

La Maison-Dieu, 228, 2001/4, 7-39

Jean-Yves HAMELINE

LES RITES DE PASSAGE D'ARNOLD VAN GENNEP

Il y a presque trente ans, *La Maison-Dieu* invitait ses lecteurs à une reprise en considération des *Rites de passage* d'Arnold Van Gennep¹. La Rédaction du moment se préoccupait en effet de familiariser ses lecteurs avec quelques outils majeurs du domaine anthropologique, susceptibles d'engager une meilleure intelligence des phénomènes rituels². Aux côtés de textes de Durkheim, de

1. Arnold VAN GENNEP, *Les Rites de passage*, Étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité/de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement/de la naissance, de l'enfance, de la puberté/de l'initiation, de l'ordination, du couronnement/des fiançailles et du mariage/des funérailles, des saisons, etc. Paris, Librairie critique Émile Nourry, 1909. (Réimpression : Mouton et Cie, et Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1969). Jean-Yves HAMELINE, « Relire Van Gennep : les Rites de passage », *La Maison-Dieu*, 112, 1972, p. 133-143.

2. Cette entreprise où s'engageaient le Centre National de Pastorale Liturgique, et l'Institut Supérieur de Liturgie, connut une sorte de lancement public lors d'un Colloque tenu à Bièvres en 1973, et d'une rencontre nationale tenue à Francheville, en collaboration avec la faculté de théologie de Lyon, en 1974. Le numéro 119 de *La Maison-Dieu* en donne les principales communications autour d'une intervention magistrale et programmatique du Père M. D. Chenu.

Mauss, de Max Weber, on ne pouvait ignorer l'apport de Van Gennep et la réelle puissance de son élaboration théorique, laquelle semblait, une fois passé l'accueil disgracieux que lui réservèrent Marcel Mauss et les durkheimiens³, avoir fait l'unanimité des savants. On ne saurait évidemment oublier le reste de son œuvre, représenté avant tout par les forts volumes du *Manuel de Folklore français contemporain*, toujours éclairé par ce qu'il considérait comme sa véritable découverte⁴. Ce qui n'empêchait pas une anthropologue britannique, consacrant de longues pages attentives aux *Rites de passage*, de présenter Van Gennep comme « a man who is known largely for one book »⁵.

Une conjoncture intellectuelle exceptionnelle

L'ouvrage de Van Gennep, paru en 1909, prend place dans une conjoncture intellectuelle particulièrement active, qui voit, à l'articulation des XIX^e et XX^e siècles, l'émergence et la constitution savante d'un domaine proprement moderne de l'anthropologie sociale et de ses objets d'élection, au premier rang desquels se tient l'étude de la religion, de ses formes et de ses transformations. On est frappé, à la lecture des notes bibliographiques des *Rites de*

3. Nous avons, dans la livraison précédemment citée de *La Maison-Dieu*, fait état du compte rendu peu aimable, et, en fin de compte, manquant de clairvoyance, que Marcel Mauss fit des *Rites de passage* dans les colonnes de *L'Année sociologique* en 1910 (Marcel Mauss, *Œuvres*, t. I, *Les fonctions sociales du sacré*, Présentation de Victor Karady, Paris, Éditions de Minuit, 1968, p. 553-555) reprochant à l'ouvrage un comparatisme sans rigueur, alors que, non sans les défauts d'une compilation un peu hétéroclite, Van Gennep posait en fait un des jalons qui allait permettre à l'anthropologie moderne de sortir précisément de l'ornière comparatiste.

4. Cf. Nicole BELMONT, *Arnold Van Gennep, le créateur de l'ethnographie française*, Paris, Payot, 1974.

5. Jean S. LA FONTAINE, *Initiation, Ritual Drama and Secret Knowledge across the World*, Londres, Penguin Books, 1985, p. 24.

passage, de la masse, du sérieux, et du caractère très récent des ouvrages auxquels l'auteur se réfère, non sans en discuter, quand il le faut, les assertions. Il s'y forme un panorama impressionnant de ce qui peut apparaître aujourd'hui comme un tournant décisif, mené en une vingtaine d'années, des sciences de l'homme et de la société.

Van Gennep n'ignore pas les ouvrages majeurs, pour la plupart de langue anglaise, et l'intérêt suscité par les analyses du fait religieux. On trouve cité les maîtres livres de l'anthropologie britannique, souvent dominés par une vision évolutionniste des faits de culture et de société ⁶ :

Edward B. Tylor, *Primitive Culture*, Londres, 1871 (3^e édition, 1891).

J.G. Frazer, *The Golden Bough*, Londres, 1890 et suivantes.

Andrew Lang, *The Making of Religion*, Londres, 1898.

W. Robertson Smith, *The Religion of Semites*, Londres, 1889.

R.R. Marett, *The Threshold of Religion*, 1909.

Salomon Reinach, *Cultes, mythes et religion*, Paris, 1905-1908.

Autour d'Émile Durkheim et de l'*Année sociologique*, fondée en 1896, on s'intéresse aussi aux formes fondamentales des actions religieuses et à leur fonction sociale. Van Gennep n'ignore pas les travaux de Marcel Mauss et de Henri Hubert, parus dans l'*Année sociologique* ; il citera :

H. Hubert et M. Mauss, « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », II, 1899.

M. Mauss, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », VII, 1904 ⁷.

6. Un réexamen critique de cette anthropologie évolutionniste peut être lu dans : Melville J. HERSKOVITS, *Les Bases de l'anthropologie culturelle*, traduit de l'anglais, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 106, 1967, p. 156-169.

7. Cet effort en direction des pratiques rituelles, dont il est pourtant un des promoteurs, pourra même paraître excessif à Marcel Mauss qui, en 1933, observe que « le gros effort que nous avons fait du côté de la ritologie manque d'équilibre, parce que nous n'avons pas fait l'effort correspondant sur la mythologie », lacune que comblera magistralement, comme on sait, l'œuvre de Claude LÉVI-STRAUSS. *Bulletin de l'Institut français de sociologie*, 9 juin 1933, p. 112. Cité par Maurice LEENHARDT, *Do Kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien* (1947), nouvelle édition, Paris, Gallimard, (*les Essais*,

Les procédures *initiatiques*, par ailleurs remises au goût du jour par une vague d'intérêt pour l'ésotérisme et l'occultisme⁸, bénéficient d'études savantes sur les religions de l'Antiquité et les cultes à mystères. Mais trois ouvrages vont faire date par leur approche approfondie des rituels et des sociétés initiatiques, même si Van Gennep leur reprochera un déficit théorique qu'il tentera de combler. Ce sont :

L. Frobenius, *Die Geheimbünde und Masken Africas*, 1898.

H. Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde*, Berlin, 1902.

H. Webster, *Primitive Secret Societies*, New York, 1908.

Toutefois, l'anthropologue qui se situe le plus près de la ligne de recherches et de découvertes où se meut Van Gennep, comme si c'était les objets même d'étude qui se constituaient de leur propre mouvement en un champ de plus en plus intelligible, est incontestablement Robert Hertz. Auteur, pour le compte de l'*Année sociologique*, d'une *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*, qui, dès 1907, le place comme un des meilleurs espoirs de l'école de Durkheim et de Mauss, il s'intéressera par la suite, comme Van Gennep, à des faits

154), 1971, p. 43. Leenhardt s'appuie sur cette remarque de Mauss pour justifier la priorité qu'il donne, dans son maître ouvrage, à l'étude des structures de pensée et d'existence sur une approche descriptive, voire herméneutique, des rites. Bruno Bettelheim tentera, dans le sillage de Roheim, de réactiver l'analyse des actes symboliques intégrés à l'un ou l'autre point de la séquence rituelle, en particulier les phénomènes de mutilation sexuelle. Bruno BETTELHEIM, *Les Blessures symboliques*, Essai d'interprétation des rites d'initiation, traduit de l'anglais (1954), Paris, Gallimard, coll. « Connaissance de l'inconscient », 1971.

8. On peut penser à la revue *L'Initiation*, fondée en 1888, par le Dr G. d'Encausse, autrement dit Papus. Mais les lecteurs de *La Maison-Dieu* ne manqueront pas d'évoquer le nom de Louis DUCHESNE, dont les *Origines du Culte chrétien* paraissent en 1889. Van Gennep ne peut éviter de le citer, à propos du catéchuménat ancien et de l'initiation chrétienne. Voir P.-M. GY, « La notion chrétienne d'initiation », *La Maison-Dieu*, 132, 1977, p. 33-54. Sur Mgr Louis DUCHESNE, *La Maison-Dieu*, 181, 1990.

relevant de ce qu'on appellera le folklore⁹. Tué au front, en 1915, autour de sa trentième année, il ne put développer ses intuitions premières. Il partagea sans doute les préventions de ses maîtres vis-à-vis de l'œuvre de Van Gennep, mais, sans avoir jamais formulé l'équivalent de la théorie des Rites de passage et de son schéma tripartite, il manifesta souvent davantage de pénétration dans l'observation et l'analyse de faits de nature très voisine, en particulier dans le cas des processus de deuil, à propos desquels il souligne l'importance du travail social et psychologique accompli à la faveur de ce qu'il appelle un « état transitoire », qui « demande du temps »¹⁰.

Nous n'avons retenu ici que des travaux et des auteurs cités par Van Gennep, lequel, bien sûr, en utilise beaucoup d'autres, et en particulier de nombreuses monographies. Ils donnent une idée de la connaissance que l'auteur avait de la littérature disponible ; plus encore, la lecture de ces titres majeurs laisse deviner toute la richesse d'une exceptionnelle conjoncture intellectuelle, au sein de laquelle il est clair aujourd'hui que Van Gennep fit faire un grand pas.

Cette effervescence, comme on le sait, ne s'arrêta pas en si bon chemin. C'est en 1912 que Durkheim publie *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, et Freud, en 1913, *Totem et Tabou*, ouvrages dont on peut dire que la descendance n'est pas vraiment éteinte. Freud, dans l'audacieuse ouverture qu'il fait de la psychanalyse vers l'anthropologie, sera immédiatement relayé par deux de ses disciples au moins, Théodore Reik et Geza Roheim¹¹.

9. Robert HERTZ, *Sociologie et folklore*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, p. 1-83.

10. *Ibid.*, p. 76. Le terme *travail* qu'utilise Robert Hertz peut être assurément rapproché de celui que Freud utilisera à son tour quelques années après, en forgeant l'expression *travail du deuil* (*Trauerarbeit*, 1915), comme il avait employé dès 1900 l'expression *travail du rêve* (*Traumarbeit*).

11. Théodore REIK, *Le Rituel, Psychanalyse des rites religieux*, traduit de l'allemand (1917), préface de Sigmund Freud, Paris, Denoël, 1974. Sur la chronologie des œuvres de Geza Roheim, depuis 1911, on consultera : Roger DADOUN, *Geza Roheim*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 196, 1972.

Rites de passage

En dépit d'un démarrage difficile consacré à un projet démesuré et peu cohérent de classification des rites, suivi d'une tentative de définition d'un domaine *magico-religieux*, qui se montrera par la suite sans véritable intérêt, l'exposé de la théorie des Rites de passage est mené avec une grande clarté¹². L'auteur la reprend d'une manière très ferme dans ses conclusions. On la retrouvera pour l'essentiel dans l'introduction au premier volume du *Manuel de folklore français contemporain*¹³. D'excellents auteurs l'ont exposée à leur tour, et l'on pourrait dire que c'est un exercice (un *passage* !) obligé de toute entreprise d'anthropologie généraliste¹⁴. Toutefois, quand il s'agit d'en donner une fidèle retransmission, la tentation est grande de forcer quelque peu le trait, de souligner de manière

12. Les pages 13-15 de l'ouvrage de Van Gennep, où l'auteur expose l'essentiel de sa théorie, ont été reproduites dans *La Maison-Dieu* 112, 1972, p. 138-139.

13. En 1908, Van Gennep avait publié dans la *Revue des Études ethnologiques et sociologiques de Paris*, qu'il dirigeait, un « Essai d'une théorie des langues spéciales » (republications Paulet, avril 1968). La visée scientifique est celle même qu'il développera dans les *Rites de passage* : faire apparaître un processus formel, pouvant, de par son schématisme même, et son insertion active dans une logique de différenciation et de cohésion de nature sociale, rendre raison d'un grand nombre de faits dispersés. Faisant allusion aux langues liées aux rites d'initiation, il développe à propos de ces rites sa vision tripartite du processus rituel, sans employer toutefois l'expression qui, à la suite de la publication de 1909, fera le tour du monde.

14. Les exposés de la théorie des *Rites de passage* abondent dans la littérature anthropologique. Outre l'ouvrage cité plus haut de Nicole Belmont, nous nous contenterons d'en signaler trois très remarquables : Nicole SINDZINGRE, « Rites de passage », *Encyclopaedia Universalis*, DVD Version 6, 2000. Martine SEGALIN, *Rites et rituels contemporains*, Paris, Nathan Université, 1998. Pierre CENTLIVRES, « Rites, seuils, passages », *Communications*, 70, 2000, p. 33-44 ; l'ensemble de ce numéro, dirigé par Martin de la Soudière, est une mise au travail de la notion socio-anthropologique de *passage*.

préférentielle les éléments qui, dans l'apport de Van Gennep, constituaient une véritable avancée théorique, et d'anticiper quelque peu sur les potentialités qu'ils contenaient, c'est-à-dire de s'efforcer de « saisir sa pensée en acte et le mouvement même de sa recherche ¹⁵ ».

Séquence cérémonielle

Van Gennep insiste d'abord sur la notion de *séquence cérémonielle*. C'est dire qu'il s'intéresse avant tout à ce qu'on pourrait appeler une logique de l'action. Il recommande donc d'éviter de traiter isolément tel ou tel élément du rituel. Il lui paraît nécessaire, pour en interpréter la signification, de les replacer dans un processus d'ensemble dont le déploiement consiste en une forme temporelle, rendue signifiante et opérante par une disposition séquentielle contraignante. Ainsi, la portée significative et l'efficace du rituel proviennent, avant toute interprétation de détail, de la forme et de la nature d'un parcours. Pour Van Gennep, qui rejoint en ce point les durkheimiens, c'est par cet ensemble séquentiel que peut dès lors être posée valablement la question de la *fonction sociale* de ce rituel, dans l'examen du rapport entre l'état antérieur et l'état conséquent des partenaires du rite.

Ce point de vue, liant avec bonheur forme et fonction, permettait de sortir d'un comparatisme qui n'aurait porté que sur des éléments allégoriques ou intentionnels du rituel, en proposant un modèle logique à vocation universelle. Par contre, il permettait de comprendre l'extraordinaire condensation (au sens presque freudien du mot) qui viendrait se fixer sur des figures matérielles actives, véritables icônes logiques et anagogiques du processus de transit ou de passage : le Pont, la Porte, et toute l'économie

15. Ces expressions sont de Raymond BOUDON, *La Crise de la sociologie*, Questions d'épistémologie sociologique, Genève, Librairie Droz, 1971, p. 75-76. L'auteur les applique à une relecture de Durkheim et de Tarde.

matérielle des accès et des limites. Van Gennep y consacre le chapitre sans doute le plus poétique de son livre ¹⁶.

L'isolement théorique de la *séquence cérémonielle*, véritable « système formel immergé », comparable à certaines structures de la langue, et l'établissement de sa validité universelle permettaient par le fait même d'éviter deux difficultés qui obéraient gravement la réflexion anthropologique antérieure. On y voyait l'anthropologue mettre *de facto* sur un pied d'égalité les mœurs des sociétés dites « primitives » et celles des sociétés « civilisées », et rompre, par le fait même, avec la perspective évolutionniste qui, par exemple, marquait encore si fort l'œuvre d'E. Tylor et de J.G. Frazer ; par là s'ouvrait la voie d'une ethnologie contemporaine des populations européennes.

D'autre part, l'application de la *séquence cérémonielle* à toutes sortes de situations, dont l'intitulé se donnait à lire dans le sous-titre de l'ouvrage ¹⁷, constituait en fait une véritable *sécularisation* du concept, que l'on ne pouvait plus lier nécessairement au domaine, désormais incertain, de la religion, ou du « magico-religieux ». Ainsi s'ouvrait le champ d'une ritologie générale, située en amont de la différenciation religieuse, même si l'on devait reconnaître que cette dernière ne pouvait guère s'opérer sans le moyen du processus rituel.

Le schéma tripartite

L'apport théorique de Van Gennep, si simple et si élégant, pourrait se résumer en un aphorisme, un peu trivial cette fois : *un passage ne se fait pas en deux temps, mais en trois*. Pour en définir les trois phases, l'auteur emploie

16. Michel DE CERTEAU remet au travail les figures du Pont et des Bornes, dans *L'Invention du quotidien*, I : Arts de faire, Paris, UGE, 10/18-1363, 1980. On peut lire aussi le commentaire du Jeu de l'Oie, fait par Michel Serres au séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss : Michel SERRES, « Discours et parcours », *L'Identité*, Paris, Grasset, 1977, p. 25-49.

17. On pourra se reporter ci-dessus à la note 1.

une double terminologie, l'une plus fonctionnelle, l'autre plus formelle. « Je crois légitime de distinguer, écrit-il, une catégorie spéciale de *Rites de passage*, lesquels se décomposent à l'analyse en *Rites de séparation*, *Rites de marge* et *Rites d'agrégation* »¹⁸. Quelques lignes plus loin, il propose un « schéma complet », constitué en théorie, de rites *préliminaires*, *liminaires*, *postliminaires*, en affirmant toutefois la possibilité d'une certaine variabilité de proportion pour l'une ou l'autre des trois phases.

La première proposition terminologique, *séparation-marge-agrégation*, fait bien apparaître trois moments caractérisés par une opération que l'on peut dire fonctionnelle. Son modèle d'origine pourrait bien être celui des procédures initiatiques. Mais Van Gennep l'étend à toute forme de passage, fortement ou faiblement ritualisé, lorsque ce passage opère, à des niveaux bien sûr assez variables, un changement de position ou de statut des bénéficiaires du rituel, comme pourrait être, par exemple, le passage d'une frontière, le déplacement d'une sphère privée à une sphère publique, l'entrée dans un temple, une aire sacrée, une église. Le rituel, par là même, est amené d'une part à s'appuyer sur une institution identifiable ou simplement coutumière, mais suffisamment légitime pour fonder le jeu des positions et des statuts, mais il se présente, d'autre part, comme une « visibilisation » opérante, permettant l'entretien du régime des positions et des statuts et son intériorisation par les acteurs.

Les termes employés dans la seconde formulation, *préliminaires*, *liminaires*, *postliminaires*, ne sont pas sans importance. Ils accentuent le côté formel et séquentiel du schéma, et surtout mettent en évidence d'une manière lexicalement très heureuse l'importance de la marge, de la phase intermédiaire, moment de « flottement » (*sic*) entre deux positions marquées. Van Gennep fait crédit à Robert Hertz de la reconnaissance de cet *état transitoire*, et plus encore, de l'extension de ce concept, employé à propos des processus de deuil, à d'autres domaines de l'existence, par

18. *Les Rites de passage*, p. 14.

où se voyait confirmée sa portée générale, sinon universelle¹⁹. Cette notion de *liminalité* se révélera comme une des plus fécondes de l'anthropologie ultérieure, comme en témoigne, entre autres, l'œuvre de Victor Turner²⁰.

L'extension du modèle tripartite, où Marcel Mauss ne voulait voir qu'un truisme, allait plutôt permettre d'engager une étude mieux armée des micro-rituels de la vie quotidienne, une véritable ethnologie des espaces et des déplacements. Son extension vers le cérémonial de la rencontre, de la salutation dans l'espace quasi liminal de la station face-à-face, tierce zone de régrédience originaire, pouvait laisser présager l'apport de l'éthologie, ou Erwin Goffman se révélerait maître. Et pourquoi pas ne pas penser, en matière de banale vie quotidienne, à l'*ici-là-maintenant* du paillason devant la porte, micro-rencontre du temps avec lui-même, mêlant l'attention et l'attente ! La notion de *site rituel*, les protocoles de son institution spatio-temporelle, peuvent prétendre trouver leur source dans une intuition de Van Gennep où, sur la fin de son ouvrage, il n'hésite pas à attribuer à l'action processionnelle un caractère de liminalité²¹.

Rites d'initiation. Rites du cycle de la vie

On devine tout de même que le morceau principal de l'ouvrage concerne les rites du cycle de la vie, ceux que l'anthropologie de langue anglaise désigne par l'expression de rites *life-crisis*, thème que reprendra la formule suggestive du *Manuel de folklore français contemporain* : « du berceau à la tombe ». L'organisation des chapitres est tout

19. *Ibid.*, p. 273.

20. Voir en particulier : Victor W. TURNER, *Le Phénomène rituel*, Structure et contre-structure, traduit de l'anglais (*The Ritual Process*, 1969), Paris, Presses Universitaires de France, 1990 ; et dans ce numéro de *La Maison-Dieu*, la contribution de Catherine Bell.

21. Nous nous permettons sur ce point de renvoyer à nos propres travaux, en particulier : *Une poétique du rituel*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Liturgie » 9, 1997.

à fait éloquente à ce sujet. On y voit se déployer les étapes successives et ritualisées qui forment le cours obligé d'une transivité individuelle : la grossesse et l'accouchement, la naissance et l'enfance, les rites d'initiation, les fiançailles et le mariage, les funérailles.

Rites de la première fois

Il faut reconnaître que, passé cet ensemble, le chapitre suivant, qui est le dernier de l'ouvrage, donne un peu l'impression d'un rassemblement résiduel de procédures rituelles dépareillées²², et l'on comprend que l'expression *rites de passage*, souvent mentionnée en français dans les ouvrages étrangers, ait fini par désigner préférentiellement les rites liés à l'accomplissement du cycle de la vie²³. C'est pourtant dans ce dernier chapitre que Van Gennep propose une analyse fine des *rites de la première fois*, qu'il élargit du domaine quotidien jusqu'aux initiations et aux investitures. Or les petites mises en forme rituelles qui accompagnent le plus souvent des faits domestiques de croissance : première dent, première nourriture carnée, premiers pas, première culotte, etc. ont quelque peine, quoi qu'en dise l'auteur, à faire apparaître le schéma tripartite, sauf à faire coïncider avec la phase liminale l'état de trouble, passager ou durable, qui touche le sujet, trouble que la reconnaissance sociale de l'entourage apaisera, et qui n'en pourra

22. Van Gennep y traite de « quelques rites de passage considérés isolément » : cheveux, voile, langues spéciales, rites sexuels, coups et flagellation, rites de la première fois. Il aborde ensuite les rites liés au calendrier, les sacrifices, pèlerinages et vœux. On reconnaît là un des défauts le plus souvent reproché à Van Gennep, à savoir un entassement d'informations hétérogènes dont le risque est de diluer quelque peu la vigueur de ses schémas analytiques.

23. C'est le titre d'un grand album de photographies commentées, recueillies de toutes les parties du monde, et placé dès l'entrée sous le patronage de Van Gennep : David COHEN (éd.), *The Circle of Life, Rituals of the Human Family Album*, Londres, Harper Collins Publishers, 1991.

pas moins « marquer pour la vie ». Par contre, le parcours biographique jalonné par les *rites de la première fois* s'insère parfaitement dans la vision irréversible et discontinue de l'accomplissement de destinée, et dans une conception du travail rituel comme apte à négocier perpétuellement continuité et discontinuité, permanence et changement, dans une perspective de socialisation et de culturalisation des processus biologiques.

La notion d'initiation, dont on a dit la relative fortune à l'époque, prend dès lors normalement sa place dans cette vision qu'on pourrait dès lors dire macro-séquentielle des transitions individuelles, en tout premier lieu par les *rites dits de puberté* (même si, comme le fait remarquer Van Gennep, la puberté sociale ne coïncide pas logiquement et chronologiquement avec le processus physiologique que le rite est amené à traiter).

Élargissement de la notion d'initiation

Il faut toutefois reconnaître que le chapitre consacré aux *rites d'initiation* rompt quelque peu avec la rigueur du déroulement de la grande séquence des rites obligés de destinée. Car, outre les rites de puberté intéressant les classes d'âge d'un même ensemble social, Van Gennep y présente des rites d'entrée dans des sociétés particulières, des fraternités magico-religieuses, des confréries de mystères, des monastères. Il y ajoute des rites d'investitures ou d'intronisation, sans oublier l'ordination des prêtres catholiques. À vrai dire, Van Gennep estime sans doute, et le fait est gros de conséquences théoriques, que les procédures initiatiques, en tant que telles, instrumentent et véritablement travaillent la destinée des sujets, même si la diversité des trajets initiatiques, en dépit d'une parenté formelle et d'une même logique processuelle, les situe sur des axes très différents par rapport à l'organisation de la société globale. Il a pu être utile, à la suite de Mircea Eliade, de les ramener à trois catégories : les rites concernant les adolescents dans leur passage au statut d'adulte,

les procédures d'entrée dans des sociétés particulières, souvent secrètes, l'initiation individuelle nécessaire à l'acquisition d'un pouvoir personnel, tel qu'on l'observe dans le cas de chamanes ou de guérisseurs²⁴.

On peut penser qu'il y avait deux manières possibles d'élargir la notion d'initiation ; la première, comme nous venons de le voir, par la différenciation du champ en types ou catégories ; la deuxième, à l'inverse, par l'affirmation de la centralité et l'exemplarité des initiations pubertaires, élargi à la considération de l'ensemble de l'itinéraire existentiel comme un parcours unifié par une même logique initiatique²⁵.

C'est un peu ce que fait Van Gennep, en ne craignant pas de dégager de l'ensemble de ses analyses ce qu'on pourrait appeler une philosophie de la vie. « Pour les groupes comme pour les individus, vivre c'est sans cesse se désagrèger et se reconstruire, changer d'état et de forme, mourir et renaître. C'est agir, puis s'arrêter, attendre et se reposer, pour recommencer ensuite à agir, mais autrement. Et toujours, ce sont de nouveaux seuils à franchir, seuils de l'été ou de l'hiver, de la saison, du mois ou de la nuit ; seuil de la naissance, de l'adolescence ou de l'âge mûr ; seuil de la vieillesse ; seuil de la mort ; et seuil de l'autre vie, pour ceux qui y croient²⁶. »

24. Mircea ELIADE, *Naissances mystiques*, Essai sur quelques types d'initiation, Paris, Gallimard, 1959. Du même : *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, 2^e éd. revue, Paris, Payot, 1968.

25. C'est la position avancée par Jean JONCHERAY, « Rites et construction de l'identité sociale : des rites de passage aux rites d'interaction et aux grands rites collectifs séculiers », in *Rites et ritualités*, ouvrage collectif sous la direction de Bernard Kaempf, Paris, Éd. du Cerf Lumen Vitae-Novalis, coll. « Théologies pratiques », 2000, p. 392-414. L'auteur y voit la source d'une des difficultés majeures opposées aux rites de passage dans la société d'aujourd'hui, par l'absence même de toute vision intégratrice d'un quelconque itinéraire. *Ibid.*, p. 399.

26. *Les Rites de passage*, p. 19.

Une mécanique sociale

Mais cette philosophie de la vie et du temps, que la psychanalyse naissante est en train de déplacer et de réécrire, est liée chez Van Gennep à une certaine vision de la société et des processus de socialisation. Les rites de passage ne tiennent leur pertinence, et sans doute leur efficacité, que d'une distribution suffisamment ferme des places et des statuts dans un certain état de société, distribution que par ailleurs ils visibilisent et renforcent.

L'opération est à la fois logique (il s'agit d'identifier des catégories), processuelle (il faut passer), et psychologique (il faut intérioriser le nouveau statut et s'approprier les attitudes que le code social lui attache), sans parler des gratifications dont l'image de soi peut s'embellir, et qui rendent le rituel désirable, en dépit de son caractère d'épreuve. Cette fermeté de l'assignation sociale semble pour Van Gennep une condition indispensable au fonctionnement des rituels : « Nous avons vu l'individu, écrit-il, catégorisé dans des compartiments divers, synchroniquement ou successivement, et, pour passer de l'un à l'autre afin de pouvoir se grouper avec des individus catégorisés dans d'autres compartiments, obligé de se soumettre, du jour de sa naissance à celui de sa mort, à des cérémonies souvent diverses dans leurs formes, semblables dans leur mécanisme ²⁷. » Cette conception « mécanique » du système social d'affectation et de « pivotement » des statuts et des places dans la configuration sociale n'est pas sans évoquer l'expression même de Durkheim parlant de *solidarité mécanique* dans *De la division du travail social*, un des ouvrages fondateurs de la sociologie moderne, publié en 1893. Mais précisément Durkheim, en opposant à la *solidarité mécanique* des sociétés coutumières la *solidarité organique* des sociétés industrielles, posait implicitement, quinze ans avant la publication de Van Gennep, la redoutable question du devenir des institutions coutumières dans

27. *Ibid.*, p. 271.

une société moderne, où la définition des places, des valeurs désirables, des itinéraires individuels, ne manquait pas de se trouver profondément troublée.

Une double descendance

Il y aurait donc une double descendance des *Rites de passage* de 1909 : d'une part, une ritologie affinée de la vie quotidienne et des conduites cérémonielles, bénéficiant du concept même de passage et de la puissance explicative du schéma tripartite, comme nous le mentionnions plus haut. Cette descendance est plutôt bien portante.

L'autre descendance se formait à partir de la partie la plus étendue du livre de Van Gennep, de ses études sur les divers passages du cycle de la vie, relayées par ses études du *folklore contemporain*. Sa continuité est plus problématique, comme on le voit par l'insistance de la question : qu'en est-il des rites de passage dans la société moderne, voire, comme l'on dit aussi, postmoderne²⁸ ? Cette question, comme le savent bien les lecteurs de *La Maison-Dieu*, touche également depuis un demi-siècle le domaine de la pastorale²⁹, et tout spécialement celui de la pastorale sacramentelle, en particulier à propos des pratiques religieuses liées en boucle aux diverses phases de l'existence : baptême des petits enfants, enfance, adolescence, nubilité, parentage, avec bien sûr la sortie du cycle par la mort et les funérailles. C'est le thème propre du XVIII^e Congrès de la *Societas Liturgica*.

28. La question fut posée avec acuité et fermeté dans un Colloque organisé par la Société d'ethnologie de l'université de Neuchâtel en 1981. Les Actes de ce colloque furent publiés sous la direction de Pierre Centlivres et Jacques Hainard : *Les Rites de passage aujourd'hui*, Lausanne, Éditions L'âge d'homme, 1986. Nous signalons à nos lecteurs le remarquable texte de conclusion d'Isaac Chiva, p. 226-236.

29. On pourrait se référer entre mille possibilités à *La Maison-Dieu*, 119, 1974, que nous avons cité en note 2, en particulier, lors des Tables rondes du Colloque de Francheville, aux interventions de Raymond Didier, Antoine Vergote, Henri Denis et du signataire de ces lignes.

La mise en question des Rites de passage

Van Gennep n'avait pas la naïveté de négliger les différences existant entre les sociétés industrialisées occidentales et les ethnies lointaines dont il rapportait les mœurs et les coutumes. Il s'en explique au début de son chapitre 3 : « Chaque société générale peut être considérée comme une sorte de maison divisée en chambres et en couloirs, à parois d'autant moins épaisses et à portes de communication d'autant plus larges et moins fermées, que cette société se rapproche davantage des nôtres par la forme de sa civilisation. Chez les demi-civilisés, au contraire, ces compartiments sont soigneusement isolés les uns des autres, et pour passer de l'un à l'autre, des formalités et des cérémonies sont nécessaires ³⁰... »

On ne peut guère éviter de penser, à la lecture de la dernière phrase, que lesdites formalités devraient être moins nécessaires dans ce type de société « proche de la nôtre », caractérisée par une moindre rigidité des cloisonnements, et où de larges portes restent ouvertes. Van Gennep ne va pas plus loin, mais la métaphore apparemment naïve, qu'il file avec soin, n'est pas loin de constituer un rude obstacle à l'application pure et simple de sa théorie dans une perspective universelle. Or quelques années plus tôt, comme nous l'avons dit, Durkheim avait posé les bases d'une comparaison raisonnée entre les sociétés de type traditionnel et les sociétés modernes ³¹.

30. *Les Rites de passage*, p. 35.

31. Les observations et réflexions de sociologues, moralistes, politologues, philosophes sur l'évolution de la société moderne abondent, comme on le sait. Mais il nous a semblé préférable d'aller relire Durkheim, pour rester proche de la conjoncture intellectuelle que nous avons signalée, et parce qu'une grande partie des propos tenus par la suite ne dépassera pas toujours les synthèses durkheimiennes.

Durkheim : solidarité mécanique, solidarité organique

Si toute société peut être dite système d'attributs et de relations, la manière dont se détermine et s'opère le lien et le mode d'attribution et de réciprocité des statuts et des rôles peut varier au point de constituer des sociétés différentes quant au principe et aux processus qui les fondent. Durkheim voit une *solidarité mécanique*³² où les statuts et les attributions sont fondés sur des prescriptions et des interdits d'ordre mythique ou religieux. L'appartenance au groupe est première, et les éléments individuels ne reçoivent cette attribution d'individualité que dans la perspective et le fonctionnement de la totalité sociale, et sur la base de leur ressemblance et de leur conformité à l'intérieur d'une même catégorie. La différenciation des rôles ne s'opère pas en fonction d'un rapport instrumental de travail ou de production, mais par l'inscription des rôles dans une configuration de places que garantit et protège la loi religieuse et rituelle³³.

Ce type d'organisation est à l'évidence très proche de celui auquel préférentiellement se référerait Van Gennep. Le rituel qui autorisait le changement de statut s'autorisait

32. Il était assez commun de faire remarquer que les termes choisis par Durkheim n'étaient ni élégants, ni très exacts, et que l'*organicité* aurait pu apparaître comme une qualification des sociétés traditionnelles, en raison de la manière dont elles résolvent leur rapport serré et renouvelé à leur environnement naturel et leur mode de reproduction et d'entretien. Quant à la *mécanicité*, c'était un trait qui pouvait tout aussi bien faire apparaître certains aspects de la régulation instrumentalisée et rationalisée tant de la part de l'Église que de l'industrie. Michel Maffesoli, qui fait aussi cette critique, en développe plus systématiquement les conséquences : Michel MAFFESOLI, *La Violence totalitaire*, Essai d'anthropologie politique, Paris, Presses Universitaires de France, 1979, p. 210 s.

33. On pourra se reporter à l'analyse du système des castes en Inde dans une perspective de sociologie comparée, dans : Louis DUMONT, *La Civilisation indienne et nous*, Paris, Armand Colin, *Cahiers des Annales*, 23, 1964, p. 16-28.

lui-même de sa légitimité traditionnelle et de l'univers de croyances communes qui le rendait plausible et efficace. Par ailleurs, dans une même classe statutaire, le passage ritualisé différenciait pour mieux conformer, si l'on peut dire.

La *solidarité organique* est liée à un processus de complexification croissante et quasiment inexorable de la division du travail social, et en particulier à l'intensification des relations qui viennent mettre en rapport les individus sous des liaisons fonctionnelles multiples. À la conformité fondée sur l'équivalence rituelle, succède une différenciation fondée sur la complémentarité dans l'attribution et l'exécution de tâches selon un critère d'efficacité. D'où l'apparition d'une hiérarchie non plus d'ordre mais d'aptitudes et de compétence, qui justifie le développement de l'instruction corrélé à une logique de promotion et de concurrence, laquelle engendre du fait même frustration et ressentiment³⁴. Car ce que Durkheim, dans son étude exemplaire du *suicide*³⁵, ne craint pas d'appeler *individualisme*, voire *égoïsme*, est la rançon de ce nouveau type d'organisation. L'individu fortement intégré dans le tout social par la *solidarité mécanique* se trouve désormais isolé, ou du moins défini par sa seule fonction instrumentale et économique (travailleur rémunéré dans un cadre de rentabilité, mais tout de même suffisamment pour constituer un client solvable pour des biens que la publicité se charge de lui faire désirer) au détriment d'une réelle charge symbolique, face à un avenir marqué par l'incertitude, dans un cadre général qui contradictoirement lie le discours commun d'autonomie et d'émancipation démocratique à une pression de tous les instants, en particulier horaire et calendaire, et à un contrôle institutionnel généralisé et rationalisé.

34. Sur les positions de Durkheim en matière d'éducation dans son rapport à la culture, on peut lire Daniel HAMELINE, « Pédagogie : le statut de la pédagogie », *Encyclopaedia Universalis*, DVD version 6, 2000.

35. Émile DURKHEIM, *Le Suicide*, Paris, Félix Alcan, 1897.

Anomie

C'est cette production malheureuse d'un effet général aux conséquences « morales » que Durkheim désigne sous le nom d'*anomie*. « Le concept d'anomie forgé par Durkheim, écrit Raymond Boudon, est un des plus importants de la théorie sociologique. Il caractérise la situation où se trouvent les individus lorsque les règles sociales qui guident leurs conduites et leurs aspirations perdent leur pouvoir, sont incompatibles entre elles ou lorsque, minées par les changements sociaux, elles doivent céder la place à d'autres ³⁶. » Ainsi, la spécialisation des tâches et des savoirs rend de moins en moins plausible un gouvernement totalisant de la pensée. L'articulation des fonctions et des fonctionnements, soumise à une évolution constante, ne peut procéder que par des ajustements contradictoires producteurs d'effets indésirés, sans parler du désordre engendré par la logique promotionnelle, qui fait des statuts une conquête farouche et incertaine, en contraste avec la logique qu'on pourrait dire positionnelle des sociétés traditionnelles. Pour beaucoup d'individus, privés ainsi d'horizon, la vie se confond avec une simple survie, sans but et sans aspiration, allant jusqu'à engendrer le suicide anémique. Selon Raymond Boudon, on repère ici « l'intuition fondamentale de Durkheim, à savoir que la complexification des systèmes sociaux entraîne une individualisation croissante des sociétaires et, partant, des effets de "dérèglement" croissants ³⁷ ».

Ainsi, il est clair que le rite de passage, en milieu traditionnel, est coercitif, en rapport avec l'imposition de statuts sociaux rendus désirables par les gratifications personnelles qu'ils apportent ; mais il a l'avantage de permettre d'identifier la pression, sa forme et ses procé-

36. Raymond BOUDON, « Anomie », *Encyclopaedia Universalis*, DVD version 6, 2000.

37. R. BOUDON et F. BOURRICAUD, *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982, p. 21.

dures. Il y a soumission, mais l'instance soumettante, elle-même soumise à la règle, est connue, repérable. Dans la situation de société moderne, la disparition de la visibilité des instances rituelles a pu sans doute être mise au compte d'une libération par rapport à des tutelles considérées comme asservissantes, mais, de ce fait, la pression se disperse et se masque, ne serait-ce que sous la forme du harcèlement publicitaire, et l'on voit se reformer des violences concurrentielles et des névroses d'échec et de frustration³⁸.

Il va sans dire que l'opposition symétrique des deux types de solidarité que Durkheim décrit ne doit pas subir de forçage. L'observation des sociétés, et tout spécialement l'observation des sociétés traditionnelles, si l'on suit sur ce point les leçons de Georges Balandier³⁹, amène à constater qu'il y a toujours du jeu entre le système de la pratique et la pratique du système, et que les codes les mieux idéalement assurés restent fragiles et nécessitent une stratégie constante d'entretien et de renouvellement⁴⁰. Les sociétés « se découvrent de plus en plus – et à l'échelle qui est la leur – comme des sociétés problématiques, vulnérables, en dépit de leurs techniques de possession du monde⁴¹ ».

Hétérogénéité et dischronie

Surtout, les transformations qui font corps avec ce qu'il est convenu d'appeler la modernisation, engendrent à l'intérieur des sociétés quelles qu'elles soient des effets de *dischronie*. Des configurations d'âge différent coexistent, introduisant un fort coefficient d'hétérogénéité, comme on peut le constater, par exemple, avec la transformation des

38. Voir Cornelius CASTORIADIS, « En mal de culture », *Esprit*, octobre 1994, p. 48.

39. Georges BALANDIER, *Sens et puissance*, Les dynamiques sociales, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Bibliothèque de sociologie contemporaine », 1971.

40. Entretien et renouvellement étaient certainement une fonction, à tout le moins latente, des rites de passage.

41. *Ibid.*, p. 45.

équipements et des techniques, l'alphabétisation et la scolarisation, la formation des grands agglomérats urbains, et, bien au-delà de la ville proprement dite, l'urbanisation, elle-même hétérogène, des mœurs, et plus récemment l'extension accélérée des moyens de communication et d'information. Ainsi, au sein de populations travaillées par des mutations évidentes ou souterraines, certaines formes anciennes subsistent, d'autres, au contraire, font retour par un phénomène de type réactionnel, voire antimoderne. À l'inverse, des microsociétés « expérimentales » se multiplient, sans qu'on puisse leur assigner à coup sûr un statut de refuge, d'impasse, ou d'innovation ⁴².

La succession des générations

Une autre forme de *dischronie* se manifeste dans le brouillage des limites d'âge, en particulier, comme il est commun de le faire observer, par le prolongement de la période des études, par le retard ou les difficultés des jeunes générations à entrer dans une vie financièrement indépendante.

Margaret Mead, au lendemain des années soixante, avait formulé avec un certain bonheur la transformation du rapport entre les générations, à partir de l'effervescence qui marquait sur ce point les États-Unis ⁴³. Elle proposait de distinguer trois configurations : celle où les jeunes sont instruits et formés par les générations précédentes (*postfigu-*

42. L'expression est de Jean Duvignaud, cité par G. BALANDIER, *Sens et puissance*, p. 96. Michel Maffesoli a cherché à renverser la tendance générale et le diagnostic d'individualisation, pour avancer celui de « tribalisation », émergence de multiples formes de lien groupal, hors institution, manifestation dyonisiaque d'une sorte d'énergétique cosmique et sociale, promesse d'un homme nouveau, enfin totalement nietzschéen.

43. Margaret MEAD, *Culture and Commitment, a Study of the Generations Gap*, New York, Doubleday and Cie, 1970. Trad. fr. *Le Fossé des générations*, Paris, Éd. Denoël, coll. « Bibliothèque Médiations » 125, 1971.

ratives), celle où tous ceux qui sont tenus à formation sont à égalité devant les nécessités engendrées par les nouvelles situations et les nouveaux savoirs (*cofigurative*), celle où les jeunes se trouvent dans la nécessité d'engager d'eux-mêmes un rapport à l'avenir, sans pouvoir vraiment recourir au savoir des plus anciens, dont ils deviennent d'une certaine façon les maîtres (*préfigurative*). Dans un article de la revue *Projet*, Antoine Kerhuel et Alain Thomasset distinguent plutôt deux positions, peut-être mieux ajustées que les trois paliers un peu systématiques de Margaret Mead : à une logique de l'affrontement et du conflit que l'on pouvait dire classique, succède une logique de la « concurrence dans l'évitement », dont une figure emblématique est donnée dans le marché du travail et la distribution des emplois ⁴⁴.

Transformation et prégnance de la référence familiale

Le cadre familial se transforme et, avec lui, les mœurs attachées au statut matrimonial et parental, à l'éducation et à la scolarisation, à la sexualité, à la résidence. La famille apparaît à la fois comme fragile et prégnante. En effet, les travaux les plus récents s'élèvent contre l'idée d'un dépérissement du lien et du groupe familial en milieu urbain. La formation de zones urbaines différenciées territorialement et culturellement semble étroitement liée à l'implantation résidentielle des familles. À ce titre, les banlieues en viennent à constituer pour les jeunes gens dont les parents et alliés sont issus de l'immigration de véritables « communautés de destins résidentiels ⁴⁵ », qui ne manqueront pas d'établir leurs propres procédures d'intégration,

44. Antoine KERHUEL, Alain THOMASSET, « De l'affrontement à la concurrence », *Projet*, 256, 1998, p. 51-60.

45. Thierry BLÖSS, « Comprendre le lien familial », *Projet*, 256, 1998, p. 87-96. Ce numéro déjà cité ci-dessus comprend un riche dossier, avec orientations bibliographiques, sur les rapports entre les générations.

voire d'initiation. Restent, bien sûr, les rudes questions posées par les aventures de la généalogie : divorces, familles recomposées, monoparentales, voire homosexuelles.

Privatisation des rites de passage

Dans une telle conjoncture, les rites *life-crisis*, et tout particulièrement lorsqu'on les considère dans toute l'étendue du parcours d'une existence, où leur séquence pouvait faire système « du berceau à la tombe », ne contribuent plus à l'intégrité et au maintien de statuts et de rôles sociaux à l'échelle d'une « société » achevée, au sens durkheimien du mot, « société » qui, comme telle, n'existe sans doute plus guère, (même si, bien sûr, il existe des populations régulées par un état civil, une scolarisation obligatoire, un régime d'assurance-maladie, une administration fiscale). Leur domaine se privatisera donc, non sans le risque de se réduire au cercle familial, ou au cercle des proches, tout juste élargis, avec leur charge d'affectivité, leur pression rapprochée et, quand une prestation est demandée à l'extérieur (Églises, Pompes funèbres, Municipalités), une exigence de personnalisation, qui vient réduire la distanciation rituelle et risque de transformer le cérémonial en célébration de l'entre-soi et en manifestation publique de l'intime ⁴⁶.

Ainsi les micro-rituels de la scolarisation : première rentrée (qui voit surtout les mères inquiètes, car ce sont elles aussi les sujets du rituel !), première panoplie du petit écolier, liminalité du lieu scolaire et en particulier de la cour

46. Richard SENNETT, dans un ouvrage traduit sous le titre *Les Tyrannies de l'intimité*, Paris, Éd. du Seuil, 1979, proposait de voir la fin de la culture publique avec la naissance d'une société intimiste, qui érige en principe l'expression vraie de soi, engendrant l'incivilité d'un encombrement permanent, et dévalorisant l'expression rituelle et le jeu. Félix MOSER, « Les rites, révélateurs de notre vie en société », in *Rites et Ritualités*, p. 205-222, tire un judicieux parti des études de Sennett.

de récré, idylles garçons-filles, etc., sont souvent, pour les enfants des couches bien intégrées de la population, sur-déterminés par une charge affective familiale très forte qui s'exprime par l'anxiété des mères, parfois compensée par une dérive dépensière et concurrentielle qui peut gauchir le passage progressif de l'enfant hors de l'emprise familiale et principalement maternelle ⁴⁷.

Ritualités alternatives

On peut aussi, avec Raymond Lemieux ⁴⁸, observer que nos contemporains sont soumis à une grande multiplicité d'épreuves et de passages, à des déménagements matériels et psychologiques, à des examens, des épreuves de santé, des mutations professionnelles ; l'allongement de la durée de vie pose, comme jamais auparavant, la question d'une gestion économique, psychologique et spirituelle de la vieillesse. Il ne s'étonne pas de voir se former ici ou là, quand un environnement groupal le permet, des ritualisations plus ou moins formalisées, et des procédures intégratives. Ceci, pense-t-il, pourrait représenter pour des groupes affinitaires une tâche à réinventer, en rapport avec leurs intérêts et leur type de communalisation.

La prise en compte de tout ce qui pourrait se rapporter à une ritualisation alternative ou nouvelle en matière de rites de passage est souvent corrélative à la question posée de leur statut dans la société d'aujourd'hui. Les processus décrits sont caractérisés par une hétérogénéité compréhensible.

Ils peuvent se présenter comme des conduites fonctionnelles, apparemment banalisées, mais où l'observateur

47. On pourra lire, au sujet du mariage, la manière dont se déploient les nouvelles stratégies cérémonielles, dans : Martine SEGALIN, *Rites et rituels contemporains*, p. 92-117, à partir des travaux de Laurence Hérault (1996).

48. Raymond LEMIEUX, « La ritualité insoupçonnée », dans *Liturgie, Foi et Culture*, Bulletin national de Liturgie, Montréal-Québec, 29, 1995, p. 31-40.

décèle une structure, une économie spatio-temporelle, une configuration d'acteurs et de comportements, qui les rapproche de la forme et de la fonction des rites de passage. Ainsi, au colloque de Neuchâtel, Julian Pitt-Rivers décèle dans le cérémonial entourant le voyage aérien les traits constitutifs d'une liminalité active entre deux franchissements protocolaires de frontière d'aérogare⁴⁹. Dans le même ouvrage, Anne-Nelly Perret-Clermont s'interroge sur l'enseignement de la lecture et de l'écriture : s'agit-il d'une initiation à un savoir, une procédure de différenciation sociale ou un rite de passage⁵⁰ ?

Nous serions tenté de penser qu'il conviendrait de distinguer entre la forme d'une procédure, et l'expérience que des sujets peuvent en faire et surtout la manière dont ils l'inscrivent dans l'accomplissement vécu de leur destin. Dans un état de société où la ritualisation coutumière est comme telle assez effacée, et en dehors du champ proprement thérapeutique ou clinique, des opérations apparemment banales ou neutres peuvent présenter pour des sujets tous les traits et l'effectivité d'une expérience de *passage* irréversible. Les rites *life-crisis* l'instituaient communément pour leurs sujets, avec une portée non seulement statutaire, mais investie, amenant normalement de nouvelles conditions dans la fréquentation de soi-même comme soi-même. Ce résultat peut être obtenu par des expériences moins ou non ritualisées, dont la profondeur et l'intensité, dans une conjoncture favorable, viennent bouleverser l'économie du sujet, et le rapport de soi à soi ancré dans les montages de la petite enfance. À ce titre, il faudrait sans doute remettre au travail la notion de *première fois* dans l'ensemble de l'itinéraire où l'existence personnelle prend forme comme passage à l'inconnu.

D'autres auteurs sont sensibles à l'émergence de ritualisations plus explicites, voire volontaristes, ce dernier trait pouvant les rapprocher du psycho-drame morénien, ou d'un *training* plus ou moins méthodique. La délimitation

49. Julian PITT-RIVERS, « Un rite de passage de la société moderne : le voyage aérien », in *Les Rites de passage aujourd'hui*, p. 115-130.

50. *Ibid.*, p. 107-114.

ici n'est pas tant à faire entre le religieux et le non-religieux, souvent indécidable, mais entre ritualisation et thérapie, ou tout au moins prise en charge psychologique, comme on le voit dans les travaux souvent remarquables concernant le travail du deuil ou les soins palliatifs⁵¹. Michèle Fellous tente de prendre en considération l'action rituelle, pensée pour elle-même, comme dépassement de la situation émotionnelle vers ce qu'elle appelle une « dimension symbolique plus large⁵² ». Les cas présentés dans son ouvrage illustrent bien la diversité des situations, mais aussi l'unité peu discutable de la problématique : deuil d'enfants morts *in utero*, de malades morts du sida, rites de naissance et d'adolescence aux États-Unis, rite d'adolescence juif laïc, aménagement d'un rite liturgique catholique. C'est cette unité foncière des rites de passage, envisagés préférentiellement sous le concept d'initiation, qu'Abel Pasquier cherche à mettre en valeur et à illustrer dans son émouvant ouvrage posthume, dont le titre *Mourir pour vivre* veut exprimer l'essentiel de la fonction initiatique. Comme africaniste, Abel Pasquier est persuadé que la trajectoire initiatique est affaire de toute une vie. Les rites en inscrivent la trame dans le corps et le cœur, et viennent comme donner une figure anticipatrice de ce que seront les passages réels, et particulièrement l'approche de la mort⁵³. Que penser dès lors, se demande-t-il aussi, citant Georges Balandier, de la déréalisation et des effets d'hal-

51. Voir *Le Deuil*, ouvrage collectif, sous la direction de N. Amar, C. Couvreur, M. Hanus, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Monographies de la *Revue française de Psychanalyse*, Section clinique » 1994. Également, *Mourir aujourd'hui, les nouveaux rites funéraires*, Paris, Éditions Odile Jacob, coll. « Opus », 1997.

52. Michèle FELLOUS, *À la recherche de nouveaux rites*, Rites de passage et modernité avancée, Paris, l'Harmattan, coll. « Logiques sociales », 2001, p. 208.

53. Abel PASQUIER, *Mourir pour vivre*, les rites de passage et la foi chrétienne aujourd'hui, Paris, les Éditions de l'Atelier, coll. « Questions ouvertes », 2001. L'auteur y aborde avec beaucoup de discernement la question du rapport ambigu entre le domaine des thérapies collectives et celui de ce qu'il estime être une véritable initiation.

lucination hors du corps et des mémoires dont il détient l'inscription vive, produits par le développement de l'espace virtuel des derniers media ⁵⁴ ?

Un dernier trait pourrait marquer la pratique et l'espace proprement rituels dans les circonstances actuelles : dans un cadre de vie chargé d'un taux parfois insupportable de pression sur les individus (pression calendaire, journalière, horaire, contrainte du temps servile et des déplacements, lourdeur des relations administratives, information, TV, sans parler de la pression affective) lié au rapprochement des autrui, ou à la frustration causée par leur absence ou leur inexistence, le rituel se situe comme un lieu de déprise et de liberté intérieure dans la rencontre médiée de soi-même, plutôt que d'emprise et d'imposition, ce qu'il était d'une manière froide dans le cadre des sociétés coutumières, et vers quoi il peut glisser dans le cadre trop pressant d'une communalisation sectaire ⁵⁵.

Inculturation paradoxale des rites du cycle de la vie en régime chrétien

Les difficultés touchant les rites *life-crisis* et leur gestion pastorale sont d'abord immanentes au christianisme lui-même. Il est d'ailleurs aujourd'hui très largement admis que bon nombre de traits des conceptions modernes de la personne et de ses liens ont un fondement dans l'apport évangélique.

À ce titre, il est clair que la formation initiale sous laquelle se présente la sociabilité chrétienne, de même que les principes qui gouvernent l'adhésion aux premières communautés, se situent au plus loin de l'appareillage

54. Abel PASQUIER, « Identification de rites initiatiques contemporains », in *Rites et ritualités*, p. 161-182, *in fine*. Sur le cadre apporté par les nouveaux médias : Régine ROBIN, « Du corps cyborg au stade de l'écran : les nouvelles frontières », *Communications*, 70, 2000, p. 183-208.

55. C'est ce qu'exprime une personne interrogée par Michèle FELLOUS, p. 143.

social d'un groupe ethnique administrant pour ses membres les rituels du cycle de la vie et des fêtes saisonnières.

La nouvelle configuration religieuse met en avant une conversion, à la suite d'un appel. Mais cette conversion n'est pas en premier lieu un exercice méthodique ou ascétique ; son contenu attitudinel est la charité⁵⁶, son lieu d'application est le monde détaché de toute idolâtrie, son schéma figural est un Passage, celui du Christ dans sa passion, mort, sépulture, descente aux Enfers, résurrection, ascension, qui donnera à la profession narrative de la foi une allure de récit initiatique. L'extrême personnalisation de la démarche, qui s'instruit de la « personnalité » même du Christ⁵⁷, est compensée par une agrégation à une communauté fervente de témoins, de disciples qui ont écouté et entendu l'annonce évangélique, ont été baptisés et participent au repas rituel, scellant par là même une alliance dans la foi, qui les exempte de toute servitude lignagère ou nationale, par une filiation adoptive que l'Esprit du Fils conforte par les mots de la prière d'adresse, vraie religion des fils et des filles.

La conversion, affaire éminemment personnelle, va donc jusqu'à mettre en question le lien généalogique et l'attachement familial, au profit d'une alliance nouvelle engageant la foi, et d'une filiation toute divine à vocation universelle. Le lien à une terre ancestrale est rompu, ou, s'il en subsiste quelque chose, ce n'est qu'au profit d'une mémoire historique des faits qui ont permis, « sous Ponce Pilate », cette émancipation même. Dès lors, les Pères sont moins pères que témoins, participants exemplaires d'une chaîne continue de témoignage. La perspective est celle d'un Royaume ou d'un Règne de Dieu, dont les Béatitudes du Sermon sur la montagne sont la Loi, et qui ne saurait se confondre avec celui de César, mais dont la forme

56. Voir Antoine DELZANT, « Leçon académique : recherche sur la notion de tradition », *Transversalités, Revue de l'Institut catholique de Paris*, 79, 2001, p. 163-174, *in fine*.

57. Voir Christian DUQUOC, « Le christianisme et l'invention de la personne », *Lumière et vie*, n° 249, 2001, p. 53-63.

sociale reste indécise, voire énigmatique. Le formalisme dans lequel peut dériver une religion de protocole et d'observance est dénoncé, au profit d'une simplification de la relation à Dieu, et d'une interactivité fraternelle.

Étrangement cependant, la nouvelle configuration religieuse, qui se proclame radicalement exotérique, comporte un certain nombre de traits qui ont pu être lus comme initiatiques. Le baptême de Jean, lustration de pénitence, se transforme pour le Prophète prédicateur itinérant en onction de l'Esprit, et manifestation élective de la tendresse paternelle de Dieu. Ce même Prophète, dans une sorte d'itinéraire qu'on pourrait presque dire chamanistique, est prédestiné sur la foi de signes célestes, se retire dans le désert, est tenté, reçoit l'onction de l'Esprit, prêche et exerce des dons de thaumaturge, souffre, est trahi, soupe avec ses disciples, meurt, affronte les Enfers et le séjour des morts, et se manifeste au terme d'une épreuve glorifiante qui ouvre pour les siens cette même onction de l'Esprit. Paul le dit bien : c'est en sa mort que vous avez été baptisés. Il ne fait aucun doute, même si le vocabulaire et la pratique rituelle proprement initiatiques ne sont pas originaires, que l'itinéraire du Christ a été lu comme le mystère d'un passage, dont fait mémoire le repas eucharistique, et qui fonde l'acte baptismal et l'effusion spirituelle. À travers ces figures, que le rite rend actives, le fidèle, dans un mouvement de régrédience-progrédience, était rejoint au niveau même des appréhensions indécises de la vie et de la mort que laissent en tout sujet les traversées heureuses et douloureuses de son histoire primitive, ou même de sa préhistoire. Dans l'Église, déjà plus établie, des siècles suivants, le catéchuménat exploitera les potentialités de cette configuration rituelle, dont la mystagogie déployait le sens et dégageait les conséquences pour une vie de charité selon l'Évangile et l'esprit du Royaume. C'est évidemment ce même itinéraire qui reste comme l'étalon et le schème fondamental de toute initiation chrétienne⁵⁸.

58. Voir Henri BOURGEOIS, *Théologie cathécuménale*, À propos de la « nouvelle » évangélisation, Paris, Éditions du Cerf, 1991.

L'Église à la rencontre des populations

Mais, dans sa rencontre avec les populations communes, l'expansion chrétienne s'établit désormais sous la forme d'une « Église » se donnant pour charge, selon l'expression de Max Weber, d'administrer les biens du salut à l'échelle de populations étendues. Elle ne pouvait pas, dans ces conditions, ne pas rencontrer des dispositifs fortement implantés, en particulier le cycle, faisant système, des ritualités de passage aux quatre saisons de la vie : naissance, adolescence, nubilité, mort. Cet ensemble séquentiel était lié à une conception discontinue du recours religieux, lequel faisait corps avec les « dates critiques ⁵⁹ » de l'existence ; se développe ainsi une religion fonctionnant par phases, et s'opposant à la continuité idéale d'une piété permanente. Par là se posait aussi la question redoutable de l'intégration chrétienne du lien parental, et du statut de l'enfant par rapport au partage des biens du salut ⁶⁰.

La sanctification chrétienne des phases décisives de l'existence et la mise en place d'un appareil rituel et sacramentaire qui s'efforce de l'intégrer peuvent, *post festum*, être interprétées comme un phénomène que l'on dirait aujourd'hui d'inculturation ⁶¹. Comme tout phénomène de

59. La notion de « dates critiques » est empruntée à Henri HUBERT, *Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie*, École pratique des hautes études, Section des Sciences religieuses, Imprimerie Nationale, 1905, p. 1-39. On trouvera une présentation et un commentaire de ce texte dans : François-André ISAMBERT, *De la religion à l'éthique*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sciences humaines et religions », 1992, p. 183-212.

60. La reconnaissance de l'enfant comme sujet plénier de la religion et bénéficiaire des biens du salut n'était pas un fait de petite importance.

61. Il va sans dire que la vision rétrospective esquissée ici est plus que sommaire. On sait par exemple que la cérémonie de la Communion solennelle, liée au redéploiement de la catéchèse et de la pastorale missionnaire après le concile de Trente, est donc de fondation récente. L'habillement des enfants en petits mariés et petites mariées, qui accen-

ce type, il se présente à la fois comme inévitable, sans nul doute heureux, mais limité, et susceptible d'engendrer des effets indésirés. Car ce qui fait sa force et sa fragilité, c'est d'abord de se présenter comme une formation de compromis : rejoignant les individus sur la trame même de leurs solidarités familiales, territoriales, culturelles, dont les intérêts ne s'identifiaient pas nécessairement avec la recherche du Royaume de Dieu, l'Église tablait sur une modélisation et une transmission de type coutumier où la tradition de l'Évangile se mêlait à des fonctionnements sociaux dont elle n'avait pas la maîtrise, tout en pouvant penser les contrôler et les amener sur l'axe d'une démarche croyante.

L'histoire des peuples et des populations anciennement évangélisés montre à quel point, d'une région à l'autre, cette inculturation s'est diversement réalisée, et que ces supports rituels ont pu encadrer d'admirables existences chrétiennes comme aussi un « conformisme saisonnier », pouvant tout aussi bien marquer le contact que la distance vis-à-vis des prescriptions de l'Église. Certains de ses éléments pouvaient même se retourner contre ce que l'on pensait être leur signification chrétienne. Ainsi, en milieu rural traditionnel, où la pratique religieuse féminine pouvait différer notablement de la pratique masculine, la Communion solennelle des garçons était amenée à fonctionner comme passage de la religion des femmes à la religion des hommes. Si cette dernière n'intégrait la présence à la messe qu'à Pâques et à quelques grandes solennités, les nouveaux communicants avaient évidemment disparu des bancs de l'église dès le premier dimanche qui suivait la cérémonie. Le pasteur essuyait un échec du fait même que le rite de passage avait parfaitement accompli sa fonction ⁶².

tue la fonction prépubertaire du rituel, tout au moins en milieu urbain, ne date guère que des dernières années du XIX^e siècle.

62. Sur la Communion solennelle et sa mise en perspective sociologique, on aura toujours profit à relire l'article de François A. ISAMBERT, paru dans *Catéchèse*, 50, 1973, p. 73-9, reproduit dans *De la religion à l'éthique*, p. 117-134.

Église en situation pluraliste

L'Église catholique, au moins en France, n'est plus en situation wéberienne d'« Église », même si elle en a gardé l'organisation et l'image, pas toujours flatteuse au demeurant. C'est dans le cadre d'une situation désormais pluraliste, et sans l'appui de ce que pouvait être une réelle transmission coutumière, que le recours à un prestataire de service religieux, pour des motifs qui iront du plus futile au plus décidé, et sans contrepartie assurée d'appartenance ni de véritable partage de la confession de la foi, doit être désormais interprété, et non plus sans doute comme une démarche de mauvais chrétiens⁶³.

Raymond Lemieux, dans l'article que nous avons cité, fait bien apparaître deux phénomènes : d'une part, le retentissement interne de la situation générale sur la pertinence des dispositifs chrétiens, tiraillés entre l'état de survivance formelle ou celui de refuge réactionnel, deux situations que récuse les pasteurs ; et d'autre part, une situation « éclatée » par la multiplicité et la revendication d'autonomie des trajets individuels⁶⁴.

C'est cette situation qu'il faut sans aucun doute regarder en face. Peut-être est-ce précisément dans ce caractère individuel, voire individualiste, de la démarche qu'il faut aller jusqu'à voir la chance pour les demandeurs de rencontrer le mystère chrétien⁶⁵. C'est un peu ce que semble suggérer Louis-Marie Chauvet⁶⁶, mais pour avancer aussitôt la présence énigmatique du mystère de la Croix. Henri Bourgeois met aussi en garde contre ce qui ne serait qu'une

63. Voir la description des attentes religieuses de la « nouvelle culture » : Henri Bourgeois, *Foi et cultures*, Paris-Montréal, Centurion-Éditions paulines, coll. « Parcours », 1991, p. 110-132.

64. Voir aussi : Jean JONCHERAY, art. cit., p. 402 s.

65. Voir Christophe BOUREUX, « Le salut disqualifié par l'individualisme ? », *Lumière et Vie*, n° 250, 2001, p. 67-78.

66. Louis-Marie CHAUVET, « L'initiation à la Foi », *Catéchèse*, n° 138, 1995, p. 91-98.

démarche calquée sur les canons reçus de la culture, sans engager une « modification des spontanéités et des évidences reçues ⁶⁷ ». Car si, par certains côtés, le christianisme originaire est en consonance avec l'un ou l'autre aspect de la culture en cours, il ne saurait constituer une simple religion refuge, sans détournement de ce qu'il est. Mais il ne saurait non plus subsister dans la fidélité à ce qu'il est sans pratiquer généreusement une véritable hospitalité religieuse, sans parler de l'accueil envers ceux que touche la « fatigue d'être soi ⁶⁸ ». Il est possible qu'il soit dans la nature des choses d'aujourd'hui de devoir mêler, aux plus hautes voies d'une initiation plénière, des rencontres certes plus sporadiques, vues du côté de l'institution ecclésiastique, mais qui, du côté des preneurs de rites, peut engager un détour et l'appréhension d'une dimension autre, non pas du monde mais d'eux-mêmes.

Reste à définir et à constituer la base minimale de sociabilité qui puisse engager un axe, même inchoatif, d'expérience partagée ⁶⁹. Et si l'institution ecclésiastique reste sensible à sa nature hospitalière, qui seront les hospitaliers ?

Jean-Yves HAMELINE

67. Henri BOURGEOIS, *Théologie cathécuménale*, p. 16.

68. A. EHRENBERG, *La fatigue d'être soi, Dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998.

69. C'est une dimension sur laquelle insiste Danielle HERVIEU-LÉGER, « Les formes nouvelles de la religiosité », in *Qu'est-ce que la culture ?*, Université de tous les savoirs, dir. Yves Michaud, vol. 6, Éd. Odile Jacob, Paris, 2001, p. 440-448.