le mythe en constituant d'abord le premier essai de l'homme pour maîtriser sa relation anxieuse au monde, par une sorte de magie sympathique et de symbolisme rudimentaire ; en laissant place ensuite à une activité plus intellectuelle, ordonnatrice et classificatoire qui, comme le pensait Durkheim, prélude à la science sans épuiser pourtant le rapport au sacré et la part de la foi. Thèmes auxquels Lévi-Strauss fait allusion au terme de son « finale » en recourant à des expressions chez lui rares, celles d'« intuition

confuse » et d'« incommensurabilité de la connaissance à ses objets ».

En toute occurrence, selon cette théorie, le rituel vise à colmater le vide, ou plutôt le sentiment du vide que provoque la démarche intellectuelle en largant le vécu. Il s'agit bien au fond d'une réassurance contre l'angoisse, et pour avoir une dimension épistémologique, celle-ci n'en demeure pas moins existentielle. Aussi bien la mise en jeu de la fonction symbolique est-elle inséparable de l'affectivité.

Enfin, une extension de la théorie aux rites séculiers demeure incertaine et mériterait un examen exprès.

III. — Le rite et l'efficacité symbolique

Il est temps de revenir sur une expression à laquelle nous avons recouru plusieurs fois à propos des effets du rite sans en approfondir le sens et les implications.

1. Durkheim le premier aborde le problème dans un passage bref mais percutant, et il le fait en termes de psychologie sociale (bibl. p. 496) : « Quand on voit de quoi sont faits les rites et ce à quoi ils tendent, on se demande avec étonnement comment les hommes ont pu en avoir l'idée et surtout comment ils y sont restés si fidèlement attachés. » D'où viendrait l'importance de « quelques grains de sable jetés au vent ou quelques gouttes de sang sur un rocher... » ? Il pourrait s'agir d'« un simple jeu d'images hallucinatoires ». Les ressorts psychologiques de la croyance n'entraînent pas sa valeur objective. « Pour que nous soyons fondés à voir dans l'efficacité attribuée aux rites autre chose que le produit d'un délire chronique dont s'abuserait l'humanité, il faut pouvoir établir que le culte a réellement pour effet de recréer périodiquement un être moral dont nous dépendrons comme il dépend de nous. Or cet être existe, c'est la Société. » En bref,

c'est l'entretien même du *tonus social et relationnel* qui constitue à la fois la source et le résultat des rituels.

2. Le problème a été repris par C. Lévi-Strauss (bibl.) et plus récemment par F. Isambert (bibl.) qui formule cette hypothèse liminaire : ce qu'on nomme l'efficacité symbolique pourrait bien constituer une forme spécifique d'explication qui serait une version de la causalité magique acclimatée à la culture occidentale.

Comment réagir à cette hypothèse ? Lévi-Strauss accordait ici un rôle majeur au consensus collectif et au vécu affectif.

Analysant les modes d'intervention des *shamans* d'Amérique centrale, il constate que l'efficacité symbolique se développe sur trois plans, selon une triple expérience : « Celle du shaman lui-même qui éprouve des états de nature psychosomatique liés à ses procédures ; celle du malade qui ressent ou non une amélioration ; enfin celle du public qui participe à la cure et dont la satisfaction intellectuelle et affective détermine l'adhésion collective. »

Il expose un cas frappant concernant un accouchement difficile : le shaman procède à une incantation où il prend en quelque sorte la tête du combat contre les forces nuisibles en référence à un mythe traditionnel dans la tribu de la parturiente ; cette intervention est doublement régulatrice : au niveau des représentations, elle permet à la femme de concevoir et d'ordonner ce qui était vécu comme irruption arbitraire dans son corps, c'est-à-dire de donner un sens à sa douleur ; au niveau de l'action, cela facilite un effort victorieux en s'identifiant au shaman qui lutte pour elle. Lévi-Strauss établit des analogies entre la cure shamanique et la psychanalyse où des résistances inconscientes peuvent être levées en libérant chez le sujet des ressources bloquées. Ici « le shaman fournit à sa malade un langage dans lequel peuvent s'exprimer des états autrement inexprimables ». Et c'est ce passage à l'expression verbale qui provoque le déblocage du processus physiologique de l'accouchement.

L'efficacité symbolique ne repose donc pas seulement sur la crédulité du patient, ni sur la simple suggestion du sorcier, ni sur l'effet d'un contact, puisque

le shaman ne touche même pas le corps de la malade ; mais il en « parle » les avatars. On peut dire qu'il s'agit d'une *manipulation psychologique* à visée régulatrice étayée sur une foi.

3. Cette analyse épuise-t-elle la problématique ? F. Lambert (bibl.) en doute, car malgré sa consistance et une éventuelle efficacité, la procédure même du shaman relève de l'illusion aux yeux de la pensée scientifique¹. Or Lévi-Strauss se place bien sur le terrain de l'explication et non de la seule compréhension ethnologique d'une autre mentalité, l'efficacité symbolique repose sur la croyance, la foi, mais elle est efficace puisque (ou lorsque) elle guérit. Ici la référence à des « processus psychosomatiques » est admissible (comme dans tous les systèmes magiques, religieux, voire médicaux). Elle ranime en tout cas le vieux problème philosophique des rapports entre la pensée et le mouvement (hiatus ou lien), problème qui sous-tend les conceptions scientifiques du psychosomatisme. Personne n'est encore équipé pour fournir une réponse décisive.

Si on se livre à l'étude de certains phénomènes concrets n'obéissant pas ou mal à la volonté (marche, érection, phobies, obsessions), on constate que l'intervention peut déclencher non seulement des effets physiques (capacités retrouvées ou délivrance) mais aussi des états existentiels (joie, sérénité). Le rite comme manipulation symbolique a donc d'autres effets que la guérison du corps, ceux précisément que recherchent les religions – et tous les êtres (religieux ou non) animés d'espérance.

Ainsi ressort finalement la force et la limite du symbole dans sa relation au rituel. L'efficacité ne peut être imputée au seul symbole. L'offre d'une pro-

1. Le paragraphe d'Isambert s'intitule lucidement « Illusion efficace et efficacité illusoire ».

cédure symbolique (shamanique, psychanalytique ou autre) resterait stérile face à l'apathie. Attente, présence du désir et de l'espoir, que l'intervenant stimule chez l'individu ou le groupe et que les symboles médiatisent, doivent coexister. En définitive, le rite apparaît comme la condition nécessaire d'une efficacité symbolique mais il n'opère que s'il rencontre une demande d'une suffisante intensité.

IV. — Les rites comme actes d'institution ; apports de P. Bourdieu

Bourdieu (bibl.) reprend le problème de la fonction sociale du rite à partir d'une réflexion sur ce que Van Genepp a nommé rites de passage. En mettant l'accent sur le processus temporel, cette expression risque de masquer un effet essentiel du rite qui est de « séparer ceux qui l'ont subi non de ceux qui ne l'ont pas encore subi, mais de ceux qui ne le subiront jamais parce qu'il ne les concerne pas ». En ce sens il vaudrait mieux parler de rites de *consécration* ou d'institution en donnant à ce mot un sens actif (comme pour l'institution d'un héritier).

Parler en ces termes, « c'est indiquer que tout rite tend à reconnaître comme *naturelle* et légitime une limite *arbitraire* ». Si on prend le cas de la circoncision, une limite avant/après sépare certes l'enfant circoncis des autres, mais surtout elle établit une division entre ceux qui sont justiciables ou non du rituel, c'est-à-dire les genres masculin/féminin dont elle consacre la différence. Et quelle que soit l'opération distinctive, elle attestera que « cet homme est un homme — sous-entendu, ce qui ne va pas de soi, un vrai homme » — tendant à faire de l'homme le plus faible et le plus efféminé un homme par essence, séparé radicalement de la femme, fût-elle forte et virile.

Bourdieu se plaît aussi à citer l'exemple du « concours, qui créerait entre le dernier reçu et le premier collé une différence du tout ou rien et pour la vie ; l'un sera polytechnicien avec tous les avantages afférents, l'autre ne sera rien ».

Le rituel s'apparenterait donc à un acte de *magie sociale* qui peut soit créer la différence *ex nihilo* en conférant des « titres sociaux », soit plus fréquemment exploiter des différences préexistantes de sexe, d'âge ou d'ethnie. Dans tous les cas « c'est un coup de force symbolique ».

Il s'agit en somme d'une investiture signifiant à l'un son identité, à l'autre son néant, mais aussi d'une injonction tacite à assumer son rôle. « Celui qui est institué se sent sommé d'être conforme à sa définition... » sauf accident, dans le cas du noble qui déroge ou du bourgeois qui s'encanaille. Une fonction corrélatrice du rituel d'institution est de décourager durablement la tentation de transgression ou de démission. Aussi s'accompagne-t-il souvent d'épreuves physiques ou intellectuelles, de menaces latentes destinées à inculquer aux « impétrants » le sens des limites et des distances en matière de sexe, d'âge, de classe – tout en tolérant une certaine marge de liberté.

Car l'investiture rituelle est un alibi devant l'opinion, en permettant aux privilégiés de résister aux démentis pratiques ou ludiques. « Si le polytechnicien se révèle nul en maths, on pensera qu'il le fait exprès ou qu'il s'investit ailleurs. » Cela fournit aux élus des « stratégies de la condescendance », sorte de transgression symbolique des limites qui autorise à la fois les profits de la conformité et ceux de la fantaisie ; c'est le cas de l'aristocrate tapant sur l'épaule du palefrenier et dont on dira qu'il est simple ; ou le cas de l'intellectuel qui peut en matière de langage se permettre des vulgarités « affectées », interdites au petit bourgeois.

Les rituels comme actes de magie sociale ne peuvent toutefois réussir que s'ils sont tacitement garantis par la *croyance collective*. Sinon il n'y a plus de différence entre l'acteur légitime et l'imposteur ou l'usurpateur qui n'est pas ce qu'on croit qu'il est, ou qui s'empare sans titre d'une fonction sinon d'un statut. « La croyance de tous est la condition de

l'efficacité du rituel. On ne prêche que des convertis et le miracle de l'efficacité symbolique disparaît si l'on voit que la magie des mots ne fait que déclencher des ressorts préalablement montés » (dispositions ou *habitus*).

Cette conception s'appuie sur une analyse pénétrante et une argumentation inégale. Elle implique d'une part un glissement de sens du « conventionnel » à l'« arbitraire ». Le premier est inhérent à beaucoup d'opérations distinctives ou hiérarchiques requises par la vie sociale ; les conventions peuvent d'ailleurs changer selon l'issue des conflits. L'arbitraire est de l'ordre de la gratuité et du caprice et semble correspondre chez l'auteur à une sorte d'illégitimité foncière, sinon d'intentionnalité perverse.

On remarquera d'autre part (plus encore que chez Lévi-Strauss) l'occultation de la dimension affective dans l'émergence et la pérennité des rituels ; ceux-ci ne se maintiendraient en quelque sorte que par l'habileté des classes privilégiées à exploiter la crédulité des autres, et par le montage d'« *habitus* » chez tous. Dans cette perspective on saisit mal comment surviendrait une crise des rituels. Celle-ci doit atteindre le jeu des sentiments et des valeurs, au cœur même des rapports sociaux, en entraînant avec elle, doute, désaffection, désignification. Nous y reviendrons à la fin.

V. — Les apports psychanalytiques

Freud (bibl.) aborde à plusieurs reprises dans son œuvre le problème des rituels, leur genèse et leur fonction, en combinant ses propres recherches cliniques, certaines données ethnologiques de seconde main, à des spéculations théoriques étroitement liées à la psychanalyse.

1. Un premier apport notoire concerne la comparaison des conduites obsessionnelles propres aux névrosés avec les rituels religieux et l'interprétation de leur analogie.

Le cérémonial névrotique consiste en petits actes, apparemment insignifiants mais indispensables au sujet sous peine d'éprouver une forte angoisse, ce qui leur confère à ses yeux une sorte de sacralité. « La ressemblance avec les actes sacrés du rite religieux consiste dans la peur, en cas d'omission, dans la complète isolation des autres activités (défense d'être dérangé) et dans le caractère méticuleux de l'exécution. » Une approche clinique montre le caractère significatif de ces conduites singulières, « mesures de défense et de protection », qui se rattachent à des événements frappants et des sentiments refoulés jadis vécus par le sujet ; il convient donc de les interpréter biographiquement et symboliquement. D'autre part, la compulsion de répétition qui caractérise le rituel privé est semblable aux exigences itératives des rites collectifs.

En fonction de ces analogies on pourrait, selon Freud¹ « se risquer à considérer la névrose obsessionnelle comme une sorte de pendant pathologique à la formation des religions, et qualifier la névrose de religion individuelle, la religion de névrose obsessionnelle universelle ». Un renoncement progressif à des pulsions fondamentales (sexuelles et égoïstes) semble être à la base de l'évolution culturelle des hommes. Une partie de ce refoulement des instincts est accomplie par les religions. L'avenir de l'illusion religieuse est incertain, et Freud prête à l'un de ses objecteurs supposés un argument troublant : « Si l'on veut expulser la religion de notre civilisation européenne, on n'y pourra parvenir qu'à l'aide d'un autre système doctri-

1. *Actes obsédants et exercices religieux.*

nal et ce système, dès l'origine, adoptera toutes les caractéristiques psychologiques de la religion : sainteté, rigidité, intolérance et la même interdiction de penser en vue de se défendre... »

2. L'étude des *interdits et des épreuves initiatiques* ont constitué pour Freud un autre thème de réflexion. Le tabou (avec les rituels afférents) lui apparaît comme une prohibition très ancienne, « imposée par une autorité et dirigée contre les désirs les plus intenses de l'homme. La tendance à la transgression persiste dans son inconscient et il reste ambivalent à l'égard de ce qui est tabou ». Il en résulte des sentiments de culpabilité et l'instauration de rites sacrificiels et expiatoires, exprimant un renoncement (partiel) au désir et une punition pour la transgression réelle ou imaginaire.

Cela conduit Freud à formuler une audacieuse hypothèse originelle, sorte de mythe psychosociologique :

La horde primitive aurait été dominée par un père-chef violent et jaloux, gardant pour lui la totalité du pouvoir et des femmes. Les fils frustrés se rebellèrent contre cet état de choses et s'unirent pour tuer leur père. Mais ce meurtre collectif d'un maître admiré entraîna du repentir et une « identification » à lui-même et entre eux. Ainsi « le mort devenait plus puissant que jamais », les frères allaient revenir à la loi du père : « s'ils voulaient vivre ensemble, il fallait instituer la prohibition de l'inceste par laquelle ils renonçaient tous à la possession des femmes du groupe, alors que c'était surtout pour s'en emparer qu'ils avaient tué le père ». Et Freud estime que tout homme revit au plan imaginaire dans sa petite enfance ce drame œdipien, en chaque famille recommencé.

Cette hypothèse a été contestée de toutes parts ; elle n'en demeure pas moins saisissante en ce qu'elle fonde sur un meurtre initial et réel l'origine du lien social et des pratiques rituelles destinées à le préserver¹.

1. Voir plus loin la théorie de René Girard et aussi E. Enriquez, *De la horde à l'État*, NRF.

3. Un autre apport original a été fourni par B. Bettelheim (bibl.) au problème des rites d'initiation. Les explications antérieures lui paraissent insuffisantes. Celle de la sociologie les ramène souvent à un rite de passage introduisant l'adolescent à son statut d'adulte et ne s'attachant guère au sens proprement sexuel des moyens utilisés. Celle du mythe freudien de *Totem et Tabou* fait intervenir la répression sexuelle sans tenir compte du désir subjectif latent qui vient à la rencontre de l'épreuve imposée.

L'inventaire des procédures initiatiques, et notamment le cas exemplaire de la circoncision, montre qu'il s'agit de *blessures réelles et symboliques* intervenant généralement au moment de la puberté où doit s'établir une nette distinction entre le masculin et le féminin. Chaque sexe est anxieux quant à ses capacités et envieux des organes et du pouvoir de l'autre.

Si la psychanalyse a insisté sur la revendication phallique chez la fille, elle a négligé son pendant : le désir de fertilité féminine chez le garçon. La circoncision, en faisant couler le sang de l'organe masculin comme le fait régulièrement l'organe féminin, mais une seule fois pour toutes – là est le symbole – fournirait une sorte de compromis.

Bettelheim fonde sa thèse à la fois sur des données ethnologiques et sur des observations cliniques auprès de groupes de jeunes psychotiques où apparaissent des résurgences très frappantes de ces rituels de mutilation. Il ne prétend pas traiter de l'homme primitif mais « de ce qui est primitif en l'homme ». Par le biais de ces pratiques spontanées et secrètes, ces adolescents cherchent à leur manière à maîtriser l'énigme de notre bisexualité et l'angoisse de la différence.

Il convient d'ajouter que ces jeunes sont conduits à pallier une carence et à réinventer en quelque sorte des rituels que la société ne propose plus (ou plus guère), à une époque où les rites de passages sont émoussés ou contestés. Rien n'implique non plus que les blessures symboliques soient le propre de communautés psychotiques ; car l'information manque aux adultes sur les bandes de jeunes en terrain libre

— pour des raisons évidentes puisqu'elles tiennent à la nature même de telles bandes — où l'observateur et l'étranger ne sauraient être admis. Ce qui en transparaît confirme l'importance d'une sorte « d'interformation sexuelle » sans doute étayée par quelque ritualité spontanée.

VI. — Rites, mimésis et violence selon René Girard

R. Girard (bibl.) a reposé il y a une quinzaine d'année, en philosophe, le problème de la genèse et de la fonction des rituels à partir de réflexions, de documents ethnologiques et de textes comparés d'origine biblique, grecque et parfois moderne.

Il fait l'hypothèse d'un état originel de violence généralisée qui ne tiendrait pas à l'exploitation et à l'aliénation (au sens marxiste), ni à la seule rivalité œdipienne entre père et fils (selon le schème freudien), mais à une violence réciproque qui se déchaîne entre égaux, « doubles », qui veulent chacun s'appropriier l'autre dans son être et dans son avoir.

La *mimésis* (qui désigne l'imitation au sens fort) est à la fois, selon cet auteur, la source de tout apprentissage et de toute rivalité, force de cohésion et de dissolution ; redoutée par les uns qui en pressentent les risques, méprisée par les autres qui réduisent sa portée aux conduites du conformisme ou de l'apparence. C'est le cas aujourd'hui des sciences humaines, de l'art et de la littérature « où l'on s'efforce de ne ressembler à rien ni à personne mimétiquement ». Ce n'est pas là simple erreur, oubli ou forfanterie, mais une espèce de *répression* spontanée du conflit mimétique lui-même ; processus fondamental dans toutes les cultures jusqu'à la nôtre.

En effet, les hommes, poussés par « un désir mimétique d'appropriation », entrent en lutte pour posséder tous ces objets que les membres d'une communauté sont généralement incapables de se partager pacifiquement : femmes, nourritures, armes, terri-

toires ; ne disposant pas à l'origine d'un système judiciaire, ils auraient trouvé dans les interdits d'abord un frein, puis, lorsqu'ils ne suffisaient pas, dans les rites sacrificiels une sorte de *violence de rechange localisée sur un être unique*, d'abord un membre du groupe (victime émissaire), puis un être relevant d'une catégorie « sacrificable » (étrangers, animaux, biens et objets divers).

Ce processus permet d'effectuer sur le dos du substitut une réconciliation au moins provisoire et il conduit à une *sacralisation de la victime*, car le retour au calme paraît confirmer du même coup sa responsabilité dans les troubles d'abord, puis dans l'apaisement consécutif à sa mort.

Le sacrifice apparaît ainsi le point culminant de tous les rituels : animal ou humain, réel ou symbolique, sa fonction n'est pas tant d'expier une faute que de détourner la violence et de mettre fin à son escalade. Il est donc à la base des religions et ultérieurement des institutions judiciaires ; intervenant ensuite régulièrement en dehors des périodes de crises, les rituels jouent un rôle non plus curatif, mais préventif. Tout cela se passe sans que les acteurs en aient la conscience claire sous l'effet de la répression mentionnée plus haut : ce sont « des choses cachées depuis la fondation du monde », selon le titre même du dernier ouvrage de R. Girard.

Tous les rituels visent finalement à expulser le « maléfique » grâce à des opérations de plus en plus symboliques en passant des rites magico-religieux à des rites théâtraux ou thérapeutiques. Girard souligne la place éminente de la tragédie grecque entre l'ordre religieux archaïque et un ordre étatique plus moderne. « Au lieu de substituer à la violence collective originelle un temple et un autel sur lequel on immolera réellement une victime, on a alors un théâtre et une scène sur laquelle le destin d'un héros mimé par un acteur purgera les spectateurs de leurs passions et provoquera une nouvelle *catharsis* individuelle et collective aussi salutaire pour la communauté. »

Dans le système judiciaire, la peine de mort se situe directe-

ment dans le prolongement rituel de la violence fondatrice ; elle fonctionne comme libération purificatoire du groupe. Il en va de même pour l'exil et, plus récemment, pour l'interdiction de séjour ou le refoulement aux frontières. Dans la perspective de l'auteur, bien qu'il ne le mentionne pas, on pourrait considérer la politesse comme une précaution contre le surgissement toujours potentiel de la violence. Aussi bien savons-nous que ces résurgences se produisent dans le champ des religions politiques et dans les situations de masse lorsque « la fête tourne mal ». L'affadissement de la ritualité locale facilite cette dégradation et la violence envahit le stade ou la fête dans un monde où le sacré et le religieux deviennent des entités séparées ou dévaluées.

La théorie de R. Girard est certes invérifiable en tant qu'hypothèse « originaire » mais possède une large portée ; elle propose une grille de lecture saisissante pour beaucoup de mythes, de rituels et de textes relevant de multiples cultures – jusqu'à la nôtre. Des critiques ont souligné son caractère parfois paradoxal et réducteur, car en un sens elle apparaît comme une conception athée du religieux et une réduction de la métaphysique du sacré aux avatars des rapports humains ; un nouvel anthropocentrisme. Or le sacré peut désigner autre chose qu'« une transfiguration de la violence humaine » – une valeur intrinsèque et suprême.

En vérité l'élucidation quasi rationnelle de ce qui se cache sous la violence et les rituels ne conduit pas René Girard à la négation de toute dimension religieuse ni au scepticisme. Dans un second ouvrage (bibl.) il propose « une lecture non sacrificielle de l'Évangile et notamment de la mort du Christ. Jésus meurt non pas dans un sacrifice rituel, *mais pour qu'il n'y ait plus de sacrifices*, et au nom de la miséricorde ». Seule sa parole, si on sait l'entendre, apporte une rupture du cercle de la violence et des fausses transcendances, un nouvel ordre de l'amour.

C'est ce message qu'il faut reprendre car il donne un sens aux enjeux de la crise actuelle des valeurs et des significations ; « à savoir notre disparition définitive ou notre accession à des formes de conscience et de liberté que nous soupçonnons à peine... Il s'agit toujours de rejeter la violence et de réconcilier les hommes mais sans qu'il y ait cette fois de *dehors*... Je recon-

mais qu'il existe pour moi une dimension éthique et religieuse, mais c'est un résultat de ma pensée ». Il n'y a pas de recettes (idéologiques ou ritualistes) ; ce dont nous avons besoin aujourd'hui, ce n'est plus d'être rassuré, c'est d'échapper à l'insensé – où se complaisent beaucoup de discours intellectuels et/ou irrationnels.

Appel à la lucidité, sinon à la rationalité ; René Girard semble penser que l'homme pourrait se passer de rituels (en tant que médiateurs du sacré) au prix d'une double prise de conscience : l'une de crainte devant les risques de la violence nucléaire ; l'autre d'amour grâce à une relecture du message du Christ.

A leur lumière « la crise actuelle n'est pas moins redoutable, mais elle acquiert une dimension d'avenir, un sens réellement humain ». Il s'agit finalement d'une sorte de pari sur l'esprit – n'est-ce pas ici la forme ultime du sacré ? Mais on regrettera que R. Girard n'examine guère la fonction d'étayage assurée par les rites séculiers au niveau quotidien.

VII. — Un essai de synthèse : Les Ritologiques de J.-T. Maertens

Jean-Thierry Maertens (bibl.) cherche à intégrer un ensemble d'apports empiriques et conceptuels issus des diverses sciences humaines et propose une perspective diachronique des rituels selon trois grands systèmes culturels dénommés *sauvage*, *barbare*, *civilisé*. Pour Maertens comme pour l'anthropologue américain V. Turner¹, les rites sont tous destinés à réduire l'anxiété existentielle en permettant d'affronter l'inconnu et l'altérité. Quatre ouvrages sont centrés sur le corps, lieu d'inscription rituelle, porteur de masques et de vêtements et objet d'un certain discours combinant l'érotique et l'économique.

1. *The ritual process*, Chicago, 1969.

Toutes les cultures « ont redouté ce corps si proche de la nature perdue et s'en sont progressivement écarté, mettant en place des ritualités substitutives et décorporées » (vêtement, écriture, argent). Par ces processus l'apprentissage social, corrélatif au langage, déplace sur des objets symboliques « la quête de l'objet perdu, le corps-mère originel ». Dans tous les cas le rite impose à la fois une répression du corps et un moyen de repérage qui situe respectivement hommes et femmes, jeunes et adultes, initiés et non-initiés, permettant le jeu des échanges et des passages en fonction du système économique et juridique.

Car des ritualités distinctes apparaissent selon les modes de production des sociétés et le type de rapport que le corps soutient avec cette production : « Des sociétés (*sauvages*) respectent la simultanéité du pulsionnel et du fonctionnel dont le corps est le foyer. D'autres (*barbares*) répriment l'érogène pour privilégier la force du travail. D'autres enfin (*civilisées*) aliènent également l'un et l'autre. »

Bien que l'auteur adopte cette typologie et cette terminologie pour leur « commodité classificatoire », indépendamment de leur signification évolutionniste, elle présente des risques évidents de simplification et d'évaluations arbitraires. Réduite à une hypothèse de travail, elle permet de regrouper des données disparates et d'articuler certaines dimensions majeures des processus collectifs.

Ainsi en va-t-il pour les dimensions économiques et politiques : en système sauvage, le corps dispose à la fois de sa force de travail pour subsister, en pratiquant des techniques rudimentaires, et entretient des liens érotiques et symboliques avec la nature dans laquelle il s'insère par la fête et le labeur. En système barbare, le corps tend à être considéré surtout pour sa force de production, l'érogène étant réprimé chez les dominés (esclaves et femmes). Corrélativement s'établissent des rapports de castes ou de classes. Le corps (la corporation) y devient une dénomination pour maintenir l'unité symbolique où l'individu, même frustré de sa part d'érogène, s'apparaît comme

« membre ». En système civilisé les dichotomies s'accroissent, l'urbanisation et l'industrialisation coupent le corps de la nature et les capitalismes (privés ou étatiques) réduisent la force de travail à une valeur marchande, comme l'attestent les salaires avec leurs échelles et leurs rituels propres. Énergie et érotisme ne sont plus que les signifiants d'un discours qu'ils ne contrôlent pas ; qu'il s'agisse du costume ou du maquillage, de la femme quelconque ou du couronnement de Miss Univers, tous régis par le jeu des modes et des médias.

Dans tous les cas où notre société a maintenu ou promu certains rituels corporels, on constate, selon Maertens, une sorte d'affadissement, tant pour l'aspect physique des pratiques que pour l'investissement affectif qui s'y relie. Un long processus conduit à *décorporéiser les rites* en substituant aux impacts et aux contacts corporels des jeux de signes qui tendent eux-mêmes à perdre leur signification. A la limite, le corps même se déritualise et le rituel tend à se dissoudre dans la dérision ou l'indifférence. Ce contre quoi réagissent précisément un ensemble de courants marginaux qui s'attaquent à la culture au nom de la nature par le sursaut et le scandale. Encore s'agit-il de savoir si les conduites transgressives qu'ils développent ne sont que des anti-modèles ou l'ébauche de rituels nouveaux. Et Maertens tend plutôt à répondre dans un sens négatif à cette question déjà posée au cours des deux chapitres précédents.

En dépit d'un certain dogmatisme, l'intérêt des *Ritologiques* consiste dans leur effort pour conjuguer les approches sociologique et psychanalytique à la faveur de certaines intuitions de caractère socio-clinique, plutôt qu'en recourant à une méthodologie explicite. Les analyses les plus pénétrantes concernent certains rituels transculturels, notamment le tatouage, le masque et le voile.

Mais l'entreprise s'expose à une double critique. D'une part l'extension abusive du terme de « rite » qui finit par désigner tout ce qui est institué, coutumier et conventionnel. C'est d'ailleurs une difficulté récurrente que nous avons essayé de réduire au cours du premier chapitre. D'autre part la thèse centrale d'une déritualisation progressive et quasi inéluctable repose sur une argumentation consistante mais non décisive. La modernité suscite plutôt des réaménage-

ments de la ritualité ainsi que l'émergence de nouveaux rites – sans entraîner une désacralisation radicale. Nous en avons rencontré maints exemples, même s'il est actuellement impossible, comme l'estime J. Wunenberger (bibl.), de faire un pronostic sur l'avenir du sacré.