

RECHERCHES DE SCIENCE RELIGIEUSE

ENJEUX DU RITE
DANS LA MODERNITÉ

P. OLIVIÉRO et T. OREL. L'expérience rituelle

C. RIVIÈRE. Rites profanes, bribes de sacré

J.-Y. HAMELINE. Eléments d'anthropologie du culte chrétien

J. SUTTER. Pratiques rituelles des catholiques français depuis 1946

BULLETINS

A. PAUL. Judaïsme ancien

Publié avec le concours du Centre national des Lettres



REVUE TRIMESTRIELLE

Publiée avec le concours du Centre national des Lettres

CPPAP n° 61.834 — FR ISSN 0034-1258
Association 1901 (Paris 82/3335). Siret 326.675.576.00010

SECRÉTARIAT

15, rue Monsieur, 75007 PARIS

Tél. : 40 61 64 00 — C.C.P. 8372-61 X Paris

DIRECTION ET CONSEIL DE RÉDACTION

Joseph Moingt

directeur-gérant, rédacteur en chef

Paul Corset, secrétaire de rédaction

Joseph Doré, Pierre Gibert, Guy Petitdemange
Bernard Sesboüé, Christoph Theobald, Paul Valadier

BULLETINS PÉRIODIQUES

Écritures

J.-N. Aletti (*Paul*), J. Briend (*Ancien Testament*)
J. Guillet (*Synoptiques-Actes*), X. Léon-Dufour (*Jean*)

Religions

R. Arnaldez (*Islam*), D. Bourel (*Judaïsme moderne*)
P. Massein (*Religions orientales*), A. Paul (*Judaïsme ancien*)

Histoire de la théologie et des idées

Y.-M. Duval (*Patrologie latine*), P. Olivier (*Philosophie moderne*)
F. Ruello (*Moyen Age*), M. Scopello (*Gnoses*)
B. Sesboüé (*Patrologie grecque*), P. Vallin (*Ecclésiologie*)

Théologies systématiques

H. Bourgeois (*Th. sacramentaire*), J. Doré (*Th. fondamentale*)
F.-X. Dumortier (*Th. pratique*), R. Marlé (*Th. protestante*)
B. Sesboüé (*Christologie*), C. Theobald (*Dieu-Trinité*)

TARIFS D'ABONNEMENT 1990 (TOME 78)

France (TVA 2,1%) : 228 F — Etranger : 265 F

Le numéro, France (TTC) : 58 F — Etranger : 69 F

La revue sort en mars, juin, septembre et décembre.

Les abonnements partent de janvier et doivent être renouvelés avant la fin février. Ils ne sont pas résiliables une fois souscrits.

ISBN : 2-901801-68-1

L'EXPÉRIENCE RITUELLE

Par Philippe OLIVIÉRO
EHESS/CNRS Laboratoire de Psychologie sociale, Paris
et Tufan OREL
Paris V, Centre d'Étude sur l'Actuel et le Quotidien

« Un fait est une théorie familière. »

Ignace Meyerson
L'historique et la structure
en Psychologie objective (1954)

« Le métaphysique n'est pas le règne des entités, il est même le contraire de cela. Cette terreur métaphysique de l'expérience, c'est au contraire en partant du quotidien que nous pouvons apercevoir en quoi elle consiste. Le quotidien pur et simple ignore le métaphysique ; le quotidien dévalué ou déprécié le nie ; le quotidien consacré ou régénéré l'affirme. »

Gabriel MARCEL
Présence et Immortalité (1953)

Au seuil de cet essai sur la structure et l'économie de l'expérience rituelle, nous voudrions éclairer notre démarche. Les questions sont claires et simples. Qu'est-ce que le rite ? Pourquoi vint-il à l'existence ? De quoi est-il fait ? Pourquoi et comment se maintient-il et se transforme-t-il ? Quels sont ses effets ? Quels intérêts les sujets retirent-ils de sa pratique ? Inversement, quels sont les motifs du désintéret ? Aujourd'hui, au temps des ingénieurs rituelistes, comment pouvons-nous comprendre les espérances et les désespérances que l'expérience du rite génère ?

Trois étapes essentielles charpentent notre essai.

Dans un premier temps nous exposons les trois stades de l'objectivation du rite, de son origine à son existence actuelle, pour les êtres humains à l'orée du XXI^e siècle. Ces trois stades sont ceux de l'apaisement, de la prescription et de l'éthicisation.

Dans une seconde partie, nous présentons les éléments qui structurent l'expérience rituelle. Le rite est analysable en quatre éléments principaux qui sont en premier lieu l'acteur, les signes, et les effets produits, ternaire concret, objet d'expérimentation, finalisé par un quatrième élément, le référent extra-rituel, Dieu dans le cas de rites religieux, valeur dans le cas de rites séculiers, qui l'ordonne, lui donne sens et autorité.

En dernier lieu, nous envisagerons l'économie de l'expérience rituelle. Quels sont les modes d'initiation au rite, ou comment y entre-t-on ? Puis à partir d'exemples issus de l'actualité religieuse dans le monde, certains de ses modes de fonctionnement seront analysés. Enfin, nous nous interrogerons sur son destin, les « sorties du rite », aujourd'hui où il apparaît de plus en plus abandonné, voire contesté, au profit d'autres modes d'expérience religieuse.

I

LE RITE : DE L'ÉTHOS À L'ÉTHIQUE

L'origine et l'évolution du rite et de ses conceptions sont conditionnées par deux perspectives opposées. D'une part, la « perspective naturaliste », encore appelée « le point de vue des Dieux », que l'on reconnaît dans le slogan épistémique : « Au début était l'action... ». Le rite est soit une création des Dieux (qu'ils soient Personne, Nature, Loi...), soit une création de l'évolution naturelle des espèces (Psychologie de l'adaptation de C. Darwin). Dans ces deux cas, théologique et naturaliste, le rite est un déjà-là structuré, articulé, pensé, tissé selon le mot de Goethe ¹, que l'homme rencontre et met en action.

D'autre part, la « perspective artificialiste », ou constructiviste, encore appelée « le point de vue de l'humanité ». Cette perspective procède

1. Goethe fait dire à l'Esprit au début de son Faust : « Dans l'océan de la vie, et dans la tempête de l'action, je monte et descends, je vais et je viens ! Naissance et tombe ! Mer éternelle, trame changeante, vie énergétique, dont j'ourdis, au métier bourdonnant du temps, les tissus impérissables, vêtements animés de Dieu ! » (trad. franç. de G. de Nerval).

d'une autre logique. L'action rituelle n'est plus considérée comme un « ready-made », une donnée originelle d'essence naturelle ou divine, mais comme une construction humaine. La première partie de ce travail expose les trois stades qui structurent les réflexions sur l'origine et la fixation des rites selon la perspective artificialiste, peu explorée jusqu'à ce jour. Ce sont : l'apaisement, la prescription, la reprise éthique.

1. L'apaisement

Selon I. Meyerson, le fondateur de la psychologie historique, « les rites manuels ou oraux, drame sacré et liturgie, cérémonie d'initiation, tout ce qui est accession au divin et participation au divin, ce sont là des aspects, divers, de l'objectivation d'un ensemble multiple et riche d'états psychologiques (...) profonds et variés » (1949, p. 55). Le processus psychologique de l'objectivation est cette « tendance qu'a la pensée à extérioriser ses créations », qu'elles soient « des objets concrets empiriques » ou bien des « objets mentaux », des « idées mathématiques, artistiques, religieuses, morales » (1949, p. 32). Une psychologie de l'inclination, de la tendance est alors à l'origine de la construction des rites. De même la tendance à l'objectivation est au fondement de la psychologie structuraliste de C. Lévi-Strauss. L'esprit humain produit des catégories mentales structurées par opposition, qui façonnent les mythes et les rites.

Pour aller au-delà de l'abrupte affirmation que la construction d'un rite est le fruit d'une « tendance psychologique immanente à l'esprit humain », les psychologues pragmaticiens ont développé une autre conception de son origine. Leur slogan épistémique serait : « Au début était le Grand Questionnement... » Pour eux, l'action n'est pas première, mais seconde. Le rite est une réponse efficace aux questions primordiales que pose l'existence. C'est après une période première de gesticulations qui ne sont pas encore les gestes de l'agent rituel, que des bonnes réponses se fixent dans le rite, par essais et erreurs, à chaque fois qu'un acte produit au départ aléatoirement se révèle efficace. En ce temps des origines, l'« in illo tempore » mythique de M. Eliade, les réponses qui s'inscrivent dans les rites sont des affirmations aveugles fixant les actes réussis d'une humanité seule devant l'existence ².

2. Salomon dit qu'une bonne réponse est comme un doux baiser. (Prov. 24, 26, cité par S. Kierkegaard, *Journal*, III, A 183, 1841-1842).

Selon ce regard existentialiste et pragmatique, l'origine du rite réside dans la fixation de réponses adaptées au questionnement radical qu'impose l'existence. Il fixe les actes et les croyances qui réussissent. C'est dans cette perspective que Jean Cazeneuve voit dans le rite un apaisement à l'existence. Le rite est « l'humanité apaisée par des règles » ; paix apportée par la découverte d'une bonne réponse. En fixant les actes qui apaisent les doutes nés des questions sans réponse, le rite permet la suspension puis le dépassement du vide premier des non-réponses aux questions que l'existence pose sur elle-même (son pourquoi, son pour quoi, son comment, etc.). Le rite devient un « déjà-là » et propose des règles d'action et de pensée objectivées et fixes. Par les règles est généré un monde continu que l'on peut penser et anticiper. Le sujet, d'agité devient agent à partir du moment où il peut s'arc-bouter à une matrice de réponses cohérentes déjà existantes, construite et fournie par la communauté qui le précède et l'entoure.

De nombreux philosophes, existentialistes, pragmatistes ou phénoménologues, convergent vers cette idée du rite en tant qu'action en réponse. D'abord chez F. Nietzsche, on voit que l'agitation est une préfiguration de l'action qui vient au monde de manière irrationnelle. Le chaos s'ordonnant, l'agitation devient action. Pour Peirce, la fixation de la bonne réponse est issue des essais et erreurs réalisés en vue de l'apaisement du malaise et de l'irritation initiale de l'être. De même chez Schütz (1962), c'est quand le doute est suspendu que le rite peut exister.

Ainsi, loin d'être un éthos, une conduite naturelle, le rite est d'abord un fait façonné, construit et sélectionné en tant qu'acte réussi³. Le rite que nous observons au quotidien est une construction devenue familière, mais ce n'est pas une construction purement mentale, résultat de l'activité d'un herméneute en fauteuil. Cette construction qui fixe les actes dans des signes est établie à partir des résultats d'actions qui ne sont pas planifiées *a priori*. Le rite est un fait, au sens où I. Meyerson écrivait qu'« un fait est une théorie familière » (I. Meyerson, 1954). Les rites sont des « artifices », des objets façonnés, fabriqués et interprétés par les êtres humains. Ils sont du sens objectivé, des actes formels créés, possédant une permanence et une efficacité dans le temps.

3. Au sens éthologiste du terme, l'éthos est un comportement peu souple et peu variable propre aux espèces animales, et à l'espèce humaine en tant qu'elle est objet d'études zoologiques.

2. La prescription

A partir de ce socle de premières réponses efficaces mais aveugles, la conception des rites accède à un nouveau palier réflexif, où seront recherchés les motifs de ces actes. Il en va du rite comme du langage : ce n'est qu'après que les concepts existent dans une langue que la réflexion linguistique peut commencer, afin de comprendre les relations de la pensée aux catégories du langage qui la fondent. De même, après qu'une première bonne réponse s'est fixée dans le rite, la reprise interrogative sur son être peut advenir.

Le rite est le résultat d'une première objectivation qui règle le monde d'une manière pragmatique, issue de l'expérience simple de l'éclosion d'un « ordo ab chaos » viable. A partir de là, il devient une matrice de significations, une réalité à partir de quoi s'ordonnent d'autres réalités encore confuses, comme les harmoniques d'une note. C'est à ce moment que le rite, par les significations de ses formes et de ses signes, devient un paradigme pour la compréhension et l'explication et de lui-même et d'autres réalités du monde. Ce processus a été analysé par I. Meyerson qui considérait la tendance à l'ontologie (on peut dire aussi à la réification) comme un processus inhérent à l'objectivation. L'objet, qu'il soit éthos du corps ou de la pensée, geste technique appliqué à la matière, au corps ou à la société, acquiert une certaine indépendance vis-à-vis de l'être qui l'a objectivé. Le processus de la naturalisation des rites ⁴ fait partie de ce mouvement de réification. I. Meyerson prend pour exemple le fait que l'humanité des dieux s'efface au profit de leur seule divinité, oubliant le contrat implicite qu'il n'y a de dieux pour l'homme que s'il y a l'homme pour faire être les dieux. L'objet acquiert son autonomie et devient, comme dans le cas des rites religieux, une source détachée d'existence et de prescriptions éthiques et idéationnelles. Le rite, une fois fixé par cette tendance à l'ontologie, provoque la régularité et la permanence des formes des objets et des êtres. En ce sens le rite est comme un tissage créé par l'objectivation et la réification, tissage dont l'existence même fait que les individus ne s'interrogent plus sur son comment et son pourquoi, mais sur l'efficacité attendue de son usage. Puis, par la prescription qu'il impose, le rite devient non seulement « ce qui est », mais aussi « ce qui doit être ».

4. Selon Serge Moscovici, la naturalisation est un des principaux processus permettant à une représentation de se fixer socialement.

L'« objectivation seconde » est cette autonomie que l'homme accorde à ses créations. La naturalisation est l'oubli de l'humain créateur. Le rite devient accomplissement et respect d'un ordre inexpliqué, l'usage seul n'est plus satisfaisant et apaisant. Après l'apaisement aveugle, ce second temps de l'objectivation du rite fournit une explication du rite. Mais elle est elle-même rituelle. Car le mode impératif propre à l'interprétation de l'existence rituelle oublie, voire occulte, l'origine humaine du rite. La prescription peut être rituelle comme dans la loi mosaïque : « Tu dois... » Ce qui d'ailleurs ne préjuge pas de l'analyse *a posteriori* des retombées positives des expériences rituelles réussies. Ces deux perspectives ne sont pas exclusives.

En s'engageant dans la voie de l'objectivation seconde, l'homme développe une première explication de l'origine de ses actes qui par la réification, la tendance à l'ontologie et à l'autonomie reste intriquée au rite lui-même. L'approche constructionniste que nous avons adoptée permet ainsi d'expliquer la « perspective naturaliste » évoquée plus haut, qui accorde une antériorité et une autonomie au rite.

3. La reprise éthique

Le rite est une matrice fixée d'actions et de significations. C'est une présence, un socle, l'Urgrund à partir duquel les actes et les représentations sont générés selon son paradigme propre. Le « Lebenswelt »⁵ est un monde construit, du sens objectivé, un déjà-là, comme un sédatif existentiel créé par l'existence même pour lutter contre l'angoisse du rien. Le rituel est une construction qui, une fois posée, assure une régularité et une permanence créées et entretenues par l'homme.

Pour le philologue et historien des idées qu'était E. Benveniste le rite indo-européen est le fondement « tant religieux que moral de toute société ; sans ce principe, tout retournerait au chaos » (1966, p. 100). Le rite est « cosmos », c'est-à-dire qu'il est ordre, et ce selon deux acceptions. D'abord au sens éthique de l'impératif, comme « ce qui doit être », ou « devant être », résultat d'une intention ou d'une volonté.

5. A. Schütz, 1962 : La notion de « Lebenswelt », réintroduite dans le champ des sciences humaines par le phénoménologue Alfred Schütz, disciple et continuateur d'E. Husserl, désigne le « monde de la vie » des hommes donné dans l'évidence naïve de l'attitude naturelle, préscientifique.

Mais aussi au sens esthétique du mot, que l'on retrouve par exemple dans le français « ordonnancement », où ce qui se manifeste à la sensation de l'homme (« *aesthesis* ») possède nécessairement une forme, une esthétique. Le rite tel qu'il apparaît dans l'usage de la racine indo-européenne « **dbhē* » signifie : « poser d'une manière créatrice, établir dans l'existence, et non pas simplement laisser un objet sur le sol » (*ibid.*, p. 102). Le rite pose dans l'existence en ordonnant les formes d'une intention de manière créatrice. Bref, avant d'être répétition, le rite est création, éthique et esthétique. Abusant du néologisme, on pourrait écrire que le rite est « cosméthique », au sens de « cosmo-éthique ».

C'est parce qu'il est une création reconnue comme telle qu'il peut alors devenir une source de questionnement, et cette fois de manière positive, c'est-à-dire sans angoisse : il est un quelque chose, un « oui », une acception première, qui supportera ultérieurement le « non ». G. Bachelard (1940) défendait l'idée d'une « philosophie du non », comme attitude épistémologique fondamentale à prendre vis-à-vis de la connaissance scientifique. La vérité n'est pas première, mais seconde, et l'interrogation des erreurs contenues dans les théories précédentes permet à l'homme de progresser vers plus de vérité. Par analogie, nous défendrons l'idée d'une « phénoménologie du non » : si le « *Lebenswelt* », monde ritualisé suspendant le doute et son angoisse, est une construction résultant de la tendance première de l'esprit humain à objectiver ses créations, si les premières réponses à l'angoisse, créatrices d'un monde humain, cadre de vie, de sens et de formes, supportent dans un second temps les objectivations secondes, c'est-à-dire la tendance qu'ont les créations humaines à devenir des normes autonomes et indépendantes de leurs créateurs, dans un troisième temps, se pose aujourd'hui la nécessité d'une objectivation tierce, celle de la raison d'être non seulement de tel ou tel rite, mais aussi du rite en tant que mode d'existence des êtres humains. Ni imposé par l'angoisse d'une existence sans réponse, ni imposé par l'injonction du « devant-être » propre à l'autonomie accordée aux puissances surnaturelles, l'homme aujourd'hui se pose face au rite qu'il sait en grande partie avoir créé, façonné et se demande : que veux-je faire pour ce monde et de ce monde ? Que faire du rite ? Et de quel rite ?

La production de rites est devenue une activité de fabrication réfléchie par les organisations humaines, au même titre que les structures et les buts de toutes les autres institutions sociales, qu'elles soient séculières

ou religieuses. La découverte des actes réussis est passée du hasard de l'expérience subjective et sociale à la planification expérimentale, au sens scientifique du terme. Ainsi en très peu de temps, le rite a quitté l'ère de l'artisanat avec ses procédés et ses « coups de mains » ancestraux, souvent encore imprégnés de « gesta dei », pour celle de sa production scientifique et technique, assurée par les « ingénieurs rituélistes ». Nous sommes arrivés dans l'ère de l'instrumentalisation rationnelle, psychologique et sociale du rite. L'humanité n'est plus tout à fait aveugle, elle produit du rite car elle sait ce que le rite produit. Le rite n'est plus un déjà-là, mais un acte intentionnel. Ce renversement impose une réflexion sur la « politique » des rites, et sur leur lien avec l'éthique personnelle et sociale.

Pour les sujets, le rite devient le lieu d'une réflexion et du choix raisonné. Quel rite pour manifester et expérimenter quel Dieu et quelle éthique ? Pour les sociétés, si le rite est une réponse qui, au moins dans un premier instant, apaise « l'humanité » (J. Cazeneuve), comment penser les conflits qui adviennent entre différents « modes d'apaisement » selon les cultures et les individus ? En effet à l'occasion des mises en contact de plus en plus fréquentes entre les diverses traditions culturelles, on constate que l'apaisement des uns provoque parfois l'excitation des autres. Les rites sont aussi des « paix armées », qui défendent, en continuant d'exister, leurs types de réponses aux questions d'ordre cosmologique et anthropologique, centrées sur le sens (les pour quoi ? et pourquoi ?) de l'existence du monde et des personnes.

II

LA STRUCTURE DE L'EXPÉRIENCE RITUELLE

Dans notre première partie, nous avons exposé comment le rite est un apaisement. Les régularités efficaces qu'il établit dans les actes et les pensées viennent obstruer l'angoisse de la non-réponse aux questions que pose l'existence. Maintenant, nous devons poursuivre notre réflexion et nous demander quel est l'univers affectif et cognitif que génèrent les rites, du point de vue d'une psychologie de l'acteur, c'est-à-dire d'une psychologie qui tienne compte non seulement des actes, mais aussi de l'expérience affective, cognitive et éthique des sujets.

Quatre pôles structurent le champ et la dynamique de l'expérience rituelle : le référent, le signe, l'acteur, et les effets de l'expérience.

1. Le référent

Bien que le référent soit l'élément déterminant du rite, il est celui dont on ne peut parler qu'avec beaucoup de difficultés. Car le référent est la réalité non manifeste, abstraite, fuyante, dont la présence est à jamais incertaine, que le rite se propose de manifester concrètement, par l'utilisation de techniques de substitution, principalement la mise en signes au moyen de mots, d'attitudes, de gestes, de comportements, de matériaux, ou d'objets...

On peut classer les différents rituels en fonction de la nature de leur référent. Les rites religieux sont déterminés, ou plutôt finalisés par un référent méta-physique, au sens d'un Etre ou d'un Principe situé en tout ou partie au-delà de la « physis ». Les rituels séculiers mettent à sa place une valeur éthique, qui n'est d'ailleurs pas exclusive du méta-physique.

Le rite assure la mise en relation, quelle que soit la nature de cette relation, en mettant en présence les substituts du référent et les sujets. La notion meyersonnienne d'objectivation seconde permettait de penser la prescription imposée par le référent lui-même aux acteurs : « Tu dois expérimenter ce rite pour entrer en relation avec moi... »

Mais après avoir établi le troisième stade de l'objectivation du rite, celui de la reprise éthique, nous sommes obligé de suspendre pour l'instant notre analyse du référent, car son caractère d'œuvre humaine ne nous permet plus d'accéder immédiatement à ce qu'il est, sans auparavant tenter de comprendre les signes médiats que les hommes ont institués pour le penser et l'expérimenter.

2. Le signe

Le signe forme le deuxième pôle de l'expérience rituelle. Trois fonctions différentes définissent son rôle dans le rite. Ce sont les fonctions de représentation, de signification, et d'intentionnalité ou d'incarnation.

a) *Le signe est représentation*

Il exprime concrètement, d'une manière accessible aux perceptions de l'acteur, le référent méta-physique au nom duquel, ou pour lequel, le rite existe. Le rite est fait de signes pour faire signe. Il est à la fois le substitut

et un moyen de présentification du référent qui rarement se manifeste et s'exprime en tant que tel (les théophanies). La nature, l'authentification, et le déchiffrement des signes sont les enjeux classiques des rites religieux.

Nous ne chercherons pas une typologie des signes du rite. Mais pour fixer notre propos sur l'expérience que les rites génèrent chez les êtres qui les agissent, disons que les signes sont de nature différente selon les rites. Ils peuvent être des choses concrètes comme des matériaux, des instruments de culte, des éléments naturels ... ou bien des concepts abstraits exprimés par les signes linguistiques, organisés en mythes, histoires, prières... ou des comportements humains, comme les gestes, les postures du corps, les chants. Selon cette perspective, le contenu de la croyance, le mythe, est lui-même rituel.

b) Les signes sont des œuvres

Les signes sont des « œuvres » : en s'inscrivant dans le processus psychologique de l'objectivation (I. Meyerson), le rite, action devenue signe, entre dans un mouvement historique de transformation et d'évolution. Médiateurs entre l'homme et le monde de l'homme, ce sont des artifices façonnés qui présentifient le référent, dont toutefois la signification varie tout au long de leur histoire au-delà de leur aspect purement représentatif.

Tous les signes peuvent ainsi faire l'objet d'une investigation historique concernant l'objectivation de leur morphologie et leur signification. L'histoire des rites religieux a bien mis en évidence la double transformation qui a affecté la catégorie mentale et sociale de Dieu, mais aussi les transformations des signes de ses théophanies, de ses présences dans le monde. I. Meyerson disait que le rite est « consubstantiel de la foi et de la grâce ». C'est dire que dans le signe, il y a autant d'intention de signification de l'homme que de présence de la chose représentée. Ce sont des œuvres humaines expressives d'une réalité méta-physique.

Les signes du rite sont non seulement une objectivation du référent extra-rituel, mais aussi et surtout ce à partir de quoi le sens devient possible. Pour le théologien F. Varillon (1981, p. 182), la foi se situe « toujours au plan de la signification », le signe ne peut être « quelque chose d'extérieur à la réalité » ; « il est la réalité même dans ce qu'elle a de plus profond ». Les signes sont le mode d'accès à la pensée symbolique. Ils peuvent être les mots nécessaires pour structurer de leur maillage serré le monde et la représentation que le langage en donne

dans la reconstruction qu'il autorise. Puis il y a tous les autres signes qui font sens lorsque certaines caractéristiques de leur morphologie et de leur matière évoquent analogiquement le référent extra-rituel, ou ses opérations, ses intentions, bref, ses manifestations. Ce peut être des objets, des personnes, des matériaux, des comportements, des rôles, etc.

Les rapports du signe au référent sont traditionnellement envisagés de deux manières selon que l'on insiste sur l'analogie ou l'arbitraire de la relation. Avec l'analogie, le référent visé dans le rite devient signe symbolique selon une opération universelle qu'on retrouve au fondement de toute pensée, et qui revient à associer deux choses selon leurs contiguïtés, spatiale ou temporelle, ou selon leur ressemblance. A l'opposé dans le monde du langage, la relation arbitraire du référent et du signe permet le détachement intégral des caractéristiques formelles du signe vis-à-vis de ce qu'il signifie. Dieu est dieu, Adonaï, God ou Gott. Le mot lui-même se charge parfois de la présence et des caractéristiques de l'être à qui il se substitue. Alors, le signe opère à la place de ce qu'il signifie, investi des pouvoirs, des intentions et des connaissances du référent. On dira le mot pour la chose ou l'être. Les signes deviennent des instruments non seulement de pensée, mais aussi des techniques de relation et de manipulation du divin. Certaines formes de prières, les incantations magiques en sont des formes bien connues.

c) *L'intention de signifier et l'incarnation du signe*

Les signes du rite, paroles, gestes, matériaux sont des actes qui prennent tout leur sens dans les interactions effectives entre les sujets impliqués par leur existence. La conception de la parole comme acte de parole (les « speech acts » des linguistes pragmaticiens : J. Searle, 1962 ; voir aussi J. L. Austin, 1962) doit être étendue à tous les signes du rite. On ne peut les comprendre qu'en prenant en compte les intentions des personnes qui les vivent, et ce qu'elles veulent communiquer à autrui, lui donner à voir ou à entendre. Dans cette perspective, celui qui effectue le rite peut devenir lui-même signe, signe incarné pourrait-on dire. Ce sont les figures du saint, du héros, de l'officiant... ces communicateurs qui « ont en commun », qui partagent et qui assurent la transmission entre le référent et les autres participants au rite. En tant que signes humains, ils lui donnent la vie et le maintiennent à l'existence, mais ce faisant, ils sont aussi ses instruments, et par leurs rôles, ou plus théâtralement par les personnages qu'ils incarnent, ils sont

les éléments nécessaires à ce système de signes. En se laissant totalement façonner par le rite, en modelant leur subjectivité au patron que le rite propose, ils en affirment la puissance à la face du monde. Cette incarnation volontaire peut être considérée comme une forme extrême de l'intention de communiquer commune à tous les acteurs du rite.

3. L'Acteur

Nous venons de voir que l'acteur peut, dans certains cas, revendiquer une subjectivation par le rite qui consiste à laisser opérer en soi les actes, les pensées et les sentiments que le rite définit, jusqu'à ce que le sujet épouse l'acte prévu. Mais, volontairement ou non, selon la latitude que les sociétés laissent aux attitudes des individus, l'acteur, par sa simple participation, est un pivot essentiel du rite qui l'authentifie en subjectivant les objectivations du rite que sont les personnages, les rôles, les valeurs. L'opération du rite a besoin de lui pour survivre en tant que « symbole agi » (R. Guénon, 1953, p. 119) qui, avec la parole du mythe, manifeste et structure en acte et en pensée l'expérience des sujets.

Avoir un sens, écrivait P. Ricoeur, c'est avoir une fin. Les significations des signes du rite finalisent l'existence des sujets. L'acteur fait partie du rite. En le faisant vivre, il devient l'un de ses signes. Lorsqu'il incarne le rôle d'un personnage prescrit par le rite, il peut transformer radicalement sa subjectivité première au profit du rôle objectivé. Cependant, l'adéquation brute du sujet au rôle prescrit par le rite n'est pas la seule manière de l'expérimenter. Car le sujet invente des attitudes, c'est-à-dire des stratégies diversifiées face aux signes, aux significations et aux effets du rite. Malgré les différentes aliénations, l'acteur reste la source de l'orientation de son regard et de la direction de sa volonté. En ce sens, l'acteur n'est pas que personnage, il est aussi une Personne, au sens existentiel, personnaliste du terme. L'acteur du rite est un centre de conscience libre, un auteur qui choisit une attitude et qui oriente son projet pour le monde et pour lui-même, qui recherche et découvre l'œuvre qu'il décide d'être.

On peut esquisser une typologie succincte des attitudes de l'acteur vis-à-vis du rite et de l'expérience qu'il génère. Il peut exister une soumission passive ou au contraire une soumission volontaire dans l'adhésion aux prescriptions du rite. Cette différence de soumission est classique dans les écoles coraniques lorsqu'il s'agit d'interpréter le mot « islam ». L'acteur peut aussi jouer le « comme si », ainsi que le

proposaient B. Pascal et W. James. C'est une expérimentation du rite où l'acteur n'immerge qu'un fragment de son être. Ou bien le sujet se situe hors de l'attraction du rite, voire joue contre le rite ou encore se sent absolument indifférent. Les éléments du rite deviennent le centre d'un foyer autour duquel se distribuent concentriquement les attitudes des sujets, dessinant un bassin d'attraction ou de répulsion, un champ de forces positives ou négatives, selon que les éléments rituels et les attitudes résonnent en harmonie ou en contradiction. Le rite œuvre dans l'être qui se laisse d'abord attirer, puis œuvrer par lui.

Les attitudes de l'acteur face au rite sont en partie déterminées socialement (comme dans les sociétés à statuts par exemple), et en partie déterminées par le motif et la force de la croyance de chacun. La « force de la croyance » est le meilleur prédicteur de la religiosité des agents (Glock & Starck, 1962). L'attitude de l'acteur détermine une part importante de l'expérience. C'est une dimension énergétique fondamentale de l'expérience rituelle puisqu'elle détermine le degré d'implication du sujet dans les visées du rite, en orientant son attente, en dirigeant son projet, en anticipant d'une certaine manière les effets attendus du rituel. Si le rite est une mémoire, un dépôt de significations et d'expériences objectivées dans des signes qui attendent ou se donnent pour être vécus et pensés, il assurera la subjectivation, le façonnage de la personne qui se laisse plus ou moins guider. C'est la notion traditionnelle du « chemin » ou de la « voie », où le rite est avant tout pédagogie. La personne qui s'ouvre aux signes laisse le projet du rite travailler en elle, faisant advenir une connaissance et, plus profondément selon le mot de Claudel, une co-naissance (téléologie du signe). Le rite est un « opérateur d'existence » au sens où G. Bachelard parlait du symbole comme un « opérateur d'image », une matrice générant des expériences, lieu d'une maïeutique perpétuelle.

L'acteur est aussi la source des transformations qui affectent le rite. En effet, les signes du rite et les expériences qu'ils génèrent ont une histoire : ils sont créés (processus d'objectivation), ils croissent (complexification), ils changent de sens ou d'intensité (obsolescence), et parfois meurent. C'est que l'acteur qui donne vie au rite devient un expérimentateur qui après avoir appris, transforme les significations des signes ou modifie son attitude vis-à-vis d'eux.

L'acteur est créateur : nous l'avons vu à propos du processus de l'objectivation psychologique dans les œuvres que sont les signes,

résultat d'un travail d'appropriation du monde et de ses questions. Puis les différents acteurs, au long de l'histoire culturelle, complexifient les signes, plutôt qu'ils ne les modifient. On constate, tant historiquement que géographiquement, que le réservoir des signes est moins fourni que celui de leurs significations qui peuvent changer sans que ces derniers se modifient. Il y a un excès de significations par rapport aux signes disponibles. La christianisation des éléments naturels (les eaux du baptême, le feu des cierges, le souffle de l'Esprit Saint...) ou encore des temporalités du calendrier (Noël au solstice d'hiver...), ou la reprise chrétienne de la fête de la Pâque juive sont des exemples bien connus d'appropriation, de détournement, et de complexification. Les signes du rite peuvent exister identiquement alors que les personnes modifient, superficiellement, ou de fond en comble, leurs significations.

Les rites sont établis par les institutions pour transmettre et pérenniser des matrices d'expériences. Le rite est mémoire qui, au sens ancien du terme, écrit M. de Certeau, « est ce qui désigne une présence à la pluralité des temps et ne se limite donc pas au passé » (1980, T. 1, p. 357). Ce faisant, ces institutions supposent pour réaliser les buts du rite la présence d'éléments relativement fixes qui guident les sujets dans une même direction qui permet une prise sur la pensée et le comportement du sujet. De même suppose-t-on que les signes transmis ne veulent pas dire n'importe quoi, qu'ils sont un dépôt de significations et des lieux de détermination d'une expérience précise.

Cependant, il faut constater que l'expérience est une interaction entre l'acteur et les autres composants du rite. Car de fait, l'expérience rituelle n'est pas un dépôt de signes en attente de ramassage par un sujet inexpérimenté, qui n'aurait qu'à les recueillir. La signification des signes et l'expérience qu'ils font naître en chacun dépendent de la personne qui leur donne vie et sens en les agissant, en les faisant travailler avec ce qu'elle est, sait et veut par ailleurs. Si les signes ne signifient pas n'importe quoi, comme ce peut être le cas dans certains rêves, il faut tout de même se rappeler que leurs significations ne leur sont pas non plus intrinsèques. Le sens des signes est bien sûr fonction de leur cohérence interne en tant que système symbolique, mais aussi et surtout de leur cohérence externe lorsqu'ils sont confrontés à d'autres systèmes symboliques qui contribuent tout autant à la formation de la signification.

Les signes du rite et l'expérience qu'ils ont mission de générer n'ont pas une signification indépendante de l'acteur qui leur donne vie et qui les intègre à sa propre culture. En ce sens, l'intensité téléologique du rite, au sens de la génération d'expériences systématiques et relativement identiques, reste faible. Ceci sépare nettement la technique rituelle de la technique proprement dite, malgré son indéniable production d'effets. Les significations et les expériences du rite sont perméables aux attitudes et aux variations culturelles. La volonté de fixer par une transmission rituelle la signification et la force de communication des signes se heurte en permanence à la dégradation des signes et de leur sens due à la puissance de renouvellement et de création présente dans l'histoire de l'humanité.

4. Les effets de l'expérience rituelle

Pour user d'une terminologie classique en ritologie, les effets du rite peuvent être produits « *ex opere operato* », provenant de l'œuvre opérée sur les signes du rite. Dans ce cas, l'attitude de l'agent qui performe le rite n'est pas prise en compte. Lorsqu'est introduite l'attitude du sujet dans la détermination de l'expérience rituelle, il est dit que le rite agit « *ex opere operantis* », par l'œuvre de l'opérant. Cette distinction n'est pas exclusive, certains rites n'agissant que si les deux conditions sont réunies. (Plusieurs interprétations des effets du rite eucharistique vont dans ce sens.)

Lorsque les attitudes vis-à-vis du rite deviennent possibles, c'est-à-dire lorsque la personne émerge du personnage, qu'elle s'affirme dans un projet personnel d'existence, et qu'elle devient une conscience libre de douter de la pertinence de la qualité des réponses apportées, elle se retrouve en position d'expérimentateur, qui analyse les conditions et les effets du rite, ainsi que les voies de son amélioration.

Mais une attitude interrogative dans la recherche de la signification et de la finalité du rite oblige la personne à abandonner le repos d'une prescription des significations des signes. Elle devient le lieu d'un doute. Le « *Lebenswelt* » n'est alors plus posé comme un déjà-là atemporel, comme la seule réponse possible d'existence, mais comme une certaine réponse, venant peut-être d'autres contrées ou d'autres temps, qui peut, ou non, être reprise en tant que vecteur du projet personnel que chacun se fixe pour sa propre existence et plus généralement pour celle du

monde. Par l'expérimentation des rites et l'analyse des réussites et des échecs qu'ils produisent, l'acteur adopte une stratégie cognitive performante. L'acteur n'est plus un individu passif, ou aveugle, mais une personne libre et active qui construit les significations du monde. La personne expérimentatrice, à l'instar du scientifique, observera les résultats de sa pratique rituelle et des expériences qui lui sont données à vivre. Le rite sera poursuivi en cas d'évaluation positive de ses résultats, ou modifié dans sa forme, si certains signes ne sont plus le lieu de l'éclosion d'une signification et de génération de l'expérience attendue ou espérée, ou encore purement et simplement abandonné si l'expérimentateur découvre qu'aucun bénéfice, qu'aucun résultat positif n'est produit. Dans ce cas l'indifférence survient, voire une opposition destructrice si les effets produits sont contraires aux effets souhaités.

Les signes induisent un champ de significations qui, à leur tour, dessinent un éventail d'expériences, lieu de l'actualisation de la personne qui structure sa pensée à partir des catégories et des schèmes d'action du rite. Mais ce modelage est travaillé par les résultats des expériences passées. Questionner le rite à partir de ce qu'il produit, à partir de ses effets, fut l'une des constantes de l'école pragmatique américaine. Dans la première partie, nous disions que le rite se fabrique aveuglément à partir d'essais antérieurs qui ont réussi, et qui ont donc permis d'atteindre le but souhaité. Trois effets majeurs de l'expérience rituelle ont été mis en lumière : la maintenance de l'ordre ou la lutte contre la dégradation et l'entropie, la dérivation, et enfin la dynamogénie.

a) *Le rite institue et assure la maintenance d'un ordre dans le monde.* Pour Durkheim, Mauss, ou Lévi-Strauss en France, de même que pour l'école interactionniste-symboliste anglo-saxonne (Goffman, Royce...), le rite religieux est une in-formation, une construction de la réalité humaine. Le religieux est considéré comme une sphère autonome de l'activité humaine, en relation aux autres éléments culturels (économie, technique...), au moyen de laquelle les sujets élaborent le sens et la valeur des objets et des êtres, ordonnent et structurent le monde.

Il peut s'agir aussi de lutter contre les dégradations, l'entropie, auxquelles sont soumis le monde et les êtres. Rites de réparation, de guérison ou de prophylaxie, ou bien encore rites apotropaïques ou de régénération et de purification, ils luttent contre l'écoulement dégénérescent du temps.

Pour M. Eliade, la répétition rituelle du geste divin inaugural est un remède à l'obsolescence inhérente à la vie des hommes, des hommes du temps de la Chute, aurait dit saint Thomas, remède contre l'existence temporelle, dégradée et dégradante. C'est la mémoire contre l'oubli, la tentative de maintenir les choses « comme avant », donc « comme il faut », « comme cela doit être ». En même temps, en répondant à ces impératifs normatifs, la règle assure la continuité d'une conception sociale qui a réussi, puisque c'est d'abord elle qui maintient à l'existence cette communauté-ci. Une communauté qui ne perpétuerait plus ses rites mourrait en tant que société, puisqu'elle était une expression consubstantielle de ces rites-là. Le rite est conçu comme un rempart à la dégradation, mais il est aussi un rempart à l'innovation. Plus qu'une création, il est une palingénésie perpétuelle.

b) Un certain nombre de théories en sciences humaines développent une *conception dérivationniste du rite*. Qu'il soit structure secondaire, au sens de l'École Culturaliste américaine (A. Kardiner, M. Mead), ou structure réactive, le rite détourne les pulsions (S. Freud), régule la violence (K. Lorenz), dérive comme un sédatif le sens de l'histoire (K. Marx), détourne les énergies individuelles vers des buts collectifs (E. Durkheim).

S. Freud et certains psychanalystes à sa suite ont défendu une théorie dérivationniste du rite. Dans son travail princeps de 1905 S. Freud décrit un type précis de comportements qui surviennent lors de certaines pathologies mentales telles que l'obsession. Caractérisés principalement par leur répétition immotivée, ces comportements sans finalité apparente, très pauvres en contenu idéationnel ou praxique, dominent l'existence de sujets qui ne peuvent s'empêcher de les exécuter. L'impossibilité de ne pas les exécuter et leur répétitivité conduisent S. Freud à les assimiler aux comportements observés par les religieux. D'une manière abrupte, disons que, pour S. Freud, l'insensé de la signification et de la répétition des rites manifeste la nécrose du vivant et la névrose de la psyché qui les agit. Les rites permettent à des « tensions pulsionnelles » produites par la « censure », fonction psychologique propre à la psychanalyse, de se libérer dans des actes moteurs ou idéationnels tout en étant détournées de leur but initial interdit. En occupant à des fins inutiles ces énergies en trop plein, le sujet névrosé calme l'angoisse attachée au désir de commettre des actes interdits. Le rite religieux, à l'instar du rite

pathologique, assurerait une fonction de dérivation en créant un ordre fixe, qui détermine et masque le désir réel.

En premier lieu, on peut toutefois affirmer que tout ce qui est répétitif ne peut être assimilé à du rite, même si ce dernier est dans une certaine mesure répétitif par nature. En second lieu, rien n'empêche d'accomplir pathologiquement n'importe quel acte répétitif, et donc, en effet, pourquoi pas les rites religieux. Enfin, la pauvreté évidente des actes répétitifs des obsessionnels est sans aucune mesure avec la richesse des éléments constitutifs des rites et de leurs effets.

Dans la sociologie religieuse d'E. Durkheim, le rite assure une fonction de cohésion sociale. Cette cohésion est issue du sentiment de puissance créé par certaines expériences collectives, où les volontés de chacun se mêlant aux volontés des autres semblent créer une puissance supérieure et autonome possédant une existence et une force indépendante. La cohésion sociale résulte alors du partage des symboles transmis et actualisés par le rite. « Les rites, écrit E. Durkheim, sont les moyens par lesquels le groupe social se réaffirme périodiquement » (1912 ; 1968, p. 553). L'illusion provient du fait que les hommes prirent longtemps la force qui émanait de leur assemblée pour celle des dieux. Le rite dérive les énergies individuelles au profit de la collectivité.

Alors que pour S. Freud le rite dessert la vie en la névrosant par ses répétitions sans signification, pour E. Durkheim, il sert la collectivité en lui fournissant un cadre cognitif, émotionnel et intentionnel collectif. Pour K. Marx, le rite assume cette double fonction. Il est une illusion issue de l'aliénation propre aux temps de la « préhistoire » de l'humanité pas encore advenue au communisme, une occultation idéologique, mais une illusion nécessaire puisque le rite est un puissant sédatif, comme le rapporte le slogan trop couru de la religion « opium du peuple ». Le rite soulage, c'est un palliatif dans l'attente d'un mieux-être à venir, fruit de formes sociales inaliénantes à créer.

Une quatrième théorie dérivationniste est soutenue par l'éthologiste K. Lorenz. Le rite dérive l'agressivité en assurant la régulation des comportements. Le rite fixe une règle d'existence qui permet de maintenir l'ordre au sein du monde vivant en évitant l'affrontement direct et effectif. Ce peut être vrai dans une certaine mesure, mais nous savons que les sociétés humaines, à la différence des sociétés animales, ont su créer des rites de violence et les appliquer aussi avec violence.

c) Avec *l'effet dynamogénique*, nous abordons le type du rite propitiatoire, rite d'appel, de communication ou de participation à la puissance divine (Luc de Heusch, 1973). Il ne s'agit plus pour les acteurs de maintenir, de régénérer, mais d'augmenter, d'élever, de vivifier ce qui existe déjà.

Pour E. Durkheim, on a vu que cette fonction d'accroissement énergétique fut au fondement des développements culturels et historiques des sociétés. En effet, dans une histoire où domine le progrès et non plus la dégénérescence, les sociétés en se fixant des projets collectifs futurs, des buts techniques, éthiques, ou spirituels à atteindre, se dépassent, se surélèvent au-delà et au-dessus de ce qu'elles sont déjà, utilisant le surcroît de puissance qui se manifeste lors de l'exercice des rites collectifs. Le rite est un catalyseur d'énergies individuelles au profit de la collectivité, énergie décuplée qu'il communique en retour aux individus qui y participent, les dynamogénisant.

III

L'ÉCONOMIE DE L'EXPÉRIENCE RITUELLE

Selon leur culture, les acteurs adoptent des attitudes variables face au rite, et expérimentent à divers degrés ce qu'il donne à vivre. Le rite est une matrice de pensées et d'actions orientant l'expérience des sujets. « Le rituel est d'abord praxis, action sur le monde et sur d'autres hommes », écrit Luc de Heusch (1974, p. 230). Mais le rite est aussi une gnoséologie, il est connaissance. Opérateur d'existence, il façonne les pensées et les comportements par ses signes (paroles et gestes), au sens de substituts assurant une communication, du moins, une évocation, ou une mise en relation avec le référent absent.

La troisième partie concernera l'économie de l'expérience rituelle, c'est-à-dire son mode de fonctionnement que nous envisagerons dans son déroulement temporel : entrée dans le rite, maintien du rite et devenir du rite et de l'acteur lorsque le rite est accompli.

1. Les rites d'initiation à l'expérience rituelle

Pendant longtemps, on a cru que la croyance permettait l'existence des rites. A l'opposé, L. Wittgenstein, précurseur en cela des théories anthropologiques modernes, fut le premier à établir l'homologie du rite

et du mythe. « Ce qui est caractéristique de l'acte rituel (...), écrivait-il, ce n'est pas du tout une conception, une opinion, qu'elle soit en l'occurrence juste ou fausse, encore qu'une opinion, une « croyance », puisse être elle-même également rituelle, puisqu'elle fait partie du rite » (1931, 1982, p. 20). Son commentateur, J. Bouveresse, poursuit et se demande « comment l'opinion pourrait-elle expliquer le rite si elle est elle-même rituelle ? » (1973, p. 217). Nous avons analysé les conséquences produites par les différentes interprétations du rite sur les acteurs qui l'expérimentent. Une confrontation s'installe entre l'explication que fournit un rite sur son propre fonctionnement et des interprétations non rituelles.

Du « point de vue des hommes... », le rite religieux est une expérience réussie de la communication de l'homme et de Dieu, transmise dans l'espace et dans le temps par la fixation de son sens et de son but. Le rite est alors une théopraxie, une expérience fixée de la relation des hommes à Dieu. Alors que, « du point de vue des dieux... », le rite est expérimenté comme l'action de Dieu vers l'homme. En ce sens le rite est une théophanie, une manifestation des dieux. Selon le « point de vue » adopté, le rite fournit des clés de lecture différentes sur son propre mode de fonctionnement et d'efficacité.

Avant d'être un champ de signification et d'expérience, le rite doit être un champ d'attraction. Car le rite n'existe que par les sujets qui lui donnent vie, en incarnant les signes ou en opérant des actes. La manière dont le rite attire les sujets détermine un mode d'interprétation et de communication spécifique avec le référent. Nous chercherons donc quels sont les modes d'initiation de l'acteur à l'expérience rituelle, comment est inaugurée la relation entre l'acteur et le référent, qu'il soit principe, valeur, dieux ou Dieu. Comme dans toute communication, celle qui peut s'instaurer entre le référent et les acteurs implique « avoir en commun », au sens du partage d'une signification possédée en commun par les êtres qui entrent en relation, mais aussi le passage, le transfert de signification de l'un à l'autre au sens des voies de « communication ».

A — L'expérience immédiate du référent

Si des sujets expérimentent spontanément des états d'être qu'ils authentifient comme des manifestations du référent, ils adhèrent au rite qui permet leur reproduction. L'expérience religieuse est attribuée à

des manifestations « naturelles », au sens de la « religion naturelle » du 18^e siècle, ou bien surnaturelles⁶. L'apparition de ces signes est considérée alors comme une véritable initiation (F. Champion, D. Hervieu-Léger, 1986).

Selon cette entrée dans le rite, l'adhésion provient de la recherche et de l'obtention d'effets « remarquables », de « phénomènes » au sens des « signes » du Nouveau Testament. L'extra-ordinaire du signe est le gage de l'authenticité du religieux de l'expérience. Dieu est rare, et d'une certaine manière inhumain ou surhumain : ses signes doivent donc l'être aussi, d'où l'espérance, l'attente et la recherche des théophanies miraculeuses.

Les recherches contemporaines sur les « états modifiés de conscience » (EMC), qui prolongent la tradition « phénoméniste » du mysticisme très matérialiste du 18^e siècle, ou bien les expériences de certains groupes religieux qui recherchent et attendent des signes concrets et directs du divin⁷ rendent parfaitement compte de cette recherche de l'exceptionnel, du miracle, du prodige, de « phénomènes » au moyen de rites appropriés. Le pragmatisme de W. James, à la charnière des 19^e et 20^e siècles, perpétua cette idée qu'une profonde relation existe entre les phénomènes paroxystiques et les phénomènes religieux. Poursuivant les idées en cours à la fin du 18^e siècle avec le mesmérisme, certains états limites comme la médiumnité, l'hypnose, les trances ou l'hystérie furent l'objet d'études religieuses « expérimentales » car, écrivait W. James, « We learn most about a thing when we view it in its most exaggerated form. This is true of religious phenomena as of any other kind of facts » (cité par G. Maire, 1933, p. 39).

Un deuxième accès à l'expérience rituelle attribue au référent lui-même les causes de l'entrée de l'acteur dans le rite : c'est la révélation où sont donnés les signes, leurs significations, mais aussi où sont déterminées les attitudes des agents eux-mêmes. La théologie de la grâce dans le christianisme repose sur l'idée que Dieu, ou le Christ, est un opérateur efficace, source de l'attitude, donc de l'intention et de l'implication de l'acteur. Le sacrement agit « ex opere operantis Christi ». La foi est

6. Cette conception du rite comme fixation de l'expérience fut défendue dès le 18^e siècle par J. B. Vico.

7. Certains groupes charismatiques catholiques recherchent attentivement la provocation de ces signes, que ce soit par les guérisons des maladies, l'efficacité de la prière de demande, etc.

infusée directement par Dieu dans les sujets qui s'orientent alors vers les signes (*Initiation Théologique*, 1961, T. IV, p. 451-452).

Plus « technique », au sens où la magie est une technique, la théorie métaphysique de René Guénon repose sur l'idée que le rite est une voie de communication entre le référent (Existence Universelle, Principe Spirituel...) et les acteurs à condition que lors de son accomplissement « toutes les règles prescrites aient été convenablement observées » (1953, p. 110). C'est à une « correspondance qui relie entre eux tous les degrés de l'existence universelle », permettant une « communication » de « notre état humain » avec « tous les états supérieurs de l'être » (*ibid.*, p. 153) qu'est attribuée l'action d'un Principe suprême. M. Eliade ne fait que reprendre cette conception lorsqu'il met au fondement du geste rituel la répétition, au niveau anthropologique, du geste divin qui s'est déroulé « in illo tempore », c'est-à-dire au plan cosmogonique. Le rite est un « axis mundi » qui relie efficacement les différents plans de l'existence selon certaines correspondances. Selon cette conception, le rite agit « ex opere operato », par l'œuvre de l'opération elle-même, c'est en cela qu'il se rapproche de la technique.

La troisième entrée immédiate dans le rite concerne l'imprégnation sociale qui dès la naissance sculpte les représentations, les pratiques et les attentes. Nous avons longuement exposé précédemment cette conception du rite comme étant le fondement du « Lebenswelt ». Les sociétés ou les communautés autarciques sont bâties sur des rites qui ne peuvent être confrontés à d'autres modes d'existence des actes et des pensées humaines. Elles dessinent pour leurs sujets un horizon qui ne peut être remis en cause, faute de diversité et de points de comparaison. Le rite étant le seul mode d'existence, l'expérience du sujet s'y plie en conséquence. Le monopole idéologique agit toujours dans ce sens. Ici, l'interprétation des signes repose sur la « communauté d'interprétation » (J. Royce) qu'est le groupe, garant de l'authenticité de l'expérience.

B — Les expériences médiates

J. Bottero (1988), spécialiste des religions sémites anciennes, explicite parfaitement cette entrée dans le rite lorsqu'il écrit à propos du pèlerinage que « dans toutes les religions, le comportement et le culte sont toujours commandés par les représentations que l'on se fait des Dieux ». Les représentations sociales du référent extra-rituel sont alors la

source des contenus de la pensée et de l'expérience⁸. Le signe conditionne l'expérience de l'acteur. Le rite et son contenu expérientiel ne sont plus obligatoirement des moyens de communication immédiate avec Dieu, car l'acteur sait que la représentation du divin dans les signes du rite est médiatisée par sa culture d'appartenance. Le « relativisme culturel » médiatise l'accès rituel au divin. Le rite est repris en tant que volonté affirmée de signifier la représentation que l'on se fait de Dieu, sa « visibilité ». Les signes sont les supports d'une activité herméneutique, outils nécessaires à la maïeutique du sens à rechercher. L'expérience directe, immédiate, disparaît par l'interposition entre l'acteur et le référent des signes du rite.

Dans le cadre d'une expérience médiante, non seulement l'activité maïeutique et herméneutique, mais aussi, comme nous l'avons vu plus haut, l'attitude adoptée par l'acteur déterminent l'expérience rituelle, en déterminant notamment la distance prise par rapport au rite : celle d'une foi pure et simple comme la requiert un Saint Jean de la Croix, ou celle du « comme si » du pari de B. Pascal. Parier n'est pas croire, mais au moins, c'est se mettre dans les dispositions de la foi. Autre « comme si », le pragmatisme religieux de W. James qui, jugeant la théorie à ses effets, demande aux individus de constater les effets de la théorie sur laquelle repose l'attitude. L'entrée par le « faire comme si » est une première victoire du rite, car il donne envie, il est attractif, il centre l'attention et l'intérêt sur ce qu'il donne à vivre.

A l'opposé du phénoménisme, une place prépondérante est donnée ici aux apprentissages de la signification des signes du rite. Les signes n'étant pas expérimentés immédiatement, l'expérience repose sur la transmission d'une culture et implique une pédagogie. Jean de la Croix en donne un très bel exemple lorsqu'il écrit à propos de l'expérience de la douceur ou de l'amertume dans l'accomplissement des appétits : « ... Lorsqu'on met l'appétit en exécution il est doux et il paraît bon ; mais après on éprouve son amertume : ce que pourra bien juger celui qui s'y laisse emporter. Encore que je n'ignore pas qu'il s'en trouve d'aucuns si aveugles et si insensibles qu'ils ne le sentent pas, *parce que ne s'acheminant pas à Dieu, ils ne voient pas ce qui les empêche d'arriver à Dieu.* » (*La Montée*, p. 114, II, chap. 12).

8. Sur l'Ecole Française des Représentations sociales, voir S. Moscovici, 1961, 1987 et D. Jodelet 1988.

C — Les incertitudes de l'expérience médiata

Reconnaître l'importance de la reconnaissance des signes peut dans un premier temps faire naître l'inquiétude de la nescience, lorsque la connaissance des signes vient à manquer : « ... Qui va venir, c'est pour tous un mystère :/ nous ignorons les signes, et les cœurs/ peuvent soudain ne pas reconnaître qui vient. » (Joseph Brodsky, *Poèmes*, p. 128).

Dans un contexte de disparition de l'expérience immédiate du rite, la question de la pertinence de l'expérimentation du rite est antérieure et indépendante du rite lui-même, et ni la croyance, ni l'attitude ne sont plus rituelles. Le sujet devient *a priori* extérieur au monde « proposé » par le rite, il est alors assailli par de nouvelles questions, et les incertitudes se multiplient. Qu'est-ce qui incite une personne qui détermine librement ses attitudes et choisit ses croyances à expérimenter tel ou tel rite ? Qu'est-ce qui détermine la force de l'attraction d'un rite quand on n'a pas encore expérimenté ses effets qui conduiront le sujet à le répéter ?

Si tout signe et toute signification imposent une image trop humaine, où donc chercher Dieu ? où donc poser les regards, les mains, les pas, les pensées ? Si on sait que l'expérience s'ajuste à la représentation, si l'objectivation est prescriptive, comment désormais s'assurer de l'authenticité de la communication avec Dieu ?

Le Dieu qui signifie le rite qui manifeste et nourrit l'expérience et la mémoire des hommes, est-ce celui de l'Age d'Or des débuts du monde, celui de la Parousie dernière ? Dieu peut-il être attendu au cœur de l'intériorité de l'être ou au contraire au sein d'une assemblée communautaire ? Est-ce le dieu qui abandonne le monde à son angoisse et à son péché ou celui qui partage l'existence, présence quotidienne immanente à l'être et aux choses comme l'écrit le poète Brodsky : Dieu « sanctifie le toit et la vaisselle,/ il partage équitablement la porte en deux./ Surabondant, c'est lui qui, samedi,/ dans le chaudron fait cuire les lentilles ;/ et somnolent, sur le feu il sautille,/ et me fait des clins d'œil comme un ami » (*Collines*, p. 74). « Faute de croire Dieu dans les petites choses, on reste sans vrai rapport avec lui » écrivait S. Kierkegaard (1843, IV, A, 117, p. 433).

Parfois, Dieu confine au Tout Autre, impersonnel principe métaphysique, un « Deus absconditus ». Parfois, Dieu s'objective dans la

théâtralité et l'esthétisme des spectacles du monde (Cosmos, Nature, Mystères...) qui génèrent une émotion ravissante. Parfois, il confine à l'exceptionnel, à l'inattendu, au monde du prodige. Est-ce l'expérience de l'extase ? Est-ce le sentimentalisme du quiétisme d'une Mme Guyon ou de son expression plus nuancée chez Fénelon ? Dieu doit-il être recherché au dedans des chairs des corps ordinaires ou au contraire au dedans des corps extraordinaires, ceux du stigmaté, de la douleur ou du plaisir, de la guérison inattendue ou de la maladie-châtiment ? Ce peut être les corps des ectoplasmes énergétiques des spirites, avec leur design moderne chez les « lévitants » du « New Age » qui rivent leurs attentes de Dieu à la surnature, aux états modifiés de conscience, aux perceptions extra-sensorielles, aux mancies... tout ce à propos de quoi Emmanuel Mounier aurait dit : « Il ne cherche pas l'authentique, il cherche le rare » (1946, p. 64). Ou encore Dieu n'est-il pas la dénudation, la rencontre du Pauvre d'un Léon Blois ? L'oubli de soi, le martyre... ? Le vide, le désert, le silence... ?

Toutes ces questions posées par le rite quand son accès n'est plus immédiat redeviennent les lieux d'un doute qu'on avait cru dans un premier temps définitivement écarté par le rite même.

2. Les fonctions individuelles et sociales du rite

Dans la deuxième partie, nous avons vu que le rite pouvait avoir de multiples fonctions tant individuelles que collectives : représentation, signification, lutte contre l'entropie, dynamogénie.

Nous reprendrons ici en les exemplifiant ces deux dernières fonctions, mais, paraphrasant ce qu'écrivait L. Wittgenstein à propos des multiples fonctions du langage, nous prendrons garde d'oublier que les fonctions du rite sont aussi infinies que ses formes : danser, jouer, chanter, marcher, prier, se plaindre, signifier, s'occuper, dériver, endormir, lutter, tuer, aimer, mourir...

A un âge du monde occidental où le religieux, sous la triple pression de la sécularisation, de la déreligionisation et de la désacralisation (F. Isambert, 1977) n'apparaît plus nécessairement là où on l'attend, nous avons donc relevé des pratiques quotidiennes qui illustrent un usage actuel, tant individuel que collectif, des rites.

A — Fonctions individuelles de maintien de l'ordre

Le rite religieux est une réponse, parmi d'autres possibles, aux questions que pose l'existence. Parfois, la vie quotidienne subit une perturbation importante ou une dégradation telles que les conduites de tous les jours ne parviennent plus à lui donner un sens. L'acteur doit alors se reconstituer, se reconstruire, soi et ses rites. La personne demande alors « réparation ». Après la mort d'un enfant, d'un mari par exemple, il s'agit de « redonner un sens à sa vie », de « refaire sa vie ». La participation aux rites religieux est vécue non seulement comme un anxiolytique dans les périodes de « life-crisis » (les « crisis maintenance » de P. Berger, 1979), mais aussi comme une remise en ordre, un rétablissement, une reconstruction.

A la suite de Schütz, cette fonction de correction est, selon Geertz (1973), le propre des rites religieux : « La perspective religieuse se différencie de celle du sens commun en ceci qu'elle se meut au-delà des réalités de tous les jours, vers celles qui sont plus élargies, en vue de les corriger et de les achever (completion). »

Lorsque les rituels coutumiers s'avèrent impuissants à lutter contre le désordre, le rite religieux est attendu pour purifier et régénérer le monde souillé. En posant l'existence d'une réalité pure et ordonnée, un Dieu sans péché, l'acteur peut rechercher et espérer l'ordre qu'il institue. Les modalités de la participation à cet ordre, et de l'efficacité du rite régénérateur, varient selon les règles qu'énonce le rite et selon l'attitude observée par les acteurs. Dans l'exemple de la communion eucharistique, certains chrétiens, comme ils l'ont appris dans leur enfance, et comme ils l'ont toujours fait, estiment absolument nécessaire de participer au rite de la confession des péchés, l'actuelle cérémonie de pénitence et de réconciliation de l'Eglise catholique, qui leur assure une « remise à zéro », autorisant par la suite la régénération attendue dans l'ingestion de l'hostie. Pour d'autres, l'hostie est assimilée plus directement à un médicament, agissant sans autre forme cérémonielle. En tant que remède aux maux, l'hostie, le signe divin efficace, souligne l'idée d'une « remise en état » du désordre, le remède à la maladie.

Le rite peut avoir une fonction prophylactique en cas de crainte du désordre, d'un destin refusé, d'une déviation de l'histoire redoutée ou rejetée. Il s'agit alors d'éviter ce qu'on redoute. Les prières de protection, les gestes d'apaisement (faire brûler des cierges, réciter des

prières...) maintiennent l'ordre ou contiennent le désordre : « Faites que ceci n'arrive pas... » Des tractations sont menées avec l'au-delà : Si je fais ceci et cela, peut-être que Dieu fera ceci ou cela. Nous avons rencontré cette femme, consacrée dès son enfance à la Vierge, qui la pria pour que son père malade meure le jour de l'Immaculée Conception, ce qui pour elle était le signe du destin bienheureux de l'âme paternelle. Il mourut bien ce jour-là, et le désordre absolu de la mort fut, dans son esprit, vaincu.

B — L'instrumentalisation des fonctions collectives du rite

a) *Découverte du pouvoir instrumental du rite*

La reprise sous l'angle éthique de la question du rite permet à l'homme de raison de raisonner l'expérience rituelle qu'il est amené à vivre ou à refuser de vivre. Le rite manifeste le choix d'un certain dieu. « Dis-moi quelle est ton éthique, je te dirai quel est ton Dieu. » Les hommes, écrit A. de Waelhens, « révèlent la réalité et se révèlent eux-mêmes par la réalité qu'ils ont choisi de révéler » (1958, p. 139). Prescription de normes éthiques et politiques, le rite modèle une anthropologie autant qu'une théologie, une pratique des hommes autant qu'une vision des dieux. Le rite crée l'événement par le découpage qu'il instaure du réel, mais il est aussi avènement par la création et la pérennité des catégories qu'il met en œuvre et qui rejaillissent bien au-delà de lui-même, sous forme d'habitudes mentales et comportementales dans la vie quotidienne. La phénoménologie husserlienne a bien établi le fait que l'expérience n'est jamais expérience à partir de rien, à partir d'un néant de conscience ou d'existence. Il n'y a pas de pureté de la conscience recueillant la source du réel au creux de son être. La conscience n'est pas « voraussetzunglos » (Husserl), c'est-à-dire ne supposant absolument rien avant d'être. Toujours, l'expérience est construite en fonction de l'intention, et vécue à partir de l'attention portée à telle ou telle chose.

Aujourd'hui un choix est possible dans la réalisation non seulement de rites, mais aussi de tel ou tel rite. La rencontre et l'interpénétration des hommes et des cultures mettent en concurrence idéologique les rites disponibles qui répondent ou pas à la demande sociale de « religiosité ».

C'est pourquoi, s'il y a choix, il y a raison du choix, et la reconnaissance et la pratique de tel rite correspondent à un engagement éthique et politique précis.

Le rite est soumis à l'épreuve de la validité de l'éthique du dieu qu'il donne à vivre. Dans un contexte poly-culturel fortement concurrentiel, les sujets expérimentent le rite et le soumettent à l'épreuve des effets qu'il est censé générer. Le rite sera conservé s'il répond aux besoins des acteurs. La dimension pragmatique est au cœur de la création des rites, et peut-être encore plus certainement de leur maintenance. Si le rite ne fait plus advenir ce qu'on en attendait, il est abandonné et relégué comme une épave sacrale. Et les effets attendus (et provoqués) des rites sont très différents selon les projets culturels et politiques des sociétés d'aujourd'hui.

Nous assistons de nos jours à une très nette prise de conscience tant du pouvoir instrumental du rite en tant qu'outil performant de façonnement des consciences et des comportements individuels et collectifs que de sa plus grande instabilité. Cette prise de conscience que le rite oriente l'existence et qu'il est possible de l'infléchir s'accompagne chez certains de la volonté de renforcer le contrôle de la pratique rituelle, alors même que les effets attendus sont parfois moins d'ordre proprement religieux que politique ou social. Ce siècle aura été, et de différentes manières, celui de la technologisation du rite. Celui ou ceux qui possèdent le pouvoir de contrôler le rite, contrôlent également en partie ses normes éthiques et sociales. Le rite canalise la force de l'expression religieuse d'aspirations qui peuvent recouvrir n'importe quels besoins ou désirs humains, du pain aux armes en passant par l'amour et l'ordre. Le nom et les signes de Dieu apparaissent comme un immense réservoir énergétique, gnoséologique et expérientiel auquel peu de puissances temporelles hésiteraient à ne pas puiser.

Le rite structure les comportements, les représentations et les attentes. Qui contrôle le rite contrôlera ce que le rite contrôle. C'est pourquoi le passage est aisé et rapidement établi entre le rite politique et la politique des rites (F. Longuet-Marx, 1988). Le rite est un pouvoir. Nombreux sont les sociologues qui ont pensé le rite comme le gardien de l'ordre social (Marx, Dürkheim, Weber, Berger et Luckman, Bourdieu), pour autant que l'on contrôle l'institution de ses signes, leur interprétation, et l'étendue de ses effets. Les rites produisent du sens, et le sens est toujours religieux (au sens du « religare »), car il intègre et structure la

diversité des points de vue dans l'unité d'une représentation unifiée et ordonnée du monde.

Les rites sont également devenus le lieu d'enjeux politiques, éthiques et donc théologiques importants, dans la mesure où ils restent pour les hommes d'aujourd'hui non seulement une force de structuration des comportements et des représentations, mais aussi une force motivationnelle. E. Durkheim a bien vu que le rite est une puissance dynamogénique et gnoseologique fondamentale pour les sociétés, qu'il est un des éléments fondamentaux du mouvement des sociétés. En s'appuyant sur les buts fixés, sur les énergies individuelles assemblées autour d'un même centre idéationnel et motivationnel, les groupes se « soulèvent » au-delà de ce qu'ils sont et tendent vers ce qu'ils se proposent de devenir. A la fois forces de cohésion et de crainte, les institutions religieuses rattachent souvent les prescriptions rituelles nécessaires à l'obtention du but fixé par l'autorité divine d'où leur pouvoir émane. De fait l'interprétation sociologique de E. Durkheim est une laïcisation d'un thème majeur du christianisme : l'homme se divinise en actualisant les catégories surnaturelles au dedans de son existence. Pour reprendre la formule d'Irénée de Lyon : « Deus homo factus est ut homo fieret Deus » : Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu.

b) Instrumentaliser l'effet de maintien de l'ordre social

Trois stratégies sont possibles. La première opère un détournement de la religiosité en mettant en scène rituellement ce que l'on veut qui soit cru. La deuxième recherche la substitution des rites religieux en place par la fabrication et l'instauration de nouveaux signes, ou de nouvelles interprétations. La troisième pratique le contrôle des institutions au nom desquelles ces rites sont dits opérants, c'est-à-dire les églises des différentes confessions. Il s'agit de contrôler le contrôle en quelque sorte.

M. de Certeau écrivait que la religiosité, c'est de la croyance à la recherche de « crus ». Les rites séculiers du « monde moderne » créent des cérémonies collectives où sont mis en scène et rendus visibles des objets de croyance, de l'exceptionnel théâtralisé. Aujourd'hui, la transcendance et l'invisible ne sont plus de mode. On est « plus obligé de croire ce que l'on voit que de croire ce que l'on ne voit pas ». Aussi les pouvoirs produisent des simulacres à croire : rites, cérémonies, sonda-

ges... car le vu est « identifié à ce qui doit être cru ». La « localisation dernière du croire » est « dans le voir » (M. de Certeau).

Les cérémonies politiques sont exemplaires de notre ère des technologies rituelles. L'analyse des besoins en rites des sociétés est mise à profit, là où les rites religieux sont congédiés autoritairement ou abandonnés par désintérêt et inefficacité flagrante. E. Durkheim a bien montré que le religieux est l'hypostase de la cohésion sociale. La leçon des sciences sociales a été retenue. Comme l'armature religieuse qui entretenait la cohésion sociale disparaît, les pouvoirs tentent d'en créer de nouvelles, qui fixeront la religiosité en mal d'objet. On crée l'événement pour orienter l'avènement de ce que l'on souhaite.

Jeux, détour des intentions, dissimulation, la symbologie politique introduit le mystère, l'arcane, le chiffre, là où règnent les appareillages technocratiques rationalisés (statistiques, sciences humaines...). Les signes du pouvoir et leur symbolique sont remplacés par le pouvoir des signes, des simulacres qui n'ont rien d'autre à cacher que leur propre fonction de fixateurs de la religiosité, de l'espérance de « cru » pour les malades de la croyance. D'ailleurs, la création de cérémonies par les ingénieurs rituelistes implique l'apprentissage du déchiffrement des signes. Les signes des rites politiques et diplomatiques ont leurs exégètes et leurs herméneutes. Pour le plaisir intellectuel de la découverte, les commentateurs recherchent la chose cryptée, le message caché, l'intention dissimulée. On fabrique et distribue de la mise en scène qui fixera l'attention, attachera l'émotion et orientera la signification. Comme pour le rite religieux, l'heure du bilan viendra, la force et la valeur des signes créés seront évaluées non plus à ce qu'ils sont, mais à ce qu'ils substituent, et l'aune de l'efficacité sera leur capacité de réponse aux besoins des hommes (C. Rivière, 1988).

La stratégie de la substitution pose des questions ritologiques intéressantes. Elle se base sur l'idée suivante : « C'est parce que les religions proposent des rites que les personnes se tournent vers elles » (Wilson, 1965, cité par Argyle). La forme cérémonielle des rites crée-t-elle la croyance dans le référent que l'on souhaite instituer ? On a vu que la capacité du rite à monopoliser l'attention, la signification et la motivation d'un rite est relativement labile. Les historiens ont bien mis en évidence l'utilisation de cette technique de détournement ou de changement de la signification des signes au moment de la christianisation du monde païen. Les techniques politiques utiliseront ultérieurement

ment ce qui sera appelé « entrisme ». En URSS, la cérémonie de l'attribution du nom vient se loger tout naturellement dans la niche fonctionnelle que se réservait le baptême chrétien.

→ A partir de 1955 les ingénieurs rituelistes soviétiques ont mis en effet en place un système de rites séculiers, civils et familiaux. Ils sont pratiqués au moment de l'attribution du nom, de la délivrance du passeport, du mariage, des funérailles, etc. Ils sont bâtis sur le vieil arsenal des signes religieux et cosmologiques toujours disponibles et toujours nécessaires à la mise en scène, à la théâtralisation : on y retrouve le serment, l'autel, la profession de foi, les éléments naturels comme le feu, l'eau...

Un article de la Pravda de 1984 précise leur rôle : « Ces rites sont un moyen efficace de lutte contre l'influence de la religion », disent les experts en sciences sociales et ritologie, ces ingénieurs de l'enchantement des sociétés désenchantées. Il leur revient d'édifier « l'Homme Nouveau » par une utilisation éducative, émotionnelle, ludique et esthétique des rites afin d'« inculquer une vision du monde scientifico-matérialiste » (Pravda, 18 oct. 1984, cité par Michel Sologoub, 1985).

Les ingénieurs des techniques du contrôle social prennent le contrôle du rite, modifient ou évacuent les signes, les significations et les référents sans importance ou rejetés pour le but qu'on s'est fixé. Du changement de la signification des signes est attendu un changement dans la direction de l'expérience. Le « Au Nom de... » qui structure le rite dans un au-delà de lui-même, le référent, aurait-il une efficacité indépendante de son contenu, Dieu, Loi, Valeur, Chef, Parti... ? Le changement du référent génère-t-il l'acceptation et la reconnaissance par les acteurs du pouvoir de prescription et d'efficacité du référent remplaçant ? Ou bien à l'inverse, l'acceptation d'un nouveau référent n'est-elle pas la condition de l'adhésion au rituel refaçonné, chargeant d'émotion, de signification et d'attente les signes substitués ?

Contrôler les institutions investies du pouvoir de dispenser efficacement les rites est la troisième voie pour contrôler politiquement les rites. Chaque société possède ses propres techniques de contrôle social, ainsi que leur légitimation. Comme les religieux, les ingénieurs rituelistes doivent formuler les principes éthiques au nom desquels ils interviennent dans la direction des sociétés. C'est au nom de la cohésion sociale, contre la dégradation des comportements individuels, ou encore au nom du progrès, du peuple... que les rituelistes soviétiques dirigent les

institutions et les rites religieux. Cette stratégie du contrôle est ancienne, les luttes séculaires entre le pouvoir politique et la papauté pour la nomination des évêques en France est un exemple bien connu, sans vouloir s'appesantir sur l'exemple des Pays de l'Est.

c) Instrumentaliser l'effet dynamogénique du rite

Pour beaucoup d'auteurs, la pratique rituelle est une source d'énergie, tant individuelle que collective (James, Durkheim, Schütz...). Elle est dynamogène. Cette « énergie », émotionnelle, ou cognitive, assure et développe une vie plus large, plus grande, ou plus profonde. C'est le domaine de l'effervescence que nous avons très largement observée chez les chrétiens lorsqu'ils communient au corps du Christ. La participation au rite eucharistique et l'hostie sont perçues en tant qu'énergie puisée, force disponible à emmagasiner, avant d'être de l'amour, de la volonté ou du plaisir. Le rite enrichit, il fournit un surcroît de pouvoir, un « surplus » à la vie.

La fonction dynamogénique du rite est actuellement une donnée fondamentale des politiques de management des entreprises californiennes du « New Age ». Paul Blanquart (1982) avait raison de noter que dans l'actuel retour du religieux dans le monde — mais avait-il jamais disparu ? — coexistaient paradoxalement un hyper-rationalisme et un obscurantisme manifeste.

De nombreux managers d'entreprises californiennes de « high technology » (P. Romon, 1987, R. Lindsey, 1986) ont introduit des techniques orientales de méditation, dans l'espoir de susciter des phénomènes extra-ordinaires comme la lévitation, dans le but, espèrent-ils, d'augmenter la puissance de création et la confiance en soi du personnel. Des trances méditatives sont utilisées en tant que techniques de découverte scientifique et technologique. Les recherches très sérieuses et coûteuses sur le stockage des données informatiques sur des supports lumineux de type « rayon laser » proviennent de ce courant de pensée mystico-scientifique. Les responsables des « ressources et du potentiel humains » espèrent, de plus, que les valeurs et les expériences ainsi générées favoriseront l'intégration des individus à l'entreprise par l'adoption de ses valeurs.

L'efficacité de ces techniques de « développement du potentiel personnel » doit trouver sa confirmation dans les tentatives de lévitation, summum s'il en est de la transformation de soi et de l'acquisition

de l'énergie ! On retrouve les techniques de mise en scène, de visibilité de la croyance déjà abordées. Ce misérabilisme spirituel réduit à leurs expressions les plus prosaïques (fakirisme et autres démonstrations magiques) les valeurs religieuses et philosophiques d'où sont issues ces méthodes.

En intégrant les rites religieux au fonctionnement de leur organisation, les entreprises espèrent devenir le lieu privilégié de la fixation de la croyance. Croyance en quoi ? Dans les « pouvoirs », qu'ils soient d'argent ou psychiques. La métaphore énergétique est le pivot central de ce monisme psycho-cosmologique généralisé, nouvel « axis mundi », où se côtoient « l'énergie mentale » (que l'on mesure par le taux de créativité, le temps de travail passé, la réduction des absences et des arrêts-maladie...), l'énergie économique du capital (flux financier, investissement en matière grise...) et l'énergie « cosmique » (lévitation...). C'est l'univers du « tout énergétique » (cosmologie, religieux, psychologique) où les « EMC » (états modifiés de conscience) sont imposés par l'entreprise au nom de l'efficacité et de la religiosité « cosmique ».

Le « religieux » dans ce qu'il a de plus « magique », c'est-à-dire dans ce qu'il a de plus éloigné des traditions spirituelles authentiques, est injecté dans les activités quotidiennes à finalité marchande. Les valeurs les plus triviales du religieux (le moi, la technique, l'obtention d'avantages, tant matériels que « psychiques ») s'intègrent aux rituels de production des comportements et des valeurs économiques. A l'économie du salut s'est substitué le salut de l'économie ! Le rite possède une puissance permanente de régénération mais aussi de détournement : la même fonction peut être utilisée dans des contextes différents, l'ossature du rite se recharger d'un sens nouveau en changeant de référent.

3. Métamorphoses et destins de l'expérience rituelle

Dans cette dernière section nous examinerons comment se modifie le rite et comment on peut être amené à sortir du champ des expériences, à changer de paradigme. En effet, nous avons vu que la problématique du changement est centrale dans la vie du rite : changements dans les attitudes de l'acteur, évolutions de la société entraînent des bouleversements de toute l'économie du rite. Nous avons ainsi pu dégager quatre types de transformations : la disparition pure et simple, la survivance sous des formes euphémisées, la reviviscence à l'identique ou non, enfin le dépassement du rite.

A — Les disparitions du rite

Lorsque le rite religieux est conçu comme une illusion (perspectives freudienne ou marxiste), un symptôme, une superstructure secondaire et dérivée, son ultime destin est sa disparition, sa destruction, au profit de l'instauration d'un ordre d'existence non dérivé, premier, et réel. « La vraie vie est ailleurs ! » Il existe dans des arrière-mondes un en-deçà du rite, exempt d'angoisse, car le rite n'est qu'une formation réactive construite contre la spontanéité et la créativité du vivant. Selon la perspective freudienne, le rite doit disparaître comme une névrose qui laisse place au moment de la guérison à des formations psychiques déliées du poids de la répétition. La vraie vie peut être aussi au-delà du rite. Le communisme accouchera de la Parousie, début de la vraie histoire des hommes inaliénés, enfin libérés d'une métaphysique occultant le réel de l'expérience.

Mais la disparition peut provenir de la volonté des acteurs qui ont développé une attitude de répulsion voire de destruction vis-à-vis du rite lorsque, par exemple, un rite produit des effets contraires à ceux attendus ou promis.

Le rite peut aussi disparaître faute de « combattants » dans le cas de concurrence sauvage entre des rites, lorsque chacun exige, et parfois rituellement, la mort de l'autre, car les rites assignent souvent rituellement une hiérarchie entre eux, désignant ceux qui ne doivent pas exister (hérésies...), et ceux qui doivent être limités (les cultes protestants délimités par l'Edit de Nantes par exemple). Il existe dans le monde actuel de nombreux exemples d'anéantissement rituel de rites considérés comme indésirables. La disparition des acteurs du rite par peur ou par anéantissement signifie sa mort.

B — La survivance des rites

Le rite peut se marginaliser et se recroqueviller dans certaines niches sociales, soit dans l'attente d'une palingénésie éventuelle, soit glissant sans autre forme de procès dans l'oubli de la mémoire des hommes. Le sociologue M. Maffesoli, dans sa théorie générale des rituels quotidiens, écrit à propos de l'élément dionysiaque (éternel) dans la vie quotidienne : « Son action (celle de Dionysios) est soit secrète, soit discrète, soit

affichée. Lorsqu'elle ne s'exprime pas dans ces formes d'effervescence que sont les révoltes, les fêtes, les soulèvements et autres moments chauds des histoires humaines, elle se concentre en hyper dans le secret des sectes et avant-gardes quelles qu'elles soient, ou en hypo dans les communautés, les réseaux, les tribus, en bref dans les menus faits de la vie courante qui sont vécus pour eux-mêmes et non en fonction d'une quelconque finalité » (M. Maffesoli, 1988, p. 48).

« L'indifférentisme » religieux est de cet ordre, la signification et les effets du rite n'ayant plus aucun pouvoir attractif sur les sujets. Par exemple, à l'heure où se manifeste la puissance des thérapeutiques médicamenteuses, les rites de guérison se raréfient. « Inventez l'élixir universel, écrit Cioran, le ciel disparaîtra sans retour. » La niche fonctionnelle occupée par le rite est occupée par un mode de réponse plus adéquat, plus efficace. La technologie a supplanté la magie sur son propre terrain d'action prométhéenne.

Lorsque le temps du rite se dégrade, que le mouvement vers le désordre ou l'entropie semble imparable, la répétition dissolvante règne et provoque l'usure et l'insignifiance du rite lui-même. Il devient l'objet d'une muséologie, comme les rites à mystères de l'antiquité gréco-romaine. L'éthique peut être alors le réceptacle involontaire de ces formes rituelles anciennes, dont la signification se perd dans la nuit des temps, et d'ailleurs n'intéresse plus personne. La formule de politesse « A vos souhaits... » de l'éternuement est le fragment d'une métaphysique déchue et diluée à présent dans la vie quotidienne. L'antique « genius » provocateur du souffle a disparu, il n'en reste que la formule de politesse.

C — Le rite vivant

Le rite peut perdurer parce qu'à l'intérieur d'une même matrice générale, il offre à l'acteur une structure interne évolutive composée de stades hiérarchisés. Lieu classique des pédagogies religieuses, le rite propose alors lui-même le temps et les formes de ses changements. Les catéchèses sont de bons exemples de ces propédeutiques. Le rite s'enrichit et se complexifie au fur et à mesure de la progression de l'intelligence des néophytes et des adeptes. La religion grecque antique connaissait les initiations aux Petits, puis aux Grands Mystères. Le

christianisme antique proposait de même des étapes dans l'accès aux expériences du rite.

Dans ce contexte, l'acteur peut changer de niveau de rituel parce que l'ancien ne donne plus les fruits escomptés ou reçus auparavant, ou parce qu'on juge que les effets devenus permanents sont intégrés et que devenus habitudes ils sont maintenant insuffisants pour lui. Parfois l'âme s'ennuie à l'oraison mentale, explique Jean de la Croix, parce qu'elle ne goûte plus les sucres qui y étaient dispensés auparavant. Il lui faut une autre nourriture. Si le rite est structuré, il est possible et souvent nécessaire d'en parcourir les étapes structurées. C'est cette structure hiérarchisée qui évite la lassitude et le questionnement de l'acteur puisqu'il lui permet d'évoluer sans quitter le champ du rite et de découvrir des effets nouveaux et cependant attendus et prédits.

La transformation des rites peut se produire au fur et à mesure de l'histoire des sociétés par l'assimilation d'éléments étrangers qui leur insufflent une vie nouvelle. Cela produit des syncrétismes ou des refontes de la signification des signes. De multiples exemples existent : la christianisation des religions à mystères en Europe, l'Eglise indienne du peyotl, le Vaudou haïtien, ou encore les récents développements des rites européen-afro-brésiliens tels que l'Ubanda ou le Condonblé du Brésil.

Enfin un rite peut « revenir à la vie » par le « retour aux origines » (M. Eliade, 1963), qui rejette les épiphanies refroidies comme de vulgaires scories de l'histoire. Lorsque le temps du rite est déchu, où l'eschatologie s'abîme dans le chaos, où l'évolution du monde s'écarte du modèle initial et s'enlise dans le « bourbier » des fins de monde, la régénération, la palingénésie redonne force à la matrice qui fonde le rite. Les hommes ont le sentiment que l'histoire a dévié à un moment donné, abandonnant l'authenticité des origines. Ce mouvement perpétuel est un des moteurs les plus puissants de la vie des rites.

D — L'au-delà du rite religieux

a) *L'éthicisation, ou le sacrifice du rite*

Alors que le rite fut longtemps indissocié de la religion, l'Eglise de Hollande, participant en cela à un mouvement plus général, en appelle

à une religion sans, voire contre le rite, pour s'adapter aux temps de la seconde mort de Dieu. Des théologiens hollandais ont pris acte de la mort d'un monde de croyances et de pratiques, de la mort d'un certain Dieu pour les hommes d'aujourd'hui. La vie du Christ passe par une autre mort, celle de rites qui ne signifient plus rien, n'opèrent plus rien, n'améliorent pas les comportements et surtout ne provoquent plus la rencontre avec Dieu : trop usés, morts sont les signes qui faisaient appel et sens ; mortes sont les représentations et les croyances en Dieu et aux dieux, mort enfin, et une seconde fois, le Dieu chrétien dans l'obsolescence des cohortes croyantes.

Abandonnant l'accessoire théâtral aux poussières de l'histoire, ils espèrent faire vivre leur Dieu par la seule démonstration qui leur semble vraiment authentique et signifiante, c'est-à-dire l'incarnation et l'intégration des valeurs morales au quotidien⁹. L'eucharistie sera le repas amical ou familial, la catéchèse s'exercera tout au long de la vie, l'agapè est présence aux autres... Les rituels religieux retournent, ou se dissolvent, dans les gestes et les paroles au quotidien.

Aboutissement final, eschatologie surprenante mais réelle, les rites religieux se dissolvent et se résolvent dans l'éthique qui devient le lieu de l'incarnation de valeurs autrefois divines ou religieuses, et aujourd'hui plus simplement humaines. Après la désacralisation, la déritualisation est l'étape nécessaire à l'ultime théophanie.

b) Le dépassement de l'expérience rituelle

L'ultime destin de l'expérience rituelle réside dans son dépassement par l'épuisement de l'expérience qu'il donne à vivre. Il s'agit de sortir de l'univers d'attraction du rite pour poursuivre l'expérience religieuse au-delà des trois éléments qui structurent l'expérience du rite.

L'univers construit des signes du rite finalise l'expérience religieuse, qu'elle soit d'ordre esthétique, éthique ou métaphysique. Que se passe-t-il lorsque le référent extra-rituel, Dieu, Principe... est proprement in-signifiant ? Le rite doit alors être abandonné au profit de l'expérience simple, au sens chimique du terme, in-dé-terminée, in-descriptible et im-prescriptible de Dieu.

Dans la spiritualité carmélitaine, la foi, en tant qu'expérience du vide, du « Nada », s'affine dans les « Nuits obscures » de l'âme. Sa négativité

9. Sur les étapes de l'intériorisation du sacré, voir R. Caillois, 1950, chap. V.

est totale, au sens où elle est foi dans l'in-connu, l'in-connaissable, l'irreprésentable. Le rite est abandonné à la trop pleine positivité de la représentation. L'expérience qu'il génère informe trop l'inconnaissable. La dénudation des supports de l'expérience religieuse doit être totale. L'ouverture de l'acteur à la signification que crée le rite aboutit à ce mouvement paradoxal qui, de la plénitude du sens symbolique du rite, conduit à l'évidement des concrets jusqu'à les congédier de l'expérience religieuse. Le signe est trop signifiant pour signifier l'insignifiable.

La théologie négative, ou plus proprement, comme le propose P. Hadot (1977, p. 1093), l'apophasisme, est cette « démarche de l'esprit visant une transcendance à travers des propositions négatives ». Fondée sur l'analogie, la négation et la transcendance, elle est le pendant contemplatif-théorique des méthodes ascétiques, pratiques de purification qui visent, elles, à l'union ou au contact expérimental avec le Principe, ou le divin ¹⁰. C'est une spiritualité du désert, du déblaiement, où il est nécessaire de sortir du rite en le dépassant, c'est-à-dire en épuisant les formes de la signification et de l'expérience qu'il donne à penser et à vivre.

Pour A. Schütz, des expériences de « choc » permettent de « sauter » (leap) hors de la réalité quotidienne (paramount reality) et de dériver vers d'autres « lieux de signification ». Ces derniers nous affranchissent du motif pragmatique qui gouverne notre attitude naturelle envers le monde de la vie quotidienne (1962, p. 234). Le « choc » qui provoque le saut dans le cadre de l'expérience religieuse libère de l'attente des effets de l'expérience. Le « religieux » du phénoménologue A. Schütz est avant tout un religieux mystique, un religieux, comme il le dit, de « l'au-delà du rite ».

A. Schütz emprunte à S. Kierkegaard la notion de « saut ». Mais ce mouvement de l'être est présent chez Jean de la Croix lorsqu'il décrit le « saut », ou la manière anagogique d'amener « les âmes à Dieu » en dépassant la tentation. En grec, explique le commentateur, le Père carme Elysée des Martyrs (éd. de 1958, p. 45 et 1023), l'anagogie évoque le coup d'aile de l'oiseau devant qui on vient de jeter un filet ; ainsi l'âme doit développer ce même « mouvement anagogique », ce même saut en Dieu afin d'échapper au filet de la tentation. Schütz se sauve des rites quotidiens comme Jean de la Croix de la tentation, à tire-d'aile.

10. Cette distinction est déjà bien établie chez Plotin (EN, VI, VII, 36, 8).

Le rite, qui est accumulation des signes anciens, lègue des expériences religieuses anciennes. Il est mémoire, héritage de sens qui peut devenir trace ou chemin. Mais si Dieu est rencontré, création, indicible, grâce... si Dieu est au-delà du signe, alors le religieux abandonne l'adepte à sa propre histoire. A la fin du chemin de la Montée du Mont Carmel, Jean de la Croix écrit : « Il n'y a plus de chemin par ici, parce qu'il n'y a pas de loi pour le juste » (« Le Haut du Mont de Perfection » selon Jean de la Croix). Et dans « Le chemin d'amour avec Dieu » : « Pour venir à ce que vous ne savez, allez par où vous ne savez. » Peut-être L. Wittgenstein s'en souvient-il lorsqu'il écrit : « De ce dont on ne peut parler, il faut le taire » (*Tractatus*, 7, trad. P. Klossowski, Paris, 1921).

Il est vrai que la spiritualité sanjuaniste s'arc-boute au modèle thomiste du rite. Acte du culte extérieur qui appartient à la catégorie du signe, le rite est le véhicule indépendant de la grâce qui mène à Dieu l'homme déchu, l'homme du temps de l'obscurité et de la chute. Le rite n'est qu'une connaissance en clair obscur, et la connaissance positive de Dieu, sans médiation, est repoussée à la Parousie.

Sans prétendre à l'exhaustivité, ce mouvement d'abandon du rite est présent dans d'autres formes religieuses.

Dans la tradition soufi, l'« En Alhaaq », qui littéralement peut se traduire par « Je suis Dieu », suppose une existence possible au-delà du rite. Rumi écrit (Rubayat) : « Au-delà du monde de l'incroyance et de la foi il est un lieu ;/ ce n'est pas la demeure de l'impur et de l'orgueilleux./ Il doit sacrifier son cœur et son âme à l'âme/ Celui qui désire avoir une telle demeure./ » Autre part : « Je brise les racines de la douleur et du remède,/ Je brise les racines de l'oppression et de la tyrannie./ As-tu vu avec quelle sincérité je me suis repenti ?/ Vois, vois à présent comment je brise le repentir./ »

Le véritable bouddhiste, écrit Alexandra David-Neel, est celui qui est « entré dans le courant », ce qui signifie symboliquement qu'il parviendra à la connaissance s'il est délivré des trois grands obstacles majeurs que sont l'illusion d'un moi permanent, le doute concernant les causes de la souffrance et la foi dans l'efficacité des rites religieux (Alexandra David-Neel, 1936, p. 131-132). Le Bouddha, d'ailleurs, compare le rite à un radeau qui permet de passer d'une rive d'un fleuve à l'autre.

Mais si pour le bouddhiste « délivré vivant » la stabilité de cet état au-delà du rite semble permanente, dans le christianisme, rarement, si ce

n'est jamais, les états d'expérience de Dieu sont reconnus comme pouvant être permanents ¹¹.

*
* *

La nature de cet essai ne porte pas à la conclusion. Les relations entre l'expérience religieuse, la représentation de Dieu et les signes du rite qui le signifient sont riches et se complexifient profondément sitôt qu'interviennent les attitudes des acteurs. Les questions fondamentales aujourd'hui paraissent être celle de la liberté d'attitude dans les choix d'expérimenter ou non tel ou tel rite et celle de la volonté de signifier et d'afficher certaines valeurs.

Le rite ne doit pas seulement être évalué en termes de mémoire culturelle transmissible, de réservoir de valeurs, mais aussi et peut-être surtout en tant que matrice d'expériences permettant de produire des effets attendus. Les rites se meurent lorsqu'ils ne sont plus des lieux d'expérimentation et de production d'effets. Comme de vieux outils, ils sont abandonnés. Mais l'obsolescence d'un rite peut aussi provenir de la concurrence avec d'autres rites qui, répondant mieux, plus efficacement à l'attente des sujets, sont plus attractifs. Des études sur le terrain seraient indispensables pour analyser les effets concrets produits chez leurs acteurs par des rites particuliers, et faire des comparaisons. Les « études de marché » du rite sont nécessaires mais encore à venir.

Créer les conditions d'une transmission, d'un rayonnement et d'une expérimentation des effets de la présence d'un Dieu est l'enjeu fondamental des religions aujourd'hui. Il faut qu'elles fassent la preuve de l'intérêt du rite. Le rite n'est pas une technique, son efficacité est relative, mais elle ne doit pas être nulle sous peine de mort. Il peut devenir une forme creuse, un jeu plein de beauté surannée qu'on oublie dans un musée. L'accord doit être puissant entre l'idéal que propose le rite et les effets comportementaux réellement observés chez ceux qui le pratiquent. Là réside l'authentique aune à laquelle les spectateurs mesureront l'efficacité du rite, à condition encore qu'il défende des valeurs éthiques en harmonie avec la société dans laquelle il évolue. Aujourd'hui, dans un contexte de déreligionisation, de déritualisation et

11. Voir par exemple l'étude de Roland Dalbiez sur la controverse de la Contemplation Acquise, 1949, p. 81-145, ou bien la controverse sur le quétisme.

de laïcisation, l'adhésion éthique précède dans une grande mesure la pratique du rite.

Beaucoup attendent des rites une mission dans le maintien de l'ordre. C'est pourquoi de nouvelles formes de la vie séculière, politique ou sociale se ritualisent. Mais aujourd'hui, nombreux sont les hommes qui savent que d'autres hommes manipulent les dieux. Les rites sont devenus humains, trop humains, et l'éthique du rite est aussi importante que le rite éthique.

Le rite, écrivait Ignace Meyerson, est l'œuvre du « double mouvement de la grâce et de la foi » qui sacre « l'union consubstantielle » de l'homme et de son Dieu. Aujourd'hui, la consubstantialité de l'homme et de son Dieu passe-t-elle encore par des rites ? Et quels rites pour quel Dieu ? Soeren Kierkegaard au mois de mai 1842 notait, certainement avec crainte, dans son *Journal* : « ... Et n'est-ce pas une énigme, plus profonde qu'aucune pensée surgie dans un cœur d'homme, celle que Dieu déteste toutes les cérémonies ? » (Extrait du *Journal*, mai 1842, frag. III A 240)¹².

BIBLIOGRAPHIE

- ARGYLE M. et BEIT-HALLAHMI : *The Social Psychology of Religion* ; London, Routledge & Kegan, 1975.
- AUSTIN J. L. : *How to do Things with Words* ; Oxford University Press, 1962.
Trad. franc. : « Quand dire, c'est faire » ; Paris, Le Seuil, 1970.
- BENVENISTE E. : *Le Vocabulaire des Institutions indo-européennes* ; Paris, ed. de Minuit, 1969.
- BERGER P. et LUCKMANN P. : *The Social Construction of Social Reality* ; London, Penguin Books, 1979.
- BLANQUART P. : *Le retour du religieux* ; Paris, La Découverte, 1982.
- BOTTERO J. : *Histoire des pèlerinages non chrétiens* ; J. CHELINI et H. BRANTHOMME (eds), Hachette, 1987.
- BOURDIEU P. : *Les rites comme actes d'institution* ; in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1982.
- BOURGUIGNON E. : *Psychological Anthropology* ; Holt, Rinehart, Winston, 1979.
- BOUVERESSE J. : *Wittgenstein : la rime et la raison. Science, éthique et esthétique* ; Paris, Les Éditions de Minuit, 1973.

12. Nous remercions tout particulièrement Madame Véronique Naturel pour sa précieuse contribution à l'élaboration de la version finale de notre article.

- BRODSKY J. : Poèmes 1961-1987 ; trad. franç., Gallimard, 1987.
Collines et autres poèmes ; trad. franç., Seuil, 1987. Cf. J. MAMBRINO :
Joseph Brodsky, poète de la patrie humaine ; *Etudes*, Avril 1988.
- CAILLOIS R. : L'Homme et le Sacré (1949), chap. V : Le sacré, condition de la
vie et porte de la mort ; Idées, Gallimard, 1950.
- CAZENEUVE J. : Les rites et la condition humaine ; Paris, PUF, 1958. Sociologie
du rite ; Paris, PUF, 1971.
- CERTEAU M. de : L'Invention du Quotidien, TI : « Arts de Faire ». Paris,
U.G.E., 1980.
- DAVID NEEL A. : Le Bouddhisme du Bouddha ; Paris, Plon, 1936, pp. 131-132.
- DURANDEAUX J. : L'Eternité dans la Vie Quotidienne ; Desclée de Brouwer,
1964.
- DURKHEIM E. : Les formes élémentaires de la vie religieuse ; Paris, 1912.
- ELIADE M. : Aspects du Mythe ; Paris, Gallimard, 1963.
- FREUD S. : Actions compulsives et Exercices religieux (1907), in : Névroses,
Psychoses et Perversions ; Paris, PUF, 1973, pp. 132-142.
- GEERTZ C. : The Interpretation of Cultures ; Basic Books, 1973.
- GLOCK C. Y. et STARK : On the Study of Religious Commitment, *Religious
education* 57 (1952), Research Supplement, p. 98-110.
- GOETHE : Faust, trad. G. de Nerval ; Paris, J. de Bonnot, 1981.
- GOFFMAN E. : Les rites d'interaction ; Paris, ed. de Minuit, trad. A. Kihm,
1974.
- GUÉNON A. : Aperçus sur l'Initiation ; Paris, Chacornac, 1953.
Initiation et Réalisation Spirituelle ; Editions Traditionnelles, Paris, 1971.
- HADOT P. : Théologie Négative, in *Encyclopaedia Universalis*, vol. 15, p. 1093-
1095, Paris, 1977.
- HERVIEU-LÉGER D. et CHAMPION F. : Vers un nouveau christianisme ; Paris,
Le Cerf, 1986.
- HEUSCH L. de : Introduction à une Ritologie Générale, II, Le Pouvoir des
Signes ; in : E. MORIN, M. PIATTELLI-PALMARINI : L'Unité de l'Homme, T3,
Pour une Anthropologie Fondamentale, Paris, Seuil, 1974, pp. 226-247.
- Initiation Théologique, par un groupe de théologiens, t. 1, 2, 3 et 4 ; Paris, Le
Cerf, 1961.
- ISAMBERT F. : La sécularisation, *E.U.*, vol. 14, p. 36-37, Paris, 1977.
Rite et efficacité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique ; Paris, Le
Cerf, 1976.
- JAMES W. : The Varieties of Religious Experiences ; Modern Library, 1936.
- JEAN DE LA CROIX : Œuvres complètes ; Trad. P. Cyprien de la Nativité de la
Vierge, Bibliothèque Européenne, Desclée de Brouwer, 1967.
- JODELET D. : Les Représentations Sociales ; Paris, PUF, 1988.

- KIERKEGAARD S. : Journal (Extraits), 1834-1846 ; trad. K. Ferlov et J. J. Gateau, Paris, Gallimard, Les Essais, 1963.
- LÉVI-STRAUSS L. : Anthropologie structurale I et II ; Paris, Plon, 1958, 1973.
- LEWIS I. M. : Extatic Religion ; Pinguin Books, 1971.
- LINDSEY R. : New Age, Invades American Way of Life ; *International Herald Tribune*, 3 oct. 1986.
- LONGUET-MARX F. : Le rôle institutionnel de l'ethnologue daghestanais ; (Fondation Nationale des Sciences Politiques) ; A paraître.
- LORENZ K. : L'Agression ; Paris, Flammarion, 1963.
- MAFFESOLI P. : Le temps des tribus ; Paris, Méridien, 1988.
- MAISONNEUVE J. : Les rituels ; Paris, PUF, 1988.
- MAIRE G. : William James et le Pragmatisme Religieux ; Paris, Denoël et Steele, 1933.
- MAUSS I. : Esquisse d'une théorie générale de la magie, *L'Année Sociologique*, 1902-1903, en coll. avec H. HUBERT. Réédité in : Sociologie et Anthropologie ; Paris, PUF, 1950.
- MEYERSON E. : Les fonctions psychologiques et les œuvres ; Paris, Vrin, 1947. Ecrits ; Paris, PUF, 1987.
- MOSCOVICI S. : L'ère des représentations sociales ; in W. DOISE et PALMONARI (eds) : L'étude des représentations sociales ; Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, Paris, 1987.
- MOUNIER E. : Introduction aux existentialismes ; Paris, Denoël, 1946.
- OLIVIÉRO P. : « Le Sang du Dieu. » Les représentations sociales du rite chrétien de l'Eucharistie (à paraître).
- OTTO R. : The Idea of the Holy ; Oxford University Press, trad. J. Harvey, 1958.
- RADCLIFFE-BROWN A. R. : Structure et fonction dans les sociétés primitives (1952) ; trad. L. Marin, Paris, Le Seuil, 1968.
- RICOEUR P. : Philosophie de la Volonté, Finitude et culpabilité, II « La symbolique du Mal » ; Paris, Aubier Montaigne, 1960.
- RIVIÈRE C. : Pour une approche des rituels séculiers, *Cab. Intern. de Sociol.* LXXIV, 1983, p. 94-117.
Les Liturgies politiques. Paris, PUF, 1988.
- ROMON P. : Le Business par la méditation, *Le Nouvel Observateur*, 25 septembre 1987.
- SCHÜTZ A. : The Problem of Social Reality ; Collected Papers n° 1, Martinus Nijhoff Publishers, 1962.
- SEARLE J. R. : Speech Acts. An Essay in Philosophy of Language ; Cambridge, Cambridge University Press, 1962.
- SKORUPSKI J. : Symbol and Theory ; Cambridge University Press, 1976.

- SOLOGOUB M. : Les rituels familiaux soviétiques, *L'Actualité religieuse*, Mars 1985.
- Technique et contemplation : *Les Etudes Carmélitaines*, Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1949.
- VAN DER LEEUW : Religion, essence et manifestation, vols 1 & 2, Harper & Row, 1963.
- VERGOTTE A. : Religion, Foi, Incroyance ; Bruxelles, Pierre Mardaga, 1983.
- WAELEHENS A. de : Existence et Signification ; Louvain, Paris, Nauwelaerts, Béatrice Nauwelaerts, 1958.
- WITTGENSTEIN L. : Tractatus Logico-philosophicus (1961) ; Paris, trad. française, Gallimard, 1961.
- Les remarques sur « Le Rameau d'Or » de Frazer (1931) ; trad. de J. Bouveresse, l'Age d'Homme, 1982.
- « Leçons sur la croyance religieuse » (1938). Réédité in : Leçons et conversations ; Paris, Gallimard, 1971, pour la trad. franç.