

# ANTHROPEN

Le dictionnaire francophone d'anthropologie ancré dans le contemporain

## RITUEL ET RITE

Des Aulniers, Luce

Université du Québec à Montréal, Canada

Date de publication : 2023-10-10

DOI : 10.47854/anthropen.v1i1.52098

[Voir d'autres entrées dans le dictionnaire](#)

Le discours courant proclame aisément la généralisation rituelle au sein de pratiques privées et collectives hétérogènes, surtout sous un jour « positif » : rassemblements festifs, audiences sportives et de spectacles, convivialités diverses. *A contrario*, maints contemporains en soulignent le caractère par trop formaliste, ou encore tributaire d'une pensée sans concept, néanmoins sémantiquement féconde.

Dès lors, « comprendre, ce n'est pas seulement donner un sens, c'est saisir un sens *donné* » (Hénaff 2008, 49). À cet égard, *comprendre le rite* ne procède pas ici d'une nomenclature de positions théoriques dont les traces constituent un champ de savoir polymorphe ; on n'examinera pas non plus les usages contemporains ou quelque constat relativiste, si ce n'est d'irréductibilité culturelle.

À travers registres, temporalités, pistes disciplinaires, exemples ethnographiques, insistances interprétatives et navettes entre la naissance/mort/renaissance de la ritualité, controverses, mais surtout complémentarités, peut-on dégager un noyau constitutif de « la plus pratique des pratiques » (Bourdieu 1980, 161), et décrypter quelque peu sa structure et ses dynamiques afin de baliser et de qualifier son évolution ? Cet enjeu épistémologique est reconnu.

*Ritus* renvoie étymologiquement à un ordonnancement qui codifie et orchestre rationnellement les représentations du monde, d'emblée affectives. En cela, le rite s'accole d'abord typiquement à la liturgie puisqu'il établit des règles (inscrites dans un livre dit rituel) présidant au déroulement d'un culte, généralement déique (dit, « sacré ») : ce schéma culturel, largement repris par les instances politiques (dites profanes), concourt à son caractère cérémonial et hiérarchisé.

Par ailleurs, en suivant la trace générique associant « rite » à « mythe », ce dernier serait le récit (*mythos*, « parole » pour Homère) d'un événement originel – mythe de la création – transmis et revivifié par la mise en forme rituelle. Se crée ainsi un rapport d'homologie entre mythe et rite, du fait de leurs rapports avec le chaos primordial à organiser dans un ordre qui n'est pas que sociopolitique et *a priori*

« profane » (thèse culturaliste), mais conditionne la survie du groupe dans une cosmologie, souvent de l'ordre du sacré (Éliade 1963).

Par cette voie comme par l'observation de ses variations et logiques, le rite renverrait à une pratique anthropologique du vivre et du *vivre-ensemble*, articulée sur trois piliers psychiques : 1) le *désir symbolique* à l'origine du fait « culture » même, cherchant à dégager l'expérience de l'informe en reliant la réalité des êtres et les « choses » (incluant le monde naturel) – une « appétence rituelle » (Des Aulniers 1997 : 582) –, permettant le jeu de symboles dans lesquels se développe une *concertation active*, traduisant des états physiques, émotifs et mentaux suscités par la circonstance que salue le rite et intégrés à une *détermination* partagée en regard de la temporalité, des contraintes et des aspirations sociales ; 3) une *mentalisation* créatrice, si ce n'est une pensée symbolique (même si l'activité rituelle n'est pas autoréflexive).

Ainsi, *avec le langage*, cette pratique corporelle symbolisée et symboligène s'inscrit dans la continuité de l'histoire humaine. La ritualité « aide à vivre » (Thomas 1985, 121).

Comment reconnaît-on un « phénomène rituel » (Turner 1990) ? Sans en épuiser la richesse, plusieurs ordres de définition se ventilent, tels ses marqueurs, et, dans la foulée, ses fonctions, « auxquelles [les rites] ne sauraient cependant se réduire » (Wulf 2005, 134).

Pour qu'une activité soit coiffée du qualificatif « rituel », elle doit répondre à des conditions d'exercice – depuis le premier millénaire, ainsi chez les brahmanes (Malamoud 1989) – et à certains critères (Lévi-Strauss 1971, 602), sources d'indices (Des Aulniers 2020, 138-141) :

- 1- la présence *de plus d'une personne* (mais aussi en solo) ;
- 2- un *lieu* non banalisé et « significatif » dédié, ou si usuel, peu ou pas modifié dans son décor ;
- 3- une occurrence *hors du temps et du rythme quotidien*, une durée plus ou moins déterminée vouée à sa réalisation ;
- 4- la *présence d'une instance initiatrice-organisatrice et légitimatrice*, non pas dans la ritualité intime, mais aux registres microsocial (10-20 personnes), mésosocial (groupal et communauté), macrosocial (collectivité) ;
- 5- des conduites du *corps*, des mouvements, des postures, des gestes inhabituels mais convenus institutionnellement, des modifications de l'apparence (vêtements, accessoires, masques, maquillage, marquages, etc.), favorisant l'inscription incarnée de normes plus ou moins explicites ;
- 6- une donation et un partage ordonnancés de *temps présent* entre participants, individus, groupes, intergroupes. Cette durée est découpée en séquences identifiables et souples : prise en acte de l'événement ponctuel ou cyclique suscitant cette suspension provisoire du temps occupationnel ; expression mutualisée et canalisée de ses effets dans leur contexte organisationnel ; proposition et/ou réparation (nettoisement symbolique, geste expiatoire) ; interrogation de ses sens possibles, offrandes (par exemple propitiatoires, c'est-à-dire sacrificielles afin de plaire à une

instance supérieure, voire sacrée, ou de conjurer le sort) et autres manifestations de reconnaissance (comme l'oblation, l'élégie) ;

7- le recours à des *objets* investis symboliquement (c'est-à-dire débordant le sens perceptible trivial, commun), manipulés, offerts ponctuellement ou transmis cycliquement (l'échange est aussi économique), parfois sacrifiés ;

8- un *équilibre* (variable selon les époques et les lieux) entre le recours à des dispositifs connus, le respect de formes établies, et le jeu à l'intérieur de ce cadre ; entre la prise de parole adaptée, la musique, le chant, et le silence ; entre l'immobilité et le mouvement, la danse. Le tout dans une mise en scène plus ou moins élaborée ;

9- une *implication* affective et concrète des participants, une mise en commun dynamique et solidaire, contribuant à l'énergie du liant ;

10- au registre des significations : rappel, dépôt de l'expérience, entendement partagé, voire adhésion à des valeurs communes, à des degrés divers ;

11- la *répétition*, a) du rituel comme tel, consolidant une coutume régulière qui devient ainsi une tradition intergénérationnelle (par exemple, la préparation de la chasse) ; b) la reprise *mimétique* relative, davantage analogique, des gestes, rythmes, images qui y sont impartis (incantation, par exemple) ou de leur séquence.

À quelles occasions cette « appétence rituelle » se manifesterait-elle ? Ce qui convoque l'activité rituelle, ce serait *le temps*, sa perception, sa conscience et son passage [voir dans Anthropen, l'entrée « Rites de passage »], bref, le *changement*, lui-même impartis au fait de vivre avec les autres et dans la temporalité d'une existence, comme dans un environnement précis, voire une cosmologie. Les fonctions de l'activité rituelle en émergent, en croisant d'une part son intentionnalité et les conditions variables avec, d'autre part, les effets observés ; l'analyse ne s'en tient donc pas qu'à la contribution rituelle au fonctionnement social. De là, la différenciation des fonctions conduit à distinguer les registres du rituel ou du rite.

Le *rituel* s'entend généralement comme une coutume formalisée au canevas évolutif, tandis que le *rite* en solenniserait la portée. Pour maints auteurs, le rite représente simplement la somme des activités rituelles ou l'actualisation du cadre rituel.

Pour leurs acceptions contemporaines, les différences entre rituel et rite ne semblent pas tenir à leur nature, mais plutôt à leur portée. On considère par conséquent l'ampleur et les marqueurs de son effectuation même, ainsi que la valence symbolique qui y est engagée. Les fonctions du rite englobent ainsi celles du rituel et les amplifient. Pour autant, *l'efficacité symbolique* du rituel ou du rite est précisément symbolique du fait qu'elle ne procède pas d'objectif défini, ni de validation de ses effets, comme pour le geste technique. La ritualité ne produit donc pas d'effet sur le monde empirique extérieur aux humains, mais sur les perceptions et les représentations quelque peu cohérentes des mondes, leurs apprentissages, et dans le désir d'en être et d'être bien. En cela, le fait d'acquiescer à cet enchaînement de signes implique que l'on croie minimalement aux « bienfaits » qui s'ensuivent, individuels et structurels, politiques et émotifs, non forcément conscientisés.

Ainsi, seraient de l'ordre du *rituel* les séquences de gestes à l'usage de « l'animal social » (Douglas 1971, 80), voire de « l'animal cérémoniel » (Wittgenstein 1977, 38), du registre de la *communication et de l'interaction*, pour :

attester une réalité socioculturelle et éventuellement assigner des places spécifiques, tant groupales que personnelles ; signaler un code culturel d'identification et de reconnaissance mutuelles ou se repérer ; baliser les modalités de l'interaction (Leach 1976 ; Goffman 2003). Le rituel implique éducation, connaissance de règles, de leur mode d'emploi, et non plus forcément présence physique (médiation Web). Il s'agit de traduire une forme de (dis)position et une disponibilité à une intensification de la présence ; d'exprimer un état – sentiment(s), valeur(s) et opinion(s) afin de les partager et d'adopter un usage, si ce n'est une coutume commune ; de créer des liens sociaux, de rallier au sein d'un groupe, d'une organisation, voire d'une communauté (y compris virtuelle – hétérogène, protéiforme, transnationale) ; de limiter l'impact d'une crise, de sublimer une tension et de prévenir un conflit, de les traiter. En somme, de tonifier la dyade, le groupe ou la collectivité qui en offrent l'assise.

Le rituel emprunte une gamme expressive métalangagière qui va de la civilité à l'expression hors parole et/ou hors démonstration logique. (Pour autant, rituel ou rite, tout ne peut se communiquer.)

Le rituel répond aussi à des fonctions plus *latentes* : il traduit une stratégie de survie de l'identité de l'être social articulée à la communauté en tenant lieu d'assurance et de réassurance (mais parant au glissement vers le conformisme, voire l'exclusion). Par conséquent, les savoirs qui l'irriguent témoignent d'un certain *rapport au temps*, puisqu'ils impliquent : a) de susciter l'action rituelle ; b) de prendre le temps pour l'effectuer, du début à la fin, en rappel du caractère extratemporel et mémoriel qui s'y exprime ; c) de l'inscrire dans une période significative pour les acteurs et pour l'institution.

On peut considérer comme des rituels au sens basique les exemples qui répondent aux marqueurs énoncés, quoiqu'atténués pour certains : commensalités diverses des unités humaines sous l'égide du caractère ludique de la rencontre (cafés, apéritifs, repas) et de la célébration ponctuelle ou séquentielle d'événements marquants à divers titres. Des termes leur sont apparentés, surtout sous le marqueur de la *réitération* d'un savoir pratique. Ainsi l'habitude, voire la routine, *a priori* nécessaires à l'équilibre mental : comme pour la stéréotypie, il ne s'agit pas d'un rituel, mais en ce cas, d'une saine conduite. Aussi, habitude et routine quotidiennes n'engagent pas forcément de *liens humains* ou des expressions du symbolique.

Le rituel se trouve ainsi sous le registre de l'échange horizontal qui entend confirmer et sécuriser les uns et les autres de leurs places, intra et intergroupes. Les solidariser afin de soutenir une socialité, elle-même porteuse pour chaque intégrité, s'avère son enjeu.

Le *rite* concernerait davantage les *changements* (même si le rituel en prend acte et les gratifie, ainsi des anniversaires) et leurs résonances : le rite consiste en un « ensemble d'actes et de signes matériels à haute teneur symbolique, marquant à la fois l'expérience d'un événement et d'une transformation perçus comme mystérieux – sinon menaçants pour la vie – et appelant le dépassement » (Des Aulniers 1997 : 554). Si on découpe cette fonction sur le changement en évaluant la teneur du « dépassement », le rite contribue à :

- prendre acte du changement, qu'il soit ténu ou majeur, voire à le provoquer ;

- saluer ledit changement en statuant sur le cours des choses, en partie pour les infléchir, en partie pour les pérenniser, en partie pour les initier, et en partie pour ressentir la part inexprimable de leurs effets ;
- exprimer néanmoins l'hésitation ou l'ambivalence face au dit changement (entre le pôle peur-angoisse et le pôle soulagement-jubilation) ;
- partager ce processus avec d'autres ;
- interpréter l'expérience et son occurrence dans des univers élargis, incluant un rapport au temps extensible, hors de l'empirie et du présentisme, entre mise en mémoire introjectée et projection vers l'avenir des ensembles humains.

Dès lors, en sus des registres de communication, d'interaction et d'échange rituels, se dégage celui de *communion* au sens de *commune union* référant à un tiers qui coalise.

*L'enjeu implicite* du rite consiste alors à reconnaître et à instaurer une forme d'altérité ou d'admission de ce qui n'est pas soi, de ce qui englobe l'occurrence événementielle, à l'accueillir et à l'intégrer. Par conséquent l'individu et le groupe, singuliers et admis comme sujets, sont appelés à l'origine à dépasser leur ambivalence face à la limitation : « L'homme, angoissé de se sentir un mystère pour lui-même, a pu être partagé entre le désir de définir, par des règles, une condition humaine immuable et, d'autre part, la tentation de rester plus puissant que les règles, de dépasser toutes les limites » (Cazeneuve 1977, 47). Cette remarque s'avère pertinente en soi et au sein de la réflexion sur les enjeux tenus par la technoscience, son objectif de contrôle devenu démesuré. En cela le rite exercerait une médiation entre l'aveu du fantasme de toute-puissance et la ruse ou la maîtrise symbolique de *l'effet* des limites, celles-ci non pas tant outrepassées, voire déniées, que partiellement repoussées. L'humain peut ainsi se dépasser : aller au-delà des significations premières de l'événement- changement en les déposant dans un registre d'interprétations élargi, éventuellement sacré (ce *supra* pas forcément équivalent à « religion » ou même à « interdits ») : communautés, filiations, vie commune, cause collective liée aux rapports nature-culture ou au vivre-ensemble, destin, condensés dans les philosophies, spiritualités, religions... Ainsi transcendée, l'expérience régénère son élan : à partir de la conscience furtive du destin, le rite, expressif et actif, engage l'avenir à travers la recherche existentielle et le désir de *se relier* (émotivement) et de relier (cognitivement).

La *relation à autrui* demeure ainsi la pierre angulaire du fait rituel : son élaboration permet un rapport au temps plus conscient, éventuellement plus libre et au sein duquel la précarité et la finitude s'inscrivent au creuset même du présent. La maîtrise symbolique aide à la fois à les comprendre et, sans les mystériser, à en assumer la part d'incontrôlable et d'indicible : la transcendance événementielle traduit alors la limite comme principe intégrateur, unificateur et dégageant du coup la puissance créative.

Cette distinction rite/rituel peut nous aider à mieux appréhender le statut contemporain de la ritualité – sommairement, en admettant les gradations entre deux positions.

D'un côté, on trouve la *suspicion* (à l'occasion source de malentendus à l'endroit du rite), accompagnée, si ce n'est générée, par les éléments suivants : 1) le fait que, célébrant le changement, à l'ère de changements rapides et exponentiels,

celui-ci se serait en quelque sorte émietté, trivialisé, banalisé ; son occurrence faiblit, non pas tant sa célébration (rituels) que sa quête de significations, le temps requis n'étant pas perçu comme disponible. 2) La déshérence des cadres opératoires traditionnels, associés largement aux transmissions doctrinaires et, certainement, aux institutions civiles, politiques et certes, religieuses, ayant monopolisé et manipulé les moments et formes rituels autant que leurs sens (aux fins de reconduction de leurs prérogatives) ; il s'ensuit un *vacuum* pédagogique qui, dès lors, oblige à connaître et à agencer quelques règles minimales avec les contingences de tous ordres. 3) Dans la foulée, l'association ambivalente, issue de la culture populaire, entre d'une part la reconnaissance de la valeur « inspiratrice » patrimoniale, et d'autre part, un rapport au temps en dominante présentiste, sans observance de règles externes transmises. 4) L'association confuse de la recherche de sens qui donne lieu, d'une part, à l'exploration en alcôve psychologique, d'autre part, aux tentatives syncrétiques souvent populistes, ce brouillage sémiologique contribuant à la seconde position.

Car, de l'autre côté, le fait rituel se trouve valorisé : 1) pour plusieurs de nos concitoyens, en contrepoids d'un statut réputé désuet du rite, justifiant son extension sémantique dans tous les champs de l'activité humaine. 2) Comme partie des recours dans la diffusion de modalités de défenses psychosociales en époques troubles (effets de la globalisation des marchés autant que des revendications géopolitico-idéologiques et des tragédies violentes) : qu'il s'agisse de sa captation sous l'égide du renouvellement, voire de la nouveauté, le rituel trouve sa place sur maintes scènes de la représentation (au sens de la mise en forme de l'apparence ou de la présentation), lesquelles le captent et l'honorent à leur tour (et ce, au risque de sa constriction sous son instrumentalisation ou des emprunts folkloriques).

De là, en considérant autant les primats contemporains d'une mise en exergue de l'individualisme, de la communication publique et de l'identité, de même que le déclin des religions instituées, le rituel et le rite se dégageraient du protocole pour favoriser « l'émergence de nouvelles formes qui combinent les référents anciens et les procédures modernes » (Abélès 1989, 65). Ces formes souvent désignées comme « bricolées » combinent aisément l'émotion de la rencontre d'êtres dont l'esprit et l'engagement sont au diapason, la mise en scène-spectacle politique, l'intention profane et les ressorts du religieux, voire de l'idéologie. Hors syncrétisme hasardeux, on renverra davantage à la métaphore originale et au cadre culturel que lui attribuait Claude Lévi-Strauss (1962) : cet agencement nouveau de matériaux composites qui ne perdent pas pour autant de leurs traits initiaux, identifiables. Néanmoins, les formes actuelles, entre *survivances* des modalités transmises et *survie* des espèces, cherchent à harmoniser sous des formes variables, hésitantes, le marquage de la perpétuation comme celui de la transformation et pourraient rejoindre la « réparation mémorielle » (Bastide 1971). S'y ramènerait le désir intemporel et ravivé de promouvoir le vivant. La recherche y est d'autant plus pertinente.

## Références

Abélès, M., 1989, « Rituels et communication politique moderne », *Hermès*, 1 (4) : 127-141 (repris in Yannick, A. dir., 2009, *Le rituel*, Paris, CNRS-Essentiels d'Hermès : 61-82).

Bourdieu, P., 1980, *Le sens pratique*, Paris. Éditions de Minuit.

ISSN : 2561-5807, *Anthropen*, Université Laval, 2021. Ceci est un texte en libre accès diffusé sous la licence CC-BY-NC-ND, <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Citer cette entrée : Des Aulniers, Luce, 2023, « Rituel et rite », *Anthropen*.  
<http://doi.org/10.47854/anthropen.v1i1.52098>.

- Cazeneuve, J., 1977, *Sociologie du rite*. Paris, PUF.
- Des Aulniers, L., 1997, *Itinérances de la maladie grave. Le temps des nomades*. Paris, L'Harmattan.
- , 2020, *Le Temps des mortels. Espaces rituels et deuil*. Montréal, Boréal.
- Douglas, M., 1971, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*. Paris, Maspero.
- Éliade, M., 1963, « Mythes et rites de renouvellement », *Aspects du mythe*. Paris, Gallimard.
- Goffman, I., 2003, *Les rites d'interaction*. Paris, Éditions de Minuit.
- Hénaff, M., 2008, *Claude Lévi-Strauss, le passeur de sens*. Paris, Perrin.
- Leach, E., 1976, *Culture and Communication*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, C., 1971, *Mythologiques*, tome 4, *L'Homme nu*. Paris, Plon.
- Malamoud, C., 1989, *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*. Paris, La Découverte.
- Turner, V.W., 1990, *Le phénomène rituel*. Paris, Presses universitaires de France.
- Thomas, L.-V., 1985, *Rites de mort. Pour la paix des vivants*. Paris, Fayard.
- Wittgenstein, L., 1967 [1932], « Remarques sur "Le Rameau d'or de Frazer", commenté par J. Bouveresse », *Synthèse*, 17 (3) (réédité en 1977 in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 16 : 35-42, <https://doi.org/10.3406/arss.1977.2566>).
- Wulf, C., 2005, « Les rituels, performativité et dynamique des pratiques sociales », *Hermès*, 43 (réédité 2009 in Yannick, A. (dir.), *Le rituel*, Paris, CNRS-Essentiels d'Hermès : 127-146).

## Références supplémentaires

### **Sur les approches théoriques, les tendances, les écoles :**

- Bell, C., 1992, *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York, Oxford University Press.
- Frazer, J. C., 1996, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. New York, Penguin Books.
- Houseman, M. et C. Severi, 1994, *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*. Paris, Maison des Sciences de l'homme.
- Maisonneuve, J., 1988, *Les rituels*. Paris, Presses universitaires de France-Que sais-je ?
- Segalen, M., 1998, *Rites et rituels contemporains*. Paris, Armand Colin.
- Valeri, V., 2018, « Rites », *Classic Concepts in Anthropology*. Chicago, Hau Books : 181-218.

**Sur la distinction entre rituel et rite :**

Des Aulniers, L., 2020, *Le Temps des mortels. Espaces rituels et deuil*. Montréal, Boréal.

Isambert, F., 1979, *Rite et efficacité symbolique*. Paris, Éditions du Cerf.

Javeau, C., 1992, « Micro-rituels et gestion du temps », *Cahiers internationaux de sociologie*, 92 : 60-79.

**Sur les formes actuelles associées à la communication virtuelle :**

Enrègle, Y., P. Lardellier et R. Delaye (dir.), 2018, *Métamorphoses identitaires à l'ère d'Internet et de la globalisation*, Paris, L'Harmattan.