

# ANTHROPEN

Le dictionnaire francophone d'anthropologie ancré dans le contemporain

## rites de passage

Des Aulniers, Luce

Université du Québec à Montréal, Canada

Date de publication : 2023-10-10

DOI : 10.47854/anthropen.v1i1.52101

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

Depuis sa théorisation initiale par Arnold van Gennep en 1909, ce concept est devenu d'usage courant, s'agissant notamment d'exprimer un processus plus ou moins long au terme duquel l'être humain se retrouve investi d'un nouveau prestige, savoir ou pouvoir, ou change de lieu significatif. Cette bonne fortune émanerait de l'articulation systématique de rites ressortissant d'époques, de cultures et de circonstances fort différentes et du fait d'avoir repéré cette constante, la « consubstantialité » des pratiques rituelles avec le vivre en société. En effet, les rites de passage rythment la vie humaine, « du berceau à la tombe ».

C'est le fait même de vivre qui nécessite les passages successifs d'une société spéciale à une autre et d'une situation sociale à une autre : en sorte que la vie individuelle consiste en une succession d'étapes dont les fins et commencements forment des ensembles de même ordre : naissance, puberté sociale, mariage, paternité [maternité et parentalité], progression de classe, spécialisation d'occupation, mort. Et à chacun de ces ensembles se rapportent des cérémonies dont l'objet est identique : faire passer l'individu d'une situation déterminée à une autre situation tout aussi déterminée. L'objet étant le même, il est de toute nécessité que les moyens pour l'atteindre soient, sinon identiques dans le détail, du moins analogues, l'individu s'étant du reste modifié puisqu'il a derrière lui plusieurs étapes et qu'il a franchi plusieurs frontières. D'où la ressemblance générale des cérémonies de la naissance, de l'enfance, de la puberté sociale, des fiançailles, du mariage, de la grossesse, de la paternité, de l'initiation aux sociétés religieuses et des funérailles. En outre, ni l'individu, ni la société ne sont indépendants de la nature, de l'univers, lequel est lui aussi soumis à des rythmes qui ont leur contrecoup sur la vie humaine. Dans l'univers aussi, il y a des étapes et des moments de passage, des marches en avant et des stades d'arrêt relatif, de suspension. Aussi doit-on rattacher aux cérémonies de passage humaines, celles qui se rapportent aux passages cosmiques : d'un mois à l'autre (cérémonies de pleine lune, par exemple), d'une saison à l'autre (solstices, équinoxes), d'une année à l'autre (Jour de l'An, etc.) (van Gennep 1969, 4-5).

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, « Rites de passage », *Anthropen*.  
<http://doi.org/10.47854/anthropen.v1i1.52101>.

Cette transition s'effectue par une structure tripartite et des fonctions communes : il s'agit pour le groupe de transcender « le numineux » (Otto 1917) en tentant de maîtriser symboliquement le temps qui s'écoule dans un mouvement irréversible (transitions sociobiologiques, irréversibles) ou qui s'inscrit dans un mouvement cyclique (comme les saisons, perpétuellement recommencées). Ce processus prend soin de conjurer ou de neutraliser les risques sous-jacents aux changements, qu'ils soient d'ordre individuel ou collectif. En ce sens, tout rite n'est pas systématiquement de passage. [Voir dans *Anthropen*, l'entrée « Rituel et rite »].

Ladite structure emprunte une séquence en trois temps, laissant place à des pratiques rituelles symbolisant la mort à un état, l'attente (la latence) et la renaissance, cette dernière mettant à jour un indice de la vigueur de la résistance au numineux.

- 1) La phase « préliminaire » (de *limen* : seuil) par laquelle s'effectue la séparation du monde antérieur, établissant la différenciation entre l'individu et son univers familial. Cette entrée dans l'altérité est marquée par un rituel de reconnaissance (aveu) et de résorption (évitement ou rejet) de l'impureté par mise en quarantaine et nettoyage.
- 2) L'étape « liminaire » ou de mise en marge : en décrivant les rites du seuil par le biais du passage matériel, en se référant à des zones peu habitées, chez les « demi-civilisés », van Gennep parle de « zone sacrée entre deux territoires. [...] Quiconque passe de l'un à l'autre se trouve ainsi matériellement et magico-religieusement, pendant un temps plus ou moins long, dans une situation spéciale : il flotte entre deux mondes [...]. Ces rites du seuil ne sont pas des « rites d'alliance » à proprement parler, mais des rites de préparation à l'alliance, précédés eux-mêmes de rites de préparation à la marge » (1969, 24, 27).
- 3) Cette alliance « post-liminaire », consacre l'aboutissement du passage, l'agrégation au monde nouveau (ou une réagrégation, ainsi des endeuillés), l'accession à une autre phase de vie ou à un statut en principe exhaussé.

Cette structure est inspirante à plus d'un titre. Tout en précisant la fonction de scansion de l'écoulement du temps, le rite loge dans une spatialité, traduisant la coexistence du temps et de l'espace. Puis, on y trouve de multiples « emboîtements » : chaque période peut se dédoubler et donner lieu à ses propres séquences de transition. Ensuite, ces rites de transition peuvent inclure des rites d'intensification qui célèbrent les événements naturels affectant la vie de toute communauté, comme le passage des saisons ou les fêtes calendaires. Enfin, ils alterneraient entre « rites de continuité » (van der Hart 1978, 9) visant à maintenir la stabilité du groupe à travers la transition (surtout lors de périodes de bouleversements sociaux), et « rites téléctiques », concernés par la relégation du vieux et l'introduction du nouveau. On peut aussi concevoir le passage comme générateur de rites « d'institution » (Bourdieu 1982, 59) en ceci que « tout rite tend à consacrer ou à légitimer, c'est-à-dire à faire méconnaître en tant qu'arbitraire et reconnaître en tant que légitime, naturelle, *une limite arbitraire* » et ce, en considérant les différences ou distinctions que la représentation des fonctions vient assigner et accréditer, pour peu que le groupe souscrive à cette efficacité symbolique.

V.W. Turner (1967, 1969) renchérit à la description tridimensionnelle de van Gennep. Les rites de passage trouvent leur expression maximale dans des sociétés établies selon une petite échelle, relativement stables et cycliques, dans lesquelles le

changement est davantage lié aux rythmes biologiques et météorologiques et aux récurrences qu'aux innovations technologiques (1967, 93). Ils indiquent et constituent des transitions entre divers états, conçus comme des conditions elles-mêmes relativement stables : la phase préliminaire implique des comportements symboliques signifiant le détachement de l'individu du groupe, de façon parfois mutuelle ; la phase liminaire (ou de « marge ») est ambiguë : enserrée entre deux états, elle n'en garde pas les caractéristiques, mais en retient des éléments symboliques équivoques, entre mort et croissance (tels que tunnels, lune, nudité, animaux) ; la phase de réintégration est par contraste très clairement structurée : l'individu réintégrera la société dans une logique qui, si elle lui avait été momentanément soutirée, revient en force – sa position sociale est réglée selon les normes usuelles et les standards éthiques du groupe et oriente ses droits et obligations. Cette réintégration de l'individu lui octroie un statut supérieur, garanti en vertu même des caractéristiques de la période liminale, développées extensivement et à la base du concept de *communitas*, qui déborde l'analyse rituelle.

La liminalité loge ainsi dans deux principes fondamentaux : celui d'attente, mais pour laquelle on perçoit l'issue, et partant, celui de transition. Ce caractère de précarité ponctuelle de la phase liminale est précisément celui qui la rend tolérable. Car la liminalité est essentiellement a-structure et, en soi, menace pour la société. D'où ces deux traits, saisis du point de vue de la société : l'invisibilité sociale ou la non-encore différenciation sociale ; et le refus social de l'ambiguïté, expliquant la réclusion ou l'exclusion ponctuelle, propice à une intra-structure réglant l'indifférenciation provisoire des individus, elle-même source de régénération de la structure sociale.

Les initiations – de classes d'âges (notamment dans les sociétés africaines, et pour les cultures occidentalisées, « groupes d'âge ») ou de groupes identitaires de métiers ou de statuts divers – sont demeurés les rites de passage les plus étudiés par les anthropologues et les sociologues jusqu'à récemment. Ce changement axé sur le marqueur qui associe âge et diverses fonctions, droits et devoirs pivote dans les sociétés davantage marquées par le temps cyclique sur un abandon du néophyte aux règles de la *communitas*. Véritables pâtes à modeler, le néophyte et ses compagnons annihilent leur condition antérieure pour se rendre disponibles aux épreuves – parfois douloureuses – et aux apprentissages sanctionnés par les guides de cette « retraite », les anciens ; unis dans le secret, apparemment passifs, « ils absorbent des pouvoirs qui vont devenir actifs dès lors que leur statut social sera défini dans les rites d'agrégation » (Turner 1967, 181). Cette marginalité ponctuelle, en régénérant les individus (et en les ralliant aux ancêtres et à la nature), contribue à la régénération sociale.

Du fait notamment de l'imaginaire des impétrants que distille la liminalité, la proximité anarchique est enserrée dans une série de prohibitions et prescriptions, notamment d'attributs.

On conçoit aisément que cette étape de marge soit variable en fonction des occurrences et des prises de conscience qu'elle suscite, des références collectives, de la dématérialisation des espaces (Bonnin 2000) et de la durée requise, ce qui teinte les manifestations actuelles du passage. « L'assomption de l'individualisme, mais aussi le contexte économique et social défavorable, brouillent le marquage des étapes » (Segalen 2000 : 46). Différemment relevés et interprétés par maints travaux (Cenlivres 1986 ; Lardellier 2003 ; Cherblanc 2011, entre autres) et un grand nombre

de commentaires médiatiques, quelques traits généraux s'en dégagent, concernant les sociétés nord-occidentalisées.

- 1) Ces rites ne constitueraient pas tant une fin ou l'objet d'une socialisation cérémonielle fédératrice qu'une occasion de saluer les diverses identités s'y affirmant, par exemple, les progressions académiques ou les intronisations (migration, citoyenneté, palmarès, promotions, emploi).
- 2) Les divers états existentiels donnant lieu à des statuts attestés par le groupe (maladie, accueil des nouveaux nés, union matrimoniale, mort, etc.), se seraient sécularisés au fil de la déshérence de la religiosité, pour nombre de populations. Par ailleurs, sans être forcément encadrées par des institutions laïques, ces pratiques « désocialisées » se trouvent, d'une part, désocialisées (portée et assistance), et d'autre part, tributaires des aspects fonctionnels du dispositif, associées aux interprétations et aux émotions individuelles (affiliations horizontales diverses autour d'une cause, d'un projet, d'un anniversaire, parfois codifiées corporellement) : le caractère cérémoniel et, sur un autre registre, celui de liens avec un monde extranaturel et extratemporel, en est édulcoré, si ce n'est absent, si bien que la ritualisation des « entre nous » dominerait sur la ritualité des concertations d'ensembles référant à un répertoire transcendant.
- 3) En contrepoids, l'extension sémantique, si elle atteste le désir rituel, peut aussi normaliser et banaliser le rite de passage en l'attribuant à la description du déroulement d'une série de scènes performatives (récit, expédition, spectacles musicaux, sportifs, etc.), ou en encore en atténuer la quête existentielle pour se concentrer sur le caractère surtout festif (comme le passage du Jour de l'An).
- 4) Paradoxalement, il semble qu'il se soit produit une sélection dans la collectivisation des « passages » au profit des nantis de capital symbolique, historique et/ou financier à la faveur de la médiatisation des événements les affectant et de la mise en scène émotionnelle déployée comme vecteur de légitimation. En somme, dans une large part des cas de figures, ce qui se donne aisément comme « rites de passage » ne fait pas tant activement « passer » que célébrer le caractère empirique de ce qui se passe, dans un rapport à la durée lui-même évanescant.

De leur côté, les fêtes cycliques et saisonnières, outre les stratégies scénographiques et mercantiles qui les animent, recèlent une forte tonalité rituelle, ne serait-ce que dans la cohésion sociale qui y est appelée, qui en émane et qui y est activée.

Qu'il s'agisse des formes socio-biographiques de changements de place au sein des groupes de référence, ou encore de scansion collective du temps, une question qui me semble persistante est celle de la représentation de l'instance collective qui soit organique au sens de la mise en liens des personnes « séparées » (Balandier 2012, 276) au sein même des mondes : entre le pôle mystique et le pôle stratégique et utilitaire, *quid* de l'impulsion et de la propulsion symboliques, créatrices d'une vie en société qui soit idéalement, comme celles et ceux qui la composent, sujette d'elle-même ? Tenant compte des attentes ponctuelles et datées des acteurs sociaux, de l'évolution des communautés comme des ressorts singuliers de « passage », même résiduels, ce qui est réputé comme « ritualité » aujourd'hui à

l'œuvre peut-elle offrir à la fois une zone de sécurisation face aux perplexités sociales et un tonique à la question des temporalités et de leur devenir ?

## Références

- Balandier, G., 2012, *Carnaval des apparences*. Paris, Fayard.
- Bourdieu, P., 1982, « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la Recherche en sciences sociales*, numéro thématique « Rites et fétiches », 43 : 58-63.
- Cenlivres P. et J. Hainard (dir.), 1986, *Les rites de passage aujourd'hui*, Actes du Colloque de Neuchâtel, 5-7 octobre 1981, Lausanne, L'Âge d'Homme.
- Cherblanc, J. (dir.), 2011, *Rites et symboles contemporains. Théories et pratiques*. Québec, Presses de l'Université du Québec.
- Fellous, M., 2001, *À la recherche de nouveaux rites. Rites de passage et modernité avancée*. Paris, L'Harmattan.
- Lardellier, P., 2003, *Théorie du lien rituel. Anthropologie et communication*. Paris, l'Harmattan.
- Otto, R., 1923, *The Idea of the Holy*. New York, J.W. Harvey.
- Segalen, M., 1998, « La question des rites de passage », in M. Segalen, *Rites et rituels contemporains*, p. 31-55. Paris, Armand Colin.
- Turner, V.W., 1967, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, Cornell University Press.
- , 1969, *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. New York, Aldine.
- van der Hart, O., 1983, *Rituals in Psychotherapy: Transition and Continuity*, New York, Irvington Publishers.
- van Gennep, A., 1969 [1909], *Les rites de passage. Étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons*. Paris, Picard.

### **Voir aussi, pour les éclairages théoriques :**

- Allondans, Thierry Goguel d', 2002, *Rites de passage, rites d'initiation. Lecture d'Arnold van Gennep*. Québec, Presses de l'Université Laval.
- Mateoniu, M. (dir.), 2009, *Ethnologies*, 31 (1), numéro thématique « Passages », <https://doi.org/10.7202/038498ar>.

### **Voir aussi, pour les descriptions contemporaines au Québec :**

- Roberge, M., 2014, *Rites de passage au XXI<sup>e</sup> siècle. Entre nouveaux rites et rites recyclés*. Québec, Presses de l'Université Laval.