

La Maison-Dieu, 228, 2001/4, 41-61

Catherine BELL

TENSIONS À L'INTÉRIEUR DU RITE : TRIBAL ET CATHOLIQUE ¹

C'EST UN PLAISIR pour moi d'avoir l'occasion de m'adresser à vous ici, à l'université de Santa Clara. Comme vous le savez, vous êtes dans la très célèbre Silicon Valley, où il n'est rien que la technologie n'ose s'approprier et il a donc été difficile pour la rédaction finale de cette conférence de supprimer toutes les références au Web, comme (je ne l'invente pas !) « *rites-of-passage.com* » ou le « World Wide (Web) Cemetery » à « *www.cemetery.org* » et ses rituels virtuels ². Mais vous pouvez aller vérifier vous-mêmes !

Mon titre, aujourd'hui, évoque à dessein un article de l'anthropologiste bien connu Victor Turner : « Rituel, tribal et catholique », paru dans la revue *Worship* en 1976 ³.

1. Allusion à l'article de V. TURNER cité en note 3. L'adjectif « tribal » ne doit pas s'entendre ici en sa signification française habituelle. Il renvoie directement aux rites propres à une tribu et, plus largement, à ceux des sociétés lignagères ou pré-industrielles.

2. Ronald L. GRIMES, *Deeply into the Bone. Re-Inventing Rites of Passage*, Berkeley, University of California, 2000.

3. Victor TURNER, « Ritual, Tribal and Catholic », *Worship* 50, 1976/6, p. 504-526.

Il est convenu d'invoquer aujourd'hui Turner, puisque son travail sur les rites de passage a conduit tous ceux qui réfléchissent sur la ritualité et la liturgie à penser à nouveaux frais les traits fondamentaux de ces pratiques. En particulier, il a attiré notre attention sur l'efficacité de la structure des actes rituels, qui est indépendante de leur expression verbale et de leur sacramentalité théologiquement définie. C'est cette reconnaissance d'une « structure profonde » qui constitue la contribution apportée par l'idée de « rites de passage » à l'étude des liturgies marquant les étapes de la vie⁴.

De plus, en tant que « catholique par la foi et ethnologue par profession », Turner se trouve être l'homme par qui l'étude de la ritualité et l'étude de la liturgie ont commencé à devenir interdépendantes⁵. Turner se réfère régulièrement aux rituels chrétiens, bien que ce soit habituellement dans leurs formes les moins liturgiques. Les liturgistes, à leur tour, lisent Turner attentivement et souvent avec enthousiasme.

Étant donné que je m'adresse à vous aujourd'hui avec les compétences d'un ritualiste plutôt qu'avec celles d'un liturgiste, il est clair que c'est une occasion pour moi de contribuer, à la manière de Turner, à un dialogue auquel il a fourni tant d'éléments. Néanmoins, pour justifier mon approche, je puis seulement invoquer l'intérêt porté par Turner aux « contre-structures », puisque je voudrais explorer quelques-uns des paradoxes qu'implique l'usage de sa formule « rites de passage ».

Le premier paradoxe réside dans la théorie elle-même, tandis que le deuxième et le troisième sont en relation avec son application au mariage et aux rites des funérailles. Si je me concentre sur ces paradoxes, ce n'est pas pour aller contre l'emploi de la formule « rites de passage », mais simplement pour suggérer des manières différentes de réfléchir sur les problèmes insolubles auxquels cette formule nous confronte.

4. *Ib.*, p. 523.

5. *Ib.*, p. 506.

L'œuvre de Victor W. Turner

Le premier paradoxe touche à un problème fondamental de l'œuvre de Turner. En bref : l'une des plus importantes théories qui plaident pour l'universalité des processus rituels a été écrite sous les auspices d'une institution prisonnière de la structure hiérarchique du colonialisme. *Le Phénomène rituel* de Turner⁶ a été publié, en 1969, sur la base de conférences données en 1966. Relire le chapitre d'introduction nous remet en mémoire le contexte dans lequel il a écrit cette œuvre. Il relate avec fierté comment il a travaillé « dans la tradition établie » par l'Institut Rhodes-Livingston pour la Recherche sociologique à Lusaka (Zambie), un établissement ancien (1938) et important de recherche en Afrique coloniale anglaise et, sans aucun doute, une organisation volontairement libérale pour l'époque⁷. Ce centre avait été fondé (nous avons ici une série de références) comme « un lieu où l'établissement de relations durables et satisfaisantes entre indigènes et non-indigènes puisse faire l'objet d'une étude spéciale » et pour donner au législateur (c'est-à-dire le Gouvernement colonial anglais) la possibilité de « voir plus clairement les forces avec lesquelles ils avaient affaire⁸ ».

Lors du séjour dans son premier terrain de recherche en 1950, Turner étudia les Ndembu, une des plus petites tribus situées sur la frontière nord de l'actuelle Zambie, dans une aire linguistique bantoue. Il réalisa une étude d'une grande influence, *Schisme et continuité dans la société*

6. Victor W. TURNER, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1969. Trad. fr. : *Le Phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris, PUF, 1990.

7. On trouve des informations sur cet Institut dans M. DEFLEM, « Ritual, Anti-Structure, and Religion. A Discussion of Victor Turner's Processual Symbolic Analysis », *Journal for the Scientific Study of Religion* 30, 1991/1, p. 1-25. Ou le site :

www.sla.purdue.edu/people/soc/medeflem/zturn.htm.

8. V. TURNER, *Le Phénomène rituel*, p. 15, citant Lucie Mair.

africaine (1957), qui était centrée sur le rôle social de la sorcellerie ou d'une prétendue sorcellerie. Cette étude a sans doute clarifié pour le Gouvernement colonial la nature des principaux troubles de la vie du village (souvent regardés comme des rébellions), et la meilleure manière de les traiter⁹. À ce moment, les territoires Ndembu se trouvaient dans la Rhodésie du Nord, un pays où l'exploitation économique anglaise avait été particulièrement brutale. En 1963, la Rhodésie du Nord déclara son indépendance, au cours d'une lutte politique longue et très difficile¹⁰. Pourtant, trois ans plus tard, dans les conférences qui sont devenues *Le Phénomène rituel*, Turner ne fait aucune mention du contexte politique dramatique qui est celui de son terrain de travail. À ce moment-là, il décrit le but de son travail comme une tentative pour faire place à l'étude des rites dans les travaux de l'Institut Rhodes-Livingston. Contre une tendance marxiste présente dans l'Institut, qui tendait à considérer les pratiques religieuses comme des projections déformées des forces économiques, politiques et sociales, Turner soutenait (il y a sur ce sujet davantage de références encore) que ces pratiques sont « des clés décisives pour comprendre la manière de penser et de sentir des gens... » ; les rites révèlent tout particulièrement les valeurs culturelles « à leur niveau le plus profond¹¹ ». Alors, pour accorder à la religion toute l'attention qu'elle méritait et mettre en lumière ce qu'il considérait comme son rôle le plus fondamental dans la vie culturelle, Turner a essayé de la séparer des autres dynamiques sociales. Ce peut être, pour une part, le motif pour lequel *Le Phénomène rituel* ne contient aucune allusion aux processus sociaux et politiques mouvementés qui forment pourtant le contexte de cette étude.

9. Existe-t-il une étude à ce propos ?

10. Voir « Zambie », *The Columbia Encyclopedia*, New York, Columbia University, 5^e éd., 1993, p. 3033-3034. Il s'avère inutile de chercher des renseignements sur les mouvements d'indépendance dans *l'Encyclopædia Britannica* !

11. V. TURNER, *Le Phénomène rituel*, p. 15. La seconde citation est de Monica Wilson.

Nous pourrions continuer à spéculer à propos des pré-occupations conscientes et inconscientes qui ont pu être celles de Turner. Certainement, tout ce qui a trait à la carrière ultérieure de Turner plaide pour lui accorder le bénéfice du doute en ce qui concerne un quelconque attachement aux visées coloniales. Cependant, ses efforts très réussis pour situer la religion et les rites dans une perspective strictement anthropologique ont été formulés juste au moment de l'effondrement officiel du colonialisme face à des mouvements d'autodétermination puissants et chaotiques, mais pourvus d'une autorité morale indéniable ; juste au moment également où les institutions et le personnel anglais, en s'efforçant de se maintenir dans la nouvelle nation, avaient sans doute le souci de conserver une certaine influence par des moyens moins politiques¹².

Turner n'est sans doute pas le meilleur exemple de l'aveuglement ou de la collusion des universitaires avec des arrangements politiques inacceptables, et je n'ai pas soulevé cette question pour exprimer une position post-coloniale à la mode. Mais, je pense qu'il y a dans cette parcelle d'histoire un discret avertissement, ou du moins un appel à l'honnêteté dans la manière dont nous réfléchissons sur les rites et leurs effets sociaux. Car derrière l'argumentation qui, à partir d'une structure rituelle particulière, découvre le schème universel des processus par lesquels les sociétés se maintiennent, il y a le désir implicite, mais très fort, de connaître le secret de l'efficacité sociale du rite, et par suite de pouvoir influencer les gens en manipulant les expériences communautaires et les attitudes individuelles. Tout cela, même confiné à l'univers universitaire, est passablement prétentieux.

Si la force du travail de Turner sur les rites de passage réside dans la clarté de sa formulation de la structure de l'acte rituel, la faiblesse de son travail réside dans la netteté même de cette formulation et dans l'ampleur de ce

12. Tous les chercheurs connaissent l'inclinaison à citer les valeurs du groupe qui appuie leurs recherches, quelle que soit par ailleurs leur distance par rapport à ces valeurs !

qu'il entend lui faire expliquer, dans ce livre mais aussi durant tout le cours de sa carrière. Cette formulation pousse à rapprocher, en d'étranges couples, certaines formes d'activité cérémonielle, et produit en fin de compte une influence passablement conservatrice. L'une des conséquences de cette théorie apparaît dans l'article de *Worship* que j'ai mentionné plus haut, lorsque Turner utilise sa compétence dans la « science de l'étude comparée des cultures » pour soutenir que les changements liturgiques de Vatican II ont été un « fatras d'improvisation contemporaine », et le résultat d'une « manipulation tendancieuse de groupes d'intérêts particuliers ». En tirant la conclusion que « cette pièce maîtresse de l'architecture liturgique » qu'était la messe préconciliaire avait été « abandonnée » sous la pression de « forces de désintégration », il ne tient pas compte des questions théologiques qui ont été alors soulevées, ni des arguments qu'avançaient les fidèles et les clercs en faveur du changement¹³. Sur la seule base de sa compréhension de l'efficacité sociale du phénomène rituel, il plaide pour rester attaché à une tradition sanctifiée, au moins en partie, par l'âge. On soupçonne que c'est ce caractère traditionnel qu'il appréciait chez les Ndembu (une tribu relativement préservée), et peut-être aurait-il discuté avec eux de manière aussi acerbe s'ils avaient envisagé, eux aussi, de grands changements dans l'ensemble de leur rituel. Car, de fait, une théorie de la structure par laquelle les rites sont des rites est par nature conservatrice et aspire à devenir normative.

Le paradoxe du travail de Turner réside dans l'existence simultanée d'un égalitarisme et d'une subordination hiérarchique implicite. D'une part, sa théorie met sur le même plan l'initiation Ndembu, le pèlerinage chrétien, la dévotion hindoue et les « *flower children* » de l'Amérique des années 60. D'autre part, sa théorie établit que certains experts en rituel ont une clé faisant autorité pour juger ce que font d'autres experts en rituel ; il reconnaissait une « révélation naturelle » derrière le rituel Chibamba des

13. V. TURNER, « Ritual, Tribal and Catholic », p. 525 et 526.

Ndembu, mais ne reconnaissait aucune révélation dans les décisions du Concile ¹⁴.

Mariage et funérailles : rites de la « tribu » ou rites du salut ?

Il est un deuxième paradoxe dont il faut parler, et qui apparaît de manière spécifique dans l'approche des rites du mariage et de la mort en tant que rites de passage. Par certains côtés, ces rites sont des exemples excellents, classiques, de rites de passage. Cependant ils diffèrent d'une manière fondamentale des autres rites de passages importants de la vie liturgique chrétienne. Les rites qui tournent autour du mariage et de la mort sont exemplaires des rites d'une « religion tribale » et, en tant que tels, vont à l'encontre des options fondamentales d'une « religion du salut ¹⁵ ».

Comme beaucoup d'entre vous le savent, et sûrement avec plus de compétence que moi, l'Église primitive a été lente à inclure les rites funéraires comme faisant partie intégrante de la vie liturgique de la communauté chrétienne, c'est-à-dire comme un élément du culte spécifiquement chrétien. Quant aux rites d'un mariage spécifiquement chrétien, ils se sont développés fort tard, avec des évolutions importantes survenues au XII^e siècle ¹⁶. Ceci n'est pas étonnant pour un petit mouvement illégal,

14. *Ibid.*, p. 519.

15. L'article cité dans les deux notes précédentes offre en effet une discussion ample, mais plutôt confuse, sur les religions tribales ou universelles. Turner prétend que les rituels d'avant Vatican II les combinent bien, et en même temps il définit la religion en termes tribaux. Voir son article, p. 507-511.

16. D. SMOLARSKI, s.j., *Sacred Mysteries. Sacramental Principles and Liturgical Practice*, New York, Paulist Press, 1995, p. 106-107 ; J. MARTOS, « Marriage », dans K. Scott et M. Warren, éd., *Perspectives on Marriage. A Reader*, New York-Oxford, 1993, p. 30-38 ; G. ROWELL, *The Liturgy of Christian Burial*, Londres, SPCK, coll. « Alcuin Club », 1977, p. 19 s. ; GRIMES, *op. cit.*, p. 198-203.

qui cherche à se faire une place au sein de deux cultures dominantes. En général, dans leur stade primitif, les religions du salut ont tendance à souligner rituellement l'initiation, comprise comme la séparation d'avec une communauté et l'admission dans une nouvelle. Les communautés de conversion édifiées de cette manière sont fondées sur l'importance de l'engagement individuel pour un changement de vie. Dans leurs débuts, de tels mouvements considèrent les coutumes locales entourant naissance, mariage et mort selon le point de vue d'une société séparée qui n'entend pas reproduire les conventions sociales qu'elle abandonne. (On ne peut éviter d'entendre Paul aux Galates, 3, 28, entre autres passages !) Évidemment, tôt ou tard, se fait jour la nécessité d'adapter l'appareil rituel à des besoins qui vont au-delà de l'initiation ; cela se produit généralement avec l'intégration sociale et culturelle des religions du salut.

Nous pouvons voir cela dans l'histoire des rites chrétiens, mais aussi dans l'histoire du bouddhisme. Dans l'une et l'autre tradition, les pratiques funéraires ont été adaptées plus facilement, à la fois pour la structure et la théologie, alors que la pleine incorporation des rites du mariage a traîné parfois de façon dramatique (ils manquent encore dans bon nombre de sociétés bouddhistes)¹⁷. Mais le point culminant des rituels bouddhistes ou chrétiens se trouvait dans les rites marquant le passage de la vie sociale conventionnelle à une communauté de renonçants. Ces deux traditions utilisent divers registres d'expression sur le thème de l'éloignement de la famille et de la société et de l'intégration à une autre communauté, plus parfaite, vouée non pas à reproduire l'ordre social basé sur la famille, mais à la libération ou au salut de l'individu.

En contraste avec l'importance que les religions du salut donnent à l'initiation individuelle, les rites du mariage et des funérailles sont enracinés dans un type de pratique communautaire, souvent qualifiée de « tribale » au sens où elle est

17. R. GRIMES, *op. cit.*, p. 186 s., relate une cérémonie de mariage « bouddhiste » atypique.

centrale pour l'identité communautaire d'un peuple d'une région donnée¹⁸. L'un des objectifs principaux des rites tribaux est la continuité de la communauté. Définis de cette manière, les rites tribaux existent partout, ils ne sont pas limités aux peuples dont la structure sociale peut être techniquement qualifiée de « tribale ». En fait, ces prétendus peuples tribaux ont souvent une histoire comportant des buts et une organisation orientés vers un salut. Je suis plus étroitement familiarisée avec les pratiques tribales de la communauté catholique du centre de Long Island¹⁹ où j'ai grandi dans les années 1950-1960. À l'intérieur de cette tribu, l'Église constituait une présence importante, mais seulement sous une forme éminemment localisée. Pour cette tribu, « l'Église », c'était « notre Monsignor », avec les « bonnes sœurs » qui enseignaient dans les deux écoles catholiques, plus ceux qui allaient à la messe régulièrement, de même que les membres de diverses confréries puissantes. Le Monsignor pouvait avoir affaire à l'évêque et à l'Église qui se trouvait au-delà, mais nous pouvions compter sur lui pour tenir tout cela à distance et nous permettre de croire que cette culture locale communautaire – avec ses forces et ses faiblesses – était l'Église. En conséquence, cette communauté était très unie, satisfaite d'elle-même et convaincue de la justesse naturelle de son style de vie et de ses intentions.

Les rites tribaux sont nécessaires à toute société pour perdurer et nous y sommes tous impliqués²⁰. Peu de rites ont davantage d'importance pour des cultures déterminées que ceux qui concernent le mariage et la mort. On pourrait soutenir qu'une communauté n'a pas besoin d'autres rites pour se définir et se maintenir. Le mariage et la mort fournissent les rites primaires de la famille, de la parenté élargie, et d'un réseau large de voisins et d'amis. Et ces

18. À côté de la catégorie du tribal chez Turner, p. 507 s. notamment, voir aussi la typologie proposée par Richard HUNTINGTON et Peter METCALF, *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 208.

19. Une des îles qui forment la ville de New York (N.D.L.R.).

20. On pourrait cependant aussi fournir des exemples qui vont en sens contraire.

rites, de manière très délibérée et consciente, mettent en valeur ces groupes par des procédés qui sont destinés à resserrer les relations.

Évidemment, ma distinction entre religions tribales et religions du salut est très schématique. Les sociologues des religions, depuis Max Weber jusqu'à Mary Douglas, ont opté pour toute une variété de termes et de structures mais, dans tous les cas, ils s'efforcent de formuler la différence entre deux types fondamentaux de communautés :

- un type de communauté en continuité avec le monde, avec des préoccupations liées à ce monde,
- un type de communauté fondée sur le renoncement au monde, entretenant des préoccupations liées à la perspective d'un autre monde.

Les religions « du monde » se différencient relativement peu de la culture dominante, tandis que l'orientation vers un autre monde qui est celle des religions du renoncement au monde implique une critique de la culture dominante. Si la religion tribale *est* la culture, les religions du salut peuvent être en guerre ou du moins en tension avec la culture. Une fois qu'une religion du salut atteint une large diffusion sociale et devient culturellement dominante, elle doit s'affronter avec les pratiques tribales d'une manière nouvelle. Et, tant que sa force critique demeure, une hiérarchie interne tend à se faire jour dans laquelle le renoncement social devient obligatoire seulement pour un petit nombre. Pour le dire très simplement, les mariages et les funérailles définissent le système social de la religion tribale ; les rites d'initiation définissent l'appartenance et les hiérarchies internes des religions du salut.

L'un de mes principaux champs de recherche, la religion populaire chinoise, porte la trace de la manière dont le bouddhisme primitif, une religion du salut assez peu soucieuse de la famille, est entré en Chine et s'est mêlé au culte des ancêtres. Dans la culture chinoise traditionnelle, en remontant aussi loin que les données de l'archéologie nous le permettent, les rituels les plus importants sont ceux qui sont associés aux ancêtres, bien que le mariage puisse venir en second, mais à bonne distance. Une autre source

d'information nous manifeste que, depuis les textes les plus primitifs jusqu'à ceux des années 1950, l'histoire de la Chine est remplie des efforts explicites du gouvernement pour empêcher les gens de s'appauvrir par des dépenses excessives à l'occasion des funérailles. Dans ce contexte, le bouddhisme, en tant que religion étrangère, tenue en suspicion par les dirigeants et le peuple, n'aurait jamais survécu sans faire de compromis avec l'importance de la famille et le culte des morts. Le bouddhisme en est venu finalement à plaider – assez brillamment, je l'ai toujours pensé – que quitter sa famille pour vivre dans le célibat et rechercher l'illumination n'est pas un abandon du devoir filial, mais sa quintessence, puisque personne ne peut faire davantage pour ses parents et ses ancêtres que le moine, dont le mérite, acquis par une vie de bonnes œuvres, peut assurer une meilleure réincarnation ou le salut final à toute la famille. Le salut individuel, dans sa version bouddhiste, n'était pas tellement individuel ; il incluait la tribu par le transfert du mérite. Bien entendu, le bouddhisme n'est jamais devenu tribal et, dans ce processus d'adaptation, il a été capable d'apporter des contributions théologiques significatives à la religion populaire chinoise, telle qu'une forme plus universelle de compassion, qui va au-delà de la famille. Des siècles plus tard, le Christianisme essaiera de s'adapter et d'apporter sa contribution avec moins de succès. Cependant, cet épisode de l'histoire du bouddhisme médiéval a conduit à un dilemme moderne.

Récemment, j'ai entendu un exposé assez inattendu du Révérend Yoshiharu Tomatsu, prêtre de la secte bouddhiste Jodo Shin au Japon. Lors d'une conférence à l'Université de San Francisco sur le rôle des rites dans la Chine moderne, au Japon et au Tibet, il a donné une analyse très sincère de l'état du bouddhisme au Japon aujourd'hui, en admettant qu'il ne pourrait jamais faire chez lui une telle critique en public. Le Rév. Tomatsu reconnaissait que le bouddhisme au Japon, qui est surnommé péjorativement « bouddhisme funéraire », est profondément impliqué dans l'offre de services funèbres qui se répartissent entre la catégorie de ceux qui sont simplement chers et ceux qui sont d'un prix exorbitant. Il décrivait les facteurs économiques

qui expliquent cette situation, mais aussi les erreurs imputables au bouddhisme japonais, ainsi que d'autres forces plus subtiles qui sont à l'œuvre, c'est-à-dire : comment la religion populaire au Japon, centrée sur la famille à travers l'importance de ses morts, exigeait ce genre de service du bouddhisme. Les chefs bouddhistes pourraient essayer d'éduquer théologiquement les gens, et, bien sûr, ils ont essayé et continueront à le faire ; mais le Rév. Yoshiharu Tomatsu affirmait qu'il existait une tension inhérente entre les exigences de la communauté sociale à constituante familiale et le message de transcendance d'une tradition religieuse telle que le bouddhisme. Essayant de parler à la fois d'un point de vue anthropologique et théologique, le Rév. Tomatsu soutenait que les exigences tribales des gens ne peuvent jamais être changées, mais que, au mieux, elles peuvent être légèrement réorientées. Plus radicalement, il suggérait que ceci n'est pas, en soi, un état de choses déplorable, que la conscience que les gens ont de leurs besoins doit être prise en compte en premier et qu'il peut y avoir une vérité transcendante, mais qu'il n'y a pas de « message » de vérité en dehors de ce qui est vraiment capable de toucher les gens. En conclusion, le Rév. Tomatsu faisait encore une autre remarque : tout suggère à l'évidence que la forme, l'orchestration ou l'accessibilité théologique des rites bouddhistes n'ont pas, et de loin, autant d'impact sur les gens que ce qu'il nomme la « sincérité » du prêtre. C'est la personne du prêtre, soutenait-il, qui fait qu'un rite parle aux gens et qui rend vivante sa théologie. Dans la culture japonaise, la notion de sincérité inclut une combinaison complexe d'honnêteté, de simplicité, de conviction et de capacité à l'empathie. Le Rév. Tomatsu concluait que le besoin le plus pressant pour la vie rituelle du bouddhisme au Japon aujourd'hui est une meilleure formation de ses prêtres et ministres. Il était confiant, mais pas optimiste.

Naturellement, j'ignore si l'analyse du Rév. Tomatsu est exacte, et s'il y a des raisons de penser qu'on puisse la transposer avec profit à d'autres contextes.

Je la présente parce que son exposé est une explication valable de la situation rituelle d'une religion du salut aux

prises avec des exigences tribales, et parce que, en tant que chercheur en anthropologie des rites, je n'aurais jamais pu parvenir à une conclusion telle que la sienne. Nous, les ritualistes, nous aimons à considérer, comme nous l'a enseigné Turner, la structure du rite²¹ et je ne connais aucune étude qui pose la question de savoir si l'humanité et la sincérité du célébrant n'ont pas plus d'importance que tout le reste pour faire qu'un rite devienne une expérience forte pour des participants laïcs. Or, sur la base de ma propre expérience des « liturgies tribales » et des « liturgies du salut » dans l'Église, je me demande si plus le rite est tribal (mariage et funérailles par opposition aux communions, confirmations, etc.), plus alors le style personnel du prêtre n'est pas ce dont on se souvient ou que l'on apprécie. Ce qui pourrait signifier que, dans les rites où la tension entre les exigences d'une communauté tribale et les exigences d'une communauté orientée vers le salut individuel est la plus grande, il est davantage exigé du célébrant.

Au centre du processus rituel

Il me semble qu'il existe un troisième paradoxe dans l'approche du mariage et des funérailles comme rites de passage. Ce paradoxe porte sur la question de savoir qui est vraiment au centre du processus rituel. Dans le cas de l'homme et de la femme qui se marient, du père et de la mère qui organisent le mariage d'un enfant, ou de l'époux pleurant la mort de sa conjointe, dans chacun de ces cas, le rite se situe à la fois à un niveau intime et personnel en même temps qu'il est un événement hautement dramatique pour la famille élargie et le clan. Rares sont les mariages

21. Ironiquement, Turner souligne fortement l'influence du prêtre ; il affirme que « le pouvoir de la messe pré-conciliaire... résidait dans la compétence avec laquelle des prêtres professionnels et dévoués » rendaient disponibles pour l'assemblée la « tradition créative » des « âges chrétiens ». Dans cet article, Turner fait flèche de tout argument pour affirmer la supériorité de l'ancienne liturgie, sans apporter de preuve pour la plupart d'entre eux.

dans lesquels la mariée ou le marié ne demande pas à un moment : « Mais qui est-ce qui se marie ici ²² ? » Rares également, les funérailles dans lesquelles les souhaits du défunt ne sont pas modifiés pour les besoins des vivants. Ce type de tensions est au cœur des rites tribaux ; c'est une efflorescence de l'alchimie par laquelle la société se trouve reproduite à travers les individus ²³.

Et le paradoxe devient complexe. Ce sont ces rites, en même temps intimes et claniques, qui vont ramener vers l'Église, pour en utiliser les services, les chrétiens qui en sont le plus éloignés. Si les médias et la société offrent de nombreux modèles sécularisés de mariage ou de funérailles, c'est pourtant en de telles occasions que la majorité des Américains se tournent vers les ressources rituelles d'une tradition religieuse dans laquelle ils se reconnaissent ²⁴. Mais, s'ils se tournent vers l'Église, ils veulent mettre leur propre marque sur la tradition. Ils veulent que les structures institutionnelles reconnaissent formellement les transitions sociales et ils veulent une expression personnelle, et même singulière, du rite pour eux-mêmes et pour ceux qui leur sont chers.

Mon beau-fils, qui se considère comme juif, a épousé une femme née et élevée dans la religion catholique. Pour elle, il était nécessaire d'être mariée dans une église, mais seuls les Unitariens proposaient le genre de culte et les exigences souples qu'ils estimaient pouvoir convenir à leurs identités religieuses particulières.

Alors que les gens recherchent le caractère formel de l'espace et de la cérémonie du rite religieux, ils réagissent en même temps contre la nature impersonnelle de la tradition – et ils sont surpris qu'on puisse leur imposer quelque exigence que ce soit. Dieu merci, ils peuvent trouver ailleurs à s'approvisionner en rites !

22. R. GRIMES, *op. cit.*, p. 163.

23. *Ibid.*, p. 152, où il affirme que le mariage est le rite de passage en Amérique du Nord.

24. Sur la religion civile et son rapport à la puissance des Églises en Amérique, voir HUNTINGTON et METCALF, p. 187 (note 18).

Un graphique des tensions entre l'individu, la famille, et l'Église institutionnelle serait très complexe. Or, le modèle du rite de passage rend la plupart de ces tensions invisibles, et par suite difficiles à aborder. La structure du rite de passage nous centre sur l'acte de l'individu qui abandonne une identité pour en embrasser une nouvelle. Avec ce modèle, c'est une personne ou un couple qui est au centre des choses ; la famille et les amis sont supposés être présents, certes, et avoir de l'importance – mais essentiellement comme une assistance qui reflète, dans un arrière-plan social, que l'individu est en train de changer. L'accent mis sur l'individu rejoint bien alors les préoccupations d'une Église du salut, mais il ne rend pas compte de la signification de l'événement pour la tribu. Les Églises pourraient bien mettre l'accent sur ce modèle, dans une tentative de faire du rite plus qu'un élément du cycle liturgique mais, ce faisant, on risque d'obtenir un rite qui ne correspond pas à ce qui se passe pour ceux qui sont impliqués, et c'est alors une occasion perdue d'être plus efficace.

Dans un livre récent et souvent émouvant, Léon Wieseltier rapporte son désir, initialement quelque peu saugrenu, de réciter le Kaddish pour son père – c'est-à-dire, de le réciter comme il faut, trois fois par jour, dans l'office du matin, de midi et du soir d'une synagogue locale. Il a découvert la prière, écrit-il, tandis que le cercueil contenant le corps de son père touchait le fond du trou creusé pour lui. « J'étais debout, je me balançais et je récitais ce qu'on m'avait dit de réciter. Les mots m'étaient donnés qui justifient le jugement, et je justifiais le jugement : "Il est le Rocher. Son œuvre est parfaite, car toutes ses voies sont jugement..." Les mots du Kaddish m'étaient donnés, le long Kaddish pour les funérailles, celui qui parle du monde qui sera renouvelé, celui que je n'avais jamais dit auparavant, et je le proférais. "Magnifié et sanctifié soit son grand Nom..." ».

Durant toute une année, en récitant ces mots qui n'étaient d'abord que des mots, Wieseltier trouva qu'ils recelaient de nombreuses perspectives. Le récit de son deuil, de l'accomplissement obstiné de son devoir rituel envers son père, de ses amples ruminations sur les

richesses de la tradition textuelle juive, et de son éveil aux faims spirituelles de la génération qui est la sienne et la nôtre, tout ceci rend évident la vie rituelle parallèle qui peut accompagner les funérailles d'un individu. Le passage d'une identité à une autre s'est produit, dans ce cas, pour le fils en deuil aussi bien que pour le père défunt. Ainsi, pour qui était ce rite de passage ? Non pour l'un *ou* l'autre, mais pour l'un *et* l'autre ?

En Californie, il est courant d'entendre parler de funérailles particulièrement étranges, comme celles des gens qui sont enterrés dans leur voiture – presque toujours des Cadillac. Ou encore, en me référant seulement aux expériences de ma famille élargie, le corps d'un parent qui fut escorté à un crématorium, et dont les cendres furent ensuite portées vers la plage en une longue procession de motards tout habillés de cuir, pour qu'il repose dans la mer à Malibu. Cadillacs, Malibu – ce sont des images du paradis, n'est-ce pas ? – là où on ne peut pas être mieux. Ce sont des rites funéraires destinés en premier lieu au défunt, non à la famille ou à la communauté ecclésiale.

Nous sommes consternés quand les funérailles et les mariages deviennent des étalages de la richesse dans ses atours les plus conventionnels, encore que les Américains ne soient pas nécessairement les plus outranciers par rapport à leurs ressources. Une famille taiwanaise peut investir dans de multiples officiants et plusieurs fanfares pour jouer très bruyamment dans une procession qui traverse le centre de la ville en arrêtant la circulation. Une famille rurale de Hong Kong peut avoir une cérémonie minutieusement ritualisée dans laquelle la jeune mariée est arrachée d'auprès de sa mère après une nuit passée à chanter des ballades tristes avec ses amies. Et il existe encore bien des endroits où l'on engage des troupes de pleureurs pour se lamenter autour du cercueil pendant des heures. Bruit considérable, clergé considérable, chagrin considérable, consommation considérable à l'américaine, tout cela constitue probablement des pratiques culturelles comparables, mises en scène avec différents types de capitaux. Cependant, des démonstrations d'un investissement considérable dans le rituel peuvent l'emporter sur toute participation émotionnelle ou spirituelle

dans les événements liturgiques. Ronald Grimes suggère que l'industrie du mariage, dans laquelle les Américains dépensent beaucoup plus d'argent que dans la scandaleuse industrie de la mort, invoque l'argent en tant que symbole sacré – et ceci est culturellement correct – c'est notre symbole sacré. En outre, suggère-t-il que, plus il peut paraître risqué de se marier – avec des statistiques suggérant que le mariage a exactement autant de chances de rater que de réussir – plus on investit d'argent en fanfare et extravagance²⁵. Cela peut être à la fois un signe et un effort pour renforcer les liens matrimoniaux – pas seulement en rendant ces liens aussi mémorables que possible, mais aussi par une démonstration dramatique de tout ce que la famille a misé sur cet engagement. Ces deux aspects posent des exigences à la détermination du couple.

Tandis que nous blâmons vaguement une société de consommation pour ces mariages excessivement recherchés, ils peuvent aussi être regardés comme une manière pour la famille de s'affirmer et d'orchestrer les valeurs tribales. De tels mariages proclament hautement à tous ceux qui sont impliqués – et particulièrement au couple qui est au centre des choses – que c'est la famille qui a rendu cela possible, et qu'elle est fortement investie dans les identités nouvelles et le succès de l'union. Une famille qui investit une somme d'argent aussi ostentatoire dans le mariage de sa fille, quel que soit celui qu'elle épouse, dit aussi : « Il n'y a pas ici de séparation, seulement un remodelage de la tribu. » C'est ce qu'on veut exprimer quand on dit : « Je ne perds pas une fille, je gagne un gendre. »

Dans ces sociétés supposées très individualistes, je vois très peu de passages centrés effectivement sur l'individu. Dans le cas du mariage et de la mort, le modèle d'un individu effectuant le passage ritualisé d'une étape de la vie ne tient pas compte des autres forces et des autres acteurs qui sont en jeu. Des tentatives pour accentuer le sens individuel de la signification rituelle d'une transition particulière paraîtront séduisantes à beaucoup de ceux qui viennent deman-

25. Voir R. GRIMES, *op. cit.*, p. 153-155.

der ces rituels, mais vous pouvez vous attendre à ce qu'il y ait une réussite limitée et un niveau élevé de frustration.

Par conséquent, alors que les rites du mariage et des funérailles sont des exemples par excellence de ce que Turner et d'autres ont appelé « rites de passage », et qu'ils peuvent sembler ne faire qu'un tout avec d'autres rites de passage, comme la communion et la confirmation, en réalité, ils impliquent des différences importantes. Ces différences pourraient offrir des défis particuliers – et des chances – à la vie liturgique des Églises aujourd'hui.

Tout ceci a constitué une enquête assez peu méthodique sur ces deux rites, et certains aspects des paradoxes que j'ai décrits vous sont sans nul doute déjà familiers. De crainte d'avoir donné une impression inexacte, permettez-moi de souligner que je ne sais pas ce que les rituels devraient faire. Alors même que j'emploie des formulations théoriques pour exprimer certains de leurs effets, je suis constamment surprise et perplexe. Aussi n'est-il pas sage pour moi, qui me suis centrée sur la description, de me risquer à quelque forme que ce soit de prescription. Et, je dois l'admettre, j'ai tendance à penser aux forces et aux faiblesses des liturgies courantes un peu à la manière dont H. Stuart Hugh décrit l'art moderne – que vous vous y intéressiez ou non est à côté de la question, puisque c'est notre art ; il reflète notre âge et nos expériences, aussi est-il nôtre.

L'inculturation

Avec ces mises en garde, quelques mots de conclusion sur une question qui tend à se poser en même temps que celles que j'ai déjà traitées, à savoir l'inculturation. On évoque si souvent l'inculturation aujourd'hui, et avec une telle aura de consensus libéral, que je me demande parfois si je sais encore ce qu'elle signifie. Un exposé récent suggérait que l'inculturation devrait aller plus profond pour adapter et doter de signification chrétienne certains éléments de la culture locale, pour qu'ils deviennent des élé-

ments du culte chrétien²⁶. C'est une approche raisonnable et qui est tout à fait usuelle dans l'histoire du christianisme. Cependant, quand nous regardons la christianisation des cultures locales, nous sommes tout juste capables de trouver des aires de christianisme – rappelez-vous Long Island – ou des situations comparables à la spécialisation funéraire du bouddhisme japonais.

Particulièrement en ce qui touche à la relation entre l'aspect tribal et celui de salut, ce pourrait être une alternative efficace, à ce point de l'histoire du christianisme, de penser non en termes d'appropriation, mais en termes de sphères concentriques d'influence. Dans certains rites, ou certains rites à l'intérieur des rites, on pourrait donner à différents milieux sociaux la latitude de ritualiser comme il leur convient. Les rites les plus locaux pourraient être enveloppés par certains autres qui les rattachent à de plus vastes communautés sociales et à des traditions historiques plus amples. Ceci pourrait garder bien vivante une communauté locale et rendre la grande communauté, l'Église en un sens plus large, capable de rester sur la bonne voie par rapport à ses objectifs. Comme ces sphères rituelles seraient des champs d'influence très fluides, le modèle serait différent de celui qui consiste à entreprendre d'adapter – et de christianiser – des pratiques particulières : inclure de manière assez lâche, plutôt que d'essayer de changer ou de transformer, je pense que ce serait une autre manière pour une religion tribale d'occuper un cadre de salut²⁷.

Dans le même style, j'ai été intéressée de voir que des thérapeutes familiaux utilisent les rites en diverses situations²⁸. Avec cette méthode, disent-ils, ils n'abordent pas

26. D. SMOLARSKI, p. 10 (note 16).

27. Par rapport aux études rituelles, il n'y a pas de motif de considérer la liturgie comme un rempart contre la culture locale. Voir Mark SEARLE, « Renewing the Liturgy - again : "A" for the Council, "C" for the Church », *Commonweal* 18, novembre 1988, p. 621. Cité également par SMOLARSKI, p. 14.

28. E. IMBER-BLACK, J. ROBERTS et R. A. WHITING, éd., *Rituals in Families and Family Therapy*, New York, W. W. Norton and Company, 1988.

la famille comme si elle avait besoin de leur intervention thérapeutique ou de leurs conseils. Ils peuvent l'aborder plutôt comme étant déjà pleine des ressources nécessaires pour faire face à la situation de façon créative et avec succès²⁹. La dimension thérapeutique agit comme un cadre autour de la vie rituelle qui naît de la famille et influence les dynamismes de la famille. Et la dimension thérapeutique est soutenue, évidemment, par l'institution plus vaste qui lui donne sa forme.

Cependant, je ne vois pas de réponse très claire. Dans l'histoire des groupes religieux chinois, un modèle continue d'émerger, qui est le même que celui des organisations militaires. Aux niveaux local et national, les groupes militaires correspondants étaient généralement bien organisés et efficaces. Cependant, leur relation était invariablement difficile. Ce qui rendait le niveau local bien vivant et le niveau national efficace impliquait que ces niveaux avaient bien du mal à traiter l'un avec l'autre. Les institutions médiatrices étaient obligées d'être très souples.

Pour finir, le dossier archéologique semble suggérer qu'une religion du salut, quel que soit son degré d'institutionnalisation et son appartenance à un courant culturel, devrait plutôt se comporter avec beaucoup de délicatesse à l'égard de rites aussi intrinsèques à la sphère tribale.

Turner soutenait que le rituel est d'abord et avant tout un processus social, un jeu dramatique, une « performance³⁰ ». Mais la dimension performative ne signifie pas une mise en scène des croyances et des idées théologiques ; il ne s'agit pas de faire plus de lectures didactiques, ou d'augmenter le nombre d'alternances assis-debout, mais de processus performatifs qui agissent – physiquement, verbalement ou musicalement – sur toutes les données de la condition humaine qui sont concentrées à ces moments de

29. Voir l'ouvrage cité à la note précédente, et C. J. FALICOV, *Family Transitions. Continuity and Change over the Life Cycle*, New York, Guilford Press, 1988.

30. Voir aussi R. GRIMES, p. 189, 257.

la vie. Dans les rites de passage du mariage et des funérailles, il y a beaucoup de problèmes qui sont en jeu : les tensions entre l'identité familiale et individuelle, c'est-à-dire entre l'amour et l'autonomie, aussi bien que les énigmes spirituelles de la vie dans la mort, de la mort dans la vie, de l'amour à l'intérieur des amours, du vide dans la plénitude, de la présence dans l'absence. Un processus rituel performatif est celui dans lequel ces dilemmes peuvent trouver une sorte de libre jeu. Alors, tous ceux qui entrent dans ce rituel peuvent trouver pour eux-mêmes une combinaison d'idées et d'images qui leur donne l'impression d'une orientation plus sûre dans la communauté, l'Église et le cosmos.

Il y aurait un travail tribal à réaliser qui se ferait mieux au sein d'une vision plus large d'un salut personnel et mystérieux.

Catherine BELL

(Traduit par Sr Anne MORIN et Sr Bénédicte RIONDET)