

Université de Montréal

Les célébrants de rites de passage séculiers au Québec :
À la recherche du sens perdu

par

Isabelle Kostecki

Département d'anthropologie

Faculté des Arts et Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des Arts et Sciences
en vue de l'obtention du grade de maîtrise scientifique
en anthropologie

Décembre, 2016

© Kostecki, 2016

Résumé

Ce mémoire de maîtrise vise à contribuer aux études rituelles et à l'anthropologie du sécularisme. Sur la base d'une recherche ethnographique menée au Québec, nous étudions la pratique des officiants de rites de passage séculiers qui opèrent en dehors de la religion organisée. Il s'agit de comprendre comment ceux-ci renouvèlent les rites de passage en dehors d'un appui ou d'une régulation institutionnels. Nous traitons des cérémonies de naissance et de mariage et cherchons spécifiquement à étudier comment ces célébrants, tels qu'ils se décrivent, recourent à l'innovation et à la créativité rituelle pour offrir des rites porteurs de sens dans un contexte social marqué par une hétérogénéité de sensibilités religieuses. En effet, les célébrants séculiers s'adressent à des individus distanciés de la religion instituée et doivent donc satisfaire leurs valeurs, croyances et visions du monde ainsi que celles des membres de leur entourage encore proches de la tradition catholique. Les résultats de cette recherche qualitative se basent sur un échantillon de dix célébrants séculiers établis au Québec et présentant une diversité d'approches et de contextes de pratique. La collecte de données est basée sur des entretiens semi-dirigés ainsi que des observations effectuées auprès d'eux. Cette étude montre que les célébrants les plus créatifs sont motivés par la dimension sociale et spirituelle de la célébration plutôt que par des motifs économiques. Même s'ils opèrent en atomes libres, ils s'inscrivent dans un nouveau paradigme rituel plus large observé par Catherine Bell (2009). Celui-ci est axé sur les éléments suivant : une conception du rite qui dépasse la frontière du religieux et devient un moyen universel d'épanouissement du soi et du collectif ; un rite de passage qui est conçu comme un processus transformationnel et réflexif pour les principaux participants ; une fonction sociale du rite qui se manifeste dans la consolidation du relationnel et un registre d'authenticité alors que les croyances religieuses deviennent secondaires ; une autorité du célébrant qui diminue en faveur de celle des participants ; une dimension expérientielle et participative du rite qui est fortement investie.

Mots-clés : Anthropologie culturelle, Société sécularisée, Québec, Rites de passage, Rite séculier, Baptême, Mariage, Célébrants, Officiants, Innovation, Créativité

Abstract

This master thesis aims at making a contribution to ritual studies and the anthropology of secularism. The ethnographic research I present is based in Quebec and centers on new specialists of secular rites of passage, who are ritual makers that practice outside of organized religion. My central objective is to understand how these self-described celebrants creatively contribute to the practice of rites of passage, without relying purely on institutional support or regulation. The focus of this thesis is on birth and wedding ceremonies. I present how these celebrants use ritual innovation and creativity to offer meaningful rites in a social context marked by diversity with respect to different religious sensitivities. Indeed, secular celebrants direct their services toward people who are distanced from institutionalized religion and therefore must satisfy their values, beliefs and worldviews, in addition to elder members of the community that may still adhere to catholic traditions. The results of this qualitative research are based on a sample of ten secular celebrants operating in Quebec and displaying a variety of approaches to ritual making. The primary mode of data gathering is through semi-directed interviews and observational interactions with ritual practitioners. This study demonstrates that the social and spiritual dimensions of the wedding and birth celebrations drive the ritual celebrants, rather than purely economical motivations. Even though ritual makers may develop their practice independently from one another, the most innovative celebrants share traits and participate in a larger emerging ritual paradigm observed by Catherine Bell (2009). This paradigm is characterized by a vision where rites of passage are considered a universal means for the empowerment of the self and the community; rites of passage become a transformational as well as reflexive process for the core ritual participants; the social function of ritual is emphasized toward an ideal of authenticity whereas religious beliefs take a secondary importance; the ritual leader loses authority in favour of the participants; the experiential and participatory component of ritual are strongly invested.

Keywords : Cultural Anthropology, Secular society, Quebec, Rites of passage, Secular ritual, Birth ritual, Wedding, Celebrants, Officiants, Ritual makers, Innovation, Creativity

Table des matières

Résumé	i
Liste des figures	vi
Remerciements	vii
Introduction	1
Chapitre 1. Contexte et présentation de la recherche	3
1.1. Mise en contexte québécois : Déclin de l'hégémonie catholique et désaffection des rites de passage religieux	3
1.2. Dérégulation institutionnelle et émergence d'un marché religieux	8
1.2.1. La demande de religiosité constante	10
1.2.2. L'autonomisation des individus	11
1.2.3. La compétition entre producteurs religieux	11
1.2.4. Place à l'innovation	13
1.3. Le marché du rite de passage et ses acteurs de changement	14
1.4. Rites, ritualistes et sécularité: Intérêt de la recherche	16
1.5. Objet, problématique et questions de recherche	18
Chapitre 2. Innovation rituelle et agents de changement : approches anthropologiques et sociologiques	20
2.1. Les experts de rites et l'innovation	20
2.1.2. Ritualistes religieux et innovation	21
2.2. Traditions en mouvement et innovation	26
2.2.1. La théorie du syncrétisme	28
2.2.2. La théorie de l'innovation	29
2.2.3. Modalités de créativité rituelle : bricoleur, artiste et ingénieur	30
2.2.4. La créativité rituelle comme démarche adaptative	33
2.2.5. La créativité rituelle comme activisme et affirmation identitaire ou politique	34
2.2.6. La créativité rituelle par inspiration de nouvelles ressources symboliques	35
2.2.7. La créativité rituelle dans l'expérimentation artistique ou académique	37
2.2.8. La créativité rituelle dans l'accommodement des conditions de la vie moderne	38
2.2.9. La créativité rituelle comme processus de guérison	39
2.2.10. La créativité rituelle face à l'insatisfaction ou l'absence de rites disponibles	40
2.3. Conclusion	44
Chapitre 3. Les ritualistes séculiers dans la littérature	45
3.1. Une nouvelle catégorie de spécialistes rituels séculiers	45
3.2. Spécificités des ritualistes séculiers	47
3.3. Les célébrants de rites de passage séculiers : le cas néo-zélandais	48
3.4. Compétences, savoir-faire et créativité du célébrant séculier	52
3.5. Conclusion	54
Chapitre 4. Cadre conceptuel	55
4.1. Terminologie des experts rituels	55
4.2. Ritualistes et domaine séculier	56
4.3. Le rite de passage	58
4.3.1. Une définition classique encore actuelle: les rites de passage	58
4.3.2. Une définition contemporaine du rite de passage	59
4.3.3. Religieux et sacré dans les rites de passage séculiers	62

4.4.	Innovation et créativité rituelle: distinction de concepts	66
Chapitre 5: Le marché du rite de passage au Québec		71
5.1	Les fournisseurs de rites	72
5.1.2.	Les célébrants religieux conservateurs	73
5.1.3.	Les célébrants religieux libéraux	74
5.1.4.	Les officiels civils	76
5.1.5.	Les célébrants séculiers des institutions publiques	78
5.2.	Les célébrants séculiers du milieu privé	80
5.3.	Cadre juridique et activités des célébrants séculiers	81
5.4.	Les célébrants séculiers ministres du culte: estimation d'une population hétérogène	86
5.5.	Promotion du service de célébration séculière	88
5.6.	Conclusion	90
Chapitre 6: Choix méthodologiques		92
6.1.	Démarche ethnographique	92
6.2.	Population, échantillonnage et recrutement	93
6.3.	Méthode de collecte de données	96
6.3.1.	Entretiens semi-directifs	96
6.3.2.	Observation participante	97
6.4.	Méthode d'analyse	98
6.5.	Éthique de la recherche	99
6.6.	Limites de la recherche	100
Chapitre 7. Les célébrants séculiers : portrait, visions pour une ritualité séculière et caractéristiques de la pratique		101
7.1.	Groupe A des informateurs à la recherche: les célébrants s'adressant au grand public	101
7.1.1.	Spécificités sociodémographiques	101
7.1.2.	Éducation et profession	102
7.1.3.	Rapport au religieux	103
7.1.4.	Rites offerts	105
7.1.5.	Entrée dans la pratique de célébration et motivations	106
7.1.6.	Régime de travail	107
7.1.7.	Clientèle	108
7.2.	Groupe B d'informateurs à la recherche: les célébrants indépendants	109
7.2.1.	Ho Rites de passage : une communauté de « créatifs culturels »	110
7.2.2.	Spécificités sociodémographiques	111
7.2.3.	Éducation et profession	111
7.2.4.	Rapport au religieux	112
7.2.5.	Rites offerts	113
7.2.6.	Entrée dans la pratique de célébration et motivations	114
7.2.7.	Régime de travail	115
7.2.8.	Clientèle	116
7.3.	Visions pour une ritualité séculière : se réapproprier le rite de passage	117
7.4.	Caractéristiques de la pratique	119
7.4.1.	Personnaliser le rite	120
7.4.2.	Travailler le sens de l'engagement	122
7.4.3.	Impliquer les participants	123
7.4.4.	Un système de sens inclusif	123
7.5.	Conclusion	124
Chapitre 8. Innovation et créativité au niveau de la structure des rites séculiers		126
8.1.	Rappel de notre cadre conceptuel pour aborder l'innovation et la créativité rituelle	126

8.2.	Le mariage: un script rituel reconnaissable	128
8.3.	Création d'une nouvelle séquence de mariage	130
8.4.	Les épousailles : la préparation au mariage comme processus rituel	133
8.5.	Une création rituelle originale pour un rite d'anniversaire initiatique	138
8.6.	Conclusion	142
Chapitre 9 : Innovation et créativité au niveau du contenu des rites séculiers		145
9.1.	Recyclage de ressources symboliques	145
9.1.1.	Recyclage de ressources symboliques endogènes	147
9.1.2.	Recyclage de ressources symboliques exogènes	151
9.2.	Inventer des gestes rituels	156
9.3.	Créer le « communitas »	160
9.4.	Conclusion	162
Chapitre 10 : Discussion		164
10.1.	La célébration de rites de passage séculiers : un service d'une utilité sociale peu reconnue	164
10.2.	Les célébrants séculiers les plus créatifs : engagement social et recherche de sens	169
10.3.	Des créateurs de rites entre bricoleurs et artistes	171
10.3.1.	Le rôle de metteur en sens	173
10.3.2.	Le rôle de gardien du processus rituel	175
10.4.	Le nouveau paradigme du rite séculier	179
Conclusion		185
Annexes		190
A.	Guide d'entretien	190
B.	Formulaire de consentement	193
C.	Présentation de la recherche à l'intention des participants	195
Bibliographie		196

Liste des figures

- Figure 1 : « Proportion de naissances baptisées, proportion de mariages religieux, appartenance au catholicisme et pratique religieuse hebdomadaire au Québec, 1968-2007 (%) », (Meunier et Wilkins-Laflamme, 2011) 5
- Figure 2 : « Le rite de passage en terme de ses fonctions de reliance », (inspiré de Lemieux, 2002) 65

Remerciements

À mon directeur, Robert Crépeau, anthropologue passionné des rites, à qui je dois une grande reconnaissance pour m'avoir donné la chance d'entamer mon parcours initiatique dans le domaine académique et pour sa générosité exceptionnelle lors de nos discussions.

Ma gratitude va également à Géraldine Mossière qui est une source de grande inspiration.

C'est un privilège d'évoluer auprès de tels mentors.

Je souhaite rendre hommage aux célébrants dont les voix ont porté cette recherche et qui souvent, se sont montrés très généreux à mon égard. Une pensée particulière à mon informateur Martin, homme d'une grande vision manifeste au fil de ces pages, qui est décédé durant le cours de ce projet.

Une reconnaissance infinie à mes parents exceptionnels qui croient en mes missions atypiques depuis le début et m'ont grandement aidé à élaborer et surtout, terminer ce projet.

À mon cher frère Alex et mes chaleureux amis qui m'ont encouragée tout au long de la route.

Un grand merci à Émilie, Kelly et Ray pour leur aide significative.

Je salue Joëlle, miroir de réflexivité sans pareille. Gratitude!

À la nuit silencieuse et accueillante.

Un très sincère remerciement à Mike pour son soutien indéfectible au cours des centaines d'heures d'ouvrage et des plonges dans l'œil de l'obscurité.

Reliés, nous resterons.

Finalement, je souhaite remercier la fondation Berthelet-Aubin de m'avoir accordé une bourse de rédaction qui m'a permis de donner naissance à ce projet dans de bonnes conditions.

INTRODUCTION

Les rites de passage rythment le cycle de vie, du berceau à la tombe. Comme l'écrit Ronald Grimes (2000 : 13), il ne s'agit pour l'humain, pas que de naître et mourir, mais *comment* naître et mourir, en vivant sa destinée au travers d'une trajectoire tissée de solidarité humaine et qui cherche sens dans un ordre plus grand. L'humain est un animal relationnel de conscience, en quête de sens, et ainsi, on trouve des rites de passage dans toutes les sociétés passées ou actuelles afin de mettre en scène et se représenter ce que Lemieux (1996) appelle « les défis du sens ».

Toutefois, la modernité occidentale a vu son paysage rituel profondément transformé dans les dernières décennies. Ceci se manifeste dans une déritualisation au niveau des pratiques religieuses, mais aussi, une transmutation des rites de passage du domaine religieux au domaine culturel. La sécularisation, déclin de l'encadrement des églises historiques sur les pratiques sociales, s'observe donc aussi dans la façon dont les individus décident de souligner et célébrer les étapes du cycle de vie. En effet, et ce, particulièrement au Québec, les acteurs ne sont plus dans l'obligation de marquer les étapes de leur vie à partir de l'institution religieuse. Ceci est dû surtout à un antidogmatisme prononcé qu'a provoqué la Révolution tranquille, une période de sécularisation rapide dans les années 1960. De plus, pour de nombreux Québécois, les rites de passage religieux sont devenus une expérience de non-sens.

Les rites sont en mouvement et il importe de considérer cet objet non pas seulement dans un rapport de transmission, mais de transformation. L'époque actuelle offre une visibilité sans précédent sur la façon dont des acteurs, spécialistes du rite ou simples praticiens, s'approprient le rituel, en dehors d'un cadre institutionnel ou d'un système confessionnel homogène. En effet, il émerge un nouveau paradigme au sein duquel les rites font l'objet de manipulations délibérées (Bell, 2009 : 242). Bien que ceci ne soit pas le propre des sociétés occidentales actuelles, mais s'observe à travers l'histoire, une telle perspective axée sur la part active des individus dans la construction des pratiques rituelles mérite d'être davantage explorée.

Nous cherchons à aborder l'évolution des rites de passage en posant la question de l'innovation et de la créativité que manifestent de nouveaux spécialistes pour renouveler ces rites afin de les adapter aux sensibilités religieuses de leurs contemporains. Cette recherche anthropologique porte sur les individus qui offrent un service de célébration de rites de naissance ou d'union au Québec. Nous situons l'émergence de ces nouveaux spécialistes du rite séculier, qui se présentent comme des célébrants, dans le passage d'une culture de chrétienté à une culture de marché (Lemieux, 1996). Nous considérons qu'il

s'agit de ritualistes séculiers dans la mesure où ces officiants opèrent en dehors de la religion instituée. Nous cherchons à comprendre quelles stratégies ils déploient pour offrir des cérémonies qui soient significatives dans un contexte social marqué par une hétérogénéité de rapports au religieux. En effet, les rites de passage, par essence collectifs, réunissent des communautés momentanées au sein desquelles n'existe plus de consensus au niveau d'un système de sens.

Ce mémoire de maîtrise se base sur une étude qualitative réalisée au Québec auprès de dix célébrants séculiers. Nous avons réalisé des entrevues semi-dirigées ainsi que des observations auprès de spécialistes du rite qui manifestaient une diversité d'approches dans la pratique de célébration, notamment concernant leur style personnel et leurs publics cibles. Ainsi, nous avons rejoint des célébrants s'adressant à un grand public, dont la pratique est professionnalisée, comme des officiants opérant dans des réseaux plus marginaux de façon informelle.

En guise d'introduction, nous contextualisons l'apparition de ces nouveaux spécialistes du rite en dressant un portrait sociohistorique de la religion au Québec et de l'émergence d'un marché du rite de passage (Ch. 1). Une revue de la littérature (Ch. 2 et 3) nous permet ensuite d'aborder la question de l'innovation et de la créativité dans le domaine des rites telle qu'elle a été étudiée par des anthropologues et sociologues. Nous donnons les caractéristiques des ritualistes séculiers qui les opposent aux ritualistes les plus étudiés jusqu'ici, puisque leur activité ne participe plus d'une spécialisation religieuse. Notre cadre conceptuel explique l'usage de certains termes clés à cette recherche et présente une conception du rite axée sur sa fonction de liaison sociale et cosmologique (Ch. 4). Au chapitre 5, nous dressons un portrait du marché du rite de passage tel qu'il se manifeste dans le Québec contemporain. Nous entendons ce marché comme le lieu d'échange entre fournisseurs et demandeurs de services de célébration. Le chapitre 6 présente notre démarche méthodologique. Par la suite, nous présentons les caractéristiques des célébrants séculiers ayant participé à cette recherche ainsi que la vision qui sous-tend leur pratique (Ch. 7). Nous voyons que les célébrants faisant preuve d'une vision la plus élaborée sur les rites de passage sont aussi ceux qui manifestent le plus de créativité dans une volonté de renouveler ces rites. Ces célébrants s'accordent tous sur une volonté de retrouver le sens des rites, un sens qui, selon eux, aurait été perdu avec la religion instituée. Le reste du mémoire est consacré aux individus les plus engagés dans cette ambition. Nous présentons des instances d'innovation au niveau de la structure des rites (Ch. 8) et de leur contenu (Ch. 9). Dans le chapitre final, nous discutons de nos résultats et confirmons les traits d'un nouveau paradigme rituel séculier énoncé par Catherine Bell (2009) et Michèle Fellous (2001).

CHAPITRE 1

CONTEXTE ET PRESENTATION DE LA RECHERCHE

Notre objet de recherche, les spécialistes des rites de passage séculiers, doit être situé dans le paysage religieux du Québec contemporain car ces acteurs appartiennent à un mouvement de réaction à la religion instituée. Pour ce faire, nous décrivons le contexte sociohistorique qui a transformé le rapport des Québécois à la religion et à ses rites de passage de la période pré-Révolution tranquille à aujourd'hui. Ensuite, nous esquissons les tendances caractérisant la religiosité des Québécois, notamment la distanciation de la religion instituée et la capacité de choix des individus comme force structurante du religieux contemporain. Le changement de paradigme est associé à un glissement de l'autorité définissant la valeur de la pratique religieuse (et rituelle) et de ses constituants : on passe d'une régulation verticale des pratiques par l'institution productrice de sens à une régulation émanant de la base par les demandeurs de sens. Le cadre analytique du marché s'avère alors fort pertinent pour saisir la ritualité en mouvement en ce qu'il situe les rites religieux et rites séculiers en continuité face à une permanence de besoins renvoyant aux fonctions du rite de passage. De plus, ce cadre conceptuel met l'accent sur l'innovation et la capacité d'agir des acteurs. Cela nous amène à considérer dans quelle mesure les ritualistes séculiers, définis comme fournisseurs de rites hors institution religieuse, sont des agents de changement des ritualités contemporaines. Nous esquissons alors notre programme de recherche en posant la question de la créativité dans le domaine des rites de passage en lien avec les normes, valeurs, et principes qui les gouvernent aujourd'hui. Cette interrogation est mise en tension avec les nouvelles formes de régulation et standardisation découlant d'une ritualité de marché.

1.1. Mise en contexte québécois : Déclin de l'hégémonie catholique et désaffection des rites de passage religieux

Le processus de sécularisation de la société québécoise se distingue du fait qu'il s'est opéré récemment, à partir des années 1960, et abruptement avec la Révolution tranquille. Depuis la conquête britannique et l'Acte du Québec de 1774, l'Église catholique jouait un rôle central dans la Province, tant au niveau sociopolitique, puisque les institutions publiques se trouvaient sous son contrôle, qu'au niveau identitaire (Bibby, 2004 : 16). En effet, face au monde anglo-protestant du colonisateur, l'identité culturelle du canadien-français était indissociable de la religion catholique (Lemieux, 2002 : 20). Dans sa proximité avec le gouvernement de la Province, l'Église bénéficiait du fait que les Québécois étaient largement pauvres, ruraux et peu scolarisés (Bibby, 2004 : 16). Encore dans les dernières années de la domination de l'Église catholique romaine au Québec, la pratique religieuse

hebdomadaire était parmi les plus élevées en Amérique du Nord. En 1957, 88% des catholiques québécois disaient se rendre à la messe dominicale, alors que la moyenne nationale pour tous les groupes religieux confondus se limitait à 53% (Bibby, 2004: 73). L'alliance entre l'Église et l'État se termine suite à l'élection en 1960 du parti libéral qui se mobilise pour moderniser le Québec. Cela se traduit dans l'étatisation des institutions de la santé, de l'éducation et du bien-être social, autrefois sous la coupelle de l'Église, ainsi que dans la production d'une identité québécoise politique visant à se défaire de sa composante religieuse (Lemieux, 2002 : 20). Cela pousse de nombreux Québécois à devenir critiques et à se distancier du catholicisme reçu durant leur enfance (Lemieux, 1992a : 9). La contestation de l'Église catholique comme autorité hégémonique marque les consciences des baby-boomers, qui porteront un regard sévère sur le passé catholique du Québec (Lemieux, 2002 : 15). Cet anticléricalisme s'exprime entre autres dans une baisse précipitée du taux de fréquentation des lieux de culte pour atteindre de nos jours des seuils parmi les plus bas dans le monde. Seuls 20% des Québécois catholiques se rendaient à l'Église au moins une fois par mois en 2000 (Bibby, 2004, 73). Ainsi le Québec passe du statut de nation parmi les plus pratiquantes du monde occidental pour s'aligner avec la moyenne nationale du taux de participation hebdomadaire des groupes chrétiens du Canada (21%) ainsi qu'avec ceux de pays Européens comme l'Autriche, la Belgique ou l'Espagne (Bibby, 2004 : 73 et Gill, 2008 : 123).

Toutefois, on constate au Québec comme ailleurs que les indicateurs traditionnels de la religiosité ont baissé de façon différenciée. Paradoxalement, le discours anticlérical dominant l'imaginaire collectif n'empêche pas la majorité des Québécois de continuer de s'identifier à la religion catholique. En 1961, 88% des Québécois se déclaraient catholiques alors qu'en 2001, ce taux se maintenait aussi élevé que 83,5% (ce qui n'incluait pas plus de 5,5% personnes issues de l'immigration, Stat-Can, recensement 2001 : 2, 8 cité dans CDPDJ¹). Par ailleurs, ce taux est encore plus élevé si l'on considère seulement les Francoquébécois (91,9% déclarés catholiques en 2001, Meunier et Wilkins-Laflamme, 2011 : 691).

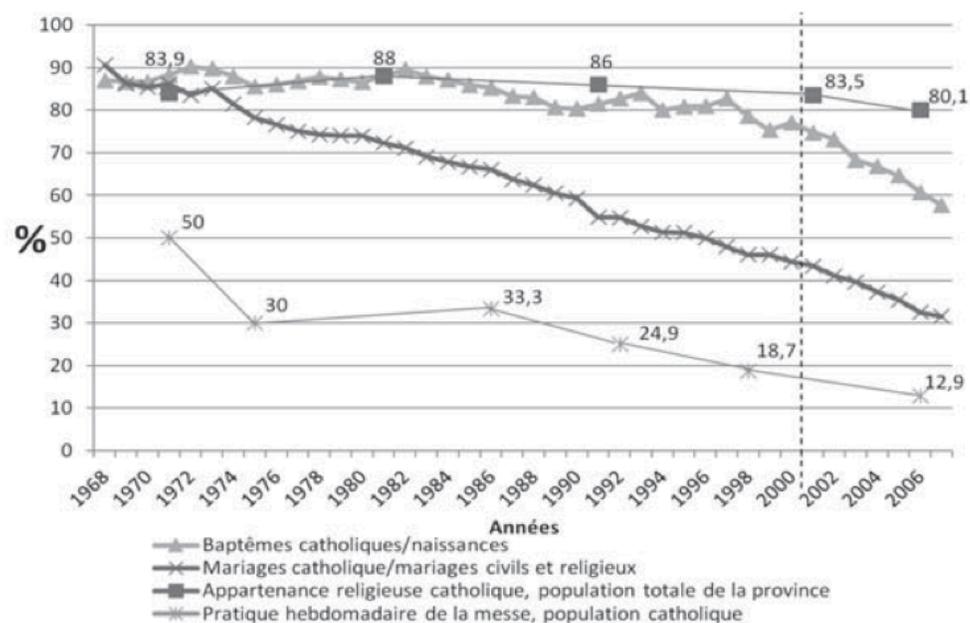
Ce phénomène d'affiliation religieuse est compris en relation à la question identitaire plutôt qu'à celle de la foi. Il a été analysé par le sociologue Raymond Lemieux (1990) comme un catholicisme culturel de type patrimonial. En 1990, il écrivait que la culture catholique « continu[ait] d'intégrer la personnalité québécoise dans une sorte de référent commun qui, bien qu'éloigné des normes et des contraintes de la vie quotidienne, rest[ait] disponible en cas de besoin » (Lemieux, 1990 : 162-163).

Un tel besoin pour un référent partagé où se construit l'identité personnelle et l'histoire commune se

¹ Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec, « Portrait religieux du Québec en quelques tableaux », 2006, [en ligne], <http://www.cdpedj.qc.ca/Publications/religion-Quebec-statistiques.pdf>, consulté le 5 avril 2016.

fait notamment sentir lors de la pratique collective des rites de passage. Des années 1960 aux années 2000, les Québécois (surtout francophones) continuent de recourir à l'Église catholique pour souligner certaines étapes du cycle de vie, particulièrement la naissance et la mort (Lemieux, 1990 ; Meunier *et al.*, 2010). Il n'existe pas de statistiques concernant le nombre d'obsèques religieuses pratiquées dans la Province². À titre indicatif, en 1980, Lemieux avance que la quasi-totalité des obsèques de la région de Québec avait lieu à l'Église, se basant sur une estimation d'environ 10% de rites funéraires non religieux (Lemieux, 1990 : 147). Quant au nombre de baptêmes, celui-ci demeure stable et élevé jusqu'en 2001. De 1971 à 2001, le rapport baptêmes/naissances totales baisse de seulement 14,1 % (Meunier et Wilkins-Laflamme, 2011, voir graphique 1). Pour l'année 2001, le taux de baptêmes de nouveau-nés issus de mères se déclarant catholiques s'élevait encore à 88,7 % (Meunier *et al.*, 2010).

Figure 1 : « Proportion de naissances baptisées, proportion de mariages religieux, appartenance au catholicisme et pratique religieuse hebdomadaire au Québec, 1968-2007 (%) », (Meunier et Wilkins-Laflamme, 2011 : 693)³



Il en est tout autrement pour le rituel du mariage catholique qui connaît un déclin constant dès 1968 (Meunier et Wilkins-Laflamme, 2011 : 690-692). En 33 ans, la proportion des mariages catholiques par rapport à l'ensemble des mariages (religieux ou civils) a baissé de plus de 51 % (*Ibid.* : 690-2). Il faut

² Suite à une communication privée avec Sarah Wilkins-Laflamme (juin 2016), nous apprenons que ni l'Église catholique ni l'Institut de la statistique du Québec ne comptabilisent le nombre de funérailles catholiques/religieuses pratiquées par année dans la Province, contrairement aux statistiques portant sur le baptême, le mariage, et la première communion.

³ Les données démographiques de naissances et de mariages proviennent de Statistique Canada, tableau 053-0001 (CANSIM) ; données des baptêmes et des mariages catholiques proviennent du CECC ainsi que des diocèses catholiques.

néanmoins souligner que le Québec voit une baisse de tous les types de mariages dans les dernières décennies, jusqu'à arriver en 2007 au statut de société avec la plus grande proportion de couples en union libre dans le monde (35%, Bourgault-Côté, 2007).

Le mariage est donc le premier rite de passage religieux que les Québécois désaffectionnent pour des raisons idéologiques. Son désistement progressif est associé à un rejet des « prescriptions et [d]es proscriptions en matière de mœurs sexuelles, de rapports de genre et de liberté individuelle » de la religion catholique (Meunier et Wilkins-Laflamme, 2011 : 692). Quant aux catholiques non pratiquants qui continuent de vouloir se marier à l'Église, mais surtout de faire baptiser leur enfant et d'encadrer la fin de vie par des funérailles religieuses, leur pratique est interprétée comme un fait de culture plutôt qu'un indicateur de religiosité (*Ibid.* : 715). Pour Meunier et Wilkins-Laflamme, la période de la Révolution tranquille aux années 2000 représente le temps de la *religion culturelle* (*Ibid.* : 689). Les rites de passage religieux sont valorisés indépendamment de la signification qu'ils revêtent à l'intérieur de l'Église. La religion post-Révolution tranquille revêt surtout une signification identitaire et devient l'un des rares espaces où cohabitent plusieurs générations et où s'affirme l'importance de la famille et de la perpétuation des traditions (Meunier, 2001 : 686 ; Lemieux, 1990). Un exemple typique concerne les jeunes adultes qui se marient à l'Église pour « faire plaisir » ou « faire comme » leurs parents et grands-parents.

À partir de 2001, les chercheurs parlent d'une nouvelle rupture dans la religiosité des Québécois perceptible avec l'entrée des membres de la génération « Y » nés entre 1976 et 1990 dans le portrait statistique religieux (Meunier *et al.*, 2010 ; Bibby, 2011). Ces adultes s'identifient moins comme catholiques, n'ont pas été exposés aux préceptes de cette religion et désirent moins inscrire leur union ou leurs enfants dans l'institution catholique avec le rite du mariage ou du baptême (Meunier et Wilkins-Laflamme, 2011 : 675). Alors que la demande pour le mariage religieux poursuit la même trajectoire à la baisse initiée dès les années 1970, le prorata total de baptêmes par naissance au Québec chute de façon radicale entre 2001 et 2006, et ce, pas seulement à cause d'une augmentation des naissances d'enfants non catholiques (*Ibid.* : 694). Alors qu'on comptait 74,8 % de baptêmes/naissances totales en 2001, ce taux tombe à 57,8 % en 2007 (*Ibid.* : 694). Quant aux rites funéraires religieux qui concernent davantage les baby-boomers, on ne dispose pas de statistiques sur leur déclin. Toutefois, une recherche menée en 2005 par Bibby auprès de Québécois, jauge la proportion d'individus s'identifiant comme catholiques, mais fréquentant le lieu de culte moins d'une fois par mois en leur demandant s'ils anticipaient se tourner vers l'Église à l'avenir pour des funérailles religieuses ; 66% répondent à l'affirmative (Bibby, 2007 : 7). Fait notable, ils ne sont que 22% à envisager un baptême et 29% à vouloir un mariage religieux. Ces statistiques laissent voir que le rite de

passage religieux le plus en demande à l'heure actuelle serait les funérailles. Néanmoins, il n'est pas spécifié si l'intention de recourir à des funérailles religieuses concerne les répondants eux-mêmes ou leurs parentés, spécifiquement leurs parents qui appartiendraient soit à la génération pré-boomers (plus croyante et pratiquante et fort susceptible de désirer des funérailles religieuses pour elle-même), soit à la génération des boomers (plus distancés, mais peut-être susceptibles de désirer des funérailles religieuses pour eux-mêmes). À titre indicatif, un sondage réalisé par CROP pour Radio-Canada en février 2014⁴ indique que parmi les répondants se déclarant catholiques, 59% envisageaient des funérailles catholiques pour eux-mêmes. Cela laisse penser que les funérailles religieuses resteront pour les prochaines années le rite de passage religieux le plus demandé par les personnes s'identifiant catholiques, même non pratiquantes. Toutefois, il faut constater que cette demande affiche des taux bas : selon l'Association des évêques catholiques du Québec, 23 000 funérailles religieuses ont été célébrées sur un total de 60 000 décès en 2013 (soit 38,3% d'obsèques religieuses/décès pour cette année)⁵, ce qui contraste fortement avec l'estimation de 90% funérailles religieuses/totalité des obsèques avancée par Lemieux pour l'année 1980 (1990 : 147).

À partir de 2000, l'Église catholique perd décidément la mainmise sur les ritualités de passages dans la vie des Québécois. La fonction sociale que revêtaient les rites religieux durant la période du catholicisme culturel (1960-2001) semble s'étioler dans la motivation des Québécois à recourir aux rites religieux pour souligner les étapes du cycle de vie. Si l'Église perd son statut de lieu rassembleur et de référence culturelle commune, il ne lui reste guère d'attrait pour les Québécois désenchantés de l'Église tant d'un point de vue des convictions idéologiques que théologiques (Bibby, 2004 : 19). Si la Révolution tranquille a fait émerger une « conscience accrue de l'hypocrisie » (*Ibid.*: 19) en rapport aux agissements de l'Église, « l'univers représentationnel » dont elle fait la promotion rejoint de moins en moins les Québécois (Lemieux, 1992a : 26). L'effritement de l'hégémonie de l'Église catholique s'observe de façon visible au niveau du déclin de la pratique, mais aussi de façon plus discrète au niveau de ce que Lemieux (2002) appelle les imaginaires croyants.

Une importante recherche menée par Raymond Lemieux et ses collaborateurs de l'Université Laval au début des années 1990 fait preuve d'originalité en s'intéressant à « l'imagination religieuse » de façon

⁴ CROP/Radio-Canada. Sondage « Les Québécois sont-ils des sans religion », février 2014, [en ligne], http://ici.radio-canada.ca/emissions/second_regard/2013-2014/fichiers/sondage-sans-religion.pdf (Consulté le 15 octobre 2014). Les résultats de ce sondage sont à considérer avec réserve, étant donné la nature non probabiliste de l'échantillon (n=1000) des répondants recrutés par Internet.

⁵ Valérie Lessard, « L'industrie de la mort au Québec en pleine mutation », Journal de Montréal, 29 octobre 2014 [en ligne], <http://journalmetro.com/actualites/national/583885/lindustrie-de-la-mort-au-quebec-en-pleine-mutation/>, (Consulté le 17 juin 2016). Ces données ont été confirmées auprès de l'adjoint au secrétaire général de l'Assemblée des évêques catholiques du Québec qui dit ne compiler des données sur les rites funéraires conduits que depuis 2013.

à saisir les catégories de croyances en émergence plutôt que de se baser entièrement sur les catégories de croyances dérivées de la théologie chrétienne. Il constate un clair mouvement d'autonomisation des individus dans l'édification de systèmes de sens singuliers, systèmes de croyances idiosyncratiques encore influencés, mais pas subjugués au dogme chrétien. Cette déchristianisation des croyances se manifeste notamment dans une tendance lourde de passage de la transcendance à l'immanence, par exemple, avec une montée de la croyance en « l'énergie diffuse » et un effacement progressif du Dieu personnel (Lemieux, 1992a, 2002). De plus, nombreux sont ceux qui s'approprient des croyances exogènes à la théologie chrétienne : croyances « parallèles » issues de spiritualités orientales, néo-païenne, néo-chamanique, ésotérique, holistique, mystique, et de pratiques thérapeutiques combinées à la science et la pseudoscience (Lemieux, 2002 : 25 ; Lemieux, 1992a, 2001 ; Milot, 1992 : 10).

Cela laisse penser que la rupture du sens s'est travaillée sourdement dans la conscience des Québécois non pratiquants, alors même que leur pratique culturelle des rites religieux dissimulait ces changements profonds. Cette émancipation des dogmes des églises historiques, que la génération « Y » a conduite dans une moindre mesure, est au cœur des théories portant sur la privatisation, l'individualisation et la subjectivation du religieux, à la suite d'Hervieu-Léger (1999) et McGuire (2008). Ces orientations théoriques, omniprésentes dans l'étude scientifique de la religion à l'heure actuelle, s'ancrent dans une modernité avancée travaillée par des tendances transversales aux domaines sociaux: une prise à distance de l'Institution en général, le tournant subjectif, la primauté de l'expérience, une croissante rationalisation, une libéralisation des mœurs, et surtout, le développement de la consommation comme mode de rapport social dominant (Gauthier *et al.*, 2013 : 96). La *religion vécue*, qui s'appréhende désormais au-delà de la sphère de la religion instituée, se nourrit d'une instance diffuse et globale où circule une diversité sans précédent de symboles, représentations, et pratiques religieuses.

1.2. Dérégulation institutionnelle et émergence d'un marché religieux

Nous souscrivons à une approche anthropologique axée sur les aspects symboliques et sociaux de la religiosité. Dès lors, le cadre théorique économique du marché est adopté non pas dans une application puriste, mais comme outil opportun pour penser un phénomène aux frontières difficilement traçables autrement trop complexe à saisir. C'est notamment la notion de besoin proposée par cette théorie qui nous paraît féconde, car elle justifie la perpétuation des pratiques religieuses et rituelles dans un monde sécularisé, alors qu'elles ne découlent plus de l'obligation, mais du choix.

Le temps où la religion instituée jouissait d'un pouvoir contraignant au niveau social et symbolique se caractérisait par une régulation verticale où l'individu était soumis à l'influence monopolistique d'une institution ecclésiastique (Lemieux, 1992b). Une fois le processus de sécularisation en route et l'avènement de la globalisation, le paysage religieux s'est considérablement diversifié grâce à l'accroissement des ressources culturelles disponibles aux sujets contemporains. Avec l'éloignement accru de l'orthodoxie prescrite par les institutions (Gauthier, 2012: 96), on passe vers un nouveau régime religieux caractérisé par une circulation horizontale et multimodale de biens symboliques que les individus mobilisent selon leurs besoins singuliers (Lemieux, 2002 : 24 ; Hervieu-Léger, 2010 : 4).

Jusqu'alors, la religion était entendue au sens institué du terme. Ce champ, que de nombreux chercheurs appelleront désormais *le religieux*, est élargi pour englober des manifestations religieuses ou spirituelles plus diffuses (le yoga, la méditation) ainsi que des expériences religieuses implicites (conduites à risque chez les jeunes) et des phénomènes de culture traditionnellement considérés comme séculiers (les arts martiaux, les *raves*). Certains appréhendent cet élargissement du religieux avec le « déplacement du sacré » dans de nouveaux vecteurs d'expérience (Ménard, 2001). L'objet religieux se construit par ses fonctions en rapport aux besoins ou quêtes des individus *demandeurs de sens* (Hervieu-Léger, 2010 : 4). Dans la modernité occidentale, la fonction religieuse est notamment associée à un besoin de liaison ou de relationnel (Heelas et Woodhead, 2005), à l'expérience du « nous » ou de l'être ensemble effervescent (Gauthier, 2012 : 104), à des expériences de transcendance ou d'immanence fortes et à l'épanouissement personnel et collectif (Lambert, 2001 : 32). Le domaine religieux défini en rapport à ses fonctions peut alors contenir les discours et manifestations de croyances, tel qu'entendus par Lemieux au sens anthropologique du terme⁶, ainsi que les rites de passage, tant dans leurs manifestations religieuses que séculières.

Poursuivons avec les théories de la logique marchande, popularisée dans le domaine de la religion avec les sociologues américains Rodney Stark et Roger Finke (1992). Selon eux, les lois de la demande et de l'offre détermineraient l'évolution du paysage religieux. Les idéologies et les groupes religieux se trouvent en compétition en tant que fournisseurs de services religieux afin de répondre efficacement à une demande de religiosité constante des « croyants consommateurs » dotés d'une capacité de choix rationnel. Une telle économie religieuse dérégulée favoriserait un pluralisme religieux ou spirituel qui, à son tour, mènerait à une intensification de la compétition, à des innovations religieuses et, au final, à

⁶ Une réalité objective ou posée comme telle, « sans qu'il [...] soit possible de la soumettre à une procédure de vérification empirique rationnellement élaborée » (Lemieux, 2002 : 4).

un niveau général plus élevé de consommation. Sur ces prémisses, la théorie de Stark et Finke prévoit un délaissement des religions conventionnelles, souvent perçues comme corrompues et matérialistes, au profit de formes religieuses nouvelles axées sur la spiritualité et mieux adaptées aux besoins et sensibilités des sujets contemporains.

François Gauthier (2012) met en garde contre une application rigoriste de la loi de l'offre et la demande pour définir les dynamiques de l'environnement dans lequel se meut le religieux contemporain. C'est notamment la notion de choix rationnel supposant un consommateur conçu comme *homo œconomicus* échappant aux déterminants sociohistoriques et identitaires qui cause problème (Gauthier, 2012 : 102). Bien conscients de la nécessité de nuancer le postulat de choix conçu en termes rationnels et de ne pas faire l'impasse sur les motivations identitaires et les enjeux sociaux impliqués dans les comportements religieux (et rituels) des individus, nous voyons une utilité dans le cadre théorique du marché en ce qu'il laisse efficacement appréhender les réalités propres au paysage religieux contemporain.

Nous retenons quatre dimensions de la théorie économique du marché religieux qui permettent de saisir adéquatement les forces structurant le religieux en mouvement : 1) la demande de religiosité constante, 2) l'autonomisation des individus, 3) la compétition entre producteurs religieux, et 4) la place à l'innovation religieuse. Nous abordons chacune en démontrant en quoi ces dimensions reflètent des constats importants des spécialistes du religieux contemporain.

1.2.1. La demande de religiosité constante

Pour Bibby, Lemieux et d'autres, la nature humaine serait intrinsèquement religieuse ou croyante (Lemieux, 2002, 1999 ; Bibby : 2004). Même émancipé de la religion instituée, l'humain « ne sort[irait] jamais des croyances » répondant à un besoin de sens face aux « grandes questions de la vie » (Lemieux, 1999 : 10 ; et 2002 : 3). Lemieux voit dans ce besoin le fondement même de la logique du marché « des biens de salut » (2002 : 13). Bibby fait état d'une religiosité surprenante chez les Québécois distanciés de la religion organisée, notamment au niveau des croyances. En 2005, parmi les Québécois déclarés catholiques peu ou pas pratiquants, 89% continuaient à croire en l'existence de Dieu ou d'un pouvoir supérieur et près de la moitié disaient avoir fait une expérience de la présence de Dieu (Bibby, 2007 : 9). Il démontre également une pratique religieuse privée fort répandue dans cette population : 52% indiquaient prier une fois par mois ou plus (*Ibid* : 9). Ces chiffres sont évocateurs de la vitalité spirituelle des Québécois non pratiquants au niveau de l'expérience privée et contredisent la

théorie de la sécularisation des années 60 stipulant le déclin généralisé de la religion avec la marginalisation des églises historiques. Les études scientifiques sur le religieux contemporain au Québec font état d'une religiosité importante, quoique reconfigurée, perdurant parfois dans la sphère privée, voire intime (voir les travaux du GRDU dirigés par Deirdre Meintel). Cela laisse penser qu'il s'agit là d'une dimension dont les Québécois peuvent difficilement se passer, même si elle ne se donne pas à voir sous forme de pratiques avérées.

1.2.2. L'autonomisation des individus

L'agentivité (la capacité des individus à agir sur le social) et l'autonomisation des sujets contemporains forment un thème dominant dans l'étude du religieux contemporain. L'expression « religion à la carte » récupérée par Bibby évoque la liberté des individus et « l'exercice d'un choix constitutif de [leur] subjectivité » mise de l'avant par le paradigme consumériste (Gauthier *et al.*, 2013 : 14). Les acteurs en quête de sens sont libres de conserver certains éléments (croyances, rites, symboles) de leur héritage religieux et d'en rejeter d'autres qui conviendraient moins pour aller puiser de nouveaux symboles et croyances dans des traditions exogènes ou parallèles (le bouddhisme, le spiritualisme ou le néo-paganisme ainsi que le développement personnel ou la pensée positive) afin d'élaborer de façon volontariste un ensemble hybride de croyances représentatives de leur monde intérieur (Lemieux, 2002 ; Hervieu-Léger, 1999). Ce mode de consommation ouvert et décomplexé concerne aussi la pratique rituelle. Certains Québécois déclarés catholiques fréquentent des groupes spiritualistes, des ashrams, ou des monastères pour vivre des expériences sacrées hors du commun et découvrir de nouveaux « outils de transcendance » (Meintel, 2012 : 54-5). Toutefois, les acteurs restent soumis à des influences présentes dans la culture ambiante et ne peuvent puiser que dans un répertoire symbolique qui leur est accessible. De plus, la capacité de choix de l'individu n'est pas libérée des contraintes sociales et culturelles (Roy, 2008 : 276), particulièrement manifeste dans la pratique des rites de passage, essentiellement collectifs.

1.2.3. La compétition entre producteurs religieux

Auteure d'un ouvrage pionnier sur la concurrence accrue entre groupes religieux, *Brands of Faith* (2008), Mara Einstein examine ce phénomène croissant à travers deux études de cas: l'Église de Scientologie et l'Église Méthodiste Unie. Elle met en lumière la force avec laquelle s'impose aujourd'hui aux organisations religieuses l'idée qu'elles sont des actrices en compétition sur un marché religieux et qu'elles doivent, par conséquent, assurer leur visibilité et attirer l'attention de

« consommateurs » potentiels pour proposer des « solutions » aux individus en quête d'expérience, d'identité et d'authenticité.

D'un point de vue plus global, au Québec, on observe une diversité religieuse croissante au sein de la population des Québécois natifs, par opposition à ceux issus de l'immigration à qui on attribue souvent les nouvelles religiosités observables dans la société québécoise (Mossière, 2012 : 1-2). On observe des conversions à l'islam, au bouddhisme ou aux religions évangéliques ainsi qu'un foisonnement de mouvements « spirituels » plus marginaux qui attirent de plus en plus de Québécois dits de souche, avec un intérêt croissant pour les pratiques de guérison, notamment (*Ibid.* : 2 ; Meintel et Mossière, 2013 : 5). Du point de vue des acteurs en quête de sens, la religion instituée comme les nouveaux « producteurs de sens » (Gauthier, 2012 : 100) se situent dans un même horizon culturel constituant à leur yeux un bassin de ressources symboliques mobilisables et combinables (Milot, 1992 : 7 ; Meintel, 2010). Dans ce sens, les Québécois déclarés catholiques affirment souvent croire en la réincarnation (Mossière, 2012). Selon Lemieux, il s'agit de la croyance qui connaît la plus forte progression. En 2001, 42% des jeunes Québécois y adhéraient (sondage Radio-Canada, cité dans Lemieux, 2002 : 2). Fait intéressant, l'adhésion à cette croyance ne résulte pas de la fréquentation d'un groupe religieux, mais de la diffusion littéraire et médiatique de cette représentation dans la culture populaire (*Ibid.* : 2). La voie est ouverte à une multitude de producteurs de sens séculiers. Dès lors que les croyances et représentations du monde diffusées dans des livres, films et autres médias numériques viennent s'implanter dans les imaginaires croyants, la culture populaire participe aussi au marché religieux « en compétition » avec les diffuseurs plus traditionnels. De plus, si l'acteur croyant articule souvent des croyances de type immanent à des savoirs scientifiques (Mercadante : 2014 : 119 ; Lemieux, 2002 : 7), c'est que les discours religieux, philosophiques et scientifiques participent d'une même « nébuleuse de signifiants à teneur religieuse » (Gauthier, 2012 : 100). Comme le résume Lemieux (2002 : 17) : « On apprend à bricoler sa vie, quelque part entre la magie de Loto-Québec, la sagesse des arts martiaux chinois, la méditation zen et la Providence de Dieu ».

Contrairement aux groupes étudiés par Einstein, les producteurs de sens entendus au sens large de Lemieux ne disposent souvent pas du point de vue pour se dire en compétition puisqu'ils ne représentent pas toujours des groupes ou des personnes, mais des entités culturelles diffuses, des ensembles de savoirs, des traditions philosophiques diffusées dans la culture médiatisée. On trouve donc la rivalité qu'au niveau de la conscience des sujets qui baignent dans une culture où cohabitent des représentations disponibles pour bricoler des imaginaires croyants.

1.2.4. Place à l'innovation

Le modèle du marché religieux met l'accent sur l'innovation résultant de la dérégulation et visant à accommoder les réalités contemporaines. Cette corrélation entre dérégulation et innovation religieuse est aussi avancée par Roger Finke et Laurence R. Iannaccon (1993 : 39) suite à une étude historique du paysage religieux américain. De nombreux cas de figure actuels illustrent les possibilités d'innovation religieuse. Un exemple maintes fois cité concerne les *méga-churches* évangéliques aux États-Unis qui excellent dans les pratiques de marketing et font preuve d'innovation en travaillant leur *branding*, en reconfigurant la théologie chrétienne pour répondre aux défis de la vie moderne, en renouvelant le culte avec des accents de culture populaire et en concevant une expérience religieuse émotionnellement chargée (Ellingson, 2013 : 64-5). L'innovation religieuse radicale procède souvent de figures charismatiques qui font parfois preuve d'une imagination virtuose et propulsent de nouveaux mouvements religieux. Un exemple marquant concerne L. Ron Hubbard, fondateur de la scientologie, qui a imaginé une cosmologie compréhensive et élaboré de toutes pièces un système doctrinal fondé sur une hiérarchie des adhérents et des « technologies spirituelles » impliquant un ensemble d'équipements inédits (Bainbridge et Stark, 1980). Fait intéressant, l'innovation religieuse se manifeste également dans les églises historiques, même aux marges de l'Église catholique. L'église St-Pierre Apôtre du « Village Gay » de Montréal est un cas frappant. Dans les années 2000, elle adapte les enseignements religieux et les rites catholiques de façon à intégrer des couples homosexuels autrement marginalisés et exclus de l'institution (Meintel, 2014 : 7). Là aussi, le souffle de changement découle de l'effort de clercs dans une visée d'inclusion novatrice.

L'innovation religieuse et rituelle vise souvent à créer une expérience subjective significative pour les participants (*Ibid.* : 24). Meintel associe cela à une force structurante du religieux contemporain : l'agentivité des acteurs religieux (ou en quête de sens), que nous avons abordés plus haut. Dans ce sens, la valeur des croyances et des rites est déterminée par leurs « consommateurs ». Les innovations de la religion en mouvement doivent se capter dans la dynamique entre producteurs et demandeurs de sens. Alors, les phénomènes d'innovation religieuse amènent à considérer les acteurs de changement, figures de proue de l'agentivité religieuse qui, plus loin que ceux qui mobilisent des ressources symboliques pour leur propre compte, contribuent à façonner la culture.

1.3. Le marché du rite de passage et ses acteurs de changement

Nous avons vu que le domaine religieux s'est émancipé de la sphère institutionnelle pour englober des pratiques spirituelles plus diffuses et des manifestations du domaine séculier qui nourrissent des itinéraires de sens (Lemieux, 2002). Ainsi, les soins de guérison reiki, les retraites de silence, les ateliers de méditation guidée ou encore le tirage de tarot participent du marché religieux contemporain. Au Québec comme ailleurs, les rites de passage se sont également émancipés de la sphère du religieux institué pour investir la sphère civile (Roberge, 2015 : 179). Le déclin des ritualités de passage religieuses n'est pas indicateur d'un mouvement de déritualisation comme le pensent certains comme Déchaux (2002). Dans son récent ouvrage issu d'une étude ethnographique des rites de passage du Québec contemporain, Martine Roberge (2014) constate que ces rites sont encore très répandus, malgré ou grâce au processus de décatholisation qu'ils ont subi. Si les personnes qui se sont détachées de l'appareil normatif de religion organisée continuent de vouloir des rites, cela s'explique par un besoin identitaire lié à l'épanouissement du soi (Lambert, 2001). En sondant la littérature portant sur les nouveaux rites (en particulier les ouvrages de Bell, 2009 ; Fellous, 2001 et Roberge, 2014), on trouve des mentions à la notion de besoin rituel ou à des motivations, intentions ou désirs déterminant un engagement dans un processus rituel. Les besoins pour des rites de passage peuvent être résumés comme suit : le besoin de marquer ou souligner un passage de la vie ; un corollaire, le besoin de contrôler ou de construire le temps humain ; le besoin de reliance sociale ou cosmologique ; le besoin de reconnaissance sociale ; le besoin d'affirmer sa singularité ou son identité ; le besoin de (re)définir des représentations structurant son vécu ; le besoin de mettre en sens, de narrativiser ; et finalement le besoin festif. L'universalité de ces besoins ramène à la notion de permanence de demande, premier élément que nous avons retenu de la théorie du marché. Notons que ces besoins fondamentaux nous paraissent inhérents. Ils précèdent l'action du marché, qui tentera de les satisfaire. Naturellement, l'action du marché peut elle-même créer des désirs ou sur-besoins, notamment par une offre innovante.

Comme nous l'avons vu, les rites de passage catholiques rejoignent de moins en moins d'individus dans le Québec contemporain ce qui laisse penser que l'Église n'a pas été en mesure de les renouveler pour satisfaire les « univers représentationnels » des Québécois (Lemieux *et al.*, 1993 : 97). En partant du postulat qu'il existe un besoin pour des rites de passage, la Révolution tranquille aurait créé un vacuum à ce niveau, d'où l'émergence de nouveaux entrepreneurs cérémonialistes qui affiche un caractère déconfessionnalisé. Ritualistes religieux et séculiers sont désormais en compétition en ce qu'ils visent à répondre aux mêmes besoins des individus et agissent tous deux comme fournisseurs de services rituels. Dans la perspective du demandeur de rite, un mariage religieux ou un mariage civil ou

symbolique s'offrent comme des options d'un même horizon. Le cadre du marché permet de situer les producteurs de rites en fonction de leur réponse à cette demande : à travers l'institution religieuse pour ceux qui continuent de vouloir inscrire leur vie dans ce référentiel, ou à travers des formules personnalisées, pour ceux qui trouvent anachroniques et vides de sens les rites de passage catholiques. On constate d'ores et déjà que les célébrants séculiers construisent leur offre en réaction aux rites de passage catholiques.

Il faut souligner que le marché du rite s'inscrit aujourd'hui dans des industries fort lucratives. On a vu se constituer une multitude d'entreprises et de professionnels qui offrent des services à la carte pour les événements sociaux entourant le mariage (organiseurs, fleuristes, traiteurs, musiciens) et les procédures funéraires (thanatologues pour l'embaumement, la crémation ou l'inhumation). Dans le contexte actuel, les officiants de cérémonies, religieuses comme séculières, font figure de fournisseurs au même titre que les autres intervenants et leur prestation de ritualistes est intimement liée avec les aspects logistiques, administratifs, décoratifs et de restauration, etc., qui président aux événements entourant la cérémonie en tant que telle.

Concernant la capacité de choix des individus, troisième élément du marché rituel, on observe que les acteurs modernes pratiquent des rites de passage sous une impulsion volontariste, plutôt que par obligation. La ritualité contemporaine participe de décisions individuelles plutôt que collectives et se caractérise par un impératif de personnalisation des schémas traditionnels que les acteurs cherchent à s'approprier ou parfois à réinventer (Roberge, 2014 : 6). Les clients ont une influence considérable sur les significations exprimées lors des rituels. En effet, chaque individu, couple ou famille qui décide de ritualiser des aspects transitifs de sa vie, s'attend à pouvoir spécifier le rôle que revêt le rite pour cette occasion et à ce que leurs croyances et valeurs soient intégrés au rituel conduit par le ritualiste qu'ils rémunèrent (Macdonald, 2011 : 9) Cela implique une démarche consciente, voire réflexive. Faire un baptême sans prêtre ou se fiancer sans se marier (Roberge, 2006 : 220), relèvent de décisions justifiées dans les discours des acteurs. Dans le cas des rites religieux, on observe aussi que les demandeurs non pratiquants se représentent comme un droit le fait de solliciter l'Église sporadiquement pour souligner les étapes charnières de leur vie (Lemieux, 1999).

Dès lors qu'il y a apparition de nouvelles ritualités (Roberge, 2014) et changement de pratiques dans ce paysage, on doit conclure que des processus d'innovation sont à l'œuvre dans le marché du rite

(selon la définition de l'innovation religieuse du CROIR de l'Université Laval⁷). Ces processus d'innovation prennent diverses formes plus ou moins flagrantes : processus créatifs apportant une véritable nouveauté, emprunts, adaptations, appropriations, recompositions qui doivent aboutir à une forme cohérente. Le recyclage, qui est souvent déprécié comme instance mineure d'innovation, mérite selon nous de faire l'objet d'un examen approfondi compte tenu de son omniprésence. Plusieurs auteurs, dont (Bell, 2009 : 223) et Finke et Iannacon (1993), soulignent la nécessité d'étudier le changement des pratiques rituelles (ou religieuses) du point de vue de ses spécialistes. Selon cette perspective, l'innovation découlerait moins de l'intérêt des individus à explorer des nouvelles formes de religion personnelle ou d'expression spirituelle que de la force de proposition des producteurs rituels. Si l'innovation résulte de la dérégulation (Finke et Iannacon, 1993), il convient de se pencher sur la capacité d'agir des acteurs disposant d'une autonomie accrue et dont le rôle se situe moins dans un rapport de transmission, mais de transformation des rituels. Cela nous amène à nous demander dans quelle mesure les ritualistes séculiers, définis comme fournisseurs de rites hors institution religieuse, sont des agents de changement des ritualités contemporaines.

1.4. Rites, ritualistes et sécularité: Intérêt de la recherche

Le rôle des experts rituels comme spécialistes religieux a été étudié de près par les anthropologues (Bell, 2009). Cependant, on constate une lacune quant aux activités des nouvelles classes de professionnels du rite dans les sociétés occidentales contemporaines (Bell, 2009 : 223 ; Macdonald, 2011 : 1 ; Roberge, communication personnelle). En particulier, la nature de l'expertise rituelle dont les officiants séculiers se réclament n'est pas documentée.

Traditionnellement, la compétence rituelle était détenue principalement par des représentants missionnés par des organisations religieuses ou autorisés par un groupe socioculturel. Cette spécialisation résultait d'un long chemin initiatique ou de la reconnaissance du groupe social. Elle s'inscrivait dans une tradition légitimatrice conçue par essence, comme fixe et immune au changement (Bell, 2009 : 210). Or, si le rite devient une commodité ou procède d'un projet particulier élaboré par des célébrants et leurs clients, l'autorité et la légitimation du savoir-faire rituel de ces nouveaux experts ne dérivent plus de l'institution, mais de la satisfaction des clients. Comme pour les croyances (Lemieux *et al.*, 1993 : 99), les rites sont maintenant valorisés non pas en vertu de leur légitimité, mais du caractère fonctionnel situé au niveau de la subjectivité de l'expérience des individus. Il y a donc un

⁷ Centre de ressources et d'observation de l'innovation religieuse, [en ligne] <https://croir.ulaval.ca/definitions/innovation-religieuse/>, accédé le 10 juin 2016.

renversement de pouvoir au profit des demandeurs du rite renforcé par le fait que l'autorité des ritualistes séculiers ne s'inscrit plus dans des connexions avec le surnaturel (Macdonald, 2011 : 1-2). Sur quoi repose alors l'autorité du meneur de rites séculiers ? Comment se construisent-ils en tant que ritualistes en dehors de tout appui et régulation institutionnels ?

En interrogeant les célébrants séculiers du Québec sur la nature de leur expertise et des stratégies nécessaires pour préparer, conduire et renouveler des rites en contexte de pluralité, nous mettrons en lumière des aspects peu explorés de la ritualité contemporaine. En effet, en éclairant l'envers du décor, tant les démarches en amont de la performance des rites que les processus sous-jacents au travail des célébrants, nous serons en mesure d'étudier comment se construit un rite, parfois de toutes pièces, le plus souvent à partir de scripts existants. Cela permettra de décrire ce qui apparaît comme un nouveau paradigme. La vision classique du rite suppose que pour être efficace, il ne peut être inventé, au risque de rendre visible son caractère arbitraire, en d'autres termes, le fait qu'il serait le produit de l'imagination humaine et non reçu des dieux ou d'une tradition (Bell, 2009 : 223-4). Pour les demandeurs de rites séculiers, le caractère arbitraire de la pratique rituelle est au contraire associé à la religion instituée et l'efficacité du rite découle de son appropriation dans une expérience forte et authentique (Roberge, 2014 : 6). En étudiant ce que Catherine Bell (2009 : 224) appelle un « *self-conscious ritual entrepreneurship* » qui gagne en visibilité et en légitimité dans le Québec actuel, nous tenterons de voir si les traits qu'esquisse Bell quant à nouveau paradigme rituel se confirment sur notre terrain.

De plus, un focus sur la question de la créativité rituelle centrée sur ses agents s'inscrit dans la lignée des théories tenant l'innovation comme force inhérente à l'évolution de toute tradition, dont les contenus et les formes font l'objet de manipulations délibérées (McGuire, 2008 ; Bell, 2009 : 210 ; Shaw et Stewart, 1994 ; William *et al.* 1992 ; Finke et Iannaccon, 1993). Une telle perspective situe les ritualistes séculiers comme de potentiels « faiseurs de culture », en ce qu'ils contribuent peut-être à faire évoluer la tradition.

Finalement, les rites séculiers présentent un angle nouveau par lequel considérer des aspects de la religiosité et de la culture québécoise actuelle. D'une part cet objet est susceptible d'indiquer des valeurs et principes maîtres de la contemporanéité, en ce qu'ils sont transversaux à divers domaines sociaux. De l'autre, les rites séculiers représentent une avenue intéressante pour aborder les croyances et les valeurs de la majorité « silencieuse » distancée de la religion organisée, plus croyante qu'on le croit communément. Étant donné que l'on sait peu de choses sur leur imaginaire religieux depuis

l'étude de Raymond Lemieux (1992 ; Gauthier, 2012 : 96-7) et que ceux-ci représentent l'essentiel de la clientèle des célébrants indépendants, notre étude permettra d'esquisser des pistes fécondes pour appréhender les sensibilités religieuses contemporaines.

1.5. Objet, problématique et questions de recherche

Notre objet de recherche réfère à la population hétéroclite des officiants de cérémonies séculières qui se définissent comme des célébrants. Pour les qualifier, nous n'employons pas le terme « séculier » dans la perspective religieuse du clergé vivant « dans le siècle » (du latin *sæcularis*), parmi les laïcs, par opposition au clergé régulier vivant selon « une règle » (Larousse). Dans notre cas, « séculier » est employé pour différencier les officiants qui nous intéressent des représentants religieux dont la fonction de ritualistes vise à renforcer un ensemble solidaire de croyances et de pratiques homogène. Ces derniers assurent la transmission d'une tradition religieuse qui se veut monolithique et où les rites de passage sont destinés à la maintenir vivante (Couture, 2000 : 1383). De plus, les ritualistes religieux adhèrent aux préceptes sous-jacents aux rites qu'ils performant. En revanche, les célébrants séculiers qui officient des rites de passage en dehors des institutions religieuses, opèrent dans une situation de pluralisme dénuée de consensus. Leur mission consiste à faire fi de leur propre religiosité pour servir une diversité de sensibilités symboliques, dans un contexte social où cohabitent une pluralité de formes religieuses, de croyances ou d'incroyances. En principe, le célébrant séculier est au service de l'univers de sens de ses clients, des personnes généralement distancées de la religion organisée, mais pas dépourvues d'un univers croyant, comme nous l'avons vu plus haut. Toutefois, le rite de passage implique un groupe social marqué aujourd'hui par une diversité de sensibilités religieuses et symboliques. Le célébrant séculier se doit donc de proposer une ritualité qui soit significative dans une zone de divergence. Cela nous amène à nous questionner sur les modalités qui régissent la ritualité dans un monde sécularisé. Quels sont les normes, valeurs et principes présidant aux rites séculiers proposés par les célébrants? D'autre part, nous nous interrogeons sur les possibilités d'innovation ou de créativité dans le domaine des rites de passage. Comment les ritualistes séculiers font-ils preuve de créativité pour proposer des rites reflétant l'individualité de leurs clients tout en étant significatifs pour l'ensemble des participants, réunissant une diversité de rapports au religieux? Notre étude ethnographique, menée au Québec auprès d'une dizaine de ritualistes séculiers d'une grande variété d'approches et de positionnement sur le marché vise à explorer cette problématique et à répondre aux questions de recherche suivantes : Qui sont les ritualistes séculiers et lesquels innove le plus? Quelles sont les caractéristiques des rites de passage qu'ils proposent? Quelles stratégies

créatives emploient-ils pour renouveler les rites de passage? Quelles sont les compétences et les connaissances nécessaires à l'organisation, la conduite et la création de rites de passage séculiers ?

CHAPITRE 2

INNOVATION RITUELLE ET AGENTS DE CHANGEMENT : APPROCHES ANTHROPOLOGIQUES ET SOCIOLOGIQUES

Ce chapitre présente la question de l'innovation et de la créativité dans le domaine des rituels telle qu'elle s'appréhende dans la littérature savante des sciences sociales. Après avoir expliqué en quoi il est fertile d'interroger la ritualité en changement du point de vue de ses experts, nous présentons les caractéristiques des spécialistes du rite relevés dans la littérature classique par Victor Turner (chamane, prêtre et prophète). Nous explicitons la marge de manœuvre dont chacun dispose pour innover dans le domaine des rites en considérant comment il se situe en rapport à une tradition ou une institution religieuse. Avec des auteurs comme Lenclud (1987), Hobsbawm (2012) et McGuire (2008), nous nous attardons ensuite à démontrer que l'objet de recherche « rituel et innovation », ne peut s'aborder qu'en déconstruisant la vision commune, plus idéologique que scientifique, opposant tradition et changement. Nous discutons du syncrétisme et du bricolage comme processus inhérents à l'évolution de toute tradition et des rites qui y sont attachés. Nous recourons aux écrits de Claude Lévi-Strauss qui présente trois idéaux types : l'ingénieur, le bricoleur et l'artiste. Nous retenons de ces figures des modalités de créativité rituelle que nous tentons d'articuler aux catégories d'experts en parcourant plusieurs processus de créativité rituelle relevés dans la littérature. Cela nous permet de faire émerger une nouvelle catégorie d'experts rituels, soit les ritualistes séculiers.

2.1. Les experts de rites et l'innovation

Plusieurs auteurs spécialisés dans l'étude des rites en contexte contemporain soulignent l'importance d'étudier la question du changement rituel du point de vue des spécialistes qui les pratiquent. Catherine Bell (2009), religiologue éminente spécialisée dans la question, souligne l'importance de cet angle de recherche pour aborder plus finement les dynamiques du phénomène rituel :

« The assumption that authentic ritual must rise up spontaneously from the community not only denies the existence and validity of overt ritual change but also underestimates the role of ritualists, the people who take professional responsibility for organizing, performing, and even creating rites important to the religious life of a community [...] The roles of ritual experts in devising and decreeing rites seems, in fact, to be much more widespread, dynamic, and complicated than most current models of ritual would lead us to suppose » (Ibid.: 223).

L'anthropologie dispose d'études de cas portant sur des experts rituels, on pense notamment à « Muchona the Hornet » avec qui s'est entretenu Victor Turner (1967) et au chamane Quesalid qui a marqué Claude Lévi-Strauss (1958) dans l'élaboration de sa théorie sur l'efficacité symbolique. Toutefois, ces recherches ne se basent pas sur le postulat que les rites seraient construits par ces acteurs. En effet, s'il l'on admet que les rituels changent les gens, l'inverse a plus rarement été considéré (Sered, 2005 : 202)

Dans le contexte moderne où les acteurs sont largement émancipés de l'orthodoxie et valorisent le principe de l'autodétermination, la pratique rituelle participe de la construction de son propre monde et des préceptes moraux que l'on choisit (Bell, 2009 : 225). Les individus mobilisent les rites par choix et continuent de dépendre, du moins en partie, d'experts du domaine, même si l'autorité de ces producteurs de rites dérive moins d'institutions religieuses ou sociales que de la reconnaissance de ces demandeurs. La ritualité en mouvement est à saisir au niveau de la pratique des experts rituels contemporains en réponse aux représentations, questions et préoccupations qui évoluent dans les consciences de leurs contemporains. Étant donné la légitimité croissante de diverses formes d'improvisations et le renouvellement des ritualités traditionnelles, le contexte actuel offre une visibilité sans précédent des dynamiques d'invention des rites (Bell, 2009 : 224). D'une part, les changements adviennent sur une base temporelle qu'on peut appréhender empiriquement et de l'autre, les individus sont désormais conscients du caractère construit du rite et participent même à son élaboration (*Ibid.*). S'il existe désormais un consensus sur le rite comme objet se prêtant à la conception, il importe d'interroger les acteurs disposant des compétences en la matière, afin de comprendre à quels impératifs obéissent les nouvelles ritualités.

2.1.2. Ritualistes religieux et innovation

Dans un article encyclopédique intitulé « *Religious specialists* » publié en 1968, l'anthropologue Victor W. Turner présente les trois catégories principales employées par les anthropologues pour classer les praticiens de rituels. Turner a établi sa réputation d'expert du rite et de la croyance sur la base d'études extensives sur le symbolisme rituel des Ndembu, population d'Afrique centrale et australe avant de se dédier à des études comparatives, Ceci l'a amené à développer certains concepts dont celui de *communitas* (Hicks, 2002 : 161). Les trois figures de spécialistes rituels que Turner (1968 : 157) compare sont celles du chamane, du prêtre et du prophète. David Hicks, directeur de la publication « *Ritual and Belief: Readings in the Anthropology of Religion* » (2002), fournit également des explications sur les caractéristiques de ces trois types de ritualistes en introduction à l'article de

Turner. Ces idéaux types mettent en évidence des corrélations entre la fonction de ces ritualistes et la marge de manœuvre dont ils disposent pour renouveler les rites. Les figures du chamane, du prêtre et du prophète sont toutes trois entendues comme des spécialistes religieux, dans le sens qu'ils s'inscrivent dans un système de croyances et de pratiques reconnaissant le contrôle d'un pouvoir « transhumain » qu'il soit personnel ou impersonnel (Turner, 1968 ; Hicks, 2002 : 162). Le sociologue Ivan A. Vallier (1968), définit le spécialiste religieux comme suit : « *[a] person in possession of ritual authority, esoteric knowledge, or spiritual gifts who is recognized as competent in the solution of religious needs* ». Fait intéressant, il relève la capacité du spécialiste religieux à reconnaître et combler des besoins, élément clé que nous avons relevé avec la théorie du marché.

2.1.2.1. Le chamane

Le chamane⁸ se définit par sa capacité à faire une médiation directe entre le monde spirituel et humain (Hicks, 2002 : 157). Figure la plus ancienne de spécialisation rituelle, il aurait émergé dans les cultures de chasseurs-cueilleurs et persisté après la première révolution agricole dans certaines sociétés jusqu'à aujourd'hui, incluant des sociétés contemporaines industrialisées comme la Corée (*Ibid.* : 161 ; *Encyclopédie Britannica*). Le chamane s'inscrit souvent dans la religion animiste, fondée sur la croyance dans de multiples déités ou esprits (Hicks, 2002). Son autorité dérive typiquement d'une personnalité charismatique et de son habilité à entrer en état de conscience altérée de transe ou d'extase (*Ibid.* : 157-8). Le pouvoir du chamane est actualisé par la reconnaissance de sa communauté au bout d'un cheminement initiatique pavé d'épreuves psychologiques et physiques incluant souvent une expérience de mort-renaissance. D'autres compétences, tel un talent d'imitation ou de passe-passe, mais surtout une intelligence des dimensions sociales et psychologiques de la vie humaine sont également requises. En tant que ritualiste, la fonction du chamane vise typiquement la guérison, l'obtention d'informations utiles aux individus ou à la société ainsi que la résolution de conflits (Turner, 1968). Le chamane fournit donc un service bénéfique à sa société (Hicks, 2002 : 157). À l'origine, le caractère multifonctionnel du chamane reflétait la structure de sa société caractérisée par une moindre division du travail. Le chamane opérait rarement en tant que tel à temps plein, et vaquait à d'autres activités communes aux autres membres de sa société (chasse, agriculture, production de biens, artisanat, etc.).

⁸ Terme provenant probablement du langage Tungusien d'un groupe ethnique sibérien, les Evenks, qui peut se traduire par « celui qui est excité ou ému » ou « celui qui sait » (Hicks, 2002 : 157 ; *Encyclopédie Britannica* <http://www.britannica.com/topic/shamanism>, consulté le 15 août 2016).

Le chamane opère dans un contexte peu institutionnalisé comparativement aux autres ritualistes religieux et sa pratique investit surtout la sphère privée, car les rites qu'il conduit ne sont pas dictés par un calendrier social, mais par des occasions d'infortunes et de maladies (Turner, 1968). Le chamane incorpore des techniques magiques dans ses rites, mais, du moins du point de vue des ethnologues occidentaux, sa réussite tient davantage à une dimension psychologique et persuasive (*Ibid.* : 159). Le travail du chamane est axé sur une mise-en-sens symbolique au cas par cas, ce qui implique qu'il doit disposer d'une compréhension approfondie de la personnalité et des circonstances affectant ses clients et la communauté, ainsi que les relations sociales qui y ont cours (Hicks, 2002 : 159). Dans ce sens, l'autorité du chamane ne dérive pas que du fait qu'il soit illuminé ou inspiré, mais qu'il dispose d'une emprise solide sur la réalité.

Le chamane, dont la pratique rituelle est plus axée sur les aspects privés et personnels de ses coreligionnaires, n'est pas concerné par le maintien d'un système culturel complet (Turner, 1968). Sa pratique est fondée sur le domaine subjectif de son imaginaire en lien direct avec le monde des esprits et ne répond pas d'une orthopraxie rigide. Dès lors, il dispose de la possibilité de faire évoluer sa pratique personnelle sur une base *ad hoc*, de façon continue. Il ne se présente toutefois pas comme un radical ou un réformateur, car la société qu'il sert, soit des communautés restreintes ou des groupes de petite taille, est flexible et mobile (*Ibid.*). La capacité d'innovation du chamane est donc intrinsèque à sa pratique idiosyncratique mais elle n'est pas associée à la possibilité de produire un impact important au niveau de son environnement culturel.

2.1.2.2. Le Prêtre

Le prêtre émerge avec la néolithisation des sociétés humaines annoncée par l'avènement de l'agriculture, la croissance démographique et la complexification des sociétés. C'est avec la stratification sociale et la division du travail qu'on voit apparaître la spécialisation dans la vie cérémoniale (Turner, 1968). Le prêtre appartient à une classe d'élite associée de près au pouvoir politique, car la religion (dans sa dimension idéologique et cosmologique) est une composante clé du pouvoir social dans les sociétés de plus en plus hiérarchisées (Scarre et Fagan, 2008). Contrairement au chamane dont on pense qu'il a été choisi par les esprits, le prêtre acquiert son statut, en vertu de sa position dans une classe sociale ou une parenté d'élite. La fonction tend aussi à se masculiniser, alors qu'on trouve plus de femmes dans des rôles religieux au sein de sociétés moins complexes (Turner, 1968).

Les prêtres occupent un office formel et accessible au terme d'une longue formation et d'une pratique ascétique soldée par un rite d'ordination à la prêtrise (Hicks, 2002 : 160). La spécialisation religieuse du prêtre est professionnelle en ce qu'elle est permanente et l'occupe à temps plein. Son autorité est dépendante de l'institution qu'il sert, car elle dérive moins de ses capacités ou de ses traits de personnalité que des droits et obligations qui définissent sa position (Turner, 1968). Le prêtre est donc un fonctionnaire au sein d'une institution religieuse hiérarchisée (*Ibid.*). L'organisation religieuse est bureaucratisée, ce qui implique une rationalité dans la prise de décision, une relative impersonnalité dans les relations sociales et une routinisation des tâches (*Ibid.*).

Concernant le savoir-faire du prêtre, il n'est pas nécessairement attendu qu'il entretienne une relation avec le monde spirituel, mais il doit détenir des compétences dans la tenue de rituels (Lessa and Vogt ([1958] 1965; cités dans Turner, 1968). Le pouvoir du prêtre est hérité ou dérivé d'un corpus de connaissances rituelles codifiées et standardisées, qu'il a appris de prêtres plus âgés et qu'il aura à transmettre à ses successeurs (Turner, 1968). Les rites qu'il conduit sont publics et concernent l'ensemble du groupe social, par exemple, des rites calendaires. La pratique rituelle est axée sur des normes propres à un groupe social situé dans une époque et un environnement particuliers. Le prêtre communique alors avec des entités transhumaines, mais par le biais de l'institution. Alors que le chamane conduit une séance, le prêtre préside à un rite. Les symboles manifestés sont perceptibles par les participants et sont permanents puisqu'ils sont culturellement transmissibles. Par contraste, le chamane ne voit pas les constituants de son rite régulés et légitimés par une institution. Il se base sur le domaine idiosyncratique de ses visions, qui sont générées et limitées à des occasions uniques (*Ibid.*).

La fonction du prêtre participe au renforcement de l'institution qu'il sert. En tant que ritualiste, il est un acteur dans un « *culturally scripted drama* », car les symboles qu'il manipule condensent les valeurs, normes et principes cruciaux d'un système culturel. C'est la sanctification de ces représentations qui permet la préservation de cette culture. La fonction du prêtre est associée à une définition durkheimienne de la religion axée sur la préservation du *statu quo* (Hicks, 2002 : 445). Il s'agit de limiter le changement culturel ainsi que les déviations individuelles. Le prêtre ne dispose donc que de peu de chances de devenir un innovateur au risque de passer pour un hérétique aux yeux de ses supérieurs (Turner, 1968). Cela n'exclut pas qu'il puisse devenir dans de rares cas un prophète pour ses adeptes. Mais en principe, l'activité d'innovation qui lui revient est limitée aux détails liturgiques ou à un rôle de réformateur législatif.

2.1.2.3. *Le prophète*

Selon Max Weber (1922, cité dans Turner, 1968), le prophète se distingue du prêtre par un appel personnel fort. Comme le chamane, le prophète communique directement avec les déités ou les esprits et opère dans le registre de l'inspiration. Il est associé à une échelle sociale plus grande que le chamane et émerge typiquement lors de situations de remous social, économique ou politique résultant souvent d'un contact avec la culture occidentale. (Hicks, 2002 : 160). Durant de tels bouleversements, alors que les gens se sentent aliénés ou que la société ne répond plus à leurs besoins, des prophètes ou messies peuvent émerger et s'imposer comme des leaders à l'intérieur de ce qu'on appelle parfois des mouvements de revitalisation (*Ibid.*). Le prophète est par définition un acteur de changement religieux, car il confronte un ordre fermement structuré et vise précisément une discontinuité dans la tradition (*Ibid.*). Habituellement, sous l'impulsion d'une expérience spirituelle intense, il ressent la mission de transformer la société voire le monde, en renouvelant la religion ou en en fondant une nouvelle. De grandes religions du monde ont été fondées par des prophètes : Buddha, Jésus-Christ et Mohammed notamment.

Le prophète fonde son autorité non pas sur la sacralité d'une tradition, mais sur son charisme personnel et la révélation qu'il a reçue pour proclamer une doctrine ou un commandement divin. Il revendique des pouvoirs extraordinaires de produire des effets sur la météorologie, la guérison, la divination et la télépathie. Il produit de la discontinuité dans le régime culturel que le prêtre se doit de conserver. Selon Weber (1922, cité dans Turner, 1968), le charisme du prophète inclut une composante extatique, mais également rationnelle, car il proclame une éthique religieuse systématique basée sur une doctrine cohérente et stable issue de la révélation. Le prophète peut se démarquer du système culturel et proposer de nouvelles doctrines, éthiques et valeurs influençant d'autres aspects de la société, par exemple l'économie (*Ibid.*). Les nouveautés religieuses qu'il propose codifient des structures morales, idéationnelles et sociales qui se sont ou sont en voie de se développer de manière jusqu'alors non articulée. En somme, le prophète est une personne visionnaire de son temps.

En conclusion, selon Turner, le prophète dispose de la plus grande marge de manœuvre pour innover alors que le prêtre en bénéficie le moins puisque sa fonction sert à perpétuer une institution religieuse qui, elle, assure le maintien du statu quo social. Toujours selon Turner, le chamane ne serait typiquement pas concerné par la disruption d'un système culturel motivant une volonté de changement et ne disposerait pas des moyens pour parvenir à cette fin étant donné qu'il opère au sein d'une religion peu institutionnalisée dans des sociétés plus simples. Nous retenons donc que la capacité d'innovation du spécialiste religieux est déterminée pas le type de société où il opère (simple et flexible vs complexe

et rigide) ainsi que par la façon dont il est situé en rapport à une institution garante d'ordre social. Retenons aussi que la figure du prophète est associée à des bouleversements sociaux importants et qu'elle fait preuve d'une force de proposition majeure pour élaborer des systèmes de sens compréhensifs.

2.2. Traditions en mouvement et innovation

La question de la création ou de l'innovation dans le domaine des rites est stimulante étant donné qu'elle dirige l'attention sur une relation en apparence oxymorique entre invention et fait social total qui tend à se présenter par essence comme coutume héritée, immune au changement, et honorée par une tradition vue comme fixe (Grimes, 2000 : 11 ; Bell, 2009 : 210). Cette tendance à penser le rituel comme imperméable au changement implique également une vue selon laquelle des rites efficaces ne pourraient être inventés (Bell, 2009 : 223).

Pourtant, d'un point de vue distancié, le rituel frappe comme manifestation particulièrement créative de l'être humain. En se nourrissant d'un imaginaire humain peuplé de dieux, ancêtres, esprits, valeurs et idéaux, le rite exprime et met en acte ces représentations à travers la gestuelle, la danse, la musique, la narration, agencées dans des scénographies élaborées ce qui en fait l'« *original multimedia performance* » (Grimes, 2000 : 13). Ces manifestations ont toujours été d'une telle complexité que les anthropologues peinent à expliquer la valeur adaptative du comportement rituel (Boyer, 2001 : 329-381).

Le rite est indissociable de la tradition. Il est considéré comme objet traditionnel par excellence manifestant les valeurs, les croyances, les normes et les représentations que la tradition entérine (Lenclud, 1987). Ainsi, il opérationnalise les fonctions de l'institution religieuse qui maintient l'équilibre et la continuité sociale. Dans son analyse d'un rite de secondes funérailles des Kaingang du Brésil, Robert Crépeau (2008) explique que le rite actualise le passé au temps présent et permet au groupe social de se projeter vers le futur. Il indique l'importance cruciale de ce rite, dont l'équivalent serait par exemple des funérailles nationales, pour recréer périodiquement l'identité du groupe social qui est fondée sur le récit de ses origines. On entrevoit que lorsque de tels enjeux sont en cause, l'agentivité d'individus particuliers qui chercheraient à s'éloigner d'une norme rituelle que Crépeau décrit comme fortement orthopraxique est fortement limitée.

Pour l'anthropologue Gérard Lenclud, la conception de la tradition dans le sens commun ou indigène est marquée par une fixité. La tradition et les rites qui lui sont attachés sont pensés dans un cadre consolidant l'opposition tradition/changement, passé/présent, statique/dynamique, continuité/discontinuité, etc. (*Ibid.* : 3). La tradition est vue comme une force de perpétuation en contexte de changement. Elle serait reçue passivement par des individus qui la conserveraient en la répétant. La tradition serait reconnue comme d'autant plus authentique et effective qu'elle serait ancienne. Or, cet auteur souligne qu'un rituel ne se déroule pas de manière identique :

« L'accomplissement d'une tradition n'est jamais la copie identique d'un modèle dont tout dément, au demeurant, qu'il existe. [...] Elle n'a pas l'étiquette inflexible, le protocole immuable. Bref la tradition, supposée être conservation, manifeste une singulière capacité à la variation, ménage une étonnante marge de liberté à ceux qui la servent (ou la manipulent) » (*Ibid.* : 5).

Nous relevons deux éléments qui permettent de dépasser une vision essentialiste de la tradition. Premièrement, la tradition participe d'une construction idéologique. Ce qui importe, ce n'est pas que la tradition ne subisse aucun changement, mais qu'elle soit présentée comme immuable et conforme à un modèle original issu du passé (*Ibid.* : 10). Dans ce sens, la tradition est « un « point de vue » que les hommes du présent développent sur ce qui les a précédés (Pouillon 1975, cité dans Lenclud, 1987 : 8). Les humains façonnent leur identité collective en choisissant ce par quoi ils sont déterminés (*Ibid.*). Deuxièmement, il importe de considérer les agents qui transmettent et manipulent la tradition (*Ibid.* : 4). Celle-ci est un « dépôt culturel sélectionné », car elle n'est pas transmise intégralement, mais fait l'objet de filtrages, de tris, d'adaptations, etc. (*Ibid.*). La tradition se reçoit, mais se transmet activement aussi.

Ses contenus et ses formes font l'objet de manipulations délibérées comme le démontrent des chercheurs comme Shaw et Steward ou McGuire. Ils adoptent une perspective politico-historique pour relever les dynamiques de pouvoir dans la construction de la tradition. La sociologue Meredith McGuire (2008) démontre que la standardisation et la consolidation de traditions renvoient à un processus politique au service des intérêts de petits groupes sociaux dominants et que ces traditions se voient fixées par des discours privilégiés au détriment d'autres. Mais elle souligne également le « pouvoir du peuple » dans la génération de formes culturelles hybrides au cours desquelles des pratiquants soumis à de multiples influences procèdent à former des amalgames de pratiques (religieuses ou autres) à multiples facettes, désordonnées, parfois malléables, parfois rigides, souvent contradictoires (*Ibid.* : 208).

2.2.1. La théorie du syncrétisme

Dans le même sens, Charles Stewart et Rosalind Shaw (1994 : 1) considèrent le syncrétisme non seulement comme un processus inhérent au phénomène religieux ou rituel, mais le qualifient de « *predicament of culture* » de façon générale. Ils cherchent à défaire ce terme de sa connotation péjorative (encore en fonction d'une vision essentialiste de la tradition) qui la conçoit comme une infiltration d'une tradition supposée pure (*Ibid.*). Le syncrétisme est le sort de toutes les religions du fait qu'elles font partie de cultures qui bougent et se modifient chaque jour (Sabbatucci, 1968). Les tenants de la théorie du syncrétisme formulent une critique de l'authenticité comme critère définissant une tradition (ou ses manifestations, dont le rituel ; Stewart et Shaw, 1994 :1).

Les traditions culturelles et religieuses ont des origines composites faites d'amalgames du passé. Elles interagissent entre elles et se construisent à travers des processus de diffusion, d'emprunts, d'adaptation et de synthèses. Un exemple classique concerne le christianisme. À ses débuts, il a opéré des adaptations syncrétiques visant à absorber et transformer des éléments de cultures païennes indigènes, par exemple, en identifiant des saints avec des sites sacrés existants ou, autre exemple connu, en greffant la fête de Noël au culte romain du solstice d'hiver, Sol Invictus, célébré durant l'antiquité (McGuire, 2008 : 192). Dans ce cas, la figure du prêtre peut être amenée à conduire des innovations plus radicales que des détails d'ordre liturgiques, comme le proposait Turner. Mais il semble que ce procédé se fait dans l'intérêt de l'institution religieuse dans son ensemble, plutôt que sur la propre initiative du prêtre. Ici, l'innovation vise à établir une continuité entre la religion imposée et des pratiques religieuses préexistantes dans la vie des individus.

Des grandes religions comme le christianisme et l'islam revêtent une multitude de versions locales, élaborées tant par les hommes de pouvoir que les praticiens de la base. La théorie du syncrétisme met l'accent non seulement sur le processus de bricolage ou d'adaptation, mais sur celui de synthèse résultant en un tout homogène (Stewart et Shaw, 1994 : 2). Un cas parlant concerne la synthèse alliant les religions d'Afrique de l'Ouest et des éléments religieux imposés par les catholiques espagnols dans les colonies des Caraïbes. Il en résulte entre autres la Santeria, une recombinaison religieuse émanant des pratiquants (McGuire, 2008 : 193). L'imposition de religions dans des conditions de subjugation rencontre toujours des formes de résistance et de négociations de la part des pratiquants. Même une autorité religieuse aussi puissante que l'Église catholique ne s'est pas montrée capable de contrôler entièrement l'usage non approuvé de « sa » tradition par les Afro-caribéens et plus récemment, par les immigrés cubains en Floride, par exemple (*Ibid.* : 208).

2.2.2. La théorie de l'innovation

Les traditions peuvent également être inventées comme l'a démontré l'historien Eric Hobsbawm (2012). Il s'agit alors de répondre à une situation nouvelle en créant des rituels qui réfèrent au passé dans le but de créer des identités collectives (Hobsbawm, 2012 : 1-14). Ces traditions sont créées de façon délibérée pour répondre à des besoins sociaux (*Ibid.*). Des traditions ont été inventées par des élites pour manipuler des individus sans pouvoir, mais aussi par des institutions ou des ethnies qui cherchaient à se préserver ou à maintenir une unité sociale dans des contextes de changement social rapide (*Ibid.*). Un exemple de tradition construite concerne l'Écosse. Certains attributs folkloriques comme le kilt ne sont pas issus de l'histoire écossaise, de même que l'identité nationale de ce groupe est beaucoup plus récente que les Écossais ne le réalisent (Trevor-Roper, 2012).

Il existe de nombreux cas d'ingénierie rituelle conduite de façon volontariste pour le compte d'instances de pouvoir, par ce qu'on peut qualifier des hauts prêtres. Catherine Bell discute du cas du régime communiste de l'URSS qui élaborait un système complet de rites socialistes voués à socialiser le peuple aux valeurs soviétiques (Bell, 2009 : 226). Ce projet d'imposition rituelle à grande échelle fut le fruit du travail d'un petit groupe de bureaucrates visant expressément au contrôle social et à l'endoctrinement politique d'une population considérée peu sophistiquée sur le plan intellectuel (*Ibid.* : 226). Il était question de commémorations d'événements politiques, d'initiations dans divers groupes sociaux ainsi que de rites de passage incluant l'enregistrement des nouveau-nés, des mariages, des funérailles et des rites calendaires correspondant au cycle agricole (*Ibid.* : 225). Cette démarche de « design » rituel impliquait des activités de scénarisation et de répétition en vue de peaufiner la pratique avec les commentaires et révisions des créateurs et des officiants. Le rite était ensuite publicisé et disséminé à échelle régionale et les premières performances étaient diffusées par les médias. Une fois établie, la pratique rituelle en question faisait l'objet de surveillance en vue d'introduire les changements nécessaires pour obtenir un équilibre difficilement atteignable entre structure et spontanéité, idéologie et émotion, résonance collective et personnelle (*Ibid.* : 227). Dans ce cas, le caractère inventé de ces rites n'était pas soumis à l'injonction de l'invisibilité puisque l'idéologie révolutionnaire de cet État stipulait précisément la nécessité de « réinventer le monde » (*Ibid.* : 225).

Bell fait état d'autres exemples de rites mis sur pieds à des fins de renforcement idéologique, par exemple le serment d'allégeance au drapeau des États-Unis, la parade du 4 juillet, l'hymne national, tant d'instances qui trouvent leurs équivalents dans la plupart des États-nations et qui illustrent le rapport de pouvoir associé à tout projet d'ingénierie rituelle. Les faiseurs de rites sont ici divorcés de la

sphère religieuse, mais leur modalité de fonctionnement correspond à celle du prêtre, en ce qu'ils sont au service du renforcement de préceptes et de croyances visant à maintenir un ordre sociopolitique. Dans ce sens, l'historien Yuval Noah Harari (2014 : 229) considère l'idéologie politique comme le communisme au même titre que la religion, car elle représente aussi un système de normes et de valeurs fondées sur la croyance dans un ordre « superhumain », soit des lois naturelles et immuables qui devraient guider l'action humaine. L'innovation rituelle visant à légitimer et renforcer une certaine vision du monde totalisante au profit d'un régime politique et social obéit à des motifs institutionnels plutôt qu'individuels. Ces exemples d'intervention volontariste visant à structurer le vécu des gens du haut vers le bas témoignent du pouvoir du dispositif rituel comme forme sophistiquée de propagande. Nous élargissons maintenant notre regard vers les instances d'innovations rituelles conduites à l'initiative de pratiquants, celles émanant « du bas » et qui nous intéressent particulièrement dans le cadre de la présente recherche.

2.2.3. Modalités de créativité rituelle : bricoleur, artiste et ingénieur

Dans les études portant sur la créativité rituelle émanant du peuple, le bricolage est un concept très prégnant pour qualifier les processus mobilisés par les praticiens de rituels. Selon McGuire, la notion de bricolage est utile pour mettre l'accent sur l'agentivité des personnes ordinaires dans la construction de leur religion vécue (« lived religion », McGuire, 2009 : 196, 210). Si la tradition et ses rites peuvent évoluer par des processus émanant du haut, le bricolage participe d'un processus « organique » par lequel évolue la tradition. Nancy Ammerman (2010 : 156), sociologue des religions, nous sensibilise au fait que de façon générale, les individus sont peu enclins à se conformer de manière passive à une source religieuse hégémonique ou aux rites officiels, mais tendent à négocier ce qu'elle appelle « *everyday pragmatic plurality* ». La marge de manœuvre dont disposeraient les particuliers pour modifier les rites serait d'autant plus accentuée en contexte contemporain sécularisé compte tenu de la désinstitutionnalisation croissante des rites de passage.

La notion de bricolage qui a émergé en anthropologie avec Lévi-Strauss (1962) a ensuite été popularisée par les sociologues de la religion, notamment Danièle Hervieu-Léger (1999), pour en arriver à résumer les configurations de l'individualisme religieux contemporain (Béraud, 2010 : 320). Le bricolage peut être défini comme une combinaison d'éléments disparates de diverses provenances sans forcément constituer une synthèse stable (Gellner, 2009 : 288). Il s'agit donc de combiner des ressources disponibles, parfois en détournant leurs fonctions et en réarrangeant leurs composantes pour en faire un usage original. Pour certains, comme Martine Roberge (2014), le bricolage et le recyclage

ne relèveraient pas de l'innovation à proprement parler, prémisse que nous chercherons à nuancer plus loin.

Lévi-Strauss (1962 : 26-33) décrit trois idéaux-types qui correspondent à des modalités de créativité dans le domaine de la culture : le bricoleur, l'artiste et l'ingénieur. Pour lui, l'activité du bricoleur se situe dans le spectre opposé à celle de l'ingénieur. Le répertoire culturel disponible dans lequel puise le bricoleur est limité ; son activité est donc contrainte à l'avance. Le matériau recyclé provient de stocks circonscrits et reste marqué par ses significations et ses usages antérieurs (*Ibid.*). Le bricolage revêt des connotations quelquefois péjoratives, en ce qu'il s'agit d'« un usage « pêle-mêle » d'artefacts, symboliques sans pensée unificatrice sous-jacente à leur mise-en-scène » (Fellous, 2001 : 145) alors que Béraud le conçoit comme une tentative faite « avec les moyens du bord » (Béraud, 2010 : 320). Les nouvelles synthèses possibles sont nombreuses, mais somme toute limitées. La figure du bricoleur, décrite comme une « personne qui se livre à un travail intermittent et sans connaissances techniques » (Thuderoz et Odin, 2010 : 7) est empreinte d'amateurisme.

Toutefois, McGuire (2008 : 195) affirme que bien des éléments assemblés par un bricoleur peuvent paraître disparates pour l'observateur extérieur, l'ensemble peut revêtir du sens pour le principal concerné et être efficace dans son expérience du monde. Raymond Lemieux (2002) relève un constat similaire dans son analyse des imaginaires croyants hétéroclites des Québécois. Dans le contexte de la religion « à la carte », Béraud (2010 : 320) définit les bricoleurs comme des individus détachés des institutions religieuses et émancipés de toute forme d'orthodoxie. Leur activité créatrice cherche donc à subvertir ou à s'éloigner de la norme (Lefebvre, 2010 : 314-5).

L'ingénieur, quant à lui, fait recours à des contenus et des outils « conçus et procurés à la mesure de son projet » (Lévi-Strauss, 1962 : 27). « Il cherche toujours à s'ouvrir un passage et à se situer *au-delà*, tandis que le bricoleur, de gré ou de force, demeure en *deçà* » (*Ibid.* : 30). L'ingénieur dispose d'une expertise plus importante et sa capacité d'action est plus influente. Sa démarche rationnelle et méthodique s'oriente vers une finalité extérieure qui n'est pas axée sur la transformation personnelle (Thuderoz et Odin, 2010 : 17). Il conçoit puis fait exécuter, contrairement au bricoleur qui fait et met en œuvre (*Ibid.* : 19). Ceci implique qu'il jouit d'une position plus puissante que celle du bricoleur, dont l'influence se réduit à soi ou à un groupe de proximité.

La figure de l'ingénieur présente des homologues avec ce que nous appelons un haut prêtre, car, pour être en mesure de diffuser des innovations, sa fonction s'inscrit dans un appareil institutionnel.

Potentiellement, un prophète qui connaîtrait un succès significatif, comme Ron Hubbard le fondateur de l'Église de scientologie, pourrait également être associé à la figure de l'ingénieur. Quant à la figure du bricoleur, elle s'apparenterait davantage à celle du chamane qui dispose d'une liberté d'action dans le maniement de ressources symboliques selon un style idiosyncratique. En effet, dans son projet, le bricoleur met « quelque chose de soi » (Lévi-Strauss, cité *in* Thuderoz et Odin, 2010: 16).

André Mary propose quatre caractéristiques des synthèses bricolées : la contingence, l'hétérogénéité, le morcellement et le caractère limité (Mary, 2000 cité dans Béraud, 2010 : 320). Les limitations inhérentes au travail du bricoleur demandent d'« écarter l'idée d'une imagination créatrice qui opérerait sans bornes » (*Ibid* : 321). Si les aboutissements du bricolage peuvent être « brillants et imprévus » (Lévi-Strauss, 1962 : 30), l'innovation culturelle (et rituelle) la plus accomplie est réservée à l'ingénieur, selon Lévi-Strauss. Elle est associée à une certaine expertise et à des moyens stratégiques permettant d'imaginer des séquences rituelles nouvelles conformément à des objectifs et de les diffuser, ce qui rappelle l'exemple des agents étatiques soviétiques de Catherine Bell donné plus haut. En revanche, les initiatives émanant de la part des pratiquants, plus bas dans la hiérarchie sociale, seraient associées à une posture de bricoleur.

La troisième figure que propose Lévi-Strauss est celle de l'artiste. Elle se situe à mi-chemin entre celle du bricoleur et de l'ingénieur. Elle réunirait « une connaissance interne et externe, un être et un devenir » et saurait créer une « synthèse exactement équilibrée de plusieurs structures artificielles et naturelles » (Lévi-Strauss, 1962 : 40). Ce processus de créativité conduit sur la base d'un travail imaginatif résulterait en une forme cohérente et stabilisable dans le temps. L'artiste ne disposerait pas pour autant des moyens de diffusion verticale associés à l'ingénieur. Il est doté de critères intuitifs, mais pas nécessairement des orientations objectives de l'ingénieur (Thuderoz et Odin, 2010 : 19). Son engagement découlerait du désir et de la vocation plus que de la froide nécessité (*Ibid* : 20). Cette figure ouvrirait une piste intéressante : « la compréhension de l'acte créatif artistique comme une confrontation dynamique avec un modèle » (*Ibid* : 5).

Les processus d'emprunts, d'appropriation, de combinaisons, et de synthèse souvent associés à la culture dans la modernité avancée ne sont en réalité pas le propre de notre époque même si le degré avec lequel les individus composent librement avec la tradition est sans doute sans précédent (Bell, 2009 : 225). Le contexte dans lequel évolue la ritualité contemporaine est marqué par une globalisation et une circulation sans précédent d'informations et de pratiques, une situation propice à l'évolution des répertoires culturels (Droogers, 2005 : 152). Béraud souligne aussi qu'on assiste à un élargissement du

stock de ressources symboliques disponibles, à cause d'une hausse du capital culturel moyen (grâce à la démocratisation de la scolarité), des différentes technologies de communication et d'une plus grande mobilité géographique (Béraud, 2010 : 322). On entrevoit donc un potentiel enrichissement dans l'activité du bricoleur. Il s'agit de comprendre comment les forces de la modernité avancée intensifient des possibilités sans doute inédites d'une disposition déjà présente chez les individus à faire du bricolage rituel.

Deux procédés de création rituelle peuvent être mis en tension. Le premier émane du haut vers le bas, c'est-à-dire d'autorités en mesure de réguler et de promouvoir certaines pratiques au reste de la société. Le deuxième processus concerne les innovations ou adaptations rituelles conduites à l'initiative des pratiquants et qui, parfois, sont en mesure de faire remonter les changements à un niveau plus haut dans la hiérarchie institutionnelle ou de produire de l'influence sur un mode horizontal. Ces bricoleurs, émancipés de toute forme d'orthodoxie, conçoivent ou renouvellent tant des rites religieux que non religieux. Nous explorons plus en détail divers motifs entraînant la créativité rituelle de la part d'individus ou de collectivités. Nous verrons qu'émerge une nouvelle catégorie de ritualistes séculiers dont la fonction s'épanouit en dehors du cadre de la religion instituée.

2.2.4. La créativité rituelle comme démarche adaptative

Les groupes ou individus qui voient leur environnement de vie subir des changements importants causés notamment par l'esclavage, la colonisation, l'immigration, ou encore, des stress écologiques peuvent être amenés à modifier leur pratique rituelle dans une démarche d'adaptation. Il existe de nombreuses instances de créativité rituelle en contexte de colonisation, le plus souvent assimilées au processus de métissage et de créolisation, par exemple avec la religion-synthèse de la Santeria mentionnée plus haut (McGuire, 2008 : 196). L'immigration exige également nombre d'adaptations pragmatiques au niveau rituel, parfois à cause du climat ou à une difficulté d'accès à des lieux naturels normalement associés à la conduite des rites.

Stefania Capone (2010 : 249) propose la notion de « nouvelles cartographies rituelles » pour décrire la re-signification des espaces entraînée par la transnationalisation des pratiques religieuses à l'ère de la globalisation. Dans sa monographie sur une prêtresse vaudou immigrée de Haïti aux États-Unis, Karen McCarthy Brown (2001) relève que les problèmes de logistique rituelle induits par l'environnement d'accueil amènent les ritualistes à modifier les composantes de leur pratique. Par exemple, la prêtresse Mama Lola a vu son nouvel environnement confiner sa pratique rituelle à l'intérieur des espaces privés, ce qui l'a incitée à faire preuve de créativité pour travailler davantage avec le symbolique

(Brown, 2001 : 377-8). Elle explique que les libations, traditionnellement versées dans la terre, sont collectées dans un bassin qui, lors de grandes cérémonies, sert de bain rituel. Le corps du croyant, plutôt que la terre, devient alors le récipiendaire de l'offrande sacrée (*Ibid.*), ce qui provoque des changements au niveau des significations du rite.

Le rituel serait un moyen particulièrement efficace pour servir d'intermédiaire entre la tradition et les changements causés par des facteurs externes. Selon Catherine Bell (2009 : 251), « *that is, as a medium for appropriating some changes while maintaining a sense of cultural continuity* ». Ici, bien que *mambo* se traduit par « prêtresse », elle ne correspond pas à la figure du prêtre inscrite dans une institution forte. Elle présente plus d'analogies avec la figure du chamane qui dispose d'une liberté importante dans le développement de son style personnel et d'une ritualité propre à elle.

2.2.5. La créativité rituelle comme activisme et affirmation identitaire ou politique

La performance de nouvelles formes rituelles peut également devenir une façon de contrer un système de valeurs dominant dans lequel se trouverait une communauté qui chercherait à se construire selon sa vision propre (McGuire, 2008 : 196). Bell donne l'exemple du Kwanzaa, une invention rituelle récente conçue et promue par Maulana Karenga, un professeur d'études afro-américaines dans les années 1960. Celui-ci s'est inspiré d'actions rituelles communes à différentes cultures africaines de façon à concevoir un rite neutre et fondamentalement afro-américain qui ne relèverait pas d'un modèle culturel en particulier. Kwanzaa est une période de célébrations entre Noël et le jour de l'An marqué par des activités instituant une tradition culturelle afro-américaine que Bell (2009 : 235) analyse comme substitut aux coutumes associées à l'héritage européen de la saison de Noël au sein desquelles l'identité afro-américaine peine à trouver ses repères symboliques. Bell souligne que le Kwanzaa consiste en un exemple éloquent du fait que les activités rituelles peuvent être considérées rapidement comme traditionnelles par les pratiquants, malgré leur caractère construit (*Ibid.* : 235). Ce rite a été inventé par un individu disposant d'un capital culturel élevé ainsi que des moyens de diffusion notable compte tenu de sa reconnaissance au sein du mouvement activiste afro-américain. Du fait que sa démarche a abouti à la propagation horizontale d'un rituel stable, ce créateur s'apparente à la figure de l'artiste.

Bell comme Fellous indiquent que les nouveaux rites peuvent être des forces motrices dans la construction d'identités collectives en quête de reconnaissance. Fellous (2001) explore le cas du Quilt, un rite commémoratif pour les victimes du SIDA, aussi appelé *Names Project*. Ce rituel qui consiste à produire un *patchwork* géant de façon collaborative aurait émergé aux États-Unis dans les années 1980 (*Ibid.*: 106). Fellous explique que l'émergence de cette nouvelle tradition s'est enracinée aux États-

Unis à travers un symbole d'origine commune :

« La force fédératrice du Quilt s'enracine dans la place symbolique qu'occupe le patchwork dans l'imaginaire américain: il remonte à l'origine de la création des États-Unis alors que les Pèlerins, dans leur pauvreté, réutilisaient les restes de tissus pour en fabriquer des couvertures. [...] La fabrication de patchworks symbolise l'union domestique mythique du temps fondateur, la ténacité, la rigueur morale, les valeurs fondatrices de la nation américaine. En se réappropriant un symbole commun, reconnu par l'ensemble de la nation américaine, le Quilt réintègre la communauté gay dans cette société qui la nie. » (*Ibid.* : 106).

Ce rite a été créé sous l'impulsion du besoin d'une minorité dans l'ombre de s'affirmer et d'inscrire les histoires de vie et de mort de ses membres dans une identité groupale, une histoire nationale, voire mondiale, comme en atteste la diffusion de ce rituel ailleurs dans le monde. Ce rite participe d'une dimension militante visant à faire peser la communauté homosexuelle d'un pouvoir sociopolitique (*Ibid.* : 106-109). Le Quilt réside dans une expérience forte du nous. On peut y voir un exemple littéral de bricolage, opéré par des « amateurs » dans une volonté de mobilisation spontanée à la suite d'un activiste, Cleve Jones, et de son groupe d'amis.⁹

2.2.6. La créativité rituelle par inspiration de nouvelles ressources symboliques

L'influence de traditions exogènes découlant de relations interculturelles est à l'œuvre dans la plupart des sociétés du passé. Toutefois, la diversité des ressources symboliques disponibles dans le monde actuel s'est considérablement accrue avec le développement des échanges transnationaux. Nous l'avons vu, le nouveau régime culturel et religieux se caractérise par une circulation horizontale et multimodale de symboles, représentations, et pratiques formant ainsi une dynamique propice à l'évolution des répertoires culturels et des imaginaires religieux (Davie, 2012 : 173 ; Droogers, 2004 : 152). Les individus peuvent mobiliser ces ressources de façon décomplexée selon leurs besoins singuliers (Hervieu-Léger, 2010 : 4). Certains, particulièrement actifs dans leurs quêtes de sens, élaborent de façon volontariste des rites de passage répondant à des enjeux personnels ou communautaires en s'inspirant d'éléments de plusieurs traditions, religieuses ou non.

Les plus créatifs sont souvent associés à certains mouvements spirituels parallèles, notamment le néo-paganisme et le néo-chamanisme. La vigueur de leur motivation à ritualiser leur vie est corollaire d'un positionnement idéologique qui va à l'encontre de la culture hégémonique et de son éthos de consommation. Leur créativité s'inscrit dans une tentative de redéfinir les représentations structurant

⁹ Site du Names Project, [en ligne], <http://www.aidsquilt.org/about/the-aids-memorial-quilt>, consulté le 10 juin 2016.

leur vécu et de construire un ordre moral satisfaisant et significatif, axé sur le respect de la terre, du féminisme, de l'égalité raciale, de la diversité culturelle, etc. (Magliocco, 1996 : 94). Magliocco explique que le rituel, fondamental dans la mise en pratique de la spiritualité païenne et le façonnement d'une identité de groupe, est appréhendé comme une forme artistique de type folklorique (*Ibid.*). La créativité rituelle se manifeste dans l'élaboration de rites de passage syncrétiques visant à solutionner des problèmes qui se manifestent dans la vie de ces individus (Roberts, 2010 : 177).

L'appropriation d'éléments de diverses cultures implique souvent une vue selon laquelle celles-ci participent d'un même patrimoine universel. Dans la perspective des bricoleurs de rites néo-païens les religions et les traditions culturelles seraient issues d'une même source et se seraient différenciées au cours de l'histoire (*Ibid.*: 159). Cela implique un mode d'appropriation très libre de ressources symboliques exogènes qui viennent compléter la culture ou religion première des individus lorsqu'émerge un besoin particulier auquel il faut trouver une réponse (*Ibid.* : 85, 111). Un exemple éloquent est relaté par Roberts (*Ibid.*: 110), dans son étude de la communauté néo-païenne à Montréal. Une femme de ce groupe s'est fabriquée un rituel d'avortement en incorporant des éléments de la tradition bouddhique japonaise (la cérémonie du *mizuko kuyo*) à la tradition païenne contemporaine en constatant que cette dernière ne répondait pas à son besoin de signifier le deuil, la perte et l'acceptation de l'événement. Fait intéressant, cette personne s'était tournée vers les traditions de l'Asie de l'Est puisqu'elle les avait étudiées à l'université ce qui démontre que la créativité rituelle du bricoleur peut se nourrir d'une multitude de domaines appréhendés au cours de la vie, incluant la sphère intellectuelle ou artistique.

L'anthropologue Vanessa Ochs (2010) qui étudie les nouveaux rites dans le judaïsme explique que la tradition religieuse juive est aujourd'hui traversée par de multiples influences dont le féminisme, mais également, d'autres spiritualités notamment orientales. Ces influences sont récupérées par des pratiquants pour élaborer de nouvelles pratiques comme le « Torah Yoga », popularisé par une professeure de yoga juive orthodoxe et une rabbin reconstructionniste (Ochs, 2010 : 17). Il existe également des pratiques juives teintées de philosophies Nouvel-Âge, empruntant la technique de la méditation. Dans les deux cas, il s'agit pour les pratiquants de revendiquer de nouvelles expériences du judaïsme ancrées dans le corps et ainsi, de renouveler leur foi et l'intensité de leur expérience du sacré (*Ibid.*: 28-9). L'auteure indique que dans ce contexte religieux, le symbolisme emprunté à d'autres traditions tend à être inséré « discrètement » alors que les éléments juifs sont soulignés, de façon à faire en sorte que le rituel soit ressenti comme « véritablement juif » (*Ibid.* : 28-9). Ces innovations sont instiguées par des pratiquants dont certains sont des rabbins, ce qui laisse entrevoir des possibilités

d'innovations rituelles au sein des religions instituées, mais émanant de la base. Du fait que ces personnes sont reconnues par leur communauté grâce à leurs compétences professionnelles d'enseignants, et qu'elles visent à former des formes rituelles fonctionnelles et transmissibles, elles correspondent à la figure de l'artiste proposée par Lévi-Strauss.

2.2.7. La créativité rituelle dans l'expérimentation artistique ou académique

Une autre instance de créativité rituelle, plus marginale que les modèles abordés jusqu'alors, concerne l'expérimentation artistique ou académique. Ces modes de ritualisation ont fortement stimulé les réflexions de l'anthropologue Ronald Grimes qui y voit des cas instructifs sur la nature du rituel, car ces exercices performatifs puisent dans la capacité naturelle de l'être humain à ritualiser (Grimes, 1992). Un certain nombre d'artistes d'art dramatique et de la performance ont expérimenté avec la notion de ritualisation émergente, notamment Jerzy Grotowski et le *Polish Theater Laboratory*. Ce metteur en scène polonais a tenté de combiner des anciennes techniques rituelles, étrangères aux Occidentaux, à des exercices théâtraux en vue de sonder les couches plus profondes de l'expérience humaine (Schechner, 1993 : 246). Son approche a consisté à faire travailler en ateliers des représentants de diverses et anciennes traditions mystiques des cinq continents pour en dégager des pratiques communes ou fondamentales (*Ibid.* : 246). Du côté académique, l'anthropologue Felicitas D. Goodman, fondatrice du *Cuyamungue Institute* au Nouveau-Mexique, a également travaillé avec les aspects créatifs et ludiques du rituel en se basant sur une série de répertoires culturels comme ressources mobilisables à des fins d'expérimentation (*Ibid.* : 240). D'autres exemples notables d'expérimentations basées sur le rituel comme forme d'expression artistique ont été menés par Peter Brook avec le Centre International de Créations théâtrales (*The conference of the Birds*) et John Fox et Susan Gill avec le *Welfare State International*. Ces derniers ont notamment mis sur pied des cérémonies commémoratives à grande échelle qui revêtaient des airs de *happenings* artistiques. Susan Gill a été amenée à développer une pratique en tant que célébrante séculière dans l'objectif d'offrir des rites de passage porteur de sens aux personnes désireuses de ritualiser leur vie de façon créative.

Selon Richard Schechner, professeur d'études de performance, ces chercheurs et artistes visent à contrôler et à utiliser

« *what they know is very powerful stuff. Goodman wants to "scientize" what she finds, to explain it rationally as anthropology, neurology, and history. Grotowski, on the other hand, uses a kind of scientific method to pursue nonscience goals* » (*Ibid.* : 254).

Ces ritualistes, qu'ils soient chercheurs ou artistes, disposent d'un capital culturel élevé et d'une

compréhension réflexive et intellectuelle du rituel dont ils expérimentent les rouages. Leurs initiatives portent sur des fins autodéterminées, mais plus amitieuses que celles du bricoleur dont la pratique répond à des besoins personnels. Dans ce sens, ces praticiens du rite correspondent à la figure de l'artiste.

2.2.8. La créativité rituelle dans l'accommodement des conditions de la vie moderne

Au sein du marché religieux et rituel, on a mentionné au chapitre 2 que certains fournisseurs de sens font preuve d'une force de proposition importante pour façonner une expérience rituelle qui rejoint mieux le vécu des adeptes qu'ils cherchent à attirer. Un parfait exemple concerne les *mégachurches* évangéliques aux États-Unis, dont les innovations sont conduites par des spécialistes religieux. Dans ce cas, les compétences et l'organisation dont ils disposent pour diffuser leurs innovations laissent penser qu'ils opèrent comme des ingénieurs. Nous avons également fait mention d'un cas où le renouvellement rituel provient des membres du clergé d'églises historiques opérant aux marges, comme les prêtres affectés à une église de quartier à importante population homosexuelle à Montréal. L'innovation de ces clercs visait avant tout à adapter les rites de passage catholiques aux réalités de la population locale, par exemple en admettant deux parrains ou deux marraines lors d'un baptême. Ce processus de bricolage est novateur en ce qu'il résulte dans l'intégration de couples et familles qui auraient été sinon marginalisés, stigmatisés ou exclus (Meintel, 2014 : 10).

Dans une discussion sur les processus de bricolage qui affectent l'Église catholique en France, Céline Béraud (2010) explique que ses représentants situés aux premières lignes (particulièrement les diacres et les laïcs affectés par un évêque) se trouvent devant la nécessité de procéder à des compromis et d'aménager de nouvelles séquences rituelles pour satisfaire la demande de personnalisation de ces rites. Il peut s'agir de marier une personne divorcée ou de baptiser un enfant de parents de même sexe. Dans ce dernier cas, on acceptera parfois de faire signer les deux parents au registre, ou de façon plus conservatrice, de considérer un des parents comme parrain/marraine ou témoin privilégié (Béraud, 2010 : 324-5). Ces adaptations discrètes qui émanent du bas sont peu régulées et peuvent se faire avec la « complicité » d'autorité sacerdotale voire de l'évêque (*Ibid.* : 328) : une nouvelle pratique « d'abord accomplie sous le manteau [...] devenue de plus en plus officielle jusqu'à être "réglementée" par certaines pastorales familiales » (Lachaux et Legrain, 2004, cités dans *Ibid.* : 325). Ainsi, le bricolage rituel dans l'Église catholique opère au niveau local, mais les changements peuvent remonter dans la hiérarchie. Même si le bricolage occasionné rentre en conflit avec la norme canonique, il « se trouve légitimé par une contingence qui est liée, dans le cas du catholicisme français, à la faiblesse quantitative de l'encadrement sacerdotal » (*Ibid.* : 324). Malgré la tension qui demeure entre les

« petites révolutions silencieuses » de la base et le rappel fréquent des normes doctrinaires, on constate toutefois que l'Église est amenée de force à résoudre ses rapports contradictoires avec la modernité (*Ibid.* : 325, 328-9). Dans ces instances de créativité rituelle qui consistent en des accommodements discrets, les membres du clergé agissent comme des bricoleurs de détails liturgiques (Turner, 1968), mais contribuent également à renouveler les messages de prêches, en intégrant des considérations politiques affectant les homosexuels et en récupérant le leitmotiv de fierté de cette communauté (*pride*) pour l'inscrire dans l'œuvre de Dieu (Meintel, 2014).

2.2.9. La créativité rituelle comme processus de guérison

On observe des innovations rituelles dans le domaine de la santé et de la relation d'aide. La pratique de ces rites est souvent déterminée par un refus de « l'alternative religion, psychothérapie ou rien » (Fellous, 2001 : 16). Il est question de se doter de moyens pour affronter de façon symbolique la douleur, la souffrance, le traumatisme, le deuil, etc. Fellous explique que certains sujets ressentent une carence de rites par rapport aux réalités auxquels ils sont confrontés et qu'ils ne veulent se résoudre à vivre dans le silence, par exemple des maladies, des divorces, des ménopauses, etc. (*Ibid.* : 113). Devant cette nécessité d'intégration ou d'acceptation de l'adversité apparaissent des nouveaux rites de passage, comme des rites d'avortement dont nous avons donné un exemple plus haut ou encore, des rites de guérison.

Dans les institutions de santé où la mort succède à la vie, Fellous (2001 : 48-9) décrit le cas d'émergence d'un rite de deuil à l'initiative de soignants, infirmières, médecins et psychologues, sensibilisés au vécu de leurs patientes qui auraient perdu un bébé en fausse-couche ou suite à une interruption tardive de la grossesse. L'initiative de ritualiser l'évènement infortuné remonte dans l'administration hospitalière qui conduit des arrangements pour accommoder des rites de mortinaissance. L'équipe médicale de cet hôpital français a conduit une enquête auprès des mères ayant vécu un tel évènement en vue de dégager des meilleures pratiques ; l'aumônier de l'hôpital a été sollicité en vue d'accompagner les patientes dans la composition de rituels d'adieu ; l'hôpital a conduit des arrangements pour la disposition du corps fœtal en faisant l'acquisition d'une parcelle de terrain dans un cimetière et en établissant une entente avec la mairie pour reconnaître l'état civil de l'enfant (*Ibid.* : 48-49, 81). En contexte hospitalier, les rites de mort sont conduits par des représentants religieux (prêtres, aumôniers), mais de plus en plus par des ritualistes séculiers comme des infirmières (Cadge, 2013), et au Québec, des intervenants en soins spirituels (Cherblanc et Jobin, 2013).

Certains professionnels de la relation d'aide mobilisent aussi le rituel comme outil thérapeutique là où le processus de guérison axé sur la parole atteint ses limites. Les théories académiques et populaires sur les propriétés thérapeutiques du rituel ont inspiré de nombreuses initiatives de ritualisation, par exemple en contexte de thérapie familiale (Bell, 2009 : 239). Le rituel permet d'explorer les rôles des membres de la famille et d'en restaurer l'équilibre, par exemple en reconnaissant la maturité sexuelle de la fille, la transition d'un cinquantième anniversaire-crise, le départ d'un jeune adulte du nid familial, etc. (*Ibid.*). Dans ces instances de ritualisation axée sur des dysfonctions vécues, le processus même de réflexion entourant la tenue du rite de passage contribue au renforcement du groupe social et permet l'expression et la résolution de problèmes.

Francine Gaudreault de l'Université du Québec à Chicoutimi présente un cas intéressant d'intervention expérimentale axée sur l'efficacité rituelle en vue d'aider des femmes victimes d'inceste. L'intervention ritualisée auprès de ces victimes répond au besoin « d'exprimer l'inexprimable » via le langage symbolique, mais aussi, de raconter son histoire (Gaudreault, 2011 : 110-4). Il s'agit de manifester des souvenirs traumatiques en un contenu palpable, situé hors de la personne, et par là, s'en libérer et restaurer le caractère sacré de son intégrité (*Ibid.* : 110, 112). Dans ce rituel de libération, la femme est amenée à symboliser la pureté perdue, la souffrance, la douleur, le lien qui l'unit avec le coupable suivi de la libération, etc. par divers objets et séquences d'actions rituelles. Le rite est conçu comme une série d'étapes agencées selon une série d'intentions permettant la transformation. Là aussi, cette dernière ne résulte pas que de la performance du rite en tant que telle, mais de tout le processus de préparation (incluant la narration, l'écriture, la réflexion, etc.).

Les rites de passage sont perçus dans ces contextes thérapeutiques comme des dispositifs permettant de restaurer la maîtrise qu'on a de sa vie. Dans ces cas, les rites sont créés de toutes pièces par des professionnels non religieux dans des objectifs précis. Étant donné qu'ils disposent de moyens, tant au niveau du capital intellectuel que de l'infrastructure, pour élaborer des rites cohérents et stables dans le temps, ces ritualistes séculiers correspondent là encore à la figure de l'artiste. Dans le cas des rites en milieu hospitalier qui se voient intégrés dans le protocole médical, on peut même penser que l'innovation rituelle relève de l'ingénierie.

2.2.10. La créativité rituelle face à l'insatisfaction ou l'absence de rites disponibles

La dernière instance de créativité rituelle que nous avons relevée a pour moteur principal une insatisfaction face aux rites disponibles à un groupe ou à des individus, ou une absence de ceux-ci.

Cette insatisfaction se conjugue souvent à un besoin d'affirmation de sa singularité et de sa vision du monde et du soi. On observe une réappropriation et une transformation de rites traditionnels disponibles ou encore le bricolage de rites de passage avec de nouvelles ressources symboliques. Des moments du cycle de vie traditionnellement non ritualisés, comme le divorce ou la séparation, sont investis par une volonté de mise en sens. Certains individus s'engagent dans une pratique rituelle intime, comme une Québécoise qui, suite à une séparation, a posé ses souvenirs sur papier avant de les brûler, parfait exemple de bricolage rituel (Roberge, 2014 : 132). Aux États-Unis et en France, on assiste à l'émergence de *divorce parties*, axés sur la transformation d'un événement honteux en libération (*Ibid.* : 134). Ces rituels-ci relèvent davantage de la fête que de la cérémonie et sont offerts par des agences événementielles (*Ibid.* : 133).

Vanessa Ochs donne aussi un exemple d'un rite de passage émergeant suite à la reconnaissance d'un moment important de la vie méritant d'être souligné et marqué dans les consciences. Il s'agit de la création d'une cérémonie d'accueil pour les filles (Simchat Bat) inspirée de pratiques historiquement rattachées au genre masculin ainsi qu'empruntées à d'autres dénominations ou à des courants judaïques du passé (Ochs, 2010 : 23-4). Une femme rabbin instigatrice de cette initiative témoigne : « *It is 1970 and such a ceremony has never been done before. We don't think of ourselves as making history, but as making holy a moment that has long yearned for sanctification* » (*Ibid.* : 2).

Au sein de certains réseaux émerge une conscience de la nécessité de marquer les étapes du cycle de vie qui va de pair avec une critique du rythme temporel de la société occidentale, qui est « vécu comme un temps découpé, disloqué, imposé, sanctionné, accéléré qui se répercute sur tous les gestes de la vie sociale et des relations humaines » (Fellous, 2001 : 146). Certains individus déplorent l'escamotage de la temporalité de leur vie durant laquelle ils souhaitent « faire une pause, retrouver une respiration » ou marquer le passage d'un état à un autre, par exemple, entre la grossesse et la maternité, l'entrée dans la ménopause (*Ibid.* : 20, 146), ou encore, entre le statut de professionnel et celui de retraité (Arseneault, 2009).

On trouve de nombreuses instances où jeunes et adultes décident volontairement de s'engager dans des ritualités initiatiques, notamment auprès d'organisations comme Ho Rites de passage, un groupe québécois dont nous discutons plus loin. Cette organisation, comme celui du *Rite of Passage Journeys* aux États-Unis, propose des activités initiatiques payantes comme le *Vision Quest*. Inspiré des spiritualités autochtones, il s'agit d'une épreuve de trois jours de confrontation solitaire en milieu désertique (Fellous, 2001 : 130). Ce rituel fortement axé sur l'expérientiel vise à « révéler le sens de

l'existence » au pratiquant selon un processus de mort-renaissance symbolique (*Ibid.*). La pratique de ces rites vise l'introspection et la réflexivité en rapport avec le sens de la vie et des idéaux basés sur une reconnexion avec la nature (Roberge, 2014 : 181). Les initiatives de ces producteurs rituels s'ancrent dans un discours déplorant l'absence de rites et de structures intégratrices dans la société occidentale pour soutenir les individus dans leur cheminement de vie. (*Ibid.* : 181). Elles se manifestent dans une offre de service compréhensive, incluant un processus de préparation, d'expérience et d'intégration, et relèvent de formules méthodiques et durables. Là aussi, cela laisse penser que ces innovations appartiennent au régime créatif de l'artiste découlant d'une vision engagée et intégratrice.

Un autre exemple de créativité rituelle visant à combler une carence de rite perçue, concerne les groupes, souvent féminins, d'individus s'inspirant de spiritualités parallèles comme le néo-paganisme. Fellous (2001 : 113-6) décrit des groupes de femmes américaines se réunissant en contexte résidentiel pour co-crée des rites d'accompagnement des moments clés du cycle de vie féminine : rites de puberté, d'arrivée de menstruations ou de présentation d'enfants. Pour elles, il s'agit de reconnaître ces passages de vie avec une sensibilité « plus authentique ou naturelle qui aurait disparu en Occident sous l'effet du patriarcat, du christianisme, du capitalisme et de la technologie » (Houseman, 2010).

Dans son étude des rites de passage païens contemporains, l'anthropologue Michael Houseman (2010) explique que chaque rite mis en place est une création unique qui est élaborée et exécutée en fonction des circonstances des individus concernés. Il s'agit de mettre en scène la rupture de la jeune femme avec son statut d'enfant et de l'admettre dans une communauté de solidarité féminine (*Ibid.*). Ces ritualités à contrecourant émanent de particuliers et sont élaborées à partir de fora de discussions, blogs, et sites consacrés au néopaganisme qui fournissent des canevas rituels et des exemples de symboliques et actions rituelles à poser (*Ibid.*). Houseman explique que ces rites participent d'un paradigme opposé à la ritualité s'inscrivant dans la majorité des traditions, puisqu'ils doivent être recomposés au cas par cas et ne subissent aucune injonction de conformité à un modèle. La créativité fait donc partie inhérente de ce type de pratique, car l'efficacité de ces rites repose sur la façon dont ils saisissent le plus fidèlement possible le vécu des concernés (*Ibid.*). Ici, les rituels sont bricolés et conduits à l'initiative de particuliers autosuffisants, qui ne dépendent pas d'une expertise rituelle extérieure ou d'un fournisseur de rites. Leur activité ne s'inscrit donc pas dans un marché rituel. Il faut évoquer toutefois la possibilité qu'un praticien de rite autodidacte particulièrement habile dans l'art de la célébration devienne une personne-ressource à cet égard dans sa communauté. Une reconnaissance croissante pourrait l'amener à faciliter des rituels en dehors de son cercle de proximité et à professionnaliser ses prestations.

De plus en plus de cérémonialistes séculiers comme ceux faisant l'objet de la thèse de doctorat de Lauren Macdonald (2011), elle-même célébrante séculière, proposent une vaste gamme de rites visant à encadrer les passages de vie qui autrement ne serait pas travaillés par une reconnaissance symbolique. Certains célébrants séculiers offrent désormais des cérémonies de premières menstruations, de ménopause, d'entrée dans la vieillesse, de retraite, de bénédiction de résidence, de séparation, de divorce, de réitération d'union, d'affirmation de son homosexualité ou encore, d'anniversaire (Macdonald, 2011 : 16).

Outre ces instances de ce que Ronald Grimes appelle « *counter-cultural ritualizing* » (2002), les producteurs rituels séculiers font aussi preuve de créativité notable pour renouveler les rites de passage traditionnels, ce qui nous intéresse dans le cadre de ce mémoire. L'invention de nouvelles séquences cérémonielles de naissance, de mariage, de mort est fort répandue (Segalen, 2003, Grimes, 2002, Fellous, 2001, Dianteill *et al.*, 2004). Le plus souvent, ces initiatives se profilent en réaction ou comme solutions de rechange à des expériences liturgiques vécues comme moribondes et prédictibles (Gauthier *et al.*, 2013). Au Québec, on observe une réaction aux baptêmes en série, célébrés de façon collective lors de la messe dominicale (Roberge, 2014 : 43). Les parents qui souhaitent souligner l'arrivée de leur enfant de façon plus intime se tournent alors vers des cérémonies privées conduites par des officiants séculiers (*Ibid.* : 44). Ces derniers proposent de nouvelles actions symboliques pour ces cérémonies d'accueil comme la plantation d'un arbre, le lâcher de ballons ou l'élévation de l'enfant (inspirée de séries télévisées ou de films comme *Le Roi Lion* de Walt Disney Productions, *Ibid.* : 44). Pour les rites de mariage, les célébrants séculiers assistent leurs clients dans la mise en place d'une cérémonie personnalisée. Selon les origines, croyances et sensibilités spirituelles de leurs clients, ils sont amenés à proposer et parfois créer des textes, prières, évocations, gestes rituels, chorégraphies et symboliques qui formeront un tout cohérent. C'est cette instance de créativité rituelle qui nous concerne particulièrement et que nous abordons méthodiquement plus loin.

Devant le manque de rites ou d'attraits des ritualités existantes, on constate l'émergence d'une grande diversité d'acteurs qui viennent composer des nouveaux scripts rituels : des individus autonomes faisant preuve d'une remarquable agentivité pour bricoler des rites au gré des représentations religieuses, spirituelles ou séculières qu'ils se choisissent pour eux-mêmes ; des nouveaux producteurs rituels qui élaborent des expériences rituelles axées sur la spiritualité ou l'événementiel ; des spécialistes religieux qui se proposent de rénover leur tradition d'attache en élaborant des rites là où il

n'y en avait pas et finalement, des cérémonialistes séculiers qui accompagnent des clients dans leur projet rituel singulier.

2.3. Conclusion

Cette revue de la littérature sur l'innovation rituelle et ses agents de changement nous a permis d'établir que la transformation des traditions et des rites qui y sont rattachés est un processus inéluctable puisque les cultures sont en mouvement constant. Les innovations rituelles ont pu être longtemps tenues dans l'ombre, car la tradition, qui est une construction du présent sur le passé, devait être présentée comme une essence fixe déterminant l'ordre social et les identités groupales. L'efficacité et la légitimité du rite institué découlaient du fait qu'il était transmis par des spécialistes religieux qui devaient veiller à sa préservation. Toutefois, les chercheurs soulignent la prégnance des processus de syncrétisme et de négociations au courant de l'histoire et qui adviennent dans la rencontre de cultures, particulièrement en contexte de subjugation. Les rites sont alors modifiés et adaptés tant par les élites que le peuple de façon souvent pragmatique. La façon dont les individus ont pu changer les rites a été moins abordée que le contraire. Une perspective dynamique de la ritualité en mouvement demande de considérer la capacité d'action des individus à modifier et créer des rites.

Dans la modernité, cette agentivité des individus à innover dans le domaine des rites se manifeste de façon de plus en plus visible. Alors qu'ils s'autonomisent de l'orthodoxie et de la religion instituée, ils se saisissent de l'objet rituel et en manipulent les rouages pour affirmer leurs identités, se façonner des pratiques religieuses plus significatives et encadrer les moments de leur vie avec les représentations qu'ils se choisissent. La marge de manœuvre dont ils disposent pour innover est corollaire de leur degré d'indépendance d'une institution religieuse ou de tradition. L'innovation rituelle procède par emprunts, adaptations, détournements, agencements, recompositions et synthèses de ressources issues d'une diversité de cultures, de domaines artistiques, de savoirs, de références médiatiques, etc. Le rite n'est pas déculturé, au contraire, il se voit enrichi des ressources disponibles aux praticiens qui vivent dans un monde globalisé. Certains conduisent parfois un travail imaginatif où le rite s'approche d'une forme de création artistique. D'autres bricolent des expériences rituelles visant à répondre à des besoins singuliers. Certains parviennent à concevoir des compositions rituelles cohérentes qui voient une diffusion horizontale. Désormais, la fonction de ritualiste n'est plus réservée aux spécialistes religieux et est désormais accessible à qui saura se l'approprier.

CHAPITRE 3

LES RITUALISTES SÉCULIERS DANS LA LITTÉRATURE

3.1. Une nouvelle catégorie de spécialistes rituels séculiers

Les instances de créativité rituelle et religieuse que nous avons relevées jusqu'à maintenant laissent voir les initiatives d'une diversité de spécialistes ou praticiens. Pour revenir aux spécialistes du rite mentionnés par Victor Turner (1968), on est en mesure d'établir un lien entre la fonction du ritualiste par rapport à l'institution ou la tradition qui les reconnaît et le mode de ritualisation créative dont ils disposent. Les idéaux-types du bricoleur, de l'artiste et de l'ingénieur proposés par Lévi-Strauss concernent en grande partie la marge de manœuvre qu'il leur revient pour générer et diffuser de nouvelles formes rituelles dans leur milieu social. La figure du chamane, dont la *mambo* haïtienne immigrée à New York est un exemple, dispose d'une liberté inhérente à sa pratique idiosyncratique qui est fortement axée sur un travail imaginatif ou « inspirationnel » dans une relation directe avec le monde des esprits. Elle est en mesure d'ajuster sa pratique rituelle au gré des changements advenant dans son environnement de façon flexible étant donné que la religion dans laquelle elle s'inscrit est peu institutionnalisée et qu'elle dessert des individus et des groupes sociaux de petite taille. Il semble que la modalité de créativité rituelle qui la concerne revêt principalement du bricolage.

La figure du prêtre s'inscrit quant à elle dans une religion fortement institutionnalisée. Selon Turner (1968), c'est parce que son rôle de ritualiste vise à la transmission et la conservation d'une tradition qu'il dispose de peu d'agentivité personnelle pour innover. Nous l'avons vu avec les prêtres catholiques qui s'accommodent des conditions de vie moderne des demandeurs de rites de passage. Ces membres du clergé de la base seraient donc aussi des bricoleurs opérant dans un contexte fortement contingenté par les préceptes qu'ils doivent servir. Toutefois, chose que ne souligne pas Turner, la figure du prêtre se retrouve aussi en tête d'organisation religieuse. En tant que *leader*, il est en position de déployer des stratégies créatives porteuses de changement disruptif comme dans le cas des églises évangéliques américaines. L'exemple des hauts fonctionnaires soviétiques, que nous avons comparés aux prêtres en ce qu'ils desservent une idéologie et un appareil de pouvoir institutionnalisé, illustre des innovations rituelles participant d'une tradition inventée et d'une vision du monde totalisante. Du fait que ces hauts prêtres disposent des moyens pour instaurer et assurer la diffusion de leur innovation, ceux-ci correspondent au régime de l'ingénierie rituelle qui est mise au service d'un vaste projet.

Il apparaît aussi que certaines traditions religieuses, comme le judaïsme qui admet les femmes dans la fonction de rabbin, laissent plus de place à l'initiative de figures prétristes qui opèrent en marge. Nous avons notamment donné l'exemple de la création du « *Torah Yoga* » à cet effet, en soulignant que le caractère fonctionnel, cohérent et stable de cette innovation pouvait laisser penser que ces ritualistes s'apparentaient à la figure de l'artiste. Point distinctif, les initiatives des « prêtres-artistes » peuvent découler d'une vocation personnelle et d'une vision singulière. *A contrario*, les « prêtres-ingénieurs » auraient droit à moins d'initiatives personnelles dans l'exercice de créativité étant donné que celui-ci se fait au profit d'une structure sociale plus complexe.

La figure charismatique du prophète qui se définit selon Turner précisément par sa capacité d'innovation disruptive se reconnaît par exemple en Ron H. Hubbard, fondateur de l'Église de la scientologie et dans une moindre mesure chez Maulana Karenga, créateur de la célébration afro-américaine du Kwanzaa. Tous deux ont initié des mouvements qui ont fortement marqué le paysage religieux et culturel américain. Ils se sont distingués dans leur capacité à proposer une vision du monde entérinée par des préceptes et des rituels adoptés dans une échelle sociale significative. En vertu de leur capacité à mettre en œuvre leur vision dans le monde, on peut reconnaître à ces figures prophétiques des compétences d'ingénierie dans la créativité rituelle.

On l'a annoncé, une nouvelle catégorie doit être ajoutée à celle des praticiens rituels religieux : celle des ritualistes séculiers qui ont émergé précisément avec la sécularisation de la société et la démocratisation du rite qui s'en suit. Cette catégorie est très large, incluant des professionnels du milieu de la santé (intervenant en soins spirituels, infirmiers), des thérapeutes, des travailleurs sociaux, des enseignants, des activistes, des artistes, des spécialistes de l'événementiel, des particuliers qui préparent des rites pour eux-mêmes et, finalement, des cérémonialistes séculiers dont Susan Gill, la cofondatrice de *Welfare State international*, une organisation spécialisée dans les performances artistiques ritualisées. Les fonctionnaires et hommes de pouvoir peuvent également se définir par le caractère séculier de leur intervention. Toutefois, nous préférons les mettre à part puisque leur fonction est fortement institutionnalisée, et ainsi, ce type renvoie davantage à la catégorie des prêtres qu'à celle que nous tenterons d'esquisser.

Les exemples d'innovation rituelle que nous avons parcourus suggèrent que les ritualistes séculiers peuvent correspondre aux trois idéaux-types désignant des modalités de créativité rituelle : bricoleur (dont les initiatives de particuliers inspirés de spiritualités parallèles donnent un exemple éloquent) ; artiste (auquel correspondent les organisations offrant des rites initiatiques comme le *Vision Quest*) et

ingénieur (par exemple, en contexte hospitalier). Ces praticiens de rites séculiers tels qu'on les trouve en contexte occidental contemporain partagent plusieurs caractéristiques qui les distinguent des figures religieuses présentées par Turner (1968). Nous présentons ici les spécificités de ces praticiens.

3.2. Spécificités des ritualistes séculiers

Premièrement, ils élaborent et conduisent des rites en dehors des institutions religieuses, un critère fondamental qui nous amène à les définir par leur caractère séculier. Les rites qu'ils proposent sont exempts de l'impératif de transmission des préceptes et des représentations d'une tradition religieuse donnée. Ces ritualistes opèrent dans un contexte privé ou public qui ne participe pas du renforcement d'une religion organisée et qui n'est pas défini par un système de valeurs et de croyances très cohésif. Toutefois, cela n'implique pas que les rites séculiers qu'ils offrent soient privés de caractère religieux ou spirituel, comme nous le verrons plus loin. Seulement, les composantes de cette nature sont mobilisées par choix et non pas par obligation ou par convention. De plus, il n'est pas exclu que les ritualistes séculiers puissent revêtir un rôle dans une organisation religieuse ou même y être affiliés comme nous le verrons avec les célébrants au Québec. Nous considérons un ritualiste comme séculier en vertu de sa pratique rituelle et non en considérant les autres aspects de sa vie.

En deuxième lieu, contrairement aux spécialistes religieux, les ritualistes séculiers ne font face qu'à peu de barrières à l'entrée pour pratiquer des rites. Leur reconnaissance ne découle pas d'un cheminement initiatique vécu sur le plan spirituel ou d'un processus d'ordination, mais plutôt de leur capacité à satisfaire des clients et proposer de la valeur –sous forme de célébration, de guérison, d'épanouissement ou d'une expérience forte– à des individus et une communauté. En contexte contemporain globalisé, toute personne intéressée par les rites de passage peut aisément se renseigner sur la façon dont les mettre en œuvre et apprendre comment ils sont pratiqués dans d'autres cultures ou l'ont été dans le passé.

Troisièmement, les ritualistes séculiers s'inscrivent dans un contexte social où l'individualisme est une force culturelle majeure. Ils opèrent dans une logique de service obéissant aux besoins, exigences, et volontés de leurs clients. Cela n'implique pas forcément qu'ils soient rémunérés, mais dans leur pratique, ils doivent outrepasser leurs propres convictions pour servir celle des autres. Ils ne partagent pas nécessairement les mêmes valeurs, croyances et visions du monde dont ils doivent être en mesure de rendre compte dans les rites qu'ils proposent.

Dans ce sens, un quatrième élément distinctif concerne le pouvoir amoindri dont ces ritualistes disposent. Leur fonction ne sert plus au renforcement des normes vitales à l'homéostasie d'une société pas plus que leur autorité ne s'inscrit dans un rapport privilégié avec le surnaturel. Alors que les meneurs de rites religieux détiennent une expertise sur les rites de leur propre culture ou religion, ils sont en possession de connaissances et d'autorité que les participants n'ont pas forcément (Macdonald, 2011 : 71). Les ritualistes séculiers, émergeant souvent de la base, élaborent une expertise de nature transparente et pénétrable, axée sur des compétences que les participants peuvent eux-mêmes détenir. Ainsi, le charisme n'est pas non plus un trait essentiel pour le ritualiste séculier.

Cinquièmement, si le ritualiste séculier peut faire de sa pratique une activité rémunérée, celle-ci ne se fait pas à temps plein, mais de façon ponctuelle. Le plus souvent, son activité de ritualiste s'insère dans le cadre de ses fonctions professionnelles, dans son implication au sein d'un groupe social de proximité ou encore, elle prend la forme d'un service professionnel offert à temps partiel. En effet, même dans le cas des célébrants séculiers, la plupart occupent cette fonction en plus d'autres activités de rémunération.

Dernier point, les ritualistes séculiers disposent d'une marge de manœuvre importante pour innover, du moins si on se base sur les corrélations que présente Turner (1968) entre la fonction du ritualiste face à l'institution et ses possibilités de créativité. Nous avons établi que le spécialiste de rites séculiers, bien qu'il puisse agir en continuité d'une tradition religieuse ou culturelle, n'a pas pour mission la transmission de celle-ci. Dès lors, il peut considérer la tradition comme un ensemble de ressources symboliques à sa disposition pour le servir dans l'élaboration de projets rituels qui se doivent principalement de satisfaire les participants. Toutefois, sa capacité à innover n'est pas libérée de toutes contingences, notamment liées aux attentes de ses clients et de leur entourage, au contexte professionnel dans lequel ils ritualisent, ou à la régulation du marché rituel. Ce mémoire vise justement à explorer dans quelle mesure un type de ritualistes séculiers, les célébrants de rites de passage, se saisissent de la liberté offerte par l'autonomisation d'une institution ou tradition donnée tout en prenant en compte les freins à l'innovation.

3.3. Les célébrants de rites de passage séculiers : le cas néo-zélandais

Les individus qui se spécialisent ou disposent d'une expertise dans la préparation et la conduite de rites de passage séculiers ont été remarquablement peu étudiés. Dans sa récente étude sur les rites de passage du Québec contemporain, Martine Roberge (2014 : 105-6) ne mentionne que brièvement les

célébrants professionnels, et discute plutôt des célébrants d'un jour issus de l'entourage familial ou amical des participants de rites de naissance, d'union ou de mort. Il est également question d'individus qui font le choix de ne recourir à aucun célébrant pour faire des cérémonies de mariage purement symboliques ou encore, des rites de naissance d'inspiration américaine, les *baby-showers* (*Ibid.*: 112). De ce fait, la question de l'expertise ayant trait à la tenue des rites de passage séculiers est largement éludée. Par ailleurs, nous avons mentionné que les écrits anthropologiques tendent à se concentrer davantage sur le rituel que sur le rôle et les intentions des faiseurs de rites (Bell, 2009 : 223 ; Rountree, 2004 : 172). Julie Macdonald (2011) consacre plusieurs chapitres de sa thèse aux pratiques des célébrants séculiers qui ont émergé en alternative aux célébrants religieux en Nouvelle-Zélande. À notre connaissance, il s'agit de la seule étude systématique portant sur les célébrants séculiers.

En Nouvelle-Zélande, on trouve environ 2000 célébrants séculiers que Macdonald appelle des « célébrants indépendants », en ce qu'ils opèrent en dehors de toute organisation, religieuse ou séculière. Ce nombre paraît significatif sachant que la population de la Nouvelle-Zélande n'est que d'environ 4,5 millions d'habitants, soit un peu plus de la moitié de celle du Québec. Ces personnes s'identifient comme célébrants et préparent et conduisent des cérémonies, en particulier des rites de passage, pour les personnes de leur communauté ou lors d'occasions publiques (par exemple des cérémonies commémoratives, Macdonald, 2011 : 110). Selon une étude sur les célébrants de mariage séculier de Nouvelle-Zélande, la proportion des sexes est équilibrée : 54% de femmes contre 46% d'hommes (*Ibid.* : 111).

Macdonald souligne que ces célébrants développent leur pratique en fonction des besoins, des désirs, des attentes et des significations importantes pour leurs clients. (*Ibid.* : ii). Ils considèrent qu'ils travaillent pour eux et implicitement, qu'ils sont responsables devant eux en ce qu'ils leur doivent des comptes (*Ibid.* : 147). Leurs rites de passage se situent d'une part en continuité à des traditions selon les attentes culturellement déterminées des participants, de l'autre, ils sont personnalisés avec des significations singulières. Toutefois, le rôle du rituel vise moins à renforcer des normes tenues collectivement que d'exprimer des valeurs et des préférences personnelles. L'individualisme est une force centrale dans la pratique des célébrants et dans leur conception du rite (*Ibid.* : ii, 211).

Le rôle du célébrant indépendant dépasse de loin la répétition de rites existants ou le maintien des traditions. Ce sont les intentions des participants qui informent le script rituel et ses significations en amont de la tenue de la célébration (*Ibid.* : 240). Selon ces célébrants, les clients ont une influence considérable sur les significations exprimées dans le rituel. Au lieu d'être des experts dans les rites d'une tradition donnée, ces ritualistes séculiers sont des faiseurs de rites, en ce qu'il font preuve de

compétences dans les processus menant à leur réalisation (« *ritual-making* », *Ibid.* : 242). Ainsi, ces compétences ne se limitent pas à la performance du rite en tant que tel, mais englobent une multitude d'étapes et de procédés. Il s'agit d'établir une relation de confiance avec les clients ; chercher des informations sur leurs attentes et leurs besoins ; sonder ce qui est significatif pour eux concernant leur héritage, leur spiritualité, leurs valeurs, leurs histoires de vie ainsi que leur vision du passage à souligner ; organiser et intégrer ces éléments à l'intérieur d'une structure rituelle ; entremêler des composantes issues de traditions rituelles pertinentes en adaptant des éléments et créant de nouvelles séquences au besoin (*Ibid.* : 147). Certains célébrants néo-zélandais disent co-créeer les rituels avec leurs clients alors que d'autres construisent le rituel pour leur compte (*Ibid.* : 242). Ils font face à plusieurs défis notamment la négociation de situations rituelles réunissant des participants qui entretiennent des croyances différentes et qui souhaitent les voir exprimées dans la même cérémonie (*Ibid.* : 240). Il importe de refléter ou de respecter une multitude de perspectives spirituelles dans le rituel.

Les célébrants ne se perçoivent pas comme assumant ou disposant d'une autorité sur leurs clients (*Ibid.* : 147). En dehors de leur fonction de ritualiste, ils ne se distinguent pas particulièrement des personnes de leurs groupes sociaux. Leur statut de célébrant ne leur confère aucune qualité distinctive qui amènerait leurs pairs à les considérer de façon spéciale ou différente (*Ibid.* : 145). S'il existe des formations pour se préparer à cette occupation, celles-ci n'en déterminent pas l'accès. Toute personne peut décider d'offrir des services de célébration indépendamment de ses compétences de ritualiste ou de ses attributs personnels (*Ibid.* : 146). Les célébrants de mariages civils doivent renouveler leur accréditation annuellement pour offrir des cérémonies à valeur légale. Toutefois, leur reconnaissance et donc leur potentiel de se développer comme experts rituels dépendent de leur capacité à créer de la valeur pour leurs clients.

Macdonald souligne que les célébrants sont souvent motivés par une vocation sociale de répondre aux besoins d'individus de leur communauté (*Ibid.* : 136). En effet, cette activité ne représente pour eux pas un travail, mais un engagement impliquant toutes les dimensions de la personne : mental, corporel, psychologique et spirituel (*Ibid.* : 137). Bien souvent, le discours des célébrants dénote une vision pro-rite, où le pouvoir de ce dernier est pensé comme bénéfique en relation avec les adversités du cycle de vie. Ces officiants sont animés par une croyance dans la valeur du rituel pour aider les gens à faire face aux changements et à la perte (*Ibid.* : 142). Dans certains cas, les motivations sont également d'ordre pécuniaire pour exercer un travail flexible à temps partiel (*Ibid.* : 141). Toutefois, la dimension altruiste domine dans l'engagement des célébrants dans leur occupation, ce qui, selon Macdonald, demande de nuancer une application trop rigoureuse du modèle du marché pour comprendre ce phénomène (*Ibid.* :

145).

Concernant le profil de ces individus, Macdonald (*Ibid.* : 137-8) relève un répertoire de compétences très diverses axées sur les relations interpersonnelles, l'habilité communicationnelle, l'art oratoire, la relation d'aide, l'enseignement, la recherche et le travail social. Tous les célébrants soulignent la nécessité de disposer d'une capacité à écouter, à conseiller, à faciliter et à valoriser les clients. Les traits de personnalité jugés importants sont la flexibilité, l'empathie, la patience, le respect en regard de tous les systèmes de croyances, le sens commun, et la créativité. Des connaissances et un intérêt pour la culture ainsi qu'une sensibilité aux aspects symboliques de ce domaine sont également mentionnés (*Ibid.* : 138).

Concernant l'aspect créatif de l'activité du célébrant, il semble surtout relever du bricolage en ce que leurs rites sont décrits comme des « *pastiche of eclectic ritual elements from a multiple of different cultural and spiritual contexts* » (*Ibid.* : 241). Les célébrants soulignent que la force motrice de leur processus d'innovation est fondée sur ce qui est significatif pour leurs clients (*Ibid.*: 150). Les célébrants sont portés à investir les rituels qu'ils préparent de leur propre créativité, mais cela doit toujours se faire en accord avec les clients. Macdonald donne plusieurs exemples de gestes symboliques originaux proposés par les célébrants à leurs clients. Il semble qu'une part importante de leur créativité relève d'un travail sémantique et communicatif. Le domaine symbolique, fondé sur l'imaginaire ou des références culturelles existantes, doit être mobilisé de façon créative pour incarner la transformation que le rituel vise à effectuer (*Ibid.* : 147). Le passage et les intentions sous-jacentes au rituel doivent également être explicités durant le rituel à mesure qu'ils doivent être mis en scène de façon fluide et homogène. Si les célébrants sont, selon Macdonald, activement engagés dans le changement de la tradition, ils le font moins sur une impulsion créative idiosyncratique motivée par une vision propre qu'en fonction de la demande de leurs clients et de la diversité des spiritualités qu'ils se doivent d'honorer.

Macdonald souligne que les célébrants sont des agents de changement de première importance dans le paysage rituel de la Nouvelle-Zélande en ce qu'ils ont contribué à la diversification des types de rites de passage pratiqués à l'heure actuelle : célébrations de promotion et de nouveaux défis, cérémonies de reconnaissance des saisons, cérémonies d'adieu pour les animaux de compagnie, cérémonies en l'honneur de la masculinité et de la féminité, etc. (*Ibid.* : 152). En préconisant une ritualisation et donc une reconnaissance de tous les marqueurs biographiques et identitaires de leurs contemporains, ces célébrants séculiers apparaissent comme des créateurs de culture.

3.4. Compétences, savoir-faire et créativité du célébrant séculier

On a entrevu avec les célébrants néo-zélandais que leur créativité réside entre autres dans un processus sémiotique, c'est-à-dire créateur de sens. À cet égard, on trouve des propos éclairants auprès de Christian Biot, un des informateurs de Michèle Fellous (2001). Il s'agissait d'un aumônier qui a travaillé en contexte hospitalier et officié des rites funéraires en France. Fait intéressant, il agissait également comme célébrant séculier, car il offrait des cérémonies civiles « sans référence obligatoire à la foi chrétienne ou à une appartenance religieuse.¹⁰ ». Cela illustre par ailleurs qu'un ritualiste séculier peut aussi être un spécialiste religieux si cela ne se manifeste pas lors des rites séculiers qu'il officie. Les propos de Biot sont fort intéressants en ce qu'ils condensent de façon articulée les aspects fondamentaux des compétences et dispositions du célébrant. Premièrement, il explique la posture de service que doit adopter le célébrant séculier en dépassement de ses propres croyances :

« Souvent je me reconnais au service de l'assemblée qui se constitue pour célébrer une cérémonie, en vue de faire surgir en son sein des paroles qui sont l'expression des liens et des croyances. Je ne suis pas gêné si l'absence de repères chrétiens me conduit à présider sans prier, sans évoquer Dieu, sans nommer le Christ ni l'Esprit Saint. » (cité dans Fellous, 2001 : 206)

Dans ce sens, Fellous souligne que l'ambition de Biot visait à « rénover » le catholicisme, qui selon lui, n'était plus capable de rejoindre les gens dans leurs croyances et qu'il était très concerné par la personnalisation des rites religieux. Ce point nous paraît fort intéressant, car cela suggère que la vision qu'il propose du rôle du célébrant et du rite qu'il conduit est informée par les sensibilités de personnes distancées de la religion instituée. Dans ce sens, les propos qu'il tient sont susceptibles de nous éclairer sur des orientations que partageront les célébrants séculiers du Québec.

Selon Biot, l'art du célébrant « consiste à repérer quels gestes, actes, paroles sont emblématiques de croyances et de valeurs qui renvoient alors à une autre sphère » (*Ibid.* : 206). Par autre sphère, il désigne ce qui relève du sacré au plan spirituel comme relationnel et qui doit être signifié durant le rituel. Pour Christian Biot, la célébration ne devrait pas être une simple prestation sociale ou « vain spectacle », mais une inscription dans un ordre symbolique plus grand. Le conducteur du véhicule de significations est le célébrant qui doit « faire parler » les éléments symboliques du rite, et par là, fait figure de metteur en sens (*Ibid.* : 206). Dans le cas du rite funéraire, cette mise en sens à travers la mise en scène du rite se situe dans « l'entrecroisement de l'existence du défunt, de l'existence des participants

¹⁰ « Hommage à Christian Biot » sur le site de la société de thanatologie de France, <http://www.mort-thanatologie-france.com/6.html>, consulté le 15 juin 2016.

et des significations qui sont données à ces existences » (*Ibid.* : 206). Selon Biot, le rôle du célébrant est cardinal dans l'efficacité symbolique du rite au risque que ce dernier devienne insignifiant, voire ridicule. Cette tâche est d'autant plus ardue que le célébrant opère dans un contexte marqué par la divergence et l'hétérogénéité d'un groupe constitué provisoirement (*Ibid.* : 207). Le travail sémiotique du célébrant consiste aussi à faire émerger des dimensions profondes. Pour lui, il s'agit de « ne pas faire vivre l'assemblée à partir de ce qu'elle est, mais à partir de ce qu'elle croit » (*Ibid.* : 207). Le ritualiste participe de façon très importante à la dimension liante du rituel, en agissant comme médiateur entre les individus et entre le groupe, ainsi qu'entre ce dernier et le sacré, « quel que soit le sens donné à ce terme » (*Ibid.* : 207). Cela implique de la part du célébrant nombre de qualités, dont une connaissance des participants et des principaux concernés par le rites ainsi qu'une sensibilité intuitive. Pour Biot, cela nécessite

« [...] quelqu'un qui sent les choses au fur et à mesure que cela se déroule. Comment se comporte l'assemblée, si elle reçoit ou pas, si elle est distraite ou pas, c'est une sensibilité augmentée d'un peu de formation et de préparation... » (cité dans Fellous, 2001 : 207).

À la fonction de metteur en sens qui maximise l'impact du rite au niveau cognitif et émotionnel se joint celle du guide qui doit être en mesure de sécuriser l'assemblée :

« C'est ça, ma position: être le pivot pour assurer la continuité. À travers cette position je permets le déroulement de la célébration en toute sécurité. J'emploie ce mot "sécurité", parce que l'émotion est très prégnante lors de funérailles. Et il faut bien que les gens qui viennent dans une célébration aient l'impression, ou découvrent peu à peu, que c'est un moment où ils vont pouvoir laisser passer leur émotion sans que celle-ci ne déborde, ne dissolve la célébration. C'est là le rôle du célébrant. Assurer la continuité, avoir compris la structure de la célébration, être le pivot à la fois des éléments de structure et des éléments émotionnels, c'est un peu comme si l'on tenait un attelage: il faut à la fois que ça galope, mais il ne faut pas que ça s'emballe. » (*Ibid.* : 207).

Nous retenons ici un élément fondamental de la vision du célébrant quant au rite comme un « espace sécuritaire » catalysant les émotions tout en les régulant ou en les contenant. Nous verrons que cette conception du rituel comme contenant à l'intérieur duquel se vivent des choses correspond en tout point avec la conception que se font les célébrants québécois de leur pratique. Elle permet également de mieux saisir les habiletés du célébrant en relation avec l'assemblée qu'il doit guider dans une expérience forte et significative.

Un dernier point concerne la posture que doit adopter le célébrant. Pour Biot, cette posture est quelque peu périlleuse puisqu'elle exige à la fois un ancrage externe et un véritable engagement face aux participants: « il est à la fois dedans et dehors » (*Ibid.* : 207). Le célébrant doit être pleinement

investi et engagé tant sur le plan physique qu'émotionnel et ce à toutes les étapes de la cérémonie. En effet, s'il souhaite amener les participants dans un régime d'authenticité propice à l'émergence d'émotions et à une ouverture sur le domaine spirituel, il doit incarner cette disposition exemplaire. Ainsi, le célébrant n'est pas une figure purement professionnelle en ce qu'il se construit lui-même à travers sa pratique (*Ibid.* : 207). Cette posture est d'autant plus ambivalente que le célébrant ne doit pas imposer sa foi personnelle durant le rite. Toutefois, c'est bien elle qui va l'animer personnellement durant le rituel. Selon Fellous (2001 : 207), ce sont les convictions profondes qui guident le célébrant et lui permettent de relier les gestes accomplis au domaine symbolique, de cristalliser les liens et les valeurs qui donnent vie au rituel.

Nous avons relevé ici des éléments sur la mise en sens, la sensibilité et la posture du ritualiste qui participent de sa créativité dans la performance et l'improvisation. La créativité basée sur des opérations de bricolage ou de type artistique, que nous avons abordée précédemment, concerne davantage le contenu et la structure des rites, et donc leur préparation. Nous aurons l'occasion de voir que la fonction créatrice du célébrant séculier se manifeste de façon audacieuse quoique subtile dans le souffle de la vie du rite qu'il doit porter.

3.5. Conclusion

Ce court chapitre nous a permis de dresser un portrait succinct des officiants séculiers tels qu'ils se présentent dans la littérature recensée. Les professionnels des cérémonies séculières proposent des rites de passage en alternative à ceux de la religion instituée. Ils viennent combler la demande de ceux qui continuent de vouloir marquer leur cycle de vie, mais selon les croyances et les valeurs qui se choisissent pour eux-mêmes. Ces officiants doivent se construire un savoir-faire et élaborer une pratique qui saura répondre aux besoins singuliers de leurs clients tout en proposant des expériences rituelles significatives à des groupes qui ne sont plus liés par une vision du monde consensuelle.

CHAPITRE 4

CADRE CONCEPTUEL

À la suite des éléments que nous avons dégagés dans la revue de la littérature, ce chapitre vise à définir les concepts clés qui forment le cadre conceptuel de cette étude. Après avoir justifié l'usage des termes ritualistes et séculiers pour définir notre objet de recherche, nous abordons la notion de rites de passage et de cérémonie et tâchons d'élaborer une définition adaptée au contexte sécularisé qui nous concerne. Par la suite, nous montrons que les notions clés à travers lesquelles s'appréhende notre objet de recherche, religion, spiritualité, laïcité et sécularité, sont associées à un registre discursif, parfois idéologique, dans le sens commun et le discours des acteurs. Nous retenons le terme le plus neutre de « séculier » pour qualifier les célébrants qui opèrent hors institutions religieuses. Nous proposons également une conception du religieux qui nous permet de saisir la qualité religieuse des rites séculiers. En dernier lieu, nous tâchons de définir les concepts d'innovation et de créativité de façon à pouvoir appréhender les instances subtiles de ces dernières sur notre terrain.

4.1. Terminologie des experts rituels

Le terme « ritualiste », que nous avons employé jusqu'alors pour désigner les spécialistes de rites, revêt des significations diverses en français. « Ritualiste » est défini soit par 1) ce qui est relatif au ritualisme, entendu comme une dévotion excessive ou le respect strict des rites, 2) par un auteur ou une autorité sur les rites ou les cérémonies religieuses, ou 3) par un partisan de la tendance à restaurer les rites anciens de l'Église (Larousse et encyclopédie Universalis). En anglais, on trouve des définitions similaires pour le mot « *ritualist* ». Il semble que le terme transporte un bagage de significations glanées au fil de son utilisation dans divers contextes historiques tout comme le terme « cérémonialisme ».

Pourtant, Catherine Bell, emploie ce terme à plusieurs reprises dans ses travaux pour évoquer de façon plus neutre « *the people who take professional responsibility for organizing, performing, and even creating rites* » (Bell, 2009 : 223). À sa suite, nous avons opté pour l'usage de ce terme pour définir l'individu qui prépare et conduit des rites pour des raisons pratiques de lisibilité puisque celui-ci nous exempte des répétitions laborieuses de qualificatifs comme expert rituel, expert du rite, spécialiste du rite, meneur de rites, faiseur de rites, producteur de rites, etc. dont nous usons par ailleurs de façon interchangeable.

Macdonald souligne que porter l'emphase sur l'expertise de ces individus est utile en ce qu'elle permet de souligner les éléments relevant de la compétence des célébrants : création, adaptation, organisation, facilitation, performance, etc. (Macdonald, 72-3). Toutefois, cela implique une autorité dont les célébrants ne se réclament pas toujours. Soulignons que le qualificatif « praticiens du rite » peut porter à confusion étant donné qu'il peut s'appliquer tant aux experts rituels, religieux ou séculiers, qu'aux individus qui préparent et conduisent des rites pour eux-mêmes, comme Michael Houseman en a donné l'exemple. Aussi, le terme « spécialiste du rituel » peut signifier tant ce que nous appelons un ritualiste qu'un auteur expert dans ce domaine. Dans le cadre du présent mémoire, nous n'employons ces termes que lorsque le contexte ne permet aucune ambiguïté d'interprétation. Vu que notre objet d'étude concerne les spécialistes de rites de passage, nous qualifions aussi ces derniers de célébrants et d'officiants, désignations qu'ils emploient eux-mêmes. Le terme cérémonialiste, néologisme de notre propre fabrication, est également utile pour délimiter la fonction des célébrants à la performance de la cérémonie en tant que telle et les distinguer des fournisseurs commerciaux qui participent à la ritualisation des événements du cycle de vie.

Concernant les personnes qui prennent part au rite, les clients désignent ceux qui engagent les services d'un célébrant soit pour eux-mêmes, soit pour une tierce personne. Les individus principalement concernés par le rite peuvent être décrits comme des ritualisants, à la suite de Roberge (2014) ou de participants bien que ce deuxième terme inclut aussi l'assemblée présente durant le rite.

4.2. Ritualistes et domaine séculier

Nous avons dû opérer un choix dans le qualificatif servant à définir le fait que les ritualistes à l'étude opèrent *en dehors de la religion instituée*. Les adjectifs « séculier » et « laïque » se rapprochaient le plus de ce signifié. Nous partons du principe que l'usage d'un terme dans une visée scientifique est commandé moins par son origine étymologique première que par son usage dans la littérature savante actuelle et les connotations qui lui sont associées dans l'environnement socioculturel en question.

Dans les dictionnaires, ces qualificatifs sont définis en fonction de leur usage premier. « Séculier » est un terme employé par les auteurs ecclésiastiques au sens de ce qui est profane ou qui appartient au siècle, défini par la « vie laïque », par opposition à ecclésiastique (Grand Robert). Ce mot est défini en référence à un contexte chrétien historiquement situé qui oppose clergé régulier, vivant « dans les règles » à clergé séculier, vivant « dans le monde » ou dans le siècle (*Ibid.*). « Sécularisation » signifie dans ce contexte « le passage d'une communauté régulière, d'un religieux à la vie séculière ou à la vie

laïque » ou « le passage d'un bien de communauté religieuse ou d'établissement ecclésiastique dans le domaine de l'État ou d'une personne morale de droit public » (Grand Robert). Le synonyme « laïcisation » figure dans cette définition.

Quant à l'adjectif « laïque », celui-ci réfère d'abord à qui ne fait pas partie du clergé, qui n'a pas reçu les ordres de cléricature (Grand Robert). En anglais, cela correspond au terme « lay ». « Laïque », dans un usage plus commun, réfère aussi à ce qui est indépendant de toute confession religieuse (Grand Robert). Il semble donc qu'en français le terme laïque ait davantage évolué dans le sens commun pour revêtir une signification outrepassant son emploi ecclésiastique, alors qu'en anglais, il s'agit du terme « secular » qui est compris comme « *denoting attitudes, activities, or other things that have no religious or spiritual basis* » (The Oxford Pocket Dictionary of Current English, 2009).

Toutefois, le terme « laïque » pose problème si l'on considère la notion de « laïcité » qui lui est associée. La laïcité, terme qui, dans son acceptation actuelle, est une importation française, renvoie à la sphère politique et à l'espace public : « un système qui exclut les Églises de l'exercice du pouvoir politique ou administratif » ; « une conception ou une organisation de la société fondée sur la séparation de l'Église et de l'État » (Larousse). Dans la littérature scientifique, la laïcité est « un aménagement du politique en vertu duquel la liberté de conscience et de religion se trouve, conformément à une volonté d'égalité de justice pour tous, garantie par un État neutre » (Milot, 2009 : 2).

Quant au terme « sécularisation », tel qu'il est employé dans la littérature savante actuelle, il signifie « le déclin de l'emprise traditionnelle des Églises, mais pas obligatoirement des croyances personnelles, la religion relevant de plus en plus du choix privé » (Bruce, 1996 : 56-8). L'emphase est portée sur la séparation des sphères du religieux et du non religieux, mais pas sur un projet politique fondé sur la neutralité de l'État. De plus, une attention à la relégation de la religion dans la sphère privée implique de renouveler le regard pour saisir de nouvelles formes de religiosités vécues, alors que le prisme analytique de la laïcité se situe davantage au niveau de l'administratif, du pouvoir et de l'espace public. De plus, le terme laïcité est chargé d'un lourd bagage idéologique à l'heure actuelle, comme en témoignent les débats continus dans la sphère publique et médiatique (notamment autour de la Charte des valeurs québécoises en 2013). Dès lors, le terme « laïque » nous semble galvaudé lorsqu'il s'agit de qualifier des ritualistes qui opèrent dans la sphère privée.

Le terme « sécularisation » ou « sécularisé » figure beaucoup plus abondamment dans les travaux de chercheurs en sciences sociales pour définir la dérégulation de ce que nous avons qualifié de marché

religieux. Étant donné que la notion de « sécularité » nous semble plus neutre idéologiquement et plus inclusive que celle de « laïcité », nous préférons le terme « séculier » pour situer les célébrants non confessionnels en rapport aux célébrants religieux. Quant à ces derniers, comme nous l'avons mentionné, nous les qualifions de ritualistes religieux en ce que leur pratique rituelle participe de leur spécialisation religieuse.

4.3. Le rite de passage

Le rite est un objet particulièrement difficile à appréhender lorsqu'il s'agit de le définir. Nous pensons toutefois qu'il est préférable de ne pas chercher à évacuer toute tentative de définition du rite, car il est important de disposer d'une grille permettant de lire les comportements humains et détecter les instances de ritualisation dès lors que nous considérons qu'il s'agit là d'un type d'actions qu'on peut différencier des autres. De nombreuses définitions classiques du rite semblent à priori poser problème dans une optique d'adaptation aux ritualités contemporaines. Elles sont fondées sur des contextes ethnographiques de sociétés dites traditionnelles où le rite visait à renforcer une tradition ou une institution religieuse. Transposer ces cadres analytiques dans un contexte rituel marqué par un aspect non obligatoire, une individualisation et un éclatement du système de croyances partagé cause problème. L'aspect volitif et la possibilité du libre arbitre individuel impliquent une distanciation d'explications déterministes ou de type fonctionnalistes fondées sur le bien-être du groupe social. De plus, les définitions classiques du rite laissent entendre un manque de rationalité ou une rationalité alternative de la part des pratiquants de rites. Cette idée découle d'une dichotomie nous/eux, « nous » étant associé à la science et « eux », à la religion et à la magie (Goody, 1977 : 25). L'emphase portée sur les notions de rigidité, répétition, formalisme, révérence et conformisme empiète sur les notions de créativité et d'appropriation qui caractérisent les rites que nous étudions. Néanmoins, certaines définitions du rite peuvent voyager dans le temps si on s'approprie leurs termes littéraux dans une nouvelle perspective, sans prendre en compte l'ensemble des commentaires interprétatifs dont ils ont font l'objet.

4.3.1. Une définition classique encore actuelle: les rites de passage

Comme Durkheim, Van Gennep affranchit sa définition du rite du champ religieux et propose une vision sociologique qui peut s'inscrire dans un contexte séculier. Les rites de passage correspondent à une classe de rites qui « accompagnent chaque changement de lieu, d'état, de position sociale et d'âge » ou encore, « le passage d'une situation à une autre et d'un monde (cosmique ou social) à un autre »

(Van Gennep, 1909 : 20). Ces « *life-crisis ceremonies* » concernent les événements du cycle de vie (Turner, 1969). Le rite de passage comporte trois temps auxquels correspondent des sous-types de rituels associés aux phases préliminaire, liminaire et post-liminaire. Du point de vue du ritualisant il s'agit 1) de séparation de l'état ou du statut antérieur, 2) de marge entre les deux états, et 3) d'agrégation à un nouvel état.

L'effet du rite de passage est transformateur tant pour les principaux concernés que pour la communauté qui les entoure (Grimes, 2000 : 6). Van Gennep souligne que, malgré le fait que la séquence soit invariable, un de ces stades peut être plus ou moins marqué selon la transition sociale en jeu (par exemple, les rites de séparation sont plus évidents dans le cas des rites funéraires), et que parfois, la structure « repose en puissance, seulement » (*Ibid.* : 194). Pour Roberge, cette définition du rite de passage peut être retenue dans « sa logique » ou forme minimale puisque les critères d'irréversibilité et de changement définitif ne concernent plus tous les nouveaux rites de passage (Roberge, 2014 : 123). En effet, le changement de statut n'est pas toujours définitif et irréversible, particulièrement dans les rites de mariage (Roberge, 2006). Toutefois la logique du passage continue de déterminer la structure des rites contemporains, comme on le verra au chapitre 8. Nous verrons plus loin que le schéma heuristique du rite de passage est fort utile dans une perspective appliquée en ce qu'il est approprié par les célébrants pour penser et préparer leurs cérémonies.

Pour ce qui est de sa fonction dans le vécu des participants, en contexte contemporain, le rite de passage découle, on l'a vu, d'un choix. Pour Ronald Grimes (1995, 2000, 2006) qui a examiné divers rites de passage dans les sociétés occidentales, le rite devient donc une forme de reconnaissance d'un passage autrement subi ou traversé de façon passive : « *not every passage is a rite of passage. We undergo passages, but we enact rites* » (Grimes, 2000 : 5). Le rite implique donc un investissement, voire une prise de conscience des événements du cycle de vie: « *The primary work of a rite of passage is to ensure that we attend to such events fully, which is to say, spiritually, psychologically, and socially* » (*Ibid.*).

4.3.2. Une définition contemporaine du rite de passage

Dans le cadre de cette étude, nous examinons l'espace-temps cérémonial des rites de passage puisque la transition travaillée ou le passage effectué est alors mis en scène et se donne à voir de façon condensée. Puisque la cérémonie concerne directement la performance du célébrant, il est aisé de saisir cet objet sur le terrain puisque ses contours correspondent à la prestation offerte par celui-ci. Cela

impliquera donc la préparation, la conduite et éventuellement l'évaluation ou le post-mortem de la cérémonie. Par opposition à d'autres pratiques et comportements participants de l'évènement souligné, en particulier ceux qui s'inscrivent dans l'économie de l'évènementiel et misent sur l'aspect festif, la cérémonie concentre les qualités fondamentales du rite de passage. La cérémonie peut-être définie ainsi : « L'expression de sentiments et attitudes partagées à travers des actions plus ou moins formelles relevant d'une nature essentiellement symbolique et performées lors d'occasions appropriées » (The Columbia Encyclopedia, 6th ed., 2016, notre traduction).

Même si l'on admet une possibilité d'improvisation et d'actions relevant du registre quotidien, la cérémonie revêt toujours une qualité qui la distingue des comportements précédant et suivant son déroulement. La qualité particulière ou extraordinaire de cet évènement repose sur plusieurs éléments : la dimension formelle, symbolique, collective, cognitive, et émotionnelle. Nous les abordons en nous basant sur plusieurs définitions, dont une de Claude Rivière qui nous paraît particulièrement adaptée à un contexte sécularisé :

« Qu'ils soient fortement institutionnalisés ou quelque peu effervescents, qu'ils régissent des situations de commune adhésion à des valeurs ou aient lieu comme régulateurs de conflits interpersonnels, les rites sont toujours à considérer comme un ensemble de conduites individuelles ou collectives, relativement codifiées, ayant un support corporel (verbal, gestuel, postural), à caractère plus ou moins répétitif, à forte charge symbolique pour les acteurs et habituellement pour leurs témoins, fondée sur une adhésion mentale, éventuellement non conscientisée, à des valeurs relatives à des choix sociaux jugés importants, et dont l'efficacité attendue ne relève pas d'une logique purement empirique qui s'épuiserait dans l'instrumentalité technique du lien cause-effet. » (Rivière, 1995 : 11)

L'aspect formel du rite de passage, même si certains cherchent aujourd'hui à en subvertir l'aspect solennel avec humour et dérision (Roberge, 2014), détermine en grande partie ce qui distingue le rite du régime d'actions quotidiennes. Moore et Myerhoff (1977 : 4) proposent une conception du rite s'accordant tant avec le domaine religieux que séculier et misent sur ses propriétés formelles pour le définir. Elles se manifestent dans : 1) la répétition (impliquant une continuité au niveau de la structure et du contenu entre rites de même type), 2) la performance (« *acting* », référant à un comportement résultant d'un script), 3) la stylisation (d'actions, de langage et de comportement de façon à les distinguer de leur usage commun), 4) l'ordre (comme modèle organisant la structure et le déroulement), 5) un style de présentation et de mise en scène évocateur (impliquant l'usage de stimuli sensoriels, la dramatisation) et 6) le caractère collectif qui confère à ces subterfuges leur poids (*Ibid.* : 7-8).

Autre élément commun à toutes les définitions du rite de passage : celui-ci repose sur des conduites (verbales, gestuelles, posturales) à forte charge symbolique. Elles peuvent être plus ou moins codifiées et répétitives, mais on retrouve toujours l'expression de valeurs, croyances, et représentations à travers des pratiques incarnées et langagières. La dimension symbolique sert souvent à distinguer les actions rituelles (ou ritualisées) des actions techniques. Notons que le symbolisme ne révèle plus obligatoirement une croyance dans des pouvoirs ou des entités mystiques comme le proposait Turner (1967 : 19). Dans notre contexte, le rite rend visibles des conceptions ayant trait au relationnel, au social, à l'idéologique, au spirituel, parfois au religieux qui habitent la conscience des participants, mais qui sont internalisées ou invisibles au quotidien. De plus, durant le rite, on observe ce que l'anthropologue Robert Crépeau appelle une « conjonction maximale »¹¹ entre les participants et les représentations. La reliance entre le soi et l'autre (social) et entre le soi et l'Autre (cosmologique ou idéologique) est intensifiée et actualisée dans une expérience.

Soulignons aussi que la dimension symbolique revêt un aspect instrumental dès lors que ce registre opère des transformations *réelles* dans la subjectivité des sujets comme l'a montré Lévi-Strauss (1958). Le cognitif et l'affectif vont être manipulés sur le plan symbolique, mais la transformation n'en est pas moindre. Dans ce sens, pour Clifford Geertz, le rituel est une conjonction entre le monde réel et le monde imaginé : « *In a ritual, the world as lived and the world as imagined, fused under the agency of a single set of symbolic forms, turn out to be the same world, producing thus that idiosyncratic transformation in one's sense of reality* » (Geertz, 2000 : 112). La mise en scène du système de symboles permet, pour reprendre Rivière (1995), une adhésion mentale, et nous rajouterons émotionnelle à ces signifiés. Nuancions toutefois : il s'agit là d'un processus idéal avéré lorsque l'efficacité du rite est maximisée. Dans un contexte marqué par une absence de consensus au niveau de l'adhésion à certaines valeurs et représentations, on entrevoit des difficultés dans la mise-en-œuvre de ce principe.

Dans la perspective symbolique, le rite a donc un impact sur la « grille interprétative » du participant sur le monde (Geertz, 2000) ou sur la façon dont les individus pensent le monde (Moore et Myerhoff : 4). Outre ces aspects cognitifs structurants, il apparaît dans les recherches de Fellous et Roberge qu'en contexte contemporain, c'est surtout la dimension émotionnelle de la transformation qu'il faut retenir. Cette charge affective se conjugue à l'être-ensemble, ou au vécu du « nous », aspect collectif indissociable du rite de passage et particulièrement condensé durant la période liminale du rite (Turner,

¹¹ Crépeau, Robert. Séminaire « L'imaginaire », hiver 2015, département d'anthropologie, Université de Montréal.

1969). Dans ce sens, en contexte contemporain, le rite de passage se définit davantage par l'aspect expérientiel que par la transition effective d'un état à un autre : un « temps-fort », selon Martine Segalen (2005). Nous verrons que cette emphase sur l'émotion vécue dans un régime d'authenticité participe d'une vision du rite réussi ou idéal. Ce temps-fort effervescent et collectif, que Turner appelle *communitas*, revêt encore des fonctions importantes au niveau de la cohésion du groupe, particulièrement lors des rites funéraires (Turner, 1969).

Les éléments clés des définitions classiques du rite de passage qui perdurent dans le contexte contemporain renvoient à de nombreux processus en jeu dans l'efficacité du rite à transformer. Ce système est davantage présenté comme un donné que comme un construit, ce qui fait l'impasse sur les dynamiques propres aux rôles et aux intentions des acteurs. On relève l'influence qu'exerce le rite sur les individus, mais pas le contraire. Or, le principe d'efficacité rituelle doit bien être mis en œuvre par des acteurs, en particulier par le célébrant. À cet égard, Stanley Tambiah (1979 : 119) fait bien de définir le rite comme un système culturellement construit de communication symbolique, impliquant par là une partie émettrice et une autre réceptrice de la performance que constitue le rite. Bernard Kaempf (2008), professeur en théologie pratique, propose une définition tripartite du rituel dont un élément suppose un accompagnement, une procédure à mettre en place pour que le rituel soit effectif (cité dans Roberge, 2015 : 35). Cela suppose une capacité d'action à « nouer la réalité humaine » à des valeurs (*Ibid.*). Moore et Myerhoff (1977: 15) qui ont étudié les rites séculiers, explicitent le rôle des ritualistes en concevant le rite comme des tentatives intentionnelles et délibérées d'induire des effets ou des conséquences particulières pour les gens qui y participent. La notion de *ritualisation*, un processus actif par lequel des personnes manifestent des interprétations de réalités sociales ou cosmologiques, est fort utile pour aborder le rite comme un système continuellement actualisé plutôt que reçu (*Ibid.*). La fonction d'encadrement du rituel (Myerhoff, 1977 : 200), en ce qu'il sélectionne et démarque artificiellement certains comportements, interactions ou aspects de la vie sociale à l'intérieur d'un espace-temps, relève de l'agir d'un *leader*. Dans ce cadre conceptuel, les dynamiques inhérentes à l'efficacité rituelle sont à aborder dans leur mise en œuvre. Les stratégies du ritualiste sont fondamentales dans l'actualisation des effets transformateurs du rite de passage.

4.3.3. Religieux et sacré dans les rites de passage séculiers

Nous avons qualifié les rites de passage de séculiers en ce qu'ils ont cours dans un contexte sécularisé, soit hors institution religieuse, et qu'ils ne s'inscrivent pas dans l'impératif de transmission et de renforcement d'un système institué de préceptes, normes et croyances. Dans ce sens, les célébrants

emploient souvent le terme « spirituel » pour qualifier les rites qui convoquent des référents de type religieux, mais qui ne s'inscrivent pas obligatoirement dans un registre chrétien. Par opposition, la notion de rite religieux, elle, tend à être assujettie à des connotations négatives (formalisme, anachronisme, rigidité, etc.) dans le discours commun des acteurs qui est travaillé par une « allergie » à la religion fort prégnante en contexte québécois (Lemieux, 2002 : 4). Pour les célébrants séculiers et leurs clients, l'expression « rite religieux » renvoie à la religion entendue comme système de croyances et de pratiques instituées et organisées (renvoyant par exemple à la définition que donne Durkheim de la religion¹²). Afin d'être le plus précis possible, nous qualifions ces rites, par exemple un mariage célébré à l'Église par un prêtre catholique, de « rites religieux institués ».

Mais les rites séculiers ne sont pas pour autant exempts de religiosité et peuvent répondre aux mêmes fonctions que les rites religieux. Il convient donc de ne pas cliver rite religieux et rite séculier, mais d'entrevoir une continuité entre les deux. Pour saisir la qualité religieuse des rites séculiers de la modernité, il est utile de se baser sur des notions non institutionnelles comme celle de religiosité qui est axée sur la subjectivité et l'expérience. La religiosité dénote « l'expression d'un sentiment religieux » (Larousse), sentiment que Freud qualifiait d'océanique. Cette expression première ou pré-institutionnelle de la religion réfère à la spiritualité selon le psychologue américain William James ([1902] 1985). La spiritualité revêt une multitude de définitions et de manifestations, mais peut se comprendre comme un besoin humain fondamental de sortie de soi ou d'autodépassement (Girard, 1991: 105) pour expérimenter le plus grand que soi. Nous retenons une définition de la spiritualité que nous jugeons intéressante du fait qu'elle a été façonnée en contexte contemporain dans une perspective appliquée dans le domaine de la santé. Elle ne porte pas sur les manifestations de la spiritualité qui renvoient alors à une myriade de pratiques et croyances culturelles ou religieuses, mais souligne la qualité universelle d'un motif sous-jacent:

« Spirituality is the aspect of humanity that refers to the way individuals seek and express *meaning and purpose*, and the way they experience their *connectedness* to the moment, to self, to others, to nature and to the significant or sacred. » (Puchalski *et al.*, 2009, notre emphase)

Avant que la notion de religion soit associée à un système institué de croyances et de pratiques basées sur la foi et les révélations d'une déité ou d'un prophète, elle référerait à une fonction liante. En effet, pour de nombreux spécialistes (quoiqu'il existe un débat en la matière), l'étymologie du terme religion

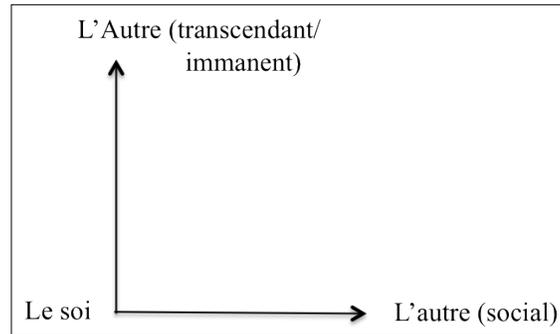
¹² « Un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent. » (Durkheim, 2003 : 65).

se situe au niveau du terme latin re-ligare : relier ou reconnecter. Cela implique un lien à établir continuellement avec le supranaturel. Cette signification rejoint donc un des éléments clés que nous avons souligné dans la définition de la spiritualité de Puchalski *et al.*, soit la pulsion ou le besoin d'une expérience de connectivité, que ce soit dans une orientation terrestre ou plus totalisante. L'idée de reliance entre le sujet et ce qui lui est significatif nous semble fertile pour comprendre la religiosité dans les rites séculiers parce qu'elle ne prescrit pas des référents particuliers, mais leur position en rapport à l'individu. À cet égard, nous nous inspirons du modèle que Raymond Lemieux (2002) propose pour situer les croyances et tentons de l'articuler à la quête de reliance de l'individu.

Lemieux propose une structure axiale basée sur quatre types de croyances (Lemieux, 2002). La verticalité renvoie à une vision du monde fondée sur une réalité extérieure à l'être humain et conçoit des forces « surnaturelles » : les croyances religieuses traditionnelles associées à l'univers catholique ou judéo-chrétien et les croyances cosmiques dénotant une vision plus immanente (Lemieux, 1992b : 19). La verticalité est donc associée à une réalité ontologique transcendantale ou immanente et concerne l'englobant ou le « plus grand que soi ». Du point de vue de l'individu, cet axe renvoie à « L'Autre ». L'horizontalité se rattache à des valeurs terrestres, soit les croyances fondées sur le moi et les croyances fondées sur le social (Lemieux, 1992b : 20). D'un côté on retrouve les valeurs de sublimation de la puissance de l'individu, de l'autre une vision œcuménique du salut de l'humanité basée sur des valeurs universalistes comme la paix, l'amour, le bien, la justice, le progrès, etc. (Lemieux, 2002 : 10 ; 1992a : 7). Nous comprenons cet axe comme « l'autre » selon la perspective de l'individu.

Lorsque nous avons présenté les besoins que les auteurs relèvent pour expliquer la décision des individus de pratiquer les rites de passage, bon nombre faisait état d'une recherche de reliance ou d'inscription du soi dans le plus grand. L'idée de conjonction entre les individus et les représentations manifestées par le rite implique aussi la notion de mise en relation, d'inscription des uns dans les autres. Dans la figure 1, nous présentons un modèle du rite pensé en terme de ses fonctions liantes verticale et horizontale. Il se centre sur l'individu pour rendre compte de la primauté de son expérience puisque c'est par là que se mesure l'efficacité du rite dans le contexte que nous étudions.

Figure 2 : Le rite de passage en terme de ses fonctions de reliance



(inspiré de Lemieux, 2002)

Nous suggérons que le rite peut être analysé comme une intervention créatrice de sens qui actualise les dimensions, qu'on peut considérer spirituelles, propres à chacun : la reliance verticale (avec l'Autre) et la reliance horizontale (avec l'autre). Dans cette optique, les référents de la religion instituée ne sont que des symboles possibles parmi d'autres pour signifier des éléments relevant du domaine spirituel. La verticalité peut être exprimée par des codes (symboles, gestes, paroles) issus d'une tradition religieuse particulière (le catholicisme québécois), ou d'un ensemble plus diffus de ressources symboliques circulant dans la culture globalisée disponible au Québécois du XXI^e siècle. Nous considérons qu'un rite de passage revêt une qualité religieuse dès lors qu'il manifestera la dimension verticale (les acteurs tendront alors à dire qu'il s'agit d'un rite « spirituel »). Certains, comme l'aumônier Christian Biot, qui a développé une pratique réflexive sur les rites de passage contemporains, verront de la religiosité dans une orientation horizontale également : « La demande d'inscription dans la trame des liens sociaux et dans la chaîne intergénérationnelle que scelle le rite [serait] la forme moderne de quête religieuse » (cité dans Fellous, 2001 : 210). Effectivement, certains ritualistes pourraient conférer une dimension ultime aux valeurs terrestres, de telle façon qu'elles se verraient sacralisées. Nous préférons toutefois ne pas user du vocable religieux uniquement en regard de la reliance sociale, puisque cela réfuterait de façon trop importante le discours vernaculaire des acteurs sur ce qui constitue un rite religieux.

Le modèle que nous proposons ici revêt une valeur heuristique en ce qu'il permet de saisir le religieux dans le séculier et de dépasser l'opposition entre religieux et spirituel qui est assez répandue dans le discours des acteurs quand cela vient à qualifier les rites de passage. Ce clivage entre deux notions qui pourtant se chevauchent, la sociologue Nancy Ammerman (2013) l'a démontré, n'est pas opératoire en sciences sociales. En effet, il prend racine dans un discours idéologique. La spiritualité y est assimilée à

une autonomisation de la religion organisée dénotant d'un état intérieur, choisi et plus authentique, par opposition au caractère imposé, dogmatique et mondain attribué à la religion (Mercadante, 2014 : 5).

Nous avons fait mention de la notion de sacré. Il importe d'en définir les contours dans le contexte des rites séculiers. Ce concept a été beaucoup retravaillé par les auteurs spécialisés dans l'étude du religieux et du rituel contemporains pour être reconfiguré dans le monde sécularisé. Déjà au début du XXe siècle, Van Gennep initiait la réflexion en proposant la notion de sacré en dépassant le domaine du religieux. Avec son idée de « pivotement de la notion de sacré », il la caractérise comme une valeur située et subjective : « Le sacré n'est pas, en fait, une valeur absolue, mais une valeur qui indique des situations respectives » (Van Gennep 1909 : 21). Dans cette perspective, le sacré relève d'une perception et d'une démarcation en termes relatifs. Le sacré est posé en relation à ce qui ne l'est pas tout en continuant de revêtir une qualité ultime. Dans ce sens, Moore et Myerhoff (1977 : 3) définissent le sacré comme « l'inquestionnable ».

Le sacré, traditionnellement associé à la réalité d'une « essence » irréductible ou d'une puissance vécue comme transcendante (Fellous, 2001 : 225), peut désormais revêtir des manifestations plus immanentes et terrestres. Les acteurs de nouveaux rites ne souscrivent pas à une séparation de l'existence humaine entre dichotomie du profane matériel et du sacré spirituel : « le sacré est à être révélé du quotidien » et se découvre en soi (*Ibid.* : 225). Le sacré se définit à partir de la subjectivité des individus, de ce qui est significatif pour eux, plutôt qu'à partir d'une vision du monde donnée. Le fondement d'une valeur présentée comme ultime peut être attribué à un individu, un objet, un laps de temps, un espace, une activité, un événement, etc., qui revêt un niveau d'importance élevé pour les sujets (Jeffrey, 2011 ; Cherblanc, 2011 : 48). Le sacré relève désormais de *l'intention* : les objets deviennent sacrés à mesure du sens qu'on place en eux (Fellous, 2001 : 126). Cela implique, à l'instar de la ritualisation, que la sacralisation est un procédé qui est mobilisé par des acteurs de façon volitive et consciente. Nous verrons plus loin que le principe de l'intention, souvent travaillé en amont et durant le rituel, représente un élément fondamental dans les processus d'innovation rituelle.

4.4. Innovation et créativité rituelle : distinction de concepts

Les concepts d'innovation et de créativité méritent également d'être définis pour notre étude du fait de leur remarquable polysémie. Dans l'étude de la religion ou des cultures, la notion d'innovation paraît

de plus en plus populaire étant donné qu'elle apparaît de façon inhérente dans le changement et les phénomènes de globalisation et de consumérisme qui structurent le paysage religieux actuel (Gauthier, *et al.*, 2013). Nous avons expliqué que plusieurs théoriciens soulignent qu'il ne s'agit là pas d'un procédé nouveau, bien que particulièrement visible dans notre contexte pluraliste, mais d'une force explicative de l'évolution de toutes les religions et cultures au cours de l'histoire (Couture et Larochelle¹³). Toutefois, la signification du terme innovation est rarement expliquée malgré son usage répandu.

L'innovation religieuse est définie par le Centre de ressources et d'observation de l'innovation religieuse (CROIR) de l'Université Laval comme « tout ce qui contribue aux changements du paysage religieux et spirituel dans une société »¹⁴, ce qui nous paraît très peu spécifique. La notion de créativité, elle aussi très présente dans la littérature sur les nouveaux rites, n'est pas expliquée de façon rigoureuse.

Selon les dictionnaires, l'innovation réfère à un *résultat* : « chose nouvelle ; résultat de l'action d'innover » (Grand Robert et Larousse) ; tandis que la créativité est un *processus* : « capacité, faculté d'invention, d'imagination » (Larousse), « Pouvoir de création », « action de faire, d'organiser une chose qui n'existait pas encore » (Petit Robert). L'innovation est synonyme de changement, création, nouveauté, invention : un fait accompli, alors que la créativité est synonyme d'inventivité, ce qui réfère à une capacité, une compétence détenue par un agent.

Toutefois, dans le cadre économique, l'innovation est synonyme de procédé également : « *the process by which new products and techniques are introduced into the economic system* » (International Encyclopedia of the Social Sciences, 1968). Steeve Bélanger et Frédérique Bonenfant, de l'Université Laval ont récupéré cette orientation dans leur proposition de ce qu'est une innovation religieuse en incluant la notion de réception de l'innovation en question :

Il s'agit d'« un processus collectif qui, par esprit et par désir de changement face à une situation considérée comme ne répondant plus aux besoins ou aux aspirations actuelles, apporte une nouveauté dans le domaine religieux et conduit, par un jeu d'influence négocié ou imposé, à un changement

¹³ « Quelques pistes de réflexion concernant l'innovation religieuse », site du Centre de ressources et d'observation de l'innovation religieuse (CROIR) de l'Université Laval, Québec, <https://croir.ulaval.ca/definitions/innovation-religieuse/reflexion/>, Consulté le 3 juin 2016.

¹⁴ *Ibid.*, <https://croir.ulaval.ca/definitions/innovation-religieuse/>, Consulté le 3 juin 2016.

socioreligieux significatif, effectif et durable des pratiques et/ou du système de significations» (Bélanger et Bonenfant, 2016).

Cette conception de l'innovation est contraignante en ce qu'elle exige que le nouvel objet modifie les pratiques du milieu social. En somme, la condition de la réussite est posée à travers un passage obligatoire par plusieurs phases (proposition de nouveauté, diffusion, réception et appropriation, instauration effective, *Ibid.*). Cette vision nous semble utile s'il s'agit d'étudier une innovation qui venait à être institutionnalisée, comme les rites d'état soviétique. Tout en admettant la condition d'influence, une forme nouvelle de pratique culturelle peut être amenée à affecter un environnement donné tout en se voyant elle-même modifiée, décomposée, appropriée, recyclée, copiée, etc.

Nous préférons retenir une conception de l'innovation religieuse axée sur la théorie de la réception et la notion d'horizon du philosophe Hans-Georg Gadamer (1975) telles que présentées par Couture et Larochelle (2016). Ici, l'horizon est une perception subjectivement située d'attentes en regard de la culture ou de la religion. L'innovation religieuse aurait la capacité à « changer l'horizon d'attente du religieux » et à affecter les normes du « genre religieux » (*Ibid.* : [en ligne]). En terme de la théorie du marché, la modification de l'horizon pourrait structurer la demande, en ce que les consommateurs auraient conscience de possibilités qui leur seraient accessibles. Dans notre contexte, une nouveauté rituelle, pour être une innovation, devrait donc revêtir une certaine valeur pour les clients et leur entourage, en ce qu'elle devrait adéquatement répondre à un besoin. Elle serait alors susceptible d'être diffusée.

La notion d'innovation est souvent entendue comme une rupture par rapport à une tradition, par exemple avec le cas de cultes ou sectes qui dévient fortement de la norme. Nous entrevoyons là un problème, car cela minimise les types d'innovation plus discrets découlant d'un processus d'adaptation. Jean Estruch (1972) établit pourtant que les innovations de ce type seraient les plus répandues en contexte séculier et pluraliste. William *et al.* (1992 : 10) insistent aussi sur l'importance de saisir l'innovation pas juste dans sa forme disruptive, mais dans une perspective plus « incrémentale » pour reprendre un terme employé dans le domaine de l'innovation technologique référant à l'amélioration ou l'adaptation continue des fonctions d'un système existant (Ciborra, 2002, cité dans Duymedjian, 2010). L'innovation se donne donc à voir aussi dans des adaptations faites au niveau de modèles existants lorsqu'un acteur tente d'en maximiser la valeur pour les demandeurs.

La notion d'innovation va être employée dans les travaux sur les « nouveaux rites » sans que soit proposée la manière dont on mesure la nouveauté. Il est question de nouveauté, mais les chercheurs ne sont *de facto* pas toujours en mesure de déterminer si la forme en question est réellement inédite et si elle l'est, par rapport à quoi et depuis quand. L'innovation semble définir le « jamais vu », mais de quelle perspective ? L'idée d'innovation implique une comparaison avec un état, une version ou un modèle antérieurs. Pour Lenclud (1987 : 11), mesurer le « radicalisme d'une innovation » n'est pas une piste fertile, car les anthropologues ne disposent pas toujours des connaissances suffisantes sur ce par rapport à quoi l'innovation en est une, mais surtout, car il s'agit d'une question de point de vue. William *et al.* (1992 : 4) expliquent aussi que des personnes externes à un groupe peuvent voir une innovation religieuse là où les membres n'en voient pas. Lenclud (1987) considère que l'innovation dans le domaine culturel est à saisir dans une perspective donnée sur ce qui a été (ou censé avoir été) et dans la motivation à délibérément s'en écarter. Nous retenons donc un deuxième critère important pour aborder l'innovation rituelle : considérer le discours par lequel elle prend son sens.

Dans la littérature sur les nouveaux rites, là encore, la définition de la créativité est prise pour acquise alors même qu'il s'agit d'un processus fondamental dès lors qu'il est question de changement opéré par des agents humains. Il semble que les attentes en regard de la créativité sont souvent empreintes du domaine de l'art ou du design avec une expectative de radicalité et d'originalité. Roberge (2014 : 182), par exemple, ne gratifie pas le processus de recyclage de créatif. L'adaptation et la recomposition sont considérées comme des procédés ne relevant pas de l'innovation ni d'un « véritable » travail de créativité (*Ibid.*). Nous voyons là une impasse, car une telle conception restrictive du processus créatif élude les possibilités d'entrevoir finement les stratégies que mobilisent les agents de changement. Comme avec l'innovation, Lenclud penche pour une vision de la créativité comme processus omniprésent dans la perpétuation de la tradition (et des rites), car pour lui elle est à reconstruire sans cesse. Il distingue la créativité cyclique, qui s'exprime dans « l'inventivité ordinaire » de celui qui reconstruit continuellement la tradition, et donne comme exemple l'officiant du rite, parmi le barde, le conteur et l'artisan (Lenclud, 1987 : 11). Lenclud propose aussi l'idée d'une « créativité-rupture » dont il n'élabore pas les prémisses.

Une description de créativité-rupture est donnée par la théologienne Jone Salomonsen dans une petite étude sur l'invention rituelle. Elle propose que l'invention dans ce domaine vise à « *create intellectually and spiritually meaningful forms of living and symbolizing for people who admit to inhabiting non-traditional, modern worlds* » (Salomonsen, 2003: 23 citée dans Macdonald, 2011: 75). L'idée de concevoir des « formes de vie et de symboles » dans le sens que leur matériau est fait

d'interactions et de représentations amène à penser la créativité rituelle dans sa forme la plus poussée comme un exercice imaginaire appliqué au sein même de la réalité sociale (par opposition au monde artistique, médiatique, ou politique). Nous verrons un exemple de telle créativité totale avec un des participants à la recherche, Jeannette.

Mais outre ces instances de créativité totale que l'on associerait à la figure idéale-type de l'artiste de Lévi-Strauss, il importe de saisir des instances de créativité plus subtiles telles qu'elles peuvent se manifester dans la pratique des célébrants. Par exemple, pour Christian Biot, la créativité de l'officiant concerne le processus de mise en sens par l'évocation, le maniement du verbe, la pensée symbolique, etc. (Fellous, 2001 : 191). Les rites relèvent moins du domaine artistique que du domaine du vécu de tous les jours (malgré ses qualités extraordinaires que nous avons soulignées). Nous voyons alors un intérêt à consulter les sciences cognitives pour mieux comprendre le processus de créativité défini en fonction d'opérations mentales conduites par un agent. Dans sa thèse de doctorat consacrée à définir la créativité selon la perspective cognitive, Kai-Uwe Kühnberger en arrive à la proposition suivante :

« Creativity is a problem solving process performed by an intelligent and, to a problem and context, aware agent, that through a cycle of generative and evaluative cognitive functions, creates a novel and valuable product » (2013: 35).

Nous nous éloignons d'une vision idéaliste de la créativité pour l'articuler de façon plus pragmatique à une situation du monde concret dans laquelle agit un acteur en fonction de sa connaissance de ce contexte. La créativité devient alors une façon de générer de la valeur en résolvant une problématique. Nous verrons que dans les cas des célébrants, la problématique liée à la diversité des sensibilités spirituelles et religieuses à laquelle ils doivent répondre présente des défis. À ce titre, leur pratique s'élabore par le biais d'essais et d'erreurs (fonction générative), secondés par une réflexivité continue (fonction évaluative). Certes, la réponse aux attentes de leurs clients peut se constituer par la récupération de ressources existantes, mais nous verrons que les célébrants élaborent parfois des stratégies originales pour que les rites qu'ils proposent soient significatifs en contexte d'incertitude.

Maria Kronfeldner (2009), philosophe, propose que la créativité émerge dans des situations où la routine fait défaut et qu'elle peut prendre la forme de détournement de structures existantes. Voilà une suggestion intéressante en ce qu'elle reconnaît dans les processus d'associations et d'interconnexions entre divers domaines d'expression une modalité de créativité qui nous paraît caractéristique de notre époque.

CHAPITRE 5

LE MARCHÉ DU RITE DE PASSAGE AU QUÉBEC

Ce chapitre vise à situer les célébrants séculiers qui concernent notre étude au sein des acteurs du côté de l'offre sur le marché du rite, soit les fournisseurs de services de célébration. Nous verrons que les célébrants séculiers sont souvent affiliés à une organisation déclarée comme société religieuse puisqu'il s'agit là de la seule façon d'obtenir une autorisation pour célébrer des mariages reconnus au plan civil. Nous verrons toutefois que l'affiliation religieuse des célébrants n'influence pas leur pratique de célébrant ni la façon dont ils publicisent leurs services. Nous dressons ensuite brièvement un portrait sociologique de la population des célébrants séculiers du Québec avant d'aborder la façon dont ils se positionnent sur le marché.

Nous avons vu au chapitre 1 que le phénomène des rites de passage contemporains peut être abordé à travers le prisme analytique du marché, soit l'espace où l'échange du service de célébration a lieu. En effet, ces rites se sont émancipés de la sphère religieuse et peuvent être mis en pratique par une diversité d'acteurs dont les compétences ne participent plus obligatoirement d'une spécialisation religieuse. Nous avons souligné que les rites sont mobilisés par des demandeurs selon une démarche volitive puisque, particulièrement dans le cas des ritualités de naissance ou de mariage, ils ne sont plus soumis à l'obligation de se conformer à une tradition confessionnelle.

Les auteurs s'étant penchés sur les nouveaux rites (comme Fellous, 2001 et Roberge, 2014) relèvent une permanence de besoins pour certaines fonctions du rite qui concernent la construction identitaire, la mise en sens du vécu, la reliance sociale et dans certains cas, l'actualisation d'une dimension spirituelle. La Révolution tranquille a creusé un vacuum dans le domaine des rites puisque d'une part, on a vu un déclin de la demande pour des ritualités religieuses et de l'autre, l'État n'a pas été en mesure de proposer des rites de passage civils assez substantiels pour combler les besoins susmentionnés. En effet, les cérémonies de mariage au palais de justice sont souvent critiquées pour leur aspect procédural et vide de sens comme en témoignent les informateurs québécois de l'ethnologue Martine Roberge (2014 : 100, 117).

Ce vide à combler explique donc l'émergence de cérémonialistes qui se définissent par un caractère non confessionnels et visent à proposer des rites adaptés aux sensibilités actuelles des Québécois. Du point de vue de l'*horizon* des demandeurs, notion empruntée à Hans-Georg Gadamer (1975) que nous

interprétons à la suite de Couture et Larochelle¹⁵ comme une perception subjectivement située d'attentes en regard de la culture, ritualistes religieux et séculiers sont désormais en compétition en tant que fournisseurs de service rituel. Les rites que ces deux acteurs proposent sont désormais des solutions de rechange répondant aux besoins de souligner les moments importants du cycle de vie. L'individualisme est une force culturelle majeure dans le contexte où se développent les rites de passage contemporains puisque la valeur du rite n'est plus décrétée par les producteurs de rites, mais relève de la satisfaction des demandeurs, les « consommateurs de rites ». Dans ce contexte de ritualité de marché, tous les spécialistes du rite opèrent désormais largement dans une logique de service que les individus engagent selon la façon dont ils souhaitent encadrer les moments clés du cycle de vie.

5.1 Les fournisseurs de rites

Nous présentons ici une taxonomie des divers acteurs impliqués dans le marché du rite de passage québécois actuel, c'est-à-dire les fournisseurs de cérémonies encadrant la naissance, le mariage et la mort, principalement. Nous nous focalisons donc sur les cérémonies en tant que telles, et non sur l'ensemble des activités événementielles entourant la célébration d'un enfant, le mariage ou les funérailles. Ainsi nous ne prenons pas en compte les acteurs de l'économie de l'événementiel. Les ritualistes contemporains présentés sont :

- 1) les célébrants religieux conservateurs,
- 2) les célébrants religieux libéraux,
- 3) les officiels civils,
- 4) les célébrants séculiers des institutions publiques,
- 5) les célébrants séculiers du milieu privé.

Leur ordre de présentation ci-dessus reflète un départ de l'institué vers une autonomie accrue. L'institué est associé aux scripts rituels considérés « traditionnels ». En contexte québécois, il s'agit le plus souvent des rites de la religion catholique ou modelés sur ceux-ci. Plus les acteurs se rapprochent du pôle de l'autonomisation, plus ceux-ci sont susceptibles de proposer des innovations qui renouvèlent les scripts rituels existants.

¹⁵ Voir « Quelques pistes de réflexion concernant l'innovation religieuse », site du CROIR (centre de ressources et d'observation de l'innovation religieuse », <https://croir.ulaval.ca/definitions/innovation-religieuse/reflexion/>, consulté le 15 septembre).

5.1.2. Les célébrants religieux conservateurs

Au Québec, ces fournisseurs de rites religieux institués sont typiquement des curés ou prêtres catholiques. Dans une moindre mesure, on retrouve également des pasteurs protestants, bien que ceux-ci tendent à être plus libéraux, ainsi que les représentants religieux d'autres religions minoritaires. Ces experts rituels font partie de la catégorie des ministres du culte qu'habilite l'État à célébrer des mariages. Ils sont associés au rite religieux institué. Cela réfère à la forme cérémonielle la plus conforme à une tradition religieuse, en l'occurrence le catholicisme romain pour la majorité des Québécois. Ce mode de ritualisation est standard et dominé par un caractère prescrit, rigide et solennel. Dans le cas des baptêmes et mariages catholiques, il relève du sacrement¹⁶. Le passage en question, naissance, union ou mort, s'inscrit dans un référentiel symbolique religieux à forte emphase théiste. L'individualité de l'enfant et l'union du couple sont inscrites dans l'Église et dans une grande famille chrétienne. Peu de place est accordée à la singularité ou aux croyances propres aux demandeurs du rite. Au Québec, la cérémonie de mariage religieux, tant qu'elle est officialisée par un célébrant enregistré auprès du Directeur de l'état civil et rattaché à une organisation religieuse reconnue par celui-ci, produit les mêmes effets légaux que le mariage civil.

Au sein de l'Église catholique, les prêtres sont rémunérés par leur diocèse d'attache pour chaque rituel qu'ils célèbrent¹⁷. Dans l'imaginaire de la majorité sociale québécoise, ils correspondent souvent à la figure du « vieux prêtre » agissant par automatisme au détriment des sensibilités de ses contemporains. Les agents religieux traditionnels peuvent être considérés comme les plus réfractaires au changement rituel, car ils représentent une institution religieuse réticente à assouplir son sacrement et se situent dans une relation de subordination face à celle-ci. Ainsi, ils cherchent à maintenir une orthopraxie sacramentelle et sont réticents à offrir des rituels aux affiliés non pratiquants ou aux personnes non autorisées comme les non baptisés ou les non confirmés dans le cas d'un mariage. Martine Roberge cite l'exemple d'une Québécoise non pratiquante, mais attachée à un catholicisme de type patrimonial qui voulait faire baptiser son enfant afin de perpétuer une tradition familiale en rassemblant les deux familles « tout en faisant plaisir à sa grand-mère » (Roberge, 2014 : 46). Toutefois, ces démarches auprès d'un curé de sa paroisse d'origine n'ont pas été fructueuses du fait de l'inflexibilité de ce clerc qui a refusé de baptiser l'enfant parce que le père et le parrain convoité n'avaient pas été baptisés. Les ritualistes religieux réticents aux changements refusent d'endosser une posture au service de la

¹⁶ « Sacrements », site de l'Archidiocèse de Montréal, <http://diocesemontreal.org/une-foi-vivante/sacrements.html>, consulté le 3 juin 2016.

¹⁷ « Rémunération des prêtres et autres conditions de leur vie ministérielle pour l'année 2015 », site de l'Archidiocèse de Montréal, « http://diocesemontreal.org/tl_files/Publications/Actes%20officiels/remuneration-des-pretres-2015-FR.pdf, consulté le 3 juin 2016.

demande d'individus distanciés de l'Église qui sont davantage motivés par des motifs familiaux que par une réelle conviction religieuse. En effet, Lemieux (1999 : 29) souligne que dans le Québec sécularisé, les demandeurs de cérémonies religieuses de culture catholique conçoivent leur accès au rituel comme un « droit » pour inscrire « un état de fait dans une tradition » (Voyé, 1991). Cela indique que les demandeurs de rites religieux revendiquent la prérogative de recourir aux rites institués selon la valeur qu'ils y trouvent, en l'occurrence un référentiel culturel commun, sans souscrire aux obligations associées. Les demandeurs sont donc en position avantageuse, dès lors qu'un fournisseur de rite ne souhaite accommoder leurs désirs, ils peuvent se tourner vers d'autres prêtres plus disposés à le faire. En effet, Véron (2011 : 123) souligne une variabilité importante d'une paroisse à l'autre dans ce domaine. Mais de plus en plus, ils se tourneront vers d'autres types de célébrants, notamment les notaires et les « personnes désignées » habilités depuis 2002 à célébrer des mariages civils (Institut de la statistique du Québec, 2015 : 102). En somme, le rite religieux institué est en perte de vitesse au profit du rite religieux personnalisé et du rite séculier personnalisé ou à la carte. Les rites religieux institués ou « traditionnels » sont susceptibles d'être demandés soit par des personnes croyantes et/ou pratiquantes, soit par des individus distanciés dont la démarche est fortement influencée par des considérations familiales.

5.1.3. Les célébrants religieux libéraux

Une partie des acteurs de ce même corps clérical concerne les représentants religieux libéraux qui concèdent à faire des compromis pour personnaliser le sacrement et accompagner les demandeurs de rites au cas par cas (Roberge, 2014 : 139). On a vu que, de façon générale, les individus distanciés des églises historiques se sentent souvent étrangers face aux rites traditionnels jugés insignifiants, figés, formels, contraignants et renvoyant à des valeurs dans lesquelles ils ne se reconnaissent pas (Fellous, 2001 : 16). Ces personnes se montrent très critiques face à l'*establishment* religieux et dénoncent son incapacité à répondre à des besoins spécifiques en rapport aux réalités sociales actuelles (*Ibid.* : 112). Dans un récent article publié dans la revue québécoise *l'Inconvénient*, l'écrivain Alain Roy décrit le « dilemme » auquel les incroyants sont soumis lorsqu'il s'agit de ritualiser les moments importants du cycle de vie. Les Québécois qui ne souhaitent pas s'en remettre au rite traditionnel n'auraient pas connaissance de nombreuses alternatives pour ritualiser leur vie tout en restant fidèles à leurs convictions non religieuses. Une option consiste à recourir aux rites de passage religieux malgré son « allergie » au dogme et au cadre institutionnel, en considérant le « charme des vieilles pierres » qui impose un caractère solennel à la mesure d'un sentiment de transcendance, de « quelque chose qui les

dépasserait ». Roy (2014-2015 : 14) y voit une option convenable pour les personnes ouvertes au compromis et qui s'imposent à elles-mêmes un « accommodement raisonnable ». Le rite religieux personnalisé représente donc une option alternative pour les désaffiliés qui souhaitent négocier un rituel entre tradition et individualité propre.

Un nombre incertain de clercs, typiquement situés aux « premières lignes », facilitent la personnalisation des cérémonies religieuses. Michèle Fellous (2001 : 16) voit même dans l'assouplissement de ces rites une tendance forte dans le paysage rituel. Bien qu'ils se déroulent également au sein d'une institution religieuse, et qu'ils suivent un script rituel standard et conforme aux préceptes religieux, ils rendent davantage compte de l'histoire de vie des ritualisants ainsi que des significations qu'ils attribuent au passage. Le canevas rituel de base est donc religieux, mais certaines étapes, rites ou contenus pourront être négociés avec le représentant religieux. Par exemple, certains textes ou musiques profanes pourraient être intégrés, de même que certains gestes rituels non-religieux proposés par les demandeurs. Ce mode de ritualisation permet donc aux individus de s'investir dans la préparation et la mise en scène de la cérémonie afin de faire coexister une dimension religieuse traditionnelle, tenant lieu de référentiel partagé et souvent valorisé dans une perspective patrimoniale, et des significations et récits de vie personnels.

Les fournisseurs de rites religieux personnalisés sont sensibles aux besoins de leurs affiliés distanciés qui souhaitent concilier désir de rituel et rejet des aspects plus dogmatiques de l'Église. Benoît Lacroix, un prêtre dominicain interviewé dans un reportage de l'émission « Enjeux » datant de 1995¹⁸ explique que, dorénavant, les Québécois « veulent du sacré pur, sans la dentelle : "Donnez nous l'essentiel et laissez faire pour la propagande!" ». Les clercs montréalais dont Meintel (2014) décrit les efforts d'adaptation des ritualités religieuses à la réalité de la population homosexuelle de leur quartier présentent un exemple éloquent d'agent religieux libéraux. Un autre cas notable concerne l'aumônier Christian Biot dont nous avons évoqué au chapitre 3 la préoccupation d'adapter des rites de passage au monde sécularisé. Selon Fellous (2001 : 212), pareille position s'apparente à celle d'une « religion éthiciisée » concernée à récupérer des fidèles en s'adaptant à eux. Dans son chapitre sur le bricolage rituel opérant au sein de l'Église catholique en France, Béraud explique que ces accommodements discrets émanant du bas sont éclatés, improvisés et donc, peu régulés (Béraud, 2010 : 238). Cela permettrait aux clercs « de s'arranger avec la norme plutôt que de la critiquer ouvertement », la contestation interne n'étant pas vue comme une stratégie efficace (*Ibid.* : 236, 238). Selon elle,

¹⁸ Société Radio-Canada, « Les Rites de passage », émission *Enjeux*, 1995.

« l'élaboration incessante de compromis fait plus que jamais partie du métier de clerc » (*Ibid.* : 328), tout comme le renoncement au pouvoir sur les fidèles (Fellous, 2001 : 212). Si la personnalisation et l'adaptation des rites émanent de façon discrète de la base de l'Église catholique romaine, celles-ci peuvent faire l'objet d'une position officielle endossée par d'autres églises chrétiennes.

Au Québec, comme ailleurs au Canada, les églises protestantes et anglicanes sont reconnues pour être plus inclusives que l'Église catholique romaine en ce qu'elles admettent le mariage de personnes divorcées et pour l'Église Unie du Canada, de même sexe¹⁹. En effet, ce rituel n'y est pas considéré un sacrement²⁰. Dans ce sens, Roberge (2014 : 104) souligne que les Québécois qui souhaitent un mariage religieux sans les contraintes du dogme peuvent se tourner vers de telles dénominations. L'Église Unie du Canada annonce explicitement proposer des rites de passage religieux personnalisés, dont les funérailles :

« L'Église Unie propose des rites pour la cérémonie de funérailles, avec la participation active de la famille de la personne défunte à la planification et la direction. La cérémonie, souvent appelée de nos jours « célébration de la vie », peut se faire à l'église, au complexe funéraire ou au cimetière (pour une cérémonie de mise à la terre), par une pasteure, un pasteur ou une personne laïque. Il s'agit d'une célébration personnalisée, qui inclut vraiment la mémoire de la personne disparue dans la liturgie et le message de la cérémonie. »²¹

Finalement, soulignons que si les agents religieux libéraux célèbrent des rites de passage au sein de leur église d'attache, ils peuvent également être amenés à endosser le rôle d'un consultant externe en offrant leurs services de célébrant notamment à des entreprises du funéraire qui organisent des funérailles personnalisées selon les besoins religieux de leurs clients²².

5.1.4. Les officiels civils

Les fournisseurs de rites civils sont représentés au Québec par des greffiers, maires, notaires et autres représentants de l'État comme des fonctionnaires municipaux, des membres de conseils municipaux ou de conseils d'arrondissement désignés par la ministre de la Justice²³. Le rite de passage civil qu'ils

¹⁹ « Mariage », site de l'Église Unie du Canada (<http://egliseunie.ca/qui-sommes-nous/nos-rites/mariage/>, consulté le 15 août 2016).

²⁰ *Ibid.*

²¹ « Funérailles », site de l'Église Unie du Canada, <http://egliseunie.ca/qui-sommes-nous/nos-rites/funerailles/>, consulté le 3 juin 2016.

²² Voir à cet égard l'offre de service de l'entreprise Alfred Dallaire : « Funérailles personnalisées », site corporatif <http://www.memoria.ca/services/funerailles-personalisees.html>, consulté le 3 juin 2016.

²³ « Le célébrant », site du ministère de la Justice du Québec, <http://www.justice.gouv.qc.ca/francais/publications/generale/celebrant.htm>, consulté le 20 mars 2015.

officiant est laïque et réfère uniquement à la célébration d'un mariage ou d'une union civile par un représentant de l'État. En effet, il n'existe pas de rites de naissance ou de mort civils au Québec, contrairement à la France qui a instauré un baptême républicain pratiqué à la mairie (qui ne revêt toutefois qu'une valeur symbolique).²⁴ Au Québec, le rite de mariage civil peut être célébré au palais de justice, à la mairie ou à l'hôtel de ville, ainsi que dans tout autre lieu « à la condition que cet endroit respecte le caractère solennel de la cérémonie et qu'il soit aménagé à cette fin », selon les directives du ministère de la Justice du Québec²⁵. La cérémonie du mariage ou de l'union civile s'inscrit dans un référentiel à dominante légale. Il s'agit principalement d'explicitier les droits et obligations des époux, de valider le consentement éclairé et de faire signer une déclaration de mariage²⁶.

Le rôle des fournisseurs de rite civil de mariage se restreint à celui d'officiant et de conseiller juridique. Ils ne jouent donc pas un rôle actif dans l'organisation ou la conception du rituel et figurent principalement comme prestataires de service conférant une valeur légale à l'union conjugale. De plus, même dans leur rôle d'officiant, ceux-ci envisagent moins le mariage comme un rite de passage ou une cérémonie que nous avons définis par le caractère symbolique et expressif, que comme une procédure légale et administrative. En effet, en consultant le site Internet du ministère de la justice du Québec ou de ceux qui font la promotion des services de notaires en matière de mariages et unions civiles, c'est d'abord la validité juridique de l'union et l'expertise en matière de régimes matrimoniaux qui sont mises de l'avant. La forme rituelle étatique s'est peu développée au Québec comparativement à la France républicaine du XIXe siècle ou à l'Europe de l'Est communiste (Fellous, 2011 : 32 ; Ménard, 2003). Les témoignages de nombreux Québécois déplorant la paucité symbolique des ritualités du palais de justice sont éloquentes à cet égard. Soulignons toutefois que parmi les notaires, on trouve certaines initiatives visant à offrir un service plus complet et personnalisé, comprenant des aspects plus emblématiques d'une cérémonie avec des choix de vœux, chants, prières, lectures, etc. Ces notaires se différencient des greffiers par leur flexibilité du fait qu'ils peuvent célébrer un mariage dans le lieu de choix de leurs clients. Ils se présentent par ailleurs comme célébrants et incluent dans leur matériel promotionnel un registre discursif plus émotionnel²⁷. À cet égard, certains agents de rites civils tendent vers la modalité du rite séculier personnalisé ou à la carte.

²⁴ « Quelle est la valeur juridique du baptême civil ? », site officiel de l'administration française, <https://www.service-public.fr/particuliers/vosdroits/F1507>, consulté le 3 juin 2016.

²⁵ « Le célébrant », site du ministère de la Justice du Québec, <http://www.justice.gouv.qc.ca/francais/publications/generale/celebrant.htm#lieu>, consulté le 3 juin 2016.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Voir à cet égard les sites Internet de Me Brenda Langlois (<http://www.mariage-quebec.net/>), ou de Me Malgorzata Szczurowska (<http://www.msnotaire.com/services-et-champs-de-pratique/mariage-civil-devant-notaire-celebrant/>), consultés le 20 mars 2016.

Notons que malgré que le mariage civil soit à la hausse au détriment du mariage religieux depuis 2002, le nombre de mariages célébrés par les greffiers et les notaires est encore largement inférieur aux mariages officialisés par des ministres du culte (Institut de la statistique du Québec, 2015 : 103). On observe aussi que les greffiers sont en perte de vitesse depuis 2002, contrairement aux notaires qui depuis la modification du code civil du Québec en juin 2002, peuvent désormais agir à titre de célébrants (Institut de la statistique du Québec, 2015 : 102). Depuis leur entrée sur le marché du rite, ceux-ci gagnent une part croissante du marché, fort probablement du fait que ceux-ci investissent des efforts pour faire la promotion de leurs services. Puisque la plupart des agents civils offrent moins un service rituel à proprement parler qu'un service administratif et juridique, nous ne les considérons pas outre mesure dans notre étude portant sur les célébrants de rites de passage séculiers, définis comme des individus présentant une certaine expertise dans la conduite de rites.

5.1.5. Les célébrants séculiers des institutions publiques

La sécularisation a fait naître au Québec de nouvelles professions du rite dans la sphère publique. Ces acteurs sont des spécialistes du domaine spirituel et sont amenés à conduire des rituels séculiers dans le cadre de leurs fonctions. Quoique rapide, le processus de sécularisation des années 1960 au Québec est encore en progression (Mossière, 2016), particulièrement dans le milieu de la santé. En effet, jusque dans les années 2000, les besoins religieux et spirituels des patients et de leurs familles continuaient d'être servis par un service confessionnel de pastorale assuré par des aumôniers et agents de pastorale (Cherblanc et Jobin, 2013). Plus récemment, la laïcisation des établissements de santé a été parachevée avec l'instauration de la profession des intervenants en soins spirituels. Ces acteurs, dont la fonction relève dorénavant de la santé publique et non plus des autorités ecclésiales, opèrent dans une neutralité religieuse dans le sens qu'ils doivent soutenir les besoins spirituels propres à chaque personne (AISSQ, 2007). Ils sont notamment amenés à proposer et conduire des rites de passage entourant la fin de vie qui reflètent les sensibilités religieuses des patients et leurs proches (Mossière, 2016). Comme le laisse voir une récente recherche exploratoire que nous avons menée auprès d'intervenants en soins spirituels (Kostecki, 2015), ceux-ci opèrent dans une logique de service et doivent adapter les rites offerts au cas par cas. Les rites de fin de vie ou de commémoration qu'ils offrent sont séculiers, car, même s'ils peuvent comporter des références religieuses, ils sont élaborés hors institution religieuse et ne visent pas au renforcement d'une tradition donnée. Des contenus religieux vont être mobilisés selon les sensibilités de la clientèle et seront articulés à des éléments de l'histoire de vie du patient et aux significations qu'attribue son entourage à son départ. Ces ritualistes séculiers font preuve d'un savoir-faire rituel inédit : à partir d'un canevas rituel qu'ils ont élaboré soit de toutes pièces, soit en référence

au script catholique du sacrement des malades, ils personnalisent les étapes du rite avec un choix de textes, prières, symboliques et gestes rituels adaptés à chaque situation. Par ailleurs, certains d'entre eux sont amenés à officier les funérailles de leur patient, ce qui laisse voir une parenté dans les compétences de l'intervenant en soins spirituels et celles du célébrant de rites de passage séculiers qui nous intéresse.

Soulignons également que le milieu éducatif québécois a aussi vu l'apparition de professionnels impliqués dans la conduite de rites de passage séculiers. En effet, la fonction d'animateurs de vie spirituelle et d'engagement communautaire en relève aux animateurs de pastorale vise notamment à soutenir les élèves dans leur développement personnel et spirituel. Comme le laissent voir certains guides produits à l'intention de ces animateurs pour accompagner les jeunes dans un deuil ou les étapes de la scolarité, le rite de passage est mobilisé comme un outil « puissant » pour faciliter ces processus et fait partie des outils d'intervention de ses « accompagnateurs à chercher du sens »²⁸. Des conseils sont promulgués pour la mise en place d'un rituel de deuil axé sur l'héritage de la personne disparue. Il est question de consulter les jeunes et les parents quant aux symboles à employer, ce qui va dans le sens d'une modalité rituelle entièrement personnalisée et adaptée aux sensibilités des participants voire même d'un processus de co-création dans la préparation du rituel.

Ces pourvoyeurs de rites du domaine public sont associés à des modes de ritualisation séculiers qui peuvent intégrer des degrés variables de religiosité en leur sein. En effet, leur fonction se définit par la neutralité religieuse et doit être en mesure de répondre à l'ensemble des sensibilités religieuses de leur clientèle.

Nous abordons dans la section suivante la catégorie des fournisseurs de rites de passage qui concernent notre présente étude. Les célébrants séculiers opérant en milieu privé peuvent être divisés en deux catégories distinctes selon leur régime d'affiliation et leurs publics cibles: les ministres du culte séculiers, s'adressant à un large public, et les célébrants indépendants s'adressant à des communautés plus marginales. Ces derniers seront abordés lors de la présentation des participants à notre recherche au chapitre 7.

²⁸ Comité d'Éducation Montérégie. « Guide d'accompagnement spirituel lors d'un deuil », 2011 : 11 et 24 (http://vitrine.educationmonteregie.qc.ca/IMG/pdf/Guide-deuil_PDF_.pdf, consulté le 1 septembre 2016).

5.2. Les célébrants séculiers du milieu privé

Le premier groupe de célébrants de rites séculiers s'adresse à un public large et jouit d'une certaine visibilité sur le marché du rite. Il est ainsi possible de dresser un portrait succinct de cette population. Les célébrants grand public sont affiliés à des rassemblements de célébrants dont les plus connus au Québec sont FSEV, le Nouveau-Penser, le centre Amour et Mariages et le centre Mariage à Bras Ouverts. Étant donné que l'essentiel de leur activité concerne le mariage, ceux-ci se prévalent du statut du ministre du culte car cela leur permet de répondre à une demande pour des mariages civils, c'est-à-dire, produisant des effets juridiques. Nous avons précédemment relevé que le seul rituel produisant une transformation au niveau du statut civil des principaux concernés est le mariage. La pratique des autres rites entourant la naissance ou la mort ne nécessite pas le statut de ministre du culte, car ils concernent un niveau purement symbolique et social. Le statut de ministre du culte prévaut parmi la majorité des officiants s'adressant à un public large qui demande principalement des mariages. Notons que dans la population des célébrants qui s'adressent au grand public et qui sont affiliés à une organisation, nous trouvons également les maîtres de cérémonies funéraires employés par les entreprises de cette industrie. Nous ne traitons pas d'eux ici, car ce mémoire se focalise sur les autres rites de passage, rites de mariages et de naissance, principalement.

Les ministres du culte sont définis officiellement comme des individus qui « dirigent les offices du culte public et accomplissent les rites d'une religion ou d'une confession religieuse, donnent des directives spirituelles et morales, et remplissent d'autres fonctions associées à la pratique d'une religion » (Emploi-Avenir Québec, 2006²⁹). Des exemples de titres professionnels incluent aumônier, chapelain, imam, prêtre, rabbin et pasteur, toutes des désignations de représentants religieux. Pour les célébrants religieux, la pratique rituelle participe de leur spécialisation religieuse parmi d'autres activités culturelles qu'ils dirigent. Nous savons avec Turner (1968) que la figure du fonctionnaire religieux vise à renforcer une tradition ou une institution religieuse. Or les célébrants séculiers qui nous intéressent ne sont pas tenus d'appliquer une ritualité prescrite par une institution ou une tradition religieuse même s'ils incluent des référents religieux de façon optionnelle, occupant typiquement une place mineure dans la cérémonie. Ce caractère séculier est visible dans la façon dont les célébrants se positionnent face à leurs clients et dans les caractéristiques des rites qu'ils offrent, ce que nous abordons plus bas.

²⁹ « Ministres du culte », Emploi Avenir Québec, Site du Gouvernement du Canada, http://www.servicecanada.gc.ca/fra/qc/emploi_avenir/statistiques/4154.shtml, consulté le 15 septembre 2015.

S'ils détiennent officiellement le statut de « ministres du culte », cela renvoie moins à une fonction religieuse effective qu'à une stratégie employée de façon pragmatique pour être en mesure de célébrer un mariage à valeur légale ou mariage civil. Ainsi les célébrants séculiers, malgré leur titre de ministres du culte ne correspondent pas à la définition officielle de ses fonctions. Il existe donc une zone grise entre les domaines religieux et séculier dans laquelle naviguent ces célébrants, qui est liée au contexte juridique de la célébration des rites de mariage, l'essentiel de leur pratique.

5.3. Cadre juridique et activités des célébrants séculiers

Quelques mots s'imposent pour définir le régime juridique qui structure l'activité des célébrants séculiers au Québec. L'article 366 du Code civil stipule que les personnes suivantes sont autorisées à célébrer des mariages reconnus par l'état : greffiers, greffiers-adjoints de la Cour supérieure, les notaires, maires, d'autres membres des conseils municipaux ou des conseils d'arrondissements et des fonctionnaires municipaux et, finalement, les ministres du culte (article 366 du Code civil) du Québec.

Ainsi selon le Code civil, les ministres du culte « habilités par leur société religieuse et autorisés par la ministre responsable de l'état civil » à célébrer des mariages religieux sont également compétents pour célébrer les mariages et unions civiles. Ils doivent remplir diverses conditions : ainsi, les rites et les cérémonies de leur confession doivent avoir un caractère « permanent », ils doivent célébrer les mariages dans des lieux conformes à ces rites ou aux règles prescrites par le ministre de la Justice et être autorisés par ce dernier. Le célébrant reconnu par le ministère de la Justice doit transmettre ensuite la déclaration de mariage au Directeur de l'état civil afin qu'il soit enregistré (Règlement du Directeur de l'état civil du Québec).

Le mariage civil, comportant des droits et des obligations juridiques, notamment relatifs au patrimoine familial, peut donc être célébré par un officier civil ou par un ministre du culte. On dira en langage courant que l'officier civil fait un mariage civil et que le ministre du culte fait un mariage religieux, alors que dans les faits, le ministre du culte célèbre un mariage religieux *et* civil, car il est déclaré et enregistré auprès du Directeur de l'état civil et représente donc l'État³⁰.

³⁰ Il était jusqu'à récemment admis au Québec que le mariage religieux (par un célébrant autorisé au sens du Code civil) emportait nécessairement le mariage civil et ses conséquences économiques et patrimoniales. Récemment, un jugement de la Cour supérieure du Québec rendu le 2 février 2016 (Droit de la famille - 16244, porté en appel devant la Cour d'appel du Québec, décision pendante) a remis en cause cette unicité de l'institution du mariage, affirmant qu'un mariage célébré par un ministre du culte accrédité n'entraînait pas nécessairement des conséquences civiles (Beaulac, 2016 ; Malacket, 2016). En effet, selon ce jugement, le ministre du culte aurait la possibilité, mais pas l'obligation, de déclarer le mariage à l'état civil et

Pour célébrer des mariages civils, le ministre du culte, qu'il agisse comme représentant religieux ou comme célébrant séculier, doit être affilié à une organisation reconnue par l'État. Au Québec, il est remarquablement facile de fonder une société religieuse. Un journaliste du Journal de Montréal en a d'ailleurs récemment fait l'exercice afin de démontrer la facilité de fonder « l'Église du Journal » (Lachance, 2014a). Il ne lui a fallu que deux cents dollars et une inscription en ligne. Outre ces conditions, aucun contrôle n'a été fait. La démarche de ce journaliste visait à illustrer que du jour au lendemain, il est possible d'avoir sa société religieuse et ainsi bénéficier d'avantages fiscaux, ce qui est très controversé actuellement au Québec.

Par contre, une fois la société religieuse créée, la faire reconnaître auprès du Directeur de l'état civil et nommer des ministres du culte est plus exigeant: il faut démontrer que la société existe depuis dix ans et présenter une pétition réunissant un minimum de 25 signatures de membres de l'organisation requérante³¹. Par la suite, il est exigé de soumettre la doctrine ou l'idéologie de la société religieuse à l'examen d'un spécialiste de théologie et de sciences des religions mandaté par l'État.

Un de nos informateurs, Martin, fondateur d'un regroupement de célébrants établi dans les années 1990, a relaté le processus de mise en place de sa société religieuse. Afin de satisfaire les exigences d'ancienneté de l'organisation en question, celui-ci et le co-fondateur se sont rendus aux archives du Palais des Papes en Avignon. Ils ont consulté des chartes d'anciennes religions, vu qu'une telle charte était exigée pour se faire reconnaître par l'État. Ceux-ci souhaitaient doter leur organisation d'une

lui donner des conséquences civiles. Cette décision a choqué l'opinion publique et ouvert un large débat autour des conséquences juridiques et économiques des mariages célébrés religieusement par les ministres du culte. Si le principe du mariage religieux détaché du mariage civil (tel qu'il existe par exemple en France) était admis par le tribunal en appel et faisait jurisprudence ou encore s'il était entériné par la loi, d'aucuns craignent la naissance d'un régime du mariage religieux parallèle, remettant en question la protection sociale et les acquis qu'offre le régime civil actuel aux conjoints, et en particulier à la partie la plus vulnérable du contrat de mariage. Notamment, cela pourrait signifier que certains individus feraient un mariage religieux sans même réaliser qu'il ne produirait pas d'effets civils. Cette affaire en cours s'inscrit dans un plus large débat politique qui existait déjà au Québec et qui avait amené le gouvernement à mandater un comité consultatif sur le droit de la famille pour réfléchir à une éventuelle réforme globale du droit de la famille, lequel comité a déposé son rapport en juin 2015 (ministère de la Justice du Québec, « Comité consultatif sur le droit de la famille. Pour un droit de la famille adapté aux nouvelles réalités conjugales et familiales », (ministère de la Justice du Québec, « Comité consultatif sur le droit de la famille. Pour un droit de la famille adapté aux nouvelles réalités conjugales et familiales », http://www.justice.gouv.qc.ca/francais/publications/rapports/pdf/droit_fam7juin2015.pdf, consulté le 15 août 2016).

Notons par ailleurs qu'en pratique, l'unicité du mariage religieux et civil améliore la position du ministre du culte face à son marché, puisque par une prestation unique, il peut offrir à la fois une cérémonie à caractère symbolique et/ou spirituel ainsi que les conséquences juridiques et civiles recherchées par les demandeurs. Si deux prestations ou cérémonies étaient nécessaires, et dans l'hypothèse où les clients donnaient priorité à la cérémonie civile, la demande pour les prestations des célébrants séculiers pourrait diminuer, car ils ne pourraient pas déclarer un mariage civil. Par conséquent, nos informateurs tendent à se prononcer en faveur du maintien de la situation actuelle, soit la dévolution des ministres du culte à pouvoir marier civilement.

³¹ Questionnaire « Nouvelle société religieuse » fournie par le Directeur de l'État civil du Québec, obtenue suite à une demande d'accès à l'information déposée le 17 juin 2016.

vision humaniste et œcuménique, selon lui « libre de tout dogme religieux ». Afin d'obtenir une légitimité juridique, ils ont donc choisi de puiser dans le patrimoine chrétien et acheté pour une modique somme une charte religieuse en latin du domaine public. Celle-ci remontait à un ordre servite du Moyen-Âge et présentait une vague correspondance avec la mission qu'ils souhaitaient se donner. Martin explique que cela leur a permis de conférer une crédibilité « instantanée » à la substance idéologique de l'organisation devant l'examineur mandaté par l'État. Soulignons que ces fondements idéologiques ne figurent pas dans l'image publique de leur organisation. En effet, Martin décrit cette démarche comme une stratégie pragmatique pour obtenir l'accréditation de l'État, alors qu'il aurait préféré fonder une école de pensée originale dépourvue de doctrine religieuse.

Une autre stratégie pour se faire reconnaître le droit de nommer des ministres du culte consiste à former une division laïque ou un sous-ministère axé sur une mission sociale ou familiale à partir d'une société religieuse existante. Ces sociétés se définissent comme chrétiennes ou dans le courant protestant, comme le centre « Amour et Mariages » affilié à l'Église Évangélique Chrétienne de Lorraine. Notons par ailleurs la neutralité du nom de cette division, qui masque le caractère religieux de son statut officiel. Nous avons constaté que le nom enregistré de la corporation légitimant officiellement le pouvoir des célébrants ne figure pas sur le site Internet promotionnel, ou de façon fort discrète. Si l'on fait une recherche dans le registre officiel des célébrants du Directeur de l'état civil³², le nom de l'organisation d'affiliation du célébrant diffère donc souvent du nom que se donne son organisation auprès du public.

Souvent, les célébrants qui deviennent affiliés à ce type d'organisations obtiennent le titre de pasteur « Révérend », terme dérivé du protestantisme anglophone et donc peu significatif auprès d'une clientèle majoritairement issue de la culture francophone catholique. Les regroupements de célébrants les plus connus, comme Le Nouveau Penser, FSEV ou le Ministère Mariages à Bras Ouverts, stipulent sur leurs sites que leurs célébrants sont reconnus par le Directeur de l'état civil ou accrédités par le gouvernement du Québec pour célébrer des mariages, sans expliciter le caractère *de facto* religieux de leur statut officiel³³.

Pour ce qui est des individus qui souhaitent devenir célébrants et accéder au statut de ministre du culte, il semble qu'il existe peu de barrières à l'entrée pour devenir affiliés à de telles organisations

³² <https://services.etatcivil.gouv.qc.ca/celebrants/>, consulté le 16 août 2016.

³³ Nous basons nos observations sur les sites Internets de ces organisations consultés en date du 1 juillet 2016 (Le Nouveau Penser : <http://www.lenouveaupenser.com/celebrants.html>, Ministère à bras ouverts : <http://www.mariagesabrasouverts.com/>, FSEV : <http://www.celebrantsmariage.ca/>).

religieuses. Selon certains de nos informateurs, il suffit de passer une entrevue informelle auprès du responsable de l'organisation. Il n'est pas requis de faire preuve de compétences ou talents particuliers, mais plutôt d'une motivation sincère à faire de la célébration. Dans les cas qui nous ont été relatés, les célébrants étaient admis sur la base d'affinités personnelles avec le directeur. Une fois chaperonné par cette organisation et sa cotisation payée, le célébrant peut faire la démarche auprès du Directeur de l'état civil pour obtenir l'accréditation de ministre du culte sans encombre. Il est alors en mesure de célébrer des mariages partout dans la Province au nom de l'organisation dès lors qu'il remplit les obligations légales qui lui incombent (faire la lecture des articles 392-396 du Code civil, obtenir le consentement des mariés, faire signer la déclaration de mariage et la transmettre au Directeur de l'état civil³⁴).

L'État s'en remet donc à la société religieuse pour désigner les célébrants compétents et faire le contrôle sur leurs activités de ministres du culte à qui ont été conférés des pouvoirs légaux. Or, il semble qu'un laxisme règne en matière de compétences. Selon notre informatrice Caroline, il arrive souvent que les individus se marient sans savoir dans quel type de régime matrimonial ils s'embarquent. Le ministre du culte ne possède pas les compétences nécessaires ni le droit d'offrir des conseils juridiques, tels un avocat ou un notaire. Elle a également constaté des situations problématiques entourant le recueil de consentement éclairé, par exemple lorsqu'une des parties était intoxiquée ou surprise par une demande de mariage à célébrer dans l'immédiat. Ce laxisme au niveau du contrôle de l'État québécois sur la pratique des mariages civils est aggravé par le fait que depuis 2003, le gouvernement permet aux couples de faire célébrer leur mariage par un « célébrant d'un jour », soit un proche quelconque qui endosse le rôle du célébrant civil (Lévy, 2015), bien que cette pratique soit limitée à trois mariages à vie par personne.

Enfin, la régulation actuelle est interprétée par certains comme une discrimination à l'égard des personnes qui souhaitent se marier dans le cadre de leurs convictions agnostiques ou athées. Dans un article dans le Journal de Montréal, Geneviève Lemay, qui a déjà eu le statut de ministre du culte mais s'en est départie pour des raisons de principes, explique ses démarches infructueuses pour faire reconnaître auprès de l'État une société qui aurait droit de nommer des célébrants offrant des cérémonies de mariage « spirituelles » dans une perspective véritablement laïque (Lachance, 2014b). Alors que pour la plupart de nos célébrants, le fait de s'affilier à une société officiellement religieuse pour accéder à la pratique de célébration est vu comme un stratagème pragmatique, pour elle, ce

³⁴ « Le célébrant », Site du ministère de la Justice du Québec (<http://www.justice.gouv.qc.ca/francais/publications/generale/celebrant.htm#regles>, consulté le 15 août 2016).

subterfuge allait à l'encontre de ses convictions. Geneviève Lemay a résolu la tension entre ses convictions et son désir d'offrir des rituels « véritablement laïcs » de façon innovante : en tant que fondatrice et directrice de son organisation Les célébrants de la vie, elle valorise de façon distincte les compétences ayant trait au juridique et au rituel. Ainsi, elle a engagé des notaires dans son équipe qui prennent en charge la portion juridique de la cérémonie et sont à même de conseiller ses clients sur ces aspects³⁵.

D'autres regroupements, comme l'Association Humaniste du Québec ou encore, L'Église du Monstre en Spaghetti Volant, souhaitent se voir reconnaître le droit de célébrer des mariages selon leurs propres convictions philosophico-existentielles, athées, agnostiques, etc. Michel Virard, président de l'Association Humaniste québécoise, considère que « la loi accorde des privilèges aux croyants qu'ils ne donnent pas aux incroyants. » Il milite depuis plusieurs années pour que soit inclus dans la définition de religion le fait de ne pas en avoir une³⁶. Ceci peut paraître quelque peu paradoxal, mais cela indique une volonté de développer des pratiques rituelles séculières répondant aux besoins de sens des adhérents de cette tradition, comme c'est le cas ailleurs au Canada et aux USA. Là-dessus, dans un article récent dans le journal *Le Devoir*, l'anthropologue et humaniste Daniel Baril (2015) exprimait une vision selon laquelle le rituel, « tout geste qui renferme une signification symbolique autre que celle qui est immédiatement observable », serait un acquis de l'humanité plutôt que de la religion et que les « incroyants auraient tort de se priver de ce moyen irremplaçable de communiquer et de célébrer ». Nous verrons plus loin que cette vision séculière du rituel visant à se le réapproprier du domaine religieux et, par là, à l'en défaire de sa connotation exclusivement religieuse, est partagée par les célébrants séculiers qui ont participé à notre étude³⁷.

La pratique de célébration séculière doit donc se travestir officiellement en pratique religieuse. Il existe ainsi un décalage important entre la pratique et la législation actuelle, qui est mal adaptée aux sensibilités religieuses des contemporains québécois. On peut interpréter cette situation comme un indicateur que la sécularisation est un processus qui n'est pas achevé au Québec, comme le remarque par ailleurs Mossière (2016). En ce qui concerne le droit de la famille, le Code civil actuel laisse penser

³⁵ « Célébrants de mariage », site de l'organisation Les célébrants de la vie, (<https://celebrantsdelavie.com/celebrants/>, consulté le 15 août 2016).

³⁶ Virard, Michel. « Cérémonies humanistes – L'Ontario mène le bal », site de l'Association humaniste du Québec, (<http://assohum.org/2009/10/ceremonies-humanistes/>, consulté le 15 août 2016).

³⁷ Soulignons que nous avons cherché à inclure dans la présente étude des célébrants québécois se revendiquant de la tradition humaniste. Toutefois, suite à une entrevue avec Michel Virard, président de l'association humaniste, il nous est apparu que la pratique rituelle humaniste était encore embryonnaire au Québec. Voir l'entrevue que nous avons conduite avec lui : https://www.youtube.com/watch?v=TrgArYtJ_VQ, (consulté le 15 septembre 2016). Notons que les services des célébrants humanistes ont une visibilité plus importante sur le marché du rite ailleurs au Canada.

que la religion a encore une influence structurelle sur les pratiques sociales. Cette prégnance contraste fortement avec le régime étatique français, où le droit des ministres du culte pour célébrer des mariages produisant des effets juridiques a été abrogé³⁸.

5.4. Les célébrants séculiers ministres du culte: estimation d'une population hétérogène

Outre le fait qu'ils s'adressent à un public large, les célébrants les plus visibles sur le marché du rite se distinguent des célébrants indépendants du fait qu'ils sont le plus souvent affiliés à une organisation de célébrants reconnue par l'État comme société religieuse. En vue de répondre à une demande pour des rites de mariage civil, c'est-à-dire, produisant un changement de statut civil, ils détiennent le statut de ministre du culte. Nous avons vu que cette situation est causée par l'état actuel du cadre juridique qui fait l'objet de débats, et donc pourrait être amenée à changer.

Il n'existe pas de données statistiques fiables sur la population des ministres du culte opérant comme célébrants séculiers. En effet, du point de vue de l'étude de la pratique des rites de passage, il convient de distinguer au sein de la catégorie des ministres du culte les célébrants séculiers des représentants religieux. En effet, c'est moins leur statut juridique que leur rapport à l'institution religieuse qui détermine leur pratique. L'État québécois n'effectue pas de sous-catégorisation des individus reconnus comme ministres du culte, en fonction par exemple, de leur titre ou du type de société religieuse à laquelle ils sont affiliés³⁹. De plus, il n'existe pas de classification des sociétés religieuses en fonction de leur ancienneté, de leur caractère institué et historique ou encore, de leurs activités. Dans ce sens, il n'existe pas de statistiques permettant de distinguer les institutions religieuses reconnues et historiques (par exemple, l'Église catholique romaine, ou l'Église Unie du Canada) des sociétés religieuses plus récentes dont l'activité principale concerne la célébration de rites de passage dans une perspective non confessionnelle. Par ailleurs, le gouvernement ne compile que le nombre de mariages célébrés par toutes les catégories de célébrants confondus, et n'est pas en mesure d'indiquer le nombre annuel de mariages célébrés par les ministres du culte (par opposition par exemple aux greffiers ou notaires).

³⁸ Besmond de Senneville, Loup, « le droit français ne reconnaît pas le mariage religieux », Site du journal La Croix, août 2012, (<http://www.la-croix.com/Religion/Le-droit-francais-ne-reconnaît-pas-le-mariage-religieux- NG -2012-08-27-846549>, consulté le 15 septembre 2016).

³⁹ Nous nous basons sur la réponse obtenue du gouvernement (Ministère du Travail, de l'Emploi et de la Solidarité sociale, le 7 juillet 2016) le 7 juillet 2016 suite notre demande d'accès à l'information déposée le 17 juin 2016.

Selon l'information transmise par le gouvernement, le nombre total de ministres du culte reconnus s'élève à 5703 en 2016. Nous avons tenté d'estimer le nombre de ministres du culte dont la fonction concerne la pratique de rites de passage séculiers⁴⁰. Selon cette estimation, le nombre de célébrants séculiers ministres du culte s'élève à 197 au Québec. On trouve une proportion légèrement plus élevée d'hommes (107) que de femmes (90). Naturellement, il s'agit là de données à considérer à titre indicatif seulement puisque nous nous sommes basés sur les célébrants présentés sur les sites Internet des organisations qui publicisent leurs services. Ces sites pourraient ne pas être à jour et ne pas refléter le nombre de célébrants présentement actifs. D'autre part, certains ministres du culte pourraient agir à titre de célébrants séculiers sans donner à leurs services une visibilité sur le marché. Nous avons aussi mentionné l'organisation Célébrants de la vie, fondée par Geneviève Lemay à Québec. Ces célébrants s'adressent au grand public, mais ne sont pas ministres du culte, puisque, comme susmentionné, ceux-ci agissent en tandem avec un notaire durant la cérémonie de mariage. En prenant en compte les célébrants de cette organisation, nous estimons le nombre d'officiants séculiers présentant leurs services à un large public à 213 (117 hommes et 96 femmes), indépendamment de leur statut de ministre du culte.

Ces données laissent voir qu'il s'agit là d'un phénomène émergent au Québec, si l'on compare avec la Nouvelle-Zélande où opèrent approximativement 2000 célébrants indépendants, définis comme des officiants qui opèrent à l'extérieur d'un contexte religieux ou organisationnel (Macdonald : 110). La thèse de Julie Macdonald sur les célébrants indépendants néozélandais est à notre connaissance la seule étude scientifique compréhensive portant sur ce phénomène dans le monde occidental. Une récente enquête, non scientifique, portant sur les célébrants de cérémonies laïques en France estimait leur nombre à une centaine (Vaselli, 2016). Cette recherche, conduite par l'officiant Nicolas Vaselli, visait à promouvoir la profession des officiants de cérémonies laïques « symboliques » qui apparaissent comme une nouveauté dans le paysage rituel français, et visent à conférer une dimension de sens supplémentaire au mariage civil célébré à la mairie. Ces cérémonies se font en complément à la cérémonie du mariage civil, ce qui en fait selon Vaselli un concept spécifiquement français (communication personnelle).

⁴⁰ Après avoir effectué plusieurs recherches sur Internet avec des combinaisons de mots-clés suivants : « célébrants ; officiant ; mariage ; baptême ; funérailles ; Québec », nous avons été en mesure de répertorier les rassemblements de célébrants principaux disposant d'une visibilité en ligne et proposant leurs services sur le territoire québécois. Nous avons retenu les organisations qui proposaient des services de célébration de rites de passage sans inscription dans une tradition confessionnelle particulière. Par la suite, nous avons produit une liste des célébrants présentés sur leurs sites Internet (Les sites Internet des organisations de célébrants ont été accédés le 6 juin 2016). Dans le cas d'une organisation basée en Ontario, *All seasons*, nous avons retenu les célébrants affectés aux régions québécoises.

Sur la base des données des sites promotionnels des groupes de célébrants s'adressant à large public, on constate que la profession est plutôt âgée. On capte une certaine variété d'une organisation à l'autre: celles établies de plus longue date, comme FSEV ou le Nouveau Penser, regroupent des célébrants plus âgés, que celles fondées plus récemment, comme Mariage à bras ouverts ou Célébrants de la vie. Mais globalement, on constate que la tranche d'âge des 25-35 est nettement sous-représentée. On trouve une proportion significative des 35-55, mais la tendance lourde se situe dans la tranche des 55-65 ans.

Les célébrants séculiers du Québec ne sont pas représentés par une association professionnelle, contrairement à ceux de la Nouvelle-Zélande ou de l'Australie. Ainsi il n'existe pas d'entité centrale visant à fixer des normes, établir des meilleures pratiques ou favoriser la professionnalisation de la célébration de rituels. L'activité demeure donc peu structurée et n'exige pas de cursus formatif. Mise à part l'école Ho Rites de passage dont nous parlons plus loin, nous n'avons pas repéré de formation dans l'art de la célébration séculière comme il en existe en Ontario ou aux États-Unis.⁴¹

5.5. Promotion du service de célébration séculière

Passons brièvement en revue la façon dont les célébrants font la promotion de leurs services puisque ceci est emblématique du registre discursif dans lequel s'inscrivent les rites séculiers. Le mariage représente l'essentiel de l'activité des célébrants. On trouve aussi une offre pour des rites de naissance (« rites de présentation », « rites d'accueil », ou cérémonies du nom), ainsi que pour des funérailles et commémorations, quoique ceux-ci apparaissent comme un service en développement. Plus rarement, sont également offerts des services pour des renouvellements de vœux et d'anniversaires.

Sur tous les sites, les célébrants sont présentés avec une vignette photographique et leurs coordonnées. Ils sont habillés de façon plutôt formelle et sobre. Dans certains cas, ils portent un vêtement similaire à une étole. La recherche de célébrants se fait par région étant donné que ceux-ci opèrent à l'intérieur d'un radius territorial déterminé. Ils mettent également de l'avant les langues parlées. Un site particulièrement élaboré en terme d'attractivité pour les clients est celui de Mariage à Bras ouverts qui regroupe 23 célébrants⁴². Il nous a semblé emblématique du positionnement des célébrants séculiers face à clientèle. L'individualité de chaque célébrant est mise de l'avant. Chacun présente en quelques

⁴¹ *Celebrant Foundation & Institute* qui a développé un cursus de formation en ligne pour devenir « *Life-Cycle Celebrant* » : <http://www.celebrantinstitute.org/celebrant-courses-curriculum.html#weddings>, (sites consultés le 15 septembre 2016).

⁴² La version du site de Mariage à Bras Ouverts sur laquelle se base notre analyse a été accédée le 18 août 2016 : <http://www.mariagesabrasouverts.com/fr/celebrants>.

phrases son intérêt pour la pratique de célébration, parfois son éducation et son expérience professionnelle ainsi que ses objectifs avec ses clients.

Les célébrants décrivent leur intérêt personnel dans la célébration de mariages et visent à présenter leur style personnel en fonction de leur motivation exprimée en termes de passion, vocation et attention au niveau des relations humaines. Les célébrants se présentent comme des personnes « de cœur », motivées à contribuer au bonheur des gens qui les entourent, portées à célébrer la vie et à créer des émotions et des moments de joie pour leurs clients. Ils se qualifient en regard de leur implication personnelle et d'un engagement à mettre au service des demandeurs leur cœur, leurs connaissances, leur passion, leur créativité, ainsi que leur « foi profonde en l'amour », etc. Cette posture dépasse donc un rôle purement professionnel en ce qu'ils se situent dans une perspective émotionnelle et sincère à l'instar de l'engagement que représente le mariage pour leurs clients.

Le service offert est décrit en terme d'accompagnement, de soutien, de volonté de guider les clients à travers les diverses étapes de « leur » cérémonie voire de co-crée celle-ci avec les clients. Loin d'adopter une posture d'autorité ou souligner leur statut de ministres du culte, ceux-ci tendent au contraire à exprimer qu'il s'agit là d'un honneur et d'un privilège de s'impliquer dans la célébration de ce qui est invariablement présenté comme la plus belle dimension de la vie humaine. Une des célébrantes cite Antoine de Saint-Exupéry selon lequel « Le plus beau métier d'homme est celui de les unir ».

La grande majorité souligne son objectif d'offrir une cérémonie personnalisée, et fait un usage récurrent du terme « célébration à votre image ». Leur expertise est située au niveau de la création d'une expérience mémorable, chaleureuse, authentique, unique et empreinte de sens. Ils s'engagent donc à proposer un rituel qui refléterait le « sens profond » de l'engagement et de l'amour. Ils soulignent tous que leur intervention se situe dans le respect et l'inclusion d'une diversité de croyances, de convictions, de valeurs, etc. Plusieurs d'entre eux font état de leur « sens du rituel » et de leur ouverture ou de leur intérêt pour divers types de rituels religieux, spirituels, créatifs, poétiques, etc. Nous l'avons dit, leur positionnement est neutre au niveau des référents religieux, mais les célébrants tendent toutefois à faire usage du terme « sacré » de la cérémonie qu'ils associent à la sacralité de l'union et de l'amour. Une des pages du site décrit les cérémonies offertes en ces termes :

« Le temple sacré peut être créé n'importe où l'amour est présent. Chaque cérémonie de mariage a son rythme propre. La cérémonie sacrée moderne doit être personnalisée et doit inclure des éléments qui aideront ce couple à vraiment saisir l'énergie du moment – créant ainsi un espace sacré ».

Ainsi, si l'approche de ces célébrants est séculière en ce qu'elle ne participe pas d'une tradition religieuse instituée, ceux-ci puisent toutefois dans le vocable religieux notamment avec la notion de sacré qui est interprétée en rapport à l'histoire propre de chaque couple et à la « puissance du rituel » qu'il s'agit d'atteler. Ainsi, la posture de neutralité religieuse de ces célébrants séculiers se manifeste plutôt dans une perspective inclusive d'une grande variété d'approches aux rituels, définis alternativement comme religieux, symboliques, spirituels, civils, romantiques, etc. plutôt que dans une perspective d'exclusion de la variable religieuse comme tendent à le faire les officiants laïques français cités par Vaselli (2016). En effet, ces derniers situent leurs services cérémoniels souvent en opposition ou en réaction au rite du mariage religieux. Ils emploient les termes suivants pour définir la cérémonie de mariage laïque: se marier « sans entrave, ni dictat », « une alternative aux cérémonies religieuses », une « union non-religieuse », « se marier autrement », « en dehors de toute religion », etc. (Vaselli, 2016 : 48-9). Ils n'emploient pas le registre discursif de type spirituel que nous avons capté sur les sites de célébrants québécois.

En ce qui a trait aux compétences et dispositions mises de l'avant, la communication et la capacité d'écoute sont omniprésentes. Plusieurs d'entre eux soulignent bénéficier d'une éducation formelle dans ce domaine. Certains célébrants font également mention de leur profession. On retrouve une grande variété d'occupations : commissaire à l'assermentation, chef cuisinier, coach, enseignant en éthique et culture religieuse, animateur de pastorale, concierge en hôtellerie, capitaine de bateau, accompagnateur spirituel, etc.

Cette vignette des pratiques communicationnelles des célébrants de l'organisation Mariage à Bras ouverts nous a permis de former une première idée du positionnement et des caractéristiques des célébrants qui proposent des rites séculiers à un large public.

5.6. Conclusion

Nous avons situé les célébrants séculiers qui concernent notre étude parmi les acteurs du marché du rite de passage, en entendant qu'il s'agit des fournisseurs de services de célébration entourant la naissance et le mariage. Nous avons présenté les fournisseurs de ces services dans un ordre croissant d'autonomisation des modèles rituels institués. Les ritualistes les plus autonomes correspondent à ceux qui opèrent à l'extérieur d'un cadre institutionnel qui viendrait réguler leur pratique. On a abordé les ritualistes opérant au sein d'institutions religieuses (représentants religieux réfractaires au changement

et représentants religieux libéraux), ceux qui représentent l'institution de justice (greffiers, notaires, maires, etc.), ceux qui opèrent dans les institutions publiques (intervenants en soins spirituels et animateurs de vie spirituelle et d'engagement communautaire), et finalement, les célébrants de cérémonies séculières qui opèrent en contexte privé. Les célébrants s'adressant au grand public détiennent généralement le statut de ministres du culte. En effet, en dehors des officiers de justice, la loi québécoise ne reconnaît la dévolution de célébrer des mariages civils qu'aux individus affiliés à une société religieuse reconnue. Ainsi, ces célébrants se dotent du statut de ministre de culte de façon stratégique, mais le caractère religieux de leur statut officiel n'influence pas leur pratique. Nous avons estimé la population de ces célébrants séculiers à environ deux cents au Québec. Nous nous penchons à présent sur la méthodologie de cette recherche anthropologique avant de présenter les célébrants qui ont participé à notre étude.

CHAPITRE 6

CHOIX MÉTHODOLOGIQUES

Ce mémoire vise à saisir les stratégies d'innovation que mobilisent les ritualistes séculiers en vue de renouveler les rites de naissance et de mariage afin qu'ils soient significatifs dans un contexte marqué par une pluralité de croyances et de rapports au religieux. La méthodologie présentée ici a été conçue afin de répondre de façon empirique à cette problématique. Ce chapitre détaille les constituants méthodologiques de cette enquête ethnographique de terrain, soit les différentes étapes de la recherche, les outils de collecte de données ainsi que les processus d'analyse. Des renseignements sur l'éthique de la recherche et finalement, quelques mots sur les limites de la méthodologie compléteront ces propos.

6.1. Démarche ethnographique

Nous avons axé notre recherche spécifiquement sur les fournisseurs de cérémonies séculières visant à offrir une alternative aux rites de passage religieux ou aux mariages civils qui mettent l'accent sur la dimension procédurale au détriment du symbolique. De ce fait, notre corpus principal de données est issu d'entretiens menés avec ces ritualistes séculiers. Les voix de cette population ne sont que peu entendues dans la littérature savante recensée et méritaient donc de trouver tribune dans notre mémoire. Les modalités des rites de passage séculiers qu'ils proposent devaient également être étudiées afin de pouvoir contextualiser la question de la créativité rituelle, des compétences et du savoir-faire des célébrants, ce qui représentait un nombre important de dimensions à aborder. La collecte de données par entretiens approfondis a donc permis de traiter un grand programme de recherche à l'intérieur du calendrier de réalisation de ce mémoire. Bien que nous ayons également observé des rites de passage séculiers, l'emphase de notre enquête est portée sur l'envers du décor : tant les démarches en amont de la performance des rites que les processus sous-jacents au travail des célébrants. Cela nécessitait de pénétrer le discours des informateurs en vue de saisir les significations qu'ils attribuent à leur pratique ainsi que leur vision du rituel. Nous avons donc tenté de saisir les interprétations produites et véhiculées par les acteurs au sujet de leurs actions (Paillé et Mucchielli, 2012 : 40) pour comprendre comment ils se construisent en tant que ritualistes séculiers, et ce largement en dehors de tout appui ou régulation institutionnels.

6.2. Population, échantillonnage et recrutement

Notre unité d'analyse est constituée par ce que nous appelons des célébrants séculiers, étant donné que ces officiants se désignent de cette façon. Ceux-ci sont définis comme des individus qui offrent un service de célébration de rites non confessionnels et qui opèrent en dehors d'une institution religieuse. Il peut s'agir de rites de naissance, d'union, de mort ou plus rarement, de nouveaux types de rituels comme des cérémonies de renouvellement de vœux, de séparation, de divorce, d'initiation à l'âge adulte ou encore, d'initiation à l'âge mûr. La population à l'étude est particulière du fait qu'elle ne constitue pas une communauté cohésive rattachée à une localité déterminée. Nous avons donc établi notre échantillon selon la méthode du « *purposive sampling* » (Ritchie *et al.*, 2013). L'échantillon au jugé est tout indiqué lorsqu'il s'agit d'étudier une population spécialisée dispersée sur un grand territoire (Bernard, 2011: 190). Plusieurs critères sont venus circonscrire notre objet de recherche et ainsi, la constitution de l'échantillon :

- 1) Les célébrants devaient proposer leurs services sur un marché ou dans des communautés du Québec.
- 2) Les célébrants devaient avoir le plus d'expérience possible dans la préparation et la conduite de rites de passage. Ce critère explique une surreprésentation des célébrants de plus de 55 ans qui constituent la grande majorité de notre échantillon.
- 3) Dans la mesure du possible, les célébrants devaient être francoquébécois. Comme ceux-ci étaient plus âgés dans l'ensemble, ils avaient été exposés à une socialisation similaire sur le plan religieux et culturel. Cela nous apparaissait comme un facteur d'impact fondamental au niveau de l'approche au rituel, tant d'un point de vue idéologique que pratique.
- 4) Les célébrants devaient présenter un certain intérêt ou une sensibilité pour l'aspect émotionnel, social, symbolique ou spirituel des rites de passage. Pour cette raison, nous avons exclu de notre échantillon les individus habilités à célébrer des mariages en qualité d'officiers de justice, d'avocats, de notaires ou encore, de représentants d'une administration municipale. En effet, sur les sites Internet qui publicisent leurs services d'officiants, ces acteurs tendent à mettre l'accent sur le caractère légal et administratif de la cérémonie de mariage et n'offrent pas d'autres types de rites de passage⁴³.
- 5) Nous voulions regrouper une large gamme d'approches à la conduite de rituels. Nous avons cherché à représenter autant des ritualistes dont les services s'adressaient à un large public, que

⁴³ Voir à cet égard le site Internet d'une notaire de la ville de Montréal : <http://mariagecivil.ca/blogue/> (consulté le 15 août 2016).

ceux qui opéraient dans des communautés spécifiques plus propices à l'expérimentation rituelle. Si certaines stratégies apparaissent de façon transversale dans une grande variété d'approches, cela supposerait que les rites de passage séculiers pourraient être considérés comme un phénomène relativement cohésif.

- 6) L'échantillon devait représenter de façon équilibrée les genres masculins et féminins, indépendamment de la proportion avérée dans la population totale des célébrants laïques.
- 7) Finalement, les célébrants devaient se spécialiser dans les rites de naissance ou dans les rites d'union, principalement. Nous avons choisi d'orienter la recherche sur ces cérémonies de façon à exclure les rites funéraires pour des raisons pratiques. En effet, la ritualité funéraire correspond à un moment hautement critique pour les participants endeuillés et l'accès à ces cérémonies aurait représenté un investissement d'effort dépassant l'envergure de ce mémoire de maîtrise. Nous avons donc exclu de notre échantillon les célébrants travaillant auprès des firmes de l'industrie funéraire, par exemple.

Compte tenu de l'ensemble des critères qui délimitaient l'échantillon désiré, nous avons recruté un total de 10 célébrants séculiers répartis équitablement entre deux groupes :

a) Les ministres du culte séculiers (6 répondants)

Ces célébrants s'adressent au grand public et offrent principalement des rites de naissance et des rites d'union. Ils sont les plus visibles sur le marché du rite, particulièrement le marché du mariage. Leur visibilité est due d'une part au grand nombre de cérémonies qu'ils officient et donc à une relative importante probabilité d'être référés par le bouche-à-oreille. D'autre part, ils sont visibles du fait que leurs sites Internet sont les mieux répertoriés sur les moteurs de recherche (par exemple avec une recherche des mots-clés « célébrant mariage Québec ») ou sur les sites spécialisés dans les mariages (par exemple, *The Wedding Wire*). À première vue, les rituels qu'ils offrent paraissent plutôt standardisés et s'élaborent dans un cadre religio-spirituel neutre. Ils sont accrédités pas le directeur de l'état civil en tant que ministres du culte et sont rattachés soit à la division laïque d'une organisation religieuse, soit à une organisation enregistrée comme organisation religieuse, mais qui se présente comme une école de pensée non confessionnelle. Cela signifie qu'ils sont habilités à offrir des mariages à valeur légale⁴⁴.

⁴⁴ Les rites de naissance (baptêmes, cérémonies du nom, de présentation, etc.) et de mort (cérémonies d'adieu, funérailles, commémorations) ne présentent pas de valeur légale, il n'est donc pas nécessaire d'être accrédité par le gouvernement pour les officier.

b) Les célébrants indépendants (4 répondants)

Ces officiants sont peu visibles sur le marché du rite et opèrent dans leur réseau personnel élargi. À première vue, les rites qu'ils proposent semblent plus atypiques et le contexte dans lequel ils travaillent est plus propice à l'expérimentation. Ils tendent à revendiquer une approche explicitement créative au rituel. Le cadre de référence symbolique dans lequel ils opèrent s'apparente dans certains cas à la nébuleuse du Nouvel-Âge. Ils ne sont pas reconnus par le gouvernement en tant que ministres de culte et ne proposent donc que des cérémonies de mariage purement symboliques.

Le recrutement s'est effectué différemment pour les deux groupes de célébrants. Dans les deux cas, il s'est avéré relativement facile étant donné que les informateurs étaient intéressés à participer à notre recherche et par ce biais, à valoriser leur travail.

Nous avons repéré les organisations les plus connues regroupant les célébrants de la catégorie des ministres du culte : le Nouveau-Penser, FSEV, Mariage à Bras ouverts et le Centre Amour et Mariage. Un courriel d'introduction a été envoyé aux présidents de chaque organisation pour présenter notre projet de mémoire avec un document résumant le projet et les objectifs de recherche ainsi qu'un formulaire de consentement clarifiant les conditions de participation à la recherche (voir ces documents en annexe). Nous avons expliqué aux responsables que nous souhaitions obtenir leur recommandation pour recruter un célébrant de leur organisation qui avait le plus d'expérience possible. Ceci nous a aidés à recruter cinq célébrants pour procéder aux entretiens : Nicolas, Martin, Raphaël, Madeleine, Antoine et Caroline.

Concernant le deuxième groupe des célébrants indépendants, ceux-ci ont été rejoints par le biais d'une communauté dont nous avons pris connaissance lors de notre implication à l'école d'été de l'organisation Ho Rites de passage, spécialisée dans l'enseignement de pratiques psychospirituelles axées sur le rite et dans l'offre d'expériences rituelles initiatiques. Comme indiqué plus haut, les célébrants indépendants sont peu visibles sur le marché du rite. Il était donc tout indiqué de procéder avec une méthode de recrutement par effet boule de neige (« *snowball recruiting* », Bernard, 2011 : 192) pour repérer les individus dont la compétence d'officiant était reconnue à travers le réseau de Ho Rites. Nous avons employé la même approche que pour recruter les ministres du culte en envoyant un courriel complet pour nous présenter ainsi que la recherche. Nous avons été en mesure de recruter quatre célébrants adhérant ou s'inspirant de l'approche développée par l'organisation Ho Rites de passage : Annette, Stéphane, Anne-Claire et Jeannette. Les deux premiers sont impliqués dans cette

organisation à titre de formateurs et donnent des ateliers depuis plusieurs années au sein desquels ils expérimentent avec le rituel dans une approche créative.

6.3. Méthode de collecte de données

La collecte de données s'est déroulée par le biais d'entretiens et d'observations participantes menées entre août 2015 et mars 2016.

6.3.1. Entretiens semi-directifs

L'entrevue semi-directive a été privilégiée comme méthode de cueillette d'informations. Dix entretiens d'une durée moyenne de 105 minutes ont été menés avec nos informateurs soit sur leur lieu de travail, soit à leur domicile. Nous avons mené ces échanges sur la base d'une grille d'entrevue (en annexe) visant à répondre à nos questions de recherche et à élaborer le portrait le plus complet possible de l'activité de célébration des informateurs, incluant quelques descriptions chronologiques de rituels offerts dans le passé. Le guide d'entretien a été organisé en fonction des dimensions de recherche suivantes : 1) Informations sociodémographiques (âge, milieu de vie, éducation, profession), 2) Informations générales sur l'activité de célébration (régime de travail, affiliation, expérience, motivation à pratiquer, objectifs envers les clients), 3) Rapport au religieux et à la spiritualité, 4) Profil des clients (origine ethnique, besoins, affiliation religieuse et rapport au religieux), 5) Caractéristiques des rites proposés (lieu, durée, structure, place de la spiritualité, référents symboliques mobilisés, 6) Principes guidant la conduite des rituels, 7) Processus de préparation des rituels (consultation des besoins, valeurs et croyances des clients, protocole de préparation), 7) Conception du rituel (fonction, définition) et du métier de célébrant (compétences, connaissances, dispositions personnelles, posture, etc.), 8) Place de la créativité et du bricolage de ressources symboliques.

Étant donné le grand nombre de dimensions à aborder avec les répondants, une deuxième série d'entrevues plus courtes a été menée par téléphone avec les informateurs qui se sont avérés les plus créatifs en vue de préciser certains points ayant trait à leurs stratégies d'innovation.

Au moment des entrevues, certains célébrants disposaient de textes et du canevas de base qu'ils utilisent pour planifier des cérémonies de naissances ou de mariage. Ces sources écrites ont permis de couvrir adéquatement la partie descriptive de l'entretien abordant les caractéristiques des rituels et

ainsi, d'obtenir une vision compréhensive de la structure des rituels offerts. Ces célébrants nous ont ensuite fait parvenir ces documents qui ont permis de compléter notre corpus de données.

6.3.2. Observation participante

La collecte de données a également compris deux séries d'observations participantes lesquelles ont fait l'objet de notes de terrain les plus détaillées possible.

En premier lieu, nous avons observé quatre rites de passage séculiers conduits par des célébrants du groupe des ministres du culte entre août et septembre 2015. S'agissant des informateurs les plus expérimentés, nous avons jugé pertinent d'assister à trois cérémonies de mariage offertes par Raphaël, Martin et Nicolas ainsi qu'à un rite de naissance proposé par Martin. Les célébrants ont préalablement demandé l'accord verbal ou écrit de leurs clients avant de nous inviter à observer les cérémonies. Ces observations ont permis d'enrichir les données de type narratif avec celles de type comportemental.

Une deuxième série d'observation participante plus intensive a été menée dans le cadre de notre implication dans l'école d'été de l'organisation Ho Rites de passage pendant huit jours en juillet 2015 dans les Laurentides. Cette organisation propose des rites d'initiation inspirés des spiritualités autochtones ainsi que des ateliers visant à former des « praticiens en travail rituel ». Ho Rites regroupe une communauté de Québécois et de Français issus de divers milieux (travail social, thérapie, éducation, arts, notamment) qui sont intéressés à expérimenter avec le rituel comme technologie d'enchantement. Leur approche se veut « panculturelle, anthropologique et expérientielle »⁴⁵ et emprunte à de diverses traditions en vue de s'exercer dans l'art de la ritualisation et bricoler des formes rituelles inédites répondant à leur besoin de conscientiser divers passages de l'existence. Les ateliers donnés à l'école d'été, dont « Fabrication rituelle » et « Rites sociaux » nous ont permis de prendre connaissance d'une méthode singulière d'innovation rituelle et de mieux comprendre la pratique de nos informateurs Stéphane et Annette qui sont impliqués comme enseignants dans cette école. Nous avons défrayé les coûts associés à la formation. Nous tenons à préciser que Paule Lebrun, la présidente fondatrice de Ho Rites de passage nous a donné son accord oral à ce que nous divulguions le nom de l'organisation en spécifiant explicitement qu'elle préférerait que celle-ci soit nommée dans la présente recherche.

⁴⁵ http://www.horites.com/A_propos_de_ho.html, (consulté le 15 août 2016).

6.4. Méthode d'analyse

Nous avons procédé à analyser notre corpus de données de façon itérative en effectuant une pré-analyse suivie d'une analyse plus raffinée. L'interprétation des données a été effectuée sur la base de deux procédés distincts, mais simultanés : l'analyse thématique et l'analyse conceptuelle. L'analyse thématique sert d'une part à saisir l'ensemble des catégories thématiques d'un ensemble de données et de l'autre, à établir entre elles des relations de hiérarchie, de complémentarité, d'opposition, de divergence, de causalité, etc. (Paillé et Mucchielli, 2012 : 232). Quant à l'analyse conceptuelle, celle-ci permet de « jeter les bases d'une théorisation des phénomènes étudiés » en liant les expériences, les interactions et les logiques des acteurs étudiés aux théories recensées et en orientant la consultation d'ouvrages scientifiques complémentaires (*Ibid.* : 315).

L'étape de pré-analyse du matériau brut a été effectuée lors de la transcription des données. Nous avons alors noté des premières observations, des pistes de réflexion à approfondir, des questionnements et des hypothèses de travail. Nos notes de terrain ont également été numérisées à l'aide du logiciel de transcription Nuance Dragon Dictate.

Pour l'analyse plus approfondie, nous avons parcouru les transcriptions des entrevues et les observations de terrain à la lumière de la problématique de recherche. Pour ce faire, chaque verbatim d'entrevue a été disposé dans une grille d'analyse à deux colonnes. Les catégories inscrites sur la colonne de gauche reprenaient chacune des dimensions ayant structuré la collecte de données. Les entrevues ont été ainsi démantelées et des passages entiers ont été recopiés dans les cases correspondant aux catégories thématiques, par exemple « Conception du rituel ». Un codage conceptuel a également été effectué par le biais de différentes formes de marquage du texte (gras, soulignement). Ce traitement a été conduit comme une première interprétation des données et a servi à produire une analyse de chaque entretien en vue de mettre à jour sa cohérence singulière et les processus ou modes d'organisation individuels qui sont révélateurs de la nature de l'expertise du célébrant. Des notes ont été ajoutées au tableau d'analyse à cet effet. Les données ont été anonymisées à cette étape où un prénom fictif a été attribué à chaque répondant⁴⁶.

⁴⁶ Une exception a été faite à l'endroit d'un de nos répondants, Stéphane Crête, qui préférerait être nommé dans la recherche étant donné qu'il considère que celle-ci l'implique à titre professionnel, en tant que célébrant et formateur à l'école Ho Rites de passage, et qu'il souhaite voir les mentions à sa pratique de célébrant lui être attribuées. Nous avons obtenu son consentement écrit à cet égard.

La troisième étape de l'analyse raffinée visait à faire un traitement systématique et uniformisé de l'ensemble des données. Nous avons codé les *verbatim* des entrevues et les notes de terrain avec des catégories thématiques pré-identifiées ainsi que des thématiques émergentes, souvent des sous-catégories. À la lecture répétée de nos données, nous avons amélioré les catégories thématiques initiales de façon à ce que celles-ci soient les plus exclusives, objectives, homogènes et exhaustives possibles (Bardin, 1998). Le même processus de codage a été effectué pour les catégories conceptuelles. C'est-à-dire, nous avons employé un processus de déduction interprétative nous appuyant sur des référents théoriques connus, et un processus d'induction théorisante en tâchant d'élaborer des catégories conceptuelles originales (Paillé et Mucchielli, 2012 : 328).

Finalement, nous avons cherché à dépasser les significations attribuées par les acteurs en tentant de mettre en évidence les processus structurels présents dans leurs démarches. Cette démarche, affiliée à l'analyse structurale de Lévi-Strauss, est décrite par Paillé et Mucchielli comme « l'analyse situationnelle phénoménologique et structurale » (2012 : 167). Elle se différencie de l'analyse structurale en ce qu'elle porte l'emphase sur le vécu des acteurs étudiés. Cette technique vise à déterminer comment des acteurs situés dans des contextes structurellement semblables peuvent agir ou résoudre les problèmes causés par cette situation (*Ibid.* : 167). Il s'agit de recueillir un ensemble de cas *a priori* analogues ; décomposer ces cas en micro-situations analogues présentes dans chacun des cas ; dégager des analogies phénoménologiques ; mettre en sens la conduite des acteurs dans ces situations sous la forme de stratégies (*Ibid.* : 170). La relecture globale de l'ensemble des cas permet de comprendre le sens de l'action ou de la stratégie mobilisée dans le type de situations concernées. Ce type d'analyse nous a permis de répondre en partie à notre problématique.

6.5. Éthique de la recherche

À notre connaissance, la présente recherche n'a pas comporté de risques ni d'inconvénients pour les participants puisque les dimensions sondées lors des entretiens ne relevaient pas de questions particulièrement sensibles et qu'aucun effet indésirable physique ou psychologique n'a été occasionné par le processus de recherche. Naturellement, l'anonymat des répondants a été préservé comme le prévoit le certificat d'éthique qui nous a été délivré le 14 juillet 2015 par le Comité d'éthique de la recherche en arts et en sciences de l'Université de Montréal⁴⁷. Les consentements écrits des répondants

⁴⁷ Exception faite pour notre informateur Stéphane Crête, tel que stipulé à la page précédente.

ont été obtenus lors de chaque entretien par le biais d'un formulaire d'information et de consentement. Lors des observations de terrain, les clients des célébrants ont donné leur approbation orale à ce que nous assistions à leur cérémonie pour les besoins de la recherche, de même que les responsables des ateliers de l'école Ho Rites de passage.

6.6. Limites de la recherche

Ce mémoire de maîtrise cherche à approfondir notre compréhension des célébrants séculiers, de leur pratique, et de la créativité dont ils font preuve pour proposer des rites porteurs de sens dans un monde sécularisé. Nous n'étudions pas le point de vue de leurs clients (terme utilisé par les célébrants) et des participants des rites de passage offerts par les ritualistes. Cela implique que les questions relevant de la réception des rites, à savoir leur impact et leur efficacité ne font pas partie de l'envergure de cette étude. Lorsque nous faisons mention du caractère significatif des rituels, un principe présidant aux stratégies d'innovation des célébrants, nous entendons une qualité voulue faisant partie des intentions ou des objectifs des célébrants envers leurs clients.

CHAPITRE 7

LES CÉLÉBRANTS SÉCULIERS : PORTRAIT, VISIONS POUR UNE RITUALITÉ SÉCULIÈRE ET CARACTÉRISTIQUES DE LA PRATIQUE

Nous présentons à présent les dix participants à cette recherche. Nous décrivons leurs spécificités sociodémographiques incluant leur éducation et leurs professions ainsi que leur rapport au religieux. Ensuite, nous abordons leur pratique de célébration en expliquant les rites qu'ils offrent, leurs motivations, leur *modus operandi* et le profil des demandeurs de rites. Par la suite, nous analysons la vision qui anime les célébrants chez qui nous avons perçu une volonté de renouveler la pratique des rites de passage qui s'accompagnait de stratégies dans ce sens. Finalement, nous esquissons les caractéristiques de la pratique de célébration des participants à la recherche.

7.1. Groupe A des informateurs à la recherche: les célébrants s'adressant au grand public

Les célébrants séculiers s'adressant à un public large constituent la moitié de notre échantillon, soit six individus, dont quatre hommes et deux femmes. Tous détiennent le statut de ministre du culte à l'exception de Caroline, qui l'a eu dans le passé, mais s'en est départie depuis. Après avoir situé notre échantillon en regard de la population générale des célébrants séculiers, nous abordons leurs spécificités sociodémographiques, leur rapport au religieux, leur régime de travail et leurs clients.

7.1.1. Spécificités sociodémographiques

Rappelons que notre stratégie méthodologique consistait à former un échantillon au jugé (Bernard, 2011 : 190), c'est-à-dire, non pas dans un souci prioritaire de représentativité de la population générale, mais de façon à capter les profils susceptibles de correspondre à nos objectifs de recherche. Étant donné que nous souhaitions répertorier les pratiques créatives de ces célébrants, nous avons choisi de recruter les célébrants disposant du plus d'expérience possible dans la préparation et la conduite des rites de passage. Dans la mesure du possible, nous souhaitions étudier les célébrants dont la pratique était reconnue comme « intéressante » par les directeurs d'organisations, impliquant par là une certaine réflexivité quant à leur pratique. Ceci implique que nos participants se situent dans le palier supérieur en terme d'âge. En effet, nos trois informateurs clés pour qui il nous a été donné d'observer la pratique rituelle en plus des entretiens approfondis sont des baby-boomers: Raphaël, 62 ans, Nicolas, 67 ans et Martin, 70 ans. Les autres, Madeleine, Antoine et Caroline sont dans la tranche d'âge des 45-65 ans.

Notons aussi la surreprésentation d'hommes dans notre échantillon de célébrants s'adressant au grand public (quatre hommes sur six informateurs). Elle résulte du fait que nous avons demandé aux directeurs des organisations de célébrants de nous référer aux célébrants les plus expérimentés et manifestant un intérêt ou une sensibilité marquée pour le rituel et que les personnes recommandées se sont avérées de sexe masculin.

Ces six célébrants sont tous francoquébécois. En effet, nous n'avons pas recherché une diversité culturelle lors du recrutement de participants étant donné qu'il nous semblait intéressant de cerner le lien entre une exposition similaire sur le plan religieux et culturel et l'approche au rituel. Finalement, cinq des six célébrants vivent en milieu urbain dans la région du Grand-Montréal alors qu'une réside dans la ville de Québec.

7.1.2. Éducation et profession

Ces célébrants bénéficient tous d'une éducation post-secondaire, soit universitaire, soit de type professionnel. Parmi nos informateurs clés, deux ont reçu une scolarité classique en école privée qu'ils valorisent fortement dans leur processus formatif. Raphaël dit y avoir « appris à apprendre » et à développer son sens critique. Il a par ailleurs nourri l'ambition de devenir prêtre en suivant en partie une formation théologique comme séminariste auprès des Sulpiciens. Il a reçu les premiers ordres de curé avant d'abandonner cette vocation. Martin, qui par la suite est devenu docteur en philosophie, explique également que sa formation initiale auprès des Jésuites et des prêtres dominicains a influencé sa pensée et l'a initié à une perspective du monde axée sur l'étude des religions selon les grandes traditions philosophiques. Il a été amené à enseigner dans son domaine à l'Université McGill et également, à exercer la fonction religieuse de diacre au sein de la chapelle de cette institution. Soulignons que Raphaël et Martin se sont tous deux avérés être les célébrants ministres du culte les plus créatifs.

Caroline a étudié au premier cycle en anthropologie. Les autres célébrants ont été formés dans une perspective plus appliquée dans le domaine économique et de la relation d'aide en contexte professionnel. Madeleine et Nicolas, tous deux coachs et professionnels des ressources humaines, ont été formés dans ce domaine dans des universités montréalaises. Ils ont occupé des postes de spécialistes dans des corporations multinationales. Quant à Raphaël, il a complété une formation approfondie en coaching pour travailler comme gestionnaire puis devenir également coach, formateur et mentor en entreprise. Madeleine, Nicolas et Raphaël soulignent que leur compétence première relève

de la communication. Au moment de notre étude, ces célébrants exerçaient encore leur profession, mais envisageaient une transition progressive vers la retraite et vers une activité de célébrant accrue. Antoine, quant à lui, a une formation de premier cycle à HEC qui l'a amené à travailler comme gestionnaire au sein d'une importante corporation pendant de nombreuses années, également.

On constate une certaine hétérogénéité sur le plan éducatif et professionnel, mais une tendance forte sur l'enseignement et la formation ainsi que sur la relation d'aide dans une optique de développement organisationnel et personnel, ce qui participe d'un intérêt partagé à contribuer à l'épanouissement des autres. Notons aussi que deux de nos informateurs clés, considérés comme des célébrants plus expérimentés par les directeurs de leurs organisations, ont un cheminement théologique et ont bénéficié d'une expérience active au sein de l'Église catholique. Ils se situent tous dans la classe moyenne et jouissent d'une situation économique aisée si l'on en juge par les résidences confortables de banlieue où ils nous ont accueillis lors de l'entretien. De plus, ces célébrants sont bilingues, font preuve d'une élocution fluide, disposent d'une culture générale au-dessus de la moyenne, d'une capacité certaine à la réflexivité et à la pensée abstraite et présentent une apparence plutôt soignée ce qui indique un capital culturel notable.

7.1.3. Rapport au religieux

En ce qui a trait à l'affiliation religieuse, les six célébrants ont été élevés dans la religion catholique et trois d'entre eux se disent catholiques de culture. Toutefois, ils sont aujourd'hui fortement distancés de l'Église catholique envers laquelle ils entretiennent un rapport critique comme institution de pouvoir. Notre informateur clé, Raphaël qui a été très impliqué dans l'Église jusqu'à l'âge adulte alors qu'il voulait devenir prêtre, se dit maintenant athée. Il n'effectue pourtant pas une relecture négative de son passé de pratiquant et considère avoir bénéficié de son expérience auprès de prêtres qui « avaient de l'allure ». Fait important, alors qu'il était stagiaire dans une paroisse de la région de Montréal, il a développé une fascination pour les rituels, notamment en regard de la dimension esthétique et de la mise en scène. Raphaël dit s'être beaucoup impliqué à titre de « maître de rituel » dans la préparation et la conduite de messes alors qu'il disposait d'une marge de manœuvre pour prendre des initiatives. Il dit avoir adoré concevoir des mises en scène destinées à relever le caractère solennel et mystique des cérémonies liturgiques. Par exemple, lors de la semaine des vocations à la chapelle du Grand-Séminaire de Montréal, il a organisé la mise en scène de l'entrée de l'archevêque. À mesure que celui-ci se rapprochait de l'autel, les rangées de lumières s'éteignaient jusqu'à ce que l'obscurité ne soit illuminée que par un cierge pascal. Au sein de cette chapelle à l'acoustique remarquable, il explique

avoir alors entamé un morceau de guitare en chantant un cantique évoquant le Seigneur qui dans les ténèbres met son esprit d'amour. Il dit avoir alors coordonné les servants de messe à allumer progressivement des cierges. Pour Raphaël, la « carte blanche » dont il disposait à cette époque pour expérimenter avec les dimensions sensibles du rituel ainsi qu'avec la participation des croyants lui a permis de se familiariser avec les rouages permettant de produire un impact émotif progressif et de créer l'impression « qu'il se passe quelque chose d'incroyable » durant le rituel. S'il n'est plus pratiquant ni croyant aujourd'hui, soulignons qu'il s'est initié à la pratique de la méditation de pleine conscience, qu'il pratique au quotidien en conduisant sa voiture. Il considère que la pratique de présence fait partie intégrante de sa vie et de la posture qu'il adopte envers autrui.

Martin, notre philosophe ancien diacre qui dit avoir été pendant longtemps catholique pratiquant, se dit à présent « profondément croyant à des raisonnements philosophiques de base ». Sa conception de la spiritualité est donc fortement axée sur une perspective rationnelle et il cherche à faire reposer ses croyances sur des présupposés logiques. S'il s'est distancié du catholicisme institutionnel, il continue à s'inscrire en continuité avec la tradition chrétienne en opérant une lecture des textes sacrés et des grandes figures religieuses comme patrimoine culturel, ou ressources d'« histoires » qui encapsulent des principes plus abstraits. Ainsi il conçoit Dieu comme un principe de causalité et considère que sa manifestation en terme religieux chrétien est un signifiant parmi d'autres. Ses connaissances approfondies sur les religions du monde, sa formation en philosophie, ainsi que son intérêt pour les approches scientifiques de marge sur des phénomènes comme la vie après la mort participent tous d'un discours spirituel très idiosyncratique axé sur la plus grande universalité possible. Son approche qui teinte fortement sa pratique de célébrant se veut libérée de tout dogme et institution. Elle est fortement axée sur l'importance du relationnel et de la croissance personnelle. Elle se nourrit donc d'une grande variété de textes, incluant les écrits chrétiens qui sont mobilisés comme ressources au même titre que des travaux philosophiques ou scientifiques.

Les autres se considèrent d'affiliation catholique, mais sont non pratiquants. Ils croient en Dieu selon une compréhension propre à chacun et entretiennent une vision croyante plutôt ouverte axée sur « une force plus grande que soi » indéterminée. Madeleine, qui se considère « très spirituelle », retient du catholicisme le cœur du message chrétien altruiste basé sur des valeurs « horizontales » dans la relation à son prochain et une éthique de générosité, de charité et de bonté. Quant à Nicolas, il souligne également qu'il se ressource spirituellement dans la charité envers l'autre et mentionne valoriser une pratique contemplative dans le silence et la réflexion au quotidien. Antoine explique mettre en pratique

la méditation de façon constante, dans le sens où il cherche à entretenir une qualité de présence dans la vie de tous les jours.

En somme, ces célébrants sont distanciés de la religion instituée, mais ne sont pas en rupture avec leur tradition catholique d'origine, qu'ils considèrent dans une perspective patrimoniale (l'attrait des églises au plan esthétique) ou comme la culture qui a forgé leur intérêt et leur compréhension du rituel. Ils disent avoir une vie spirituelle qui se manifeste de façon intime avec des pratiques de présence et de méditation.

7.1.4. Rites offerts

Les célébrants qui s'adressent au grand public correspondent à la moitié de notre échantillon avec le plus d'expérience du point de quantitatif, c'est-à-dire en considérant le nombre de rituels officiés. En effet, ils disposent d'une présence en ligne ainsi que d'une affiliation à des organisations de célébrants qui sont bien établies au Québec. Martin cumule une pratique de célébration extensive étant donné qu'il a commencé il y a plus d'une quarantaine d'années en tant que clerc et a progressivement effectué une transition dans les rites de passage séculiers après avoir participé à la fondation de son organisation de célébrants. Il revendique 2360 rituels à son actif, principalement des mariages et des baptêmes séculiers. Les autres célébrants ont également le plus d'expérience dans la conduite de mariages et de rites de naissance. Antoine, qui est affilié depuis plus d'une décennie à une organisation de célébrants reconnue, a célébré une centaine de mariages et près de 350 baptêmes ainsi qu'une cinquantaine de funérailles. Caroline a officié 37 mariages, mais se spécialise surtout dans les rites funéraires (65 depuis 2010). Madeleine et Nicolas sont entrés plus récemment dans la pratique de célébrants, ayant chacun réalisé depuis cinq ans une vingtaine de mariages et moins de dix baptêmes. Madeleine qui souhaite développer le créneau des rites de naissance séculiers explique par ailleurs que la demande pour ceux-ci est encore relativement nouvelle. Quant à Raphaël, il pratique également entre 25 et 30 mariages par année depuis deux ans.

Fait notable, la plupart sont intéressés à développer leur pratique en tant qu'officiants funéraires étant donné qu'ils perçoivent ce type de ritualité comme particulièrement stimulante du point de vue du travail d'officiant et perçoivent un besoin social de développer des funérailles dans une optique séculière.

7.1.5. Entrée dans la pratique de célébration et motivations

En ce qui concerne leur entrée dans la pratique, on trouve diverses trajectoires. Dans le cas de Martin, qui exerçait la fonction de célébrant en tant que représentant religieux en début de carrière, c'est une volonté de répondre à un besoin social perçu qui l'a motivé à mettre en place un service de rites de passage séculiers. Un des pionniers du domaine au Québec, il a cofondé son organisation qui regroupe maintenant plusieurs dizaines de célébrants sur le territoire québécois. Nous avons mentionné plus haut que Martin a ressuscité la charte d'une ancienne société religieuse afin de se voir conférer une légitimité juridique basée sur des acquis historiques et théologiques répondant aux exigences du Directeur de l'état civil. Toutefois, au-delà de ce tour de passe-passe, Martin était animé d'une réelle vocation sociale et spirituelle quant au service rituel qu'ils souhaitaient mettre en place il y a plus d'une vingtaine d'années. Pour lui, il s'agissait de mettre fin au monopole de l'Église catholique sur le culte dans le domaine des rites de passage et répondre à un besoin pour des rites hors Église qui revêtent du sens. Il souligne avoir cherché à se désassocier des cérémonies religieuses répétitives, « sans connexion profonde avec le mariage lui-même » et offrir une approche riche de sens sans recourir à des formules de surface trop standardisées : « Les gens ne sont pas fous, ils veulent du fondement là. Ils ne veulent pas juste des banalités, ils ne veulent pas un tout cuit, un tout préparé d'avance. » Martin qualifie moins sa mission de spirituelle que de philosophique et axée sur « l'avancement de la conscience ». Il est animé par une vision enthousiaste visant à restaurer une profondeur dans la façon d'envisager les moments forts de la vie ainsi que dans les relations humaines.

Caroline a également fondé une organisation regroupant des célébrants plus récemment. Celle-ci était animée par un désir de résoudre le « dilemme de l'incroyant » que décrit l'écrivain Alain Roy (2015). Les individus non croyants ou distanciés du religieux institué n'auraient souvent pas connaissance d'alternatives à l'option de recourir aux rites religieux malgré son « allergie » au dogme et au cadre institutionnel ou à celle d'une cérémonie froide et impersonnelle auprès d'un officier civil s'il s'agit d'un mariage. Caroline, qui lors de son propre mariage religieux s'est contrainte à suivre la voie du compromis et a vécu une expérience de « non-sens », explique avoir voulu offrir à d'autres ce qu'elle aurait souhaité avoir pour elle-même, soit un rituel respectant ses croyances et convictions.

Antoine a été amené sur le chemin de la célébration des mariages, car il s'intéresse à des enseignements spirituels basés sur la reconnaissance du principe ultime de l'amour, approche qu'il n'identifie à aucun courant particulier. Marier des gens représentait pour lui une façon de s'impliquer dans le vif de ce « mouvement d'énergie ». Il a été engagé dans son organisation sur la base de sa

vision substantielle sur l'amour que le directeur considérait d'intérêt pour insuffler un fondement sémantique au rituel.

Raphaël, Nicolas et Madeleine voient tous trois leur activité de célébrant comme un projet de retraite. De par son intérêt pour les rites et son expérience dans la célébration liturgique, Raphaël dit s'être établi comme personne-ressource pour l'aspect rituel au sein de sa famille, pour qui il fait fréquemment des élocutions aux funérailles. Il explique avoir commencé comme célébrant d'un jour au sein de son cercle pour les personnes qui souhaitaient se marier en dehors de l'Église, mais « faire quelque chose quand même qui aurait du sens ». Ceci lui a permis de développer son style personnel ainsi que certains rituels propres à lui que nous présentons plus loin. Il dit avoir pris connaissance par hasard de l'existence de son organisation, par le biais d'un prêtre dont il avait apprécié la prestation lors de funérailles. C'est le fait de partager le bonheur des gens qui vivent un beau moment de leur vie ou encore, la nécessité de célébrer la vie qui motive Raphaël à pratiquer l'art de la célébration. Nicolas et Madeleine sont aussi devenus célébrants par hasard, par le biais d'amis, alors qu'ils cherchaient à entamer une nouvelle occupation de retraite. Madeleine souhaite « accompagner les gens dans leur besoin », terme qu'elle emploie de façon récurrente pour signifier la nécessité de prendre un temps d'arrêt pour célébrer les étapes de vie. Responsable du coaching et de la formation dans une entreprise, elle voit la célébration « comme le prolongement naturel de son métier ». Nicolas considère aussi qu'il s'agit de contribuer de façon positive à la vie des gens.

Point commun à tous nos informateurs, aucun n'est motivé pas la dimension pécuniaire. Plusieurs soulignent par ailleurs que les efforts qu'ils y investissent en terme de temps et de préparation ne se reflètent pas dans leur rémunération. C'est davantage un désir de s'impliquer dans des événements sociaux qu'ils jugent importants et de vivre un contact humain privilégié qui motive leur intérêt dans la pratique. Pour certains, comme Martin et Caroline, c'est le projet de renouveler les rites existants, religieux ou civils, qui les porte dans leur activité. Nous approfondissons ce point au chapitre suivant lorsque nous abordons la vision qu'ont les célébrants séculiers du rite.

7.1.6. Régime de travail

Mis à part les célébrants fondateurs de leurs organisations, nos informateurs travaillent comme officiants à temps partiel, principalement en fin de semaine et durant l'été. Ils occupent d'autres activités professionnelles ou sont retraités. Aucun ne se présente comme Révérend, ni ministre du culte, mais plutôt comme célébrant. Ils représentent leur organisation et trouvent leurs clients par ce

biais, via le site Internet, mais le plus souvent via le bouche-à-oreille. Typiquement, un client satisfait ou une personne ayant assisté à une cérémonie les recommandera.

Concernant la rémunération, le tarif pour un mariage s'élève entre 300 et 550\$, selon la distance à parcourir. Un rite de naissance coûte moins cher, environ 250\$. Ceci implique généralement une rencontre de préparation, des échanges par courriel et par téléphone, le déplacement à l'intérieur d'un radius d'une cinquantaine de kilomètres, et la conduite de la cérémonie.

En principe, l'organisation est tenue de faire la surveillance quant au respect des exigences légales. Pour le reste, ils disposent d'une autonomie importante face à leur organisation d'attache. En effet, si celle-ci leur remet des ressources rituelles (canevas, textes, formulaires), ceux-ci sont libres de les adapter et les améliorer. Ainsi, chaque célébrant développe ses propres outils et tend à ne pas partager son canevas rituel avec d'autres. Nos célébrants n'ont pas suivi de formation approfondie dans l'art de la célébration. Toutefois, leurs organisations offrent dorénavant de courtes formations continues à leurs célébrants. Ce sont surtout les aspects qui concernent la communication et la façon de parler en public qui sont abordés. Caroline a développé une formation qui vise à comprendre la structure émotionnelle d'une cérémonie dont l'objectif « est de faire pleurer belle-maman ». Si nos célébrants plus âgés se sont formés par leur propre expérience, il semble qu'il y ait des efforts pour former une relève plus jeune. Fait important, les célébrants ne forment pas une communauté cohésive et n'ont que peu de contacts entre eux au-delà de leur organisation.

7.1.7. Clientèle

La majorité des clients des célébrants s'adressant à un large public sont des personnes natives du Québec, francophones ou anglophones, et distanciées de la religion instituée. Tous cherchent une cérémonie personnalisée, c'est-à-dire, qui va les représenter. Raphaël explique :

« Parfois ils peuvent être croyants, mais la cérémonie ne leur parle pas. « C'est long. C'est pas nous, c'est pas nos mots. » C'est des choses qu'on dit souvent. Qu'on entend. Ils veulent quelque chose dans laquelle ils vont se reconnaître. »

Dans certains cas, il peut s'agir de personnes attachées à la religion catholique, mais qui y sont exclues en tant que divorcées ou homosexuelles. On trouve plusieurs cas d'unions mixtes (interreligieuses ou interculturelles) qui veulent un mariage « à saveur religieuse » et cherchent un terrain neutre pour manifester quelques éléments de leur tradition d'attache.

Souvent les couples qui veulent se marier sont ensemble depuis de nombreuses années et ont des enfants, impliquant une vision mature de l'engagement. Les célébrants disent souvent faire affaire avec des couples entre 30 et 40 ans. Tous ont en commun la demande pour une cérémonie alternative à celles proposées par les institutions religieuses et par les officiers civils. Si les clients savent ce qu'ils ne veulent pas, ils n'ont pas de vision élaborée sur ce qu'ils souhaitent. Ainsi, ils s'attendent à ce que le célébrant fasse preuve d'une certaine force de proposition. Selon nos célébrants, leurs clients vont les choisir parfois en regard de leur style personnel, puisqu'ils auront été référés par le bouche-à-oreille.

Il y a souvent une volonté de minimiser l'aspect solennel au profit de la légèreté et du festif. Nos célébrants pensent que cela est dû au fait que la solennité est associée à un registre religieux vécu comme impersonnel. La décision de ritualiser une union ou une naissance ne découle pas seulement du choix des demandeurs, mais aussi du souhait des parents ou grands-parents. Ainsi, les célébrants doivent aussi satisfaire les attentes d'individus qui sont plus proches de la tradition religieuse. Certains célébrants, comme Antoine, vont parfois porter l'aube pour « se déguiser » en prêtres et satisfaire ceux qui auraient souhaité un mariage religieux pour leur enfant. Dans le même sens, certains informateurs soulignent que les célébrants de sexe masculin sont souvent recherchés pour célébrer les mariages de ces individus. Pour Martin, la famille serait la valeur première des Québécois qui veulent réunir « l'arbre familial » et inscrire leur histoire dans un ordre intergénérationnel : « Ils veulent continuer de l'adorer et ils veulent le ritualiser. Mais avec une honnêteté, une certitude, une vérité qui nous est exprimée et qui correspond carrément à nos échelles de valeurs aussi ».

Pour ce qui est de la croyance, les célébrants pensent que la plupart de leurs clients ont « une forme de croyance » et que seule une minorité est athée. La plupart ne fait pas part d'un intérêt soutenu pour les questions spirituelles et s'attendent à ce que ce soit davantage leur histoire qui forme le matériau de la cérémonie, comme l'exprime Martin : « Vous n'êtes plus adhérents à un rituel ou une doctrine. Vous n'êtes plus servile par rapport à un précepte. C'est vous-mêmes le précepte et vous l'assumez. »

7.2. Groupe B d'informateurs à la recherche: les célébrants indépendants

La deuxième catégorie de célébrants dont nous n'avons pas parlé jusqu'alors est un groupe hétérogène de personnes qui pratiquent la célébration sans affiliation organisationnelle. On y trouve les célébrants funéraires qui agissent comme consultants externes auprès des maisons funéraires et les individus qui pratiquent d'autres rites de passage en dehors de tout contexte organisationnel.

Notre échantillon regroupe quatre célébrants indépendants, soit un homme et cinq femmes, dans une inversion de la proportion des sexes par rapport au Groupe A. Ceux-ci pratiquent la célébration au sein de leurs réseaux personnels élargis et auprès de publics plus marginaux. Il s'agit des célébrants qui font preuve du plus de créativité. Ceux-ci sont peu visibles sur le marché du rite, notion qui par ailleurs ne correspond pas à leur vision en ce qu'ils se méfient de la marchandisation du rituel. Nous avons donc recruté ces célébrants par le biais du réseau de l'organisation Ho Rites de passage, dont nous dressons un rapide portrait.

7.2.1. Ho Rites de passage : une communauté de « créatifs culturels »

Ho Rites de passage est une école spécialisée dans le « travail rituel ». Elle a été fondée par Paule Lebrun et Gordon Robertson en 1990. Lebrun est journaliste, voyageuse et glaneuse de pratiques spirituelles et rituelles de diverses cultures depuis de nombreuses années. Sa mission est de « réintroduire une dimension sacrée dans la vie » des Occidentaux urbains en quête de spiritualité. Cette organisation dispense des formations et des expériences transformatives avec des ateliers et des rites de passage initiatiques d'inspiration autochtone. Chaque année se tient l'école d'été en travail rituel, un laboratoire centré sur l'enseignement et l'expérimentation de rites de passage auquel nous avons participé en juillet 2015.

Plus de cent cinquante personnes gravitent de façon régulière autour de cette organisation. Il s'agit en grande majorité de femmes francoquébécoises ou issues de la francophonie. Cette communauté de personnes que Lebrun appelle des « créatifs culturels » correspond en effet à la catégorie de « *cultural creatives* » qu'a mise à jour le sociologue américain Paul Ray. Il s'agit d'individus portés sur la solidarité, l'écologie, les valeurs féminines et l'éveil intérieur. Ils sont les héritiers de divers mouvements de la contre-culture des années 60 (écologiques, féministes, anti-racistes, New Age, etc. Ray et Anderson, 2000). Ces individus cherchent à générer un changement de culture et s'intéressent au développement « psycho-spirituel ». Chez Ho Rites de passage, la pratique rituelle est vue non pas comme une fin en soi, mais comme un outil transformationnel d'épanouissement du soi et des communautés.

Les ressources qui alimentent leur démarche forment un amalgame très hétéroclite de rituels d'inspiration autochtone, de savoirs traditionnels amérindiens, de spiritualité bouddhiste, d'écoles de pensées alliant spiritualité, psychologie, théâtre et rituel, de savoirs anthropologiques et d'outils de développement personnel. Leur projet de « réenchâtement d'un monde en manque de *soul* », selon la

fondatrice Paule Lebrun, s'articule par une critique de la culture majoritaire dont on déplore le rythme effréné, l'idéologie de consommation, l'individualisme et le manque d'encadrement communautaire. Toutefois, dans leur vie de tous les jours, la plupart des personnes qui fréquentent ce groupe opèrent dans des milieux plus conventionnels à titre d'enseignants, thérapeutes et intervenants sociaux, principalement.

Les formateurs de l'école Ho Rites de passage, dont deux de nos répondants, Annette et Stéphane, ont développé une méthodologie qui sous-tend la création de rituels séculiers. Nous abordons les principes de leur démarche au prochain chapitre.

7.2.2. Spécificités sociodémographiques

Nos célébrants indépendants sont globalement plus jeunes que les ministres du culte: Annette a 60 ans, mais Stéphane, Jeannette et Anne-Claire ont entre 27 et 49 ans. Annette et Stéphane sont tous deux francoquébécois et Jeannette est ontarienne d'origine libanaise. Stéphane et Jeannette vivent à Montréal, mais sont très mobiles et voyagent beaucoup. Anne-Claire vit dans les Laurentides et Annette est basée à Québec.

7.2.3. Éducation et profession

Les célébrants indépendants ont des trajectoires formatives et professionnelles fort diversifiées et moins conventionnelles que les célébrants qui s'adressent au grand public. Annette jouit d'une formation très hétéroclite en récréologie, soins spirituels, coaching, sciences de l'environnement et psychoreligiologie. Elle a occupé diverses fonctions sur des projets en entrepreneuriat social, en spiritualité en milieu de santé, et en valorisation du patrimoine religieux, notamment. Elle compte parmi ses compétences l'encadrement et l'accompagnement de projet de recherche-action et des connaissances en développement personnel, spirituel et communautaire. Elle est fortement investie dans l'engagement social et citoyen. Stéphane vient du milieu des arts et a une carrière prolifique de comédien et acteur au cinéma. Il a étudié en communication et en dramaturgie. Il s'implique autant sur des productions grand public que sur des projets de théâtre plus expérimentaux. Jeannette a étudié en sciences des religions à l'Université McGill et suivi une formation poussée en chamanisme péruvien dans une perspective enrichie de savoirs scientifiques récents. Elle a travaillé comme professeur de yoga et offre aujourd'hui des soins en guérison chamanique à son domicile. Quant à Anne-Claire, elle travaille en relation d'aide dans un centre pour femmes violentées. Elle fait également de l'éducation

sexuelle dans des écoles secondaires. Ces célébrants sont très investis dans leurs activités professionnelles qui participent d'une dimension fortement humaine, spirituelle ou créative. Stéphane et Annette s'impliquent dans l'école Ho Rites de passage régulièrement pour dispenser des formations en « travail rituel ». Anne-Claire a suivi une formation de plus de trois ans en travail rituel chez Ho Rites, que son employeur a accepté de subventionner partiellement compte tenu qu'elle envisageait appliquer ses apprentissages en milieu d'intervention. Comme d'autres de la communauté de Ho Rites, Anne-Claire prend des initiatives pour enrichir sa pratique professionnelle avec l'outil du rite. Elle a développé une intervention thérapeutique pour les femmes victimes d'abus basée sur un processus ritualisé axé sur une libération des émotions et une mise en sens de l'expérience traumatique.

7.2.4. Rapport au religieux

Les célébrants indépendants sont là encore distanciés de la religion catholique sans pour autant être en rupture complète avec cet héritage dont ils reconnaissent l'importance des valeurs chrétiennes ou du patrimoine culturel. Annette s'intéresse aux relectures des textes sacrés chrétiens et s'inspire notamment des travaux d'Annick de Souzenelle, théologienne à succès. Quant à Stéphane, nous verrons qu'il crée des rites en considérant son héritage chrétien. Toutefois, ils se disent pas « touchés » par la religion catholique d'un point de vue spirituel. Ils se disent volontiers en quête de sens et sont très ouverts aux pratiques spirituelles du monde sans chercher à s'identifier à une tradition plutôt qu'une autre. Ils se nourrissent d'une multitude de sources tant religieuses ou spirituelles que séculières. Stéphane dit être un autodidacte qui a exploré la méditation, des techniques de présence, la sagesse taoïste, ou encore, les écrits de Alejandro Jodorowsky sur la psycho-magie. Jeannette a été initiée très jeune au yoga par sa mère et vécu des expériences rituelles en voyage auprès de peuples indigènes en Arizona et au Nouveau-Mexique « pour revenir en connexion avec la Terre, avec les communautés et tout ça ». Elle a été interpellée par les rites hindous et bouddhistes en étudiant ces religions avant de se former pendant trois ans à la tradition chamanique inca. Annette exprime sa spiritualité en termes de questionnements et d'expérience du mystère dont aucune tradition ne détiendrait la vérité. Comme les formateurs de Ho Rites, elle s'inspire beaucoup des écrits de grands auteurs des sciences humaines, dont Mircea Eliade qu'elle cite :

« Il dit : « Nous sommes tous des hommes religieux ». Même si je ne pratique et, que je n'actualise pas ça dans ma vie, ça ne veut pas dire que ce n'est pas moi... Je pense que les êtres humains qu'on soit avisés ou non, conscients ou non, qu'on accepte ou non cet espace spirituel et sacré en nous, ça ne l'empêche pas d'exister. »

Anne-Claire, quant à elle, se dit fluctuer entre la croyance et l'incroyance. Ses intérêts regroupent les pratiques psychocorporelles, la bioénergie, la psychosynthèse, etc. En somme, nos célébrants indépendants ont développé leurs propres synthèses spirituelles en se nourrissant d'une grande diversité de ressources symboliques qui viennent trouver cohérence dans leur vécu.

7.2.5. Rites offerts

Les célébrants indépendants se considèrent fort différents des célébrants plus *mainstream*, qui selon eux, tendent à reproduire des schémas religieux existants ou des cérémonies « packagées », comme dit Annette qui considère faire du « funambulisme ». En effet, ils sont plus portés à prendre des risques de par leur intérêt dans le potentiel transformateur de la pratique rituelle et du fait qu'ils n'offrent pas leurs services à un public large. Ils ne disposent pas de vitrine sur le marché du rite, mais opèrent par le bouche-à-oreille uniquement. Ils ne sont pas accrédités auprès du gouvernement et, une fois épuisé leur quota de mariages attribué au célébrant d'un jour, ils ne peuvent faire que des mariages purement symboliques. Ils disposent moins d'expérience quantitative que les ministres du culte mais ont été amenés à s'investir de façon plus intense sur les rites qu'ils ont offerts, qui font figure de projets élaborés sur mesure. Toutefois, Stéphane et Annette disposent de canevas rituels qu'ils ont élaborés eux-mêmes et qu'ils adaptent au cas par cas.

Concernant les rites offerts, pour Annette il s'agit principalement de mariages (les rites d'épousailles dont nous parlons plus loin), de funérailles et plus rarement, de rites de divorce et de séparation. Pour Stéphane, il s'agit essentiellement de rites de mariage et de funérailles. Il en a préparé et officié près d'une quinzaine. Jeannette a célébré jusqu'ici des rites de mariage et des anniversaires, qu'elle conçoit comme des initiations. En plus de cela, Annette, Stéphane et Jeannette sont régulièrement amenés à porter des rituels collectifs lors de divers festivals, événements et ateliers de culture alternative axés sur la danse, la musique, le théâtre, les pratiques de présence, de bien-être et de développement psychospirituel. Quant à Anne-Claire, elle a jusqu'ici porté quelques rites de naissance et des anniversaires. Dans tous les cas, leur pratique de célébration est en voie de développement et ne fait pas l'objet de professionnalisation, pour l'instant du moins. De plus, les célébrants sont aussi amenés à répondre à des besoins pour de nouveaux types de rites visant à combler un manque dans ce domaine, comme des rites de deuil, notamment.

7.2.6. Entrée dans la pratique de célébration et motivations

Nos célébrants indépendants partagent tous un intérêt soutenu pour les rites de passage. Leur vocation concerne la création d'un impact positif dans leurs communautés, terme très prégnant dans leur discours, ainsi qu'une volonté d'honorer ou de restaurer la dimension sacrée de la vie.

Annette fait du « travail rituel » depuis les années 1990. Elle dit avoir développé une fascination pour le rituel comme enfant lorsqu'elle allait à la messe et fut alitée dans un d'hôpital pour une longue durée. Elle a pu observer les interventions de prêtres auprès de familles rassemblées au chevet d'une personne mourante et apprécier la richesse du rituel pour honorer ces passages. Elle a travaillé son intérêt pour le langage symbolique et la dimension sociale des rites lors de l'expérience du scoutisme, et encore au sein de sa famille lors des fêtes de Noël. C'est en s'associant au fondateur de la psychoreligiologie, une approche de développement personnel et spirituel misant entre autres sur des savoirs religieux, qu'elle a été amenée à s'impliquer dans l'offre de rites conjugaux alternatifs. Sur cette base, elle a développé le processus rituel des épousailles que nous présentons au chapitre 8. Sa motivation à agir comme célébrante est basée sur la reconnaissance de la fonction communautaire du rite qui calque avec l'engagement social manifeste dans ses activités professionnelles. :

« Si je fais tout ça, c'est que je crois que comme citoyens, on a été dépossédés de tout ce qu'on pouvait faire comme citoyens, comme parents, comme amis, comme voisins dans l'univers actuel. Tout ça a été rapatrié par la religion catholique, par les prêtres puis tout ça... Les citoyens, on est devenus comme insignifiants et ignorants. Dans les traditions primitives, où il y a un chamane, toute la communauté est sur le même plan et peu participer et contribuer. Moi, ce qui m'attire le plus, ce qui me motive le plus, c'est la fonction sociale, la fonction communautaire, la fonction citoyenne du travail rituel. »

Quant à Stéphane, il explique que l'art de la célébration lui est venu un peu par hasard, lorsque questionné sur ses démarches spirituelles, il réalisa que la pratique rituelle restait à explorer. Il dit avoir développé sa pratique rituelle par intérêt, mais aussi à partir de la reconnaissance de son milieu qui appréciait ses capacités à « tenir un espace énergétique » propice à une expérience authentique des relations humaines lors d'ateliers. Ainsi, il est progressivement devenu une « espèce de guide spirituel, mais accessible » que les gens de son milieu appellent pour porter des rites de passage. Il explique avoir été sollicité à diverses occasions en dehors du mariage et de la mort, par exemple pour deux femmes qui souhaitaient s'engager sur le plan professionnel et poser un geste symbolique pour souligner cette décision. Pour Stéphane, le rituel amène une dimension « pacifiante » dans les groupes sociaux, et aussi, une élévation du registre de la vie de tous les jours. Il dit être motivé à ramener du sacré et du sens dans l'expérience humaine, tous deux, selon lui, trop fugaces à l'heure actuelle. Ritualiser les moments importants du cycle de vie permet de « nourrir l'âme des gens » ce qui, selon

Stéphane, correspond à un besoin que bon nombre n'ont pas conscience, mais que lui reconnaît : « Je sais qu'ils ont soif, puis qu'ils ont faim, ils ont le goût de s'élever ».

Jeannette a cultivé un intérêt soutenu pour la pratique rituelle dans une perspective de guérison avec son apprentissage des traditions chamaniques. Dans ce contexte, la guérison est comprise au niveau du sens qu'on attribue à sa trajectoire de vie en lien avec une certaine verticalité, mais aussi des schémas psychologiques profonds. Pour elle, il s'agissait d'apprendre à se « soutenir » elle-même dans ses transitions et ses peurs, puis d'apporter cela aux autres. Dans le cadre de sa pratique en soins chamaniques, elle propose souvent des rituels qui visent à travailler la transition souhaitée ou la libération de maux. Elle est aussi depuis plusieurs années impliquée dans des cercles qui s'intéressent aux rites d'inspiration autochtone et aux pratiques psycho-spirituelles. C'est ainsi naturellement qu'elle s'est forgé une réputation de célébrante, alors que des amis la sollicitaient pour ritualiser certains passages de leur vie pour lesquels elle a conçu des rites d'anniversaire, notamment.

Quant à Anne-Claire, elle a aussi développé son intérêt dans la célébration dans une perspective de guérison. Il s'agissait pour elle de proposer un processus transformateur à ses clientes de façon à dépasser la thérapie conventionnelle basée sur le verbal. Outre cet aspect, la dimension de « réenchantement social » l'a beaucoup inspirée lorsqu'elle s'est formée à l'école de Ho Rites. Depuis les dernières années, elle tente de mettre à profit ses enseignements et elle a conçu des rites de naissance pour chacun de ses fils et offert des rites d'anniversaire également. Pour elle comme pour Jeannette, les rites d'anniversaire font office d'une commande de cadeaux que certains veulent offrir à leur proche au lieu d'un don matériel.

7.2.7. Régime de travail

Comme pour les célébrants ministres du culte, la motivation à faire de la célébration n'est pour aucun pécuniaire, mais correspond à une activité altruiste de soutien et de contribution à la communauté. Par ailleurs, les célébrants indépendants sont plutôt mal à l'aise avec la notion de rémunération financière. Anne-Claire explique que le temps qu'elle investit sur chaque création sur mesure est tel qu'il n'est « pas possible de demander un prix qui aurait de l'allure, si on veut ». Le plus souvent, les célébrants sont donc rémunérés plus en fonction des moyens des demandeurs que du travail investi. Stéphane considère que la rémunération est un « gros sujet complexe » et pour l'instant, il préfère aller dans la voie du troc (par exemple, se faire prêter une voiture). Annette aussi explique préférer les échanges à la rémunération. Les célébrants pratiquent de façon sporadique, quelques fois dans l'année et ne

souhaitent pas nécessairement en faire un métier. Pour eux, il est essentiel que chaque occasion représente une expérience enrichissante pour eux, car ils s'investissent de façon importante dans la préparation du rituel. Ainsi, il leur arrive régulièrement de refuser des demandes.

7.2.8. Clientèle

Les célébrants indépendants n'usent pas volontiers du terme « clients » pour désigner ceux qui sollicitent leurs services et savoir-faire et se réfèrent plutôt aux « gens de leur communauté ». En effet, il s'agit le plus souvent d'individus de leur réseau personnel élargi, c'est-à-dire, qu'il arrive souvent que ce soient des amis d'amis qui les approchent. Globalement, leurs demandeurs correspondent au profil des « créatifs culturels » que proposent Ray et Anderson (2000). Jeannette explique que ses demandeurs font partie de la même sous-culture qu'elle, des individus qui ont choisi « un chemin qui les ramènent à vivre en pleine conscience, selon leurs choix quotidiens » et qui sont ouverts à l'expression artistique. Du côté de Stéphane, c'est souvent des personnes du milieu des arts qui ne sont pas religieux. Il s'agit souvent d'individus initiés aux pratiques de développement personnel et spirituel que pratiquent nos célébrants et aussi, qui valorisent les occasions de nourrir la solidarité humaine. Ainsi, leurs demandeurs ont une vision pro-rite et en perçoivent le potentiel dans une perspective séculière ou non institutionnelle, contrairement aux clients des ministres du culte qui ont une conception plus sommaire du rituel qu'ils souhaitent, du moment que celui-ci ne correspond pas au modèle religieux chrétien. Dans certains cas, les demandeurs vont être très associés à des spiritualités parallèles comme le néo-chamanisme. Dans d'autres, il s'agira d'individus qui ne revendiquent pas explicitement une pratique de vie spirituelle, mais qui cherchent à intégrer une dimension symbolique dans leur vie. Toutefois, ces demandeurs, d'une grande variété d'âges et d'origines culturelles, cherchent donc un support pour leur permettre de vivre un rituel qui correspond à leurs sensibilités et au sens qu'ils mettent dans les moments les plus importants de leur vie. Du fait que leurs demandeurs sont souvent des personnes qui n'ont pas « une pensée standard », selon Stéphane, les célébrants indépendants bénéficient de contextes sociaux plus propices à l'expérimentation et à la créativité rituelle. Toutefois, ces célébrants sont aussi confrontés à des publics plus larges du fait que les rites de passage rassemblent l'ensemble familial et amical des demandeurs et ainsi, ils sont également soumis à la nécessité de créer du consensus dans la divergence de croyances et de mentalités.

7.3. Visions pour une ritualité séculière : se réappropriier le rite de passage

À l'instar de leurs clients qui savent qu'ils ne veulent pas un rite qui ressemble à ceux qu'offrent les « vieux prêtres » de l'Église catholique, les célébrants se définissent en opposition à ce régime de ritualité. Malgré la diversité dans leur style personnel et les publics à qui ils s'adressent, on remarque des tendances communes sur le plan des caractéristiques des rites qu'ils offrent et de la vision qui sous-tend leur pratique. Essentiellement, il s'agit de restaurer le sens de l'expérience rituelle, sens qui aurait selon eux été perdu avec la religion instituée tel qu'elle prévalait au Québec pré-Révolution tranquille.

Les célébrants les plus créatifs, Raphaël, Martin, Annette, Stéphane et Jeannette, sont aussi ceux qui partagent une vision la plus réflexive concernant le rite et son potentiel. Alors que les deux premiers sont des ministres du culte et les trois autres des célébrants indépendants, on trouve de remarquables similitudes dans leur réflexion qui entoure le rite de passage idéal.

Dans leur discours, on trouve souvent l'idée selon laquelle le rituel précède la religion institutionnelle, comme l'exprimait Daniel Baril (2015) dans un article du *Devoir* où il expliquait que le rituel n'est pas un fait religieux, mais plutôt le propre de l'humain de vouloir donner sens aux grandes étapes de la vie. Ainsi, les églises historiques auraient monopolisé ces pratiques sociales, et il s'agirait de revendiquer ces dernières. Dans un contexte où leurs clients sont désabusés face à la religion, dont la ritualité est perçue comme autoritaire, rigide, arbitraire, figée et inapte à les toucher dans leur besoin de sens, il s'agit de proposer des rites dont chaque élément contribuera à vivre l'importance du passage souligné. Ceci implique que la signification de chaque geste ou parole soit comprise par les participants. Annette explique que les rites de l'Église catholique paraissent arbitraires : « On a été coupé du sens. Pourquoi on est debout à des moments donnés pendant la messe? Pourquoi on est à genoux? Pourquoi on est assis? ». Ainsi, le rôle du célébrant que certains qualifient de « gardien du sens » ou de « metteur en sens », consiste à proposer des symboles susceptibles de toucher les participants et de contextualiser ces symboles lors de la cérémonie pour que les participants comprennent leur signification.

Nos célébrants les plus créatifs s'accordent pour dire que le rituel est un moment extra-ordinaire, en ce qu'il relève d'un registre tout autre que celui du quotidien, registre qu'ils qualifient volontiers de sacré. Pour Raphaël, il s'agit de créer un moment hors du temps, un espace liminal qu'il qualifie de « *kairos* » où les participants seront en état de disponibilité et de réceptivité à ce qu'il s'agit de célébrer. Pour Jeannette, le rituel est un espace où le temps est infini.

L'objectif des célébrants est de toucher les participants « dans ce qu'ils vivent, dans le sens de ce qu'ils vivent ». Ainsi le rôle du célébrant est de créer un espace structuré et ordonné que les formateurs de Ho Rites de passage qualifient de contenant, à l'intérieur duquel se vivra une expérience significative. Dans les enseignements de Ho Rites de passage, les composantes de base à partir desquelles créer un rite sont: 1) une intention claire, 2) des gestes significatifs, 3) un contenant approprié. C'est donc l'intention des participants qui forme le cœur du rituel, par exemple une volonté d'engagement. Celle-ci doit être manifestée dans des gestes que les participants comprennent à l'intérieur d'un espace ou d'un processus que « tient » le célébrant. Ce principe sera illustré avec des exemples au prochain chapitre.

Le rituel va donc dire quelque chose, d'une part à travers la voix des participants, ce qui implique qu'ils s'expriment durant le rituel, d'autre part, à travers la force du langage symbolique que les célébrants arrivent aux intentions, à l'histoire et à l'univers de sens des demandeurs. Si le rite est un langage, pour les célébrants les plus créatifs, sa portée va au-delà du cognitif et de l'émotionnel. Il s'agit de toucher une fibre plus profonde de l'humain. Pour Martin, « le mot « magie » signifie que l'âme agit. Alors si l'âme agit, c'est parce que t'as trouvé les outils pour la faire agir. Et pour la faire agir, comment tu fais ça? ». Dans ce sens, certains célébrants considèrent que le rite s'adresse à l'inconscient à travers divers codes susceptibles de marquer l'imaginaire. Annette retient la définition suivante du rituel:

« Le rituel est une forme primitive de la magie d'exister. C'est un acte poétique dans un monde sans poésie. Le rituel est connecté aux mythes, aux histoires, à la musique, à la danse et est un théâtre pour l'inconscient ».

Pour les célébrants, le rite est spirituel ou sacré dans la mesure où se vit de façon condensée et consciente « l'essentiel invisible », c'est-à-dire ce qui relève du sens qu'on attribue à l'engagement, le plus souvent. Le fondateur d'une des organisations de célébrants souligne que c'est l'expression de ce sens, tel qu'il émane des individus, qui constitue le sacré du rituel :

« Il arrive que des couples hésitent à se marier parce qu'ils ont une idée préconçue basée sur des cérémonies ternes et sans âme auxquelles ils ont assisté. Les occasions sont rares d'éprouver la puissance cérémonielle et le frisson solennel inhérents à des rites comme le mariage. Chaque cérémonie a un rythme, une vie qui lui est propre. Ma mission est d'amener le couple à exprimer leur amour d'une façon personnelle afin qu'il puisse s'abandonner dans ce moment sacré de la manière la plus profonde et la plus significative » (Communication personnelle).

Ainsi, la notion de sacré est également réappropriée en dehors de son contexte religieux, pour se rapporter non pas aux gestes rituels en tant que tels, mais à l'*expérience* de valeurs et de significations tenues pour ultimes ou très importantes. Ce sens va être vécu s'il est arrimé à un état intérieur. Ainsi, Stéphane explique : « On cherche à vivre le ressenti. Le divin est dans l'individu. Ce qu'on veut honorer, par exemple, la vie, doit être plus pluggé avec l'intérieur, on veut pas diviniser des choses qui sont à l'extérieur de nous ».

Le sens doit également être partagé. La reliance horizontale de liaison avec l'autre constitue l'objectif premier des célébrants. Pour ce faire, l'authenticité et la présence mutuelle sont un idéal à atteindre pour créer un moment-fort où l'être-ensemble est amplifié ou condensé. Ce régime de ritualité expérientielle mise également sur l'engagement des participants sur tous les plans : physique mental, émotionnel et pour certains, énergétiques.

La solidarité sociale qui résulte du rite est pour plusieurs d'entre eux, la fonction qui les intéresse le plus. En effet, comme nous l'avons vu dans notre revue de la littérature avec les individus qui bricolent des rites pour pallier à une absence, c'est souvent dans une critique de manque de structures sociales intégratrices que les célébrants indépendants situent leur pratique. Annette est particulièrement explicite à ce sujet :

« Pourquoi nos familles, on ne sait plus accueillir les enfants? Pourquoi on sait juste boire de la bière puis faire des fêtes? Comment ça on ne sait plus ça? On ne sait pas ça. On est ignorants. Les premières menstruations, les décès, les déménagements, les divorces. Qu'est-ce qu'on fait comme citoyen? Dans notre entourage, par rapport à ça? Rien. On est complètement ignorants. On sait qu'une société, une civilisation sans histoires, sans mythes, ça la conduit à la dépression, à la violence. C'est pas juste : « Oh! Mon Dieu, faudrait bien faire... ». C'est que ça l'a des impacts sur tout le monde le fait qu'on soit dépossédés de cet espace-là. Ça a des impacts sociaux. Les adolescents qui sont pas initiés, qui s'auto-initient, là, bien ça a un impact. »

7.4. Caractéristiques de la pratique

Penchons-nous à présent de façon plus concrète sur les caractéristiques distinctives des rites de passage séculiers que proposent nos célébrants ainsi que sur les activités qu'ils conduisent avec leurs clients. Dans le cadre de cette étude, nous nous sommes penchés sur les rites d'union et les rites de naissance principalement, mais avons également capté des exemples de rites d'anniversaire. Les mariages constituent l'essentiel des services de célébration. Les cérémonies durent entre quinze minutes et une heure et ont lieu dans des contextes privés, soit sur des propriétés locatives, à l'extérieur ou dans une

salle, soit en milieu résidentiel, dans un jardin le plus souvent. Les célébrants disposent relativement de peu de moyens pour conduire leurs cérémonies dans le sens que leurs clients ne sont pas prêts à investir financièrement dans des éléments de mise en scène, par exemple. Les caractéristiques que nous relevons sont communes à tous les célébrants, mais elles sont traitées avec des degrés variables d'investissement.

7.4.1. Personnaliser le rite

Une caractéristique clé des cérémonies séculières de nos célébrants concerne la personnalisation de leurs contenus. Afin que les rites reflètent l'histoire de vie, les croyances et les valeurs des demandeurs, les célébrants organisent un processus de préparation sous forme d'une ou deux rencontres ponctuées d'échanges à distance. Ils s'impliquent à des degrés variables dans un tel processus. Si les célébrants indépendants font des rituels sur mesure, la plupart des autres disposent d'un canevas rituel, une structure de base dont ils vont adapter les contenus à chaque client. Ce canevas est conçu de façon à être le plus neutre possible et chaque étape correspond à un élément performatif (par exemple, l'échange des joncs, la lecture d'un texte). Certaines étapes sont obligatoires, lorsque le mariage revêt une valeur légale, mais aussi en fonction du passage que l'on cherche à souligner. Ainsi, les rites de naissance par exemple, comportent toujours une étape où des participants viennent exprimer de façon solennelle ou officielle leur engagement envers l'enfant. Il en est de même pour le rite de mariage où les époux échangent toujours des vœux. D'autres étapes sont modulables et optionnelles.

Les célébrants s'engagent tous à faire une cérémonie « à l'image de leurs clients ». Durant la rencontre de préparation, ils vont leur demander de raconter leur histoire et leurs motivations à ritualiser leur engagement ou l'arrivée d'un enfant. Pour la plupart, les histoires personnelles sont le matériau premier du rite. Elles vont se manifester dans les commentaires du célébrant qui cherche à refléter la singularité des demandeurs durant la cérémonie, mais aussi dans les textes que liront les demandeurs. Le célébrant va guider les clients dans la préparation de leurs textes. Dans certains cas, les clients adaptent un texte que leur fournit le célébrant, dans d'autres, ils rédigent quelque chose de toutes pièces. Dans le cas des célébrants qui s'adressent au grand public, ils disposent aussi d'une liste de rituels symboliques à faire durant la cérémonie pour signifier l'engagement, par exemple le rite des mains liées ou la cérémonie du sable dont nous parlons plus loin. Dans certains cas, les clients ont des contenus qu'ils souhaitent intégrer dans leur cérémonie. Par exemple, Nicolas nous a fait part d'un couple qui aimait prendre des décisions en faisant le jeu roche-papier-ciseaux. Ceci était un signe de complicité pour eux et ils voulaient l'intégrer à la cérémonie pour décider qui dirait ses vœux en

premier. Toutefois, les célébrants, en tant que « gardiens du sens », vont aussi réguler ce genre d'initiatives si elles nuisent au caractère solennel du rite.

Ce processus de personnalisation peut faire l'objet d'innovation comme dans le cas de Caroline qui a mis sur pied un outil de création de cérémonies de mariage en ligne. Anthropologue de formation, elle explique rechercher la formule universelle pour les rites de mariage et de mort. Son outil est un exemple parfait du rite à la carte en ce que diverses options préétablies sont offertes aux clients pour chaque étape (phrase d'accueil, histoire du couple, lecture, consentement, vœux, rituel additionnel, etc.). Ainsi, le célébrant offre un cadre et le client est à même de choisir les étapes qu'il désire et colorer le rituel selon ses sensibilités, ce qui fait qu'il s'approprie le contenu. Les clients qui ont des croyances religieuses peuvent choisir des référents à Dieu lors de la bénédiction, ou encore sélectionner parmi les termes Grand Architecte, Esprit d'amour, La Vie, le divin, le Sans Nom, etc.

Pour le célébrant, c'est également l'occasion d'établir une relation de confiance, et dans certains cas, prendre connaissance des attentes de la famille ou de certaines tensions. La complicité avec leurs clients est très importante pour eux. Si les parents des demandeurs sont attachés à une tradition religieuse, le célébrant va proposer des références permettant d'instiller une « saveur religieuse », sans pour autant inscrire l'ensemble de la cérémonie dans un registre religieux. Si le couple qui se marie a des enfants, le célébrant va trouver une façon de les intégrer dans la cérémonie en les faisant participer au rituel. Comme dit Raphaël, c'est l'occasion de « rentrer dans la carte du monde » des demandeurs pour saisir leurs valeurs et croyances ainsi que le sens qu'ils mettent dans le rituel. Toutefois, ils déploient des efforts variés lorsqu'il s'agit de sonder les croyances. Nombre d'entre eux ont une approche qui consiste à laisser émerger plutôt qu'à creuser la question de l'imaginaire croyant. Les valeurs qui sont travaillées avec le rituel sont surtout horizontales ; le social et l'émotif priment sur le totalisant ou le plus grand. Pour Martin, « c'est pas les croyances religieuses qui jouent dans aucune des cérémonies. Ce qui joue, c'est un sentiment, extrêmement profond, qu'ils veulent ritualiser quelque chose de différent : un sentiment relationnel ». En invitant le couple à se raconter, le célébrant fait émerger par un processus maïeutique, les croyances horizontales que Raymond Lemieux (2002) qualifie de moïques ou sociales, en ce qu'elles concernent l'individu et ses relations sociales, telles que croire à l'autodépassement, à l'accomplissement, à la famille, à l'amour, etc. Dans ce sens Martin aime dire qu'il fait réaliser aux athées qu'ils sont croyants.

Ainsi, la reliance verticale est optionnelle, mais nous verrons que les célébrants les plus visionnaires comme Martin et Raphaël le proposent, mais de façon à ne pas heurter « l'allergie » de leurs clients au

religieux. En effet, les clients n'ont souvent pas de vision élaborée de ce qu'ils veulent et les célébrants les plus compétents sont en mesure de faire preuve de force de proposition pour répondre à un besoin de sens qui n'est pas toujours explicite dans leur discours. Les demandeurs sont ainsi guidés pour inscrire leur histoire dans un ordre plus grand.

7.4.2. Travailler le sens de l'engagement

La préparation de la cérémonie durant laquelle célébrants et demandeurs sont amenés à travailler ensemble le script rituel contribue à faire émerger les significations sous-jacentes à l'évènement célébré. Ainsi, la préparation représente en soi un processus de mise-en-sens axé sur une conscientisation de la portée du passage célébré, typiquement un engagement. Certains célébrants comparent cela à l'étape de préparation au mariage chrétien. Seulement ici, la réalité sociale est souvent toute autre, puisque les gens que marient les célébrants vivent pour la plupart en concubinage depuis des années et souvent ont déjà fondé une famille. L'engagement est alors plus mûr et le sens du passage découle d'une démarche réfléchie. Il en est de même pour la décision de ritualiser la venue d'un enfant qui découle moins d'une nécessité d'inscrire l'enfant dans la tradition chrétienne (même si les célébrants offrent volontiers des baptêmes aux allures religieuses) que d'une reconnaissance que cet évènement mérite d'être souligné.

Les célébrants cherchent à faciliter un processus où du sens commun va être créé et où les intentions vont être affinées. Dans certains cas, il sera important d'harmoniser le couple dans ses intentions, car la décision de se marier peut provenir d'un partenaire plus que d'un autre, la femme, typiquement.

Les célébrants les plus impliqués, qui sont aussi les plus créatifs, souhaitent accompagner les demandeurs dans un temps d'arrêt afin de poser un regard réflexif et existentiel sur le sens de ce qui est en jeu. Pour Martin, ce processus de préparation où « un élément de conscience additionnel est ensemencé » garantit que l'expérience du rituel prenne tout son sens.

Les célébrants indépendants, comme Annette et Stéphane, tentent de saisir l'histoire des demandeurs dans ses aspects plus profonds, parfois en cherchant à identifier des zones fragiles ou sensibles qui vont contribuer à former une image plus complète de l'histoire de ces personnes. Nous verrons plus loin que ces éléments biographiques et psychologiques peuvent faire l'objet d'un travail approfondi avant la tenue du rituel. Ainsi, la pratique des rites de passage séculiers peut faire figure de véritables projets incluant une démarche de mise en sens qui mène à la cérémonie en tant que telle.

7.4.3. Impliquer les participants

Tous nos célébrants cherchent à faire participer les gens réunis lors des rituels et aménagent des espaces durant la cérémonie pour cela. Ceci garantit une appropriation du rite et assure qu'il soit vivant. L'idéal d'authenticité et de présence mutuelle dépend précisément d'une expérience rituelle participative. Outre la lecture de textes par des proches, les célébrants impliquent souvent l'ensemble de l'assemblée en leur demandant de manifester leur soutien aux mariés. Par exemple, Nicolas prend les personnes présentes comme parties prenantes de l'union en voie de se former et leur demande de s'engager à entourer les mariés de leur amour en les acceptant comme individus et comme couple. Il les invite ensuite à se lever et s'engager en disant « Oui nous le voulons ! ». Selon lui, cela crée un mouvement dans la cérémonie qui favorise l'engagement des participants pour le reste de la cérémonie. Par ailleurs, nous avons noté que dans le contexte de ces ritualités axées sur l'individu et ses choix, le thème de la responsabilité collective est récurrent dans l'approche des célébrants. Dans le même sens, Martin organise ses rites de naissance autour de l'engagement des parrain et marraine, des parents, ainsi que de l'ensemble des participants qui sont appelés à exprimer leur soutien envers l'enfant. Martin comme Anne-Claire sollicitent les proches pour qu'ils écrivent sur papier ce à quoi ils s'engagent personnellement à apprendre à l'enfant. Madeleine explique que le fait d'inviter les membres de la famille à exprimer leur amour envers l'enfant a pour effet « d'ouvrir leur cœur » à cet événement et permet une émergence d'émotions qui fait que le rituel sera mémorable. Nous verrons que la plupart des innovations rituelles des célébrants misent sur l'implication des demandeurs et de leurs invités, ce qui fait que l'interrelationnel est le matériau premier de leur créativité.

7.4.4. Un système de sens inclusif

Comme l'assemblée regroupe des individus de divers âges et donc de diverses attentes et sensibilités religieuses, les célébrants vont proposer une dimension spirituelle exprimée dans des termes les plus consensuels ou polyvalents possibles. Une approche consiste à prendre à témoin la nature pour refléter les thèmes de l'amour. L'usage de poèmes issus des cultures autochtones est répandu parmi nos célébrants (« *May your Love be like the earth, Rich, natural, and deeply rooted, Strong as rock yet soft as sand, Always growing and always patient...*»). En contexte québécois, recourir aux cultures autochtones peut être significatif dans la mesure où ces spiritualités sont associées à une proximité avec la terre, et qu'un tel « retour » à l'immanence est perçu comme une alternative favorable à des référents théistes.

Les célébrants disposent d'une boîte à outils composée de divers textes. Certains comme le philosophe Martin proposent des textes philosophiques ou poétiques, qui selon eux ne comportent pas une charge idéologique dans l'esprit des participants et sont moins susceptibles de les « heurter ». Toutefois, ils comportent une substance spirituelle qui, si elle est présentée comme le fruit d'une sagesse validée par le rationnel, ou d'une démarche artistique appelant le sens de l'esthétique et du métaphorique, ce message ne sera pas perçu comme une imposition.

Par ailleurs, le rite séculier peut être multi-foi lorsque des clients qui souhaitent honorer deux traditions religieuses se présentent. Ainsi, le rite devient un terrain neutre où vont être instillés des éléments religieux. Les célébrants expliquent qu'ils sont régulièrement amenés à inclure une lecture du Coran et un extrait de la Bible ou autre texte sacré au sein de la cérémonie séculière. Toutefois, ces référents religieux n'occupent typiquement pas une place dominante.

Finalement, une autre stratégie récurrente concernant la place du religieux dans les rites séculiers consiste à ce que chacun puisse poser un geste qui lui est personnellement significatif, par exemple, lors d'une bénédiction. Raphaël, par exemple, invite chacun à s'approcher de l'enfant lors du rite de naissance en disant : « Venez poser un geste, le geste que votre cœur vous inspire... Ça peut être un geste religieux, d'affection, soyez vous-mêmes ». Dans un cas de familles mixtes (personnes d'origines chrétienne et musulmane avec divers degrés de croyances), certains ont posé le signe de croix, d'autres murmuré une parole de foi ou donné un baiser, etc. Ceci illustre parfaitement le principe que nous avons esquissé plus haut à l'effet duquel le célébrant est responsable de tenir un contenant à l'intérieur duquel les participants peuvent agir et ressentir selon leurs convictions et dispositions propres.

7.5. Conclusion

Les célébrants grand public offrent leur service de façon régulière alors que les célébrants indépendants tendent à concevoir des rites au cas par cas. Du fait qu'ils s'impliquent plus sur chaque projet rituel et qu'ils opèrent au sein de communautés plus ouvertes à diverger de la norme, ils sont plus créatifs, comme nous le verrons dans les prochains chapitres. Toutefois, si leurs clients sont tous distancés de la religion instituée, les deux catégories de célébrants doivent satisfaire les attentes d'individus plus attachés aux scripts rituels existants, soit ceux qui ressemblent aux modèles rituels de la tradition catholique de la société majoritaire. En effet, les rites de passage, par essence collectifs, rassemblent un groupe social intergénérationnel hétérogène sur le plan des sensibilités religieuses. Si les célébrants grand public agissent comme professionnels, les célébrants indépendants opèrent dans leurs réseaux de

proximité. Toutefois, aucun des célébrants n'est motivé par des raisons pécuniaires, mais plutôt par une volonté de contribuer de façon positive dans la vie des gens dans le cadre d'un projet de retraite ou d'une activité de vocation communautaire.

Nous avons vu que les célébrants, particulièrement les plus créatifs, s'attachent à une vision du rite idéal selon les principes suivants : que le rite soit significatif, dans le sens que chacun de ses éléments ne soit pas vécu comme arbitraire ou imposé ; que le rite reflète l'individualité des demandeurs afin qu'il reflète et s'inscrive dans leur trame de vie ; que le rite comprenne un processus de réflexion et de conscientisation quant au sens qui le porte ; que le rite soit une expérience participative afin que tous se sentent parties prenantes de l'engagement officialisé ; que le rite soit propice à l'expression des émotions et du sens tel que vécu par les participants ; que le rite soit inclusif en ce qu'il puisse convenir à une variété de sensibilités religieuses. Nous verrons que ces principes sont les moteurs des stratégies créatives dont font preuve certains célébrants et que nous abordons dans les deux prochains chapitres.

CHAPITRE 8

INNOVATION ET CRÉATIVITÉ AU NIVEAU DE LA STRUCTURE DES RITES SÉCULIERS

8.1. Rappel de notre cadre conceptuel pour aborder l'innovation et la créativité rituelle

Rappelons d'abord qu'il convient de distinguer l'innovation, qui concerne un résultat, de la créativité qui se rapporte à un des processus pour y aboutir. Dans notre cadre conceptuel, nous avons souligné l'importance d'appréhender ces moteurs de renouvellement des rites contemporains au-delà d'une expectative de radicalité ou de rupture avec la norme ou les rites du passé. En effet, l'évolution des pratiques religieuses et rituelles en contexte séculier découlerait le plus souvent d'un processus d'adaptation (Estruch, 1972 : 240), un mode d'innovation plus incrémental basé sur l'amélioration de modèles existants. Ceci implique d'élargir le regard sur l'innovation dans le domaine des rites afin de capter les instances d'innovation plus subtiles qui concerneraient pas exemple certains éléments du rite sans pour autant bouleverser des schémas préexistants.

De plus, nous avons retenu à la suite de Lenclud (1987) qu'il convient de situer l'objet de l'innovation non pas de façon absolue en relation à ce qui a été ou supposé avoir été, mais du point de vue des acteurs concernés. L'innovation est à capter (a) d'une part dès lors qu'elle subvertit les attentes des destinataires (ou « consommateurs ») en regard de la pratique rituelle, et (b) d'autre part dans la mesure où les agents de changement souhaitent délibérément s'écarter d'une norme ou d'un modèle établi jugé non satisfaisant. Dans le cadre de cette étude, nous abordons l'innovation rituelle du point de vue des spécialistes uniquement.

Bien que les célébrants n'emploient pas spontanément les termes d'innovation ou de créativité pour décrire leur pratique, ils cherchent à développer un style personnel de célébration qui vise à renouveler les rites de passage. Nos informateurs présentent une diversité d'approches, mais celles-ci s'inspirent d'une vision commune du rite idéal et d'objectifs similaires envers leurs clients. Tous souhaitent s'écarter d'une modalité du rituel associée à la religion instituée, particulièrement le catholicisme romain, dont ils déplorent le caractère devenu dénué de sens et automatique. Ils tentent de se construire une pratique de ritualiste dans une optique de service pour proposer des cérémonies porteuses de sens

et d'une expérience forte selon un idéal d'engagement et de présence à soi, à l'autre, et pour certains, « au mystère ».

Pour ce faire, ceux-ci mobilisent consciemment des stratégies en dehors de tout appui institutionnel pour créer de la valeur auprès de leurs clients. En effet, les célébrants ne subissent que très peu de régulation de la part de leur organisation d'attache lorsque ceux-ci sont ministres du culte, et sont libres de développer une pratique rituelle idiosyncratique du moment qu'elle réponde aux attentes de leurs clients. Par ailleurs il nous est apparu opportun de considérer une définition de la créativité issue des sciences cognitives basée sur une tentative de résolution de problème. Ce processus concernerait un agent intelligent, conscient du contexte dans lequel il opère et qui tenterait de résoudre une problématique en générant une solution nouvelle et revêtant de la valeur dans ce contexte (Kühnberger, 2013 : 35).

La créativité des célébrants séculiers se rapporte directement à leur problématique, soit proposer des rites qui, d'une part reflètent la singularité des demandeurs et de l'autre, sont significatifs dans un contexte social marqué par une diversité d'attentes et de sensibilités en regard du rituel et du religieux. Ces attentes sont bien souvent en tension étant donné que les membres plus âgés de l'entourage s'attendent à ce que le rite s'inscrive dans la tradition québécoise chrétienne alors que bon nombre des participants ne souscrivent pas aux prémisses de croyances ou de valeurs que cette tradition a véhiculées. Les célébrants se trouvent ainsi devant le défi de créer du consensus ainsi qu'une expérience commune forte. Dans ce chapitre, nous présentons des instances de stratégies créatives mobilisées par les célébrants pour résoudre cette problématique.

L'intervention des célébrants s'inscrit dans un contexte social dominé par l'aspect festif et généralement, leurs clients tendent à vouloir éluder le caractère de solennité au profit d'une légèreté durant la cérémonie. Bien que la plupart de nos célébrants expliquent recourir régulièrement à l'humour afin de maximiser l'adhésion des participants à la cérémonie, ils se considèrent avant tout des gardiens du sens et leur priorité est que la cérémonie marque l'événement de vie célébré dans la conscience des participants. Qu'il s'agisse de marier un couple ou d'accueillir un enfant, les célébrants cherchent à ce que la cérémonie soit un moment-fort qui devienne un marqueur dans la trame de vie de leurs clients et leurs proches. Nos célébrants sont plusieurs à se définir comme des « passeurs », dont la compétence se rapporte avant tout à la structure du rite, plutôt qu'à son contenu qui, selon une de nos informatrices, « appartient au participant », puisque le célébrant séculier crée un espace où leurs clients peuvent vivre des émotions et des sensations. Les célébrants séculiers revendiquent une autorité autour

du cadre, ou la structure, du rituel et en même temps, leurs clients s'attendent à ce qu'ils fournissent un canevas de base de la cérémonie.

8.2. Le mariage: un script rituel reconnaissable

Nous avons mentionné que chaque célébrant dispose d'un canevas pour le rite de naissance et pour le rite de mariage qui, pour les ministres du culte, leur a souvent été transmis par leur organisation d'attache. Le canevas comporte certaines étapes obligatoires, lorsque le mariage revêt une valeur légale, ainsi que des blocs modulables ou optionnels. De façon générale, nous constatons que la structure des rites est plutôt standardisée bien que le contenu puisse varier en fonction de la rencontre de préparation durant laquelle le célébrant fait connaissance avec ses clients. Nous avons vu plus haut que chaque étape du canevas sera colorée en fonction de l'histoire de vie, des croyances, des valeurs et des intentions des principaux concernés. Ce processus de personnalisation, commun à tous les célébrants séculiers à des degrés divers, peut faire l'objet en tant que tel d'innovation comme dans le cas de Caroline qui a mis sur pied un outil de création de cérémonies de mariage en ligne (voir p. 120).

Pour le mariage, les séquences rituelles de nos informateurs se ressemblent et sont désignées par des termes religieusement neutres qui concernent les actions à poser et le contenu textuel du rite. Nous avons examiné les canevas rituels du mariage de quatre de nos célébrants s'adressant à un large public (dont trois ministres du culte). Dans les grandes lignes, on retrouve la séquence suivante pour la cérémonie du mariage :

- 1) Ouverture
- 2) Arrivée de la mariée
- 3) Lecture de la loi
- 4) Échange des consentements
- 5) Contribution des proches
- 6) Échange des vœux
- 7) Échange des joncs
- 8) Rituel symbolique
- 9) Signature des registres
- 10) Lecture ou bénédiction
- 11) Déclaration officielle
- 12) Clôture

Étant donné que chaque célébrant bonifie son canevas rituel au fur et à mesure de sa pratique, on trouve certaines étapes spécifiques à chacun, par exemple l'arrivée du marié, la déclaration de soutien du groupe ou encore, la bénédiction des alliances par la famille. De plus, certains célébrants distinguent

une étape consacrée à l'histoire de vie du couple ou de la famille, ou encore à un commentaire spirituel, mais la plupart intègrent ces éléments au sein des autres étapes. Nous avons également remarqué que les étapes peuvent être faites dans un ordre différent, puisque certains célébrants préfèrent faire la lecture des articles du Code civil plus tard dans la cérémonie alors qu'ils auront créé une charge émotive, alors que d'autres préfèrent « s'en débarrasser » dès que possible.

Comme l'a remarqué Roberge (2014) dans son étude de terrain des pratiques de rites de passage au Québec, on observe auprès des célébrants qui s'adressent à un large public que les séquences rituelles du mariage manifestent peu d'innovation et varient peu au sein de notre échantillon. On constate aussi que celles-ci présentent des homologues fortes avec la cérémonie de mariage « traditionnelle », célébrée à l'Église, si ce n'est que les étapes se rapportant explicitement au sacrement ont été supprimées. Dans leur structure, les mariages séculiers de nos célébrants s'adressant à un large public semblent s'inscrire en continuité au script du mariage « traditionnel » qu'ont connu les Québécois dans le passé. Comme on le verra plus loin, on constate bien un glissement dans le sens véhiculé par le mariage séculier : l'union n'est plus entérinée dans l'Église, mais au sein de représentations reflétant les choix du couple. De plus, les références à la chrétienté sont optionnelles. Mais, il apparaît que les mariages séculiers ne se sont pas défaits du script culturel de base que l'on retrouvait dans le mariage religieux où l'entrée dans la conjugalité obéit au motif de l'engagement (exposé des engagements, consentement et acceptation des dits engagements, promesse formelle, échange d'un objet symbolisant l'engagement et le nouveau statut de mariés). Le passage au statut de mariés continue donc d'obéir à une logique culturellement située. Dans ce sens, il semble que les célébrants séculiers sont les dépositaires du poids de la tradition culturelle et religieuse québécoise. Cet élément qui prescrit la structure de la cérémonie du mariage est à comprendre dans les attentes des participants en regard du rituel. En effet, le rite de passage, par essence collectif, obéit à des motifs d'ordres socioculturels en ce que sa valeur ou son efficacité résulte du fait qu'il soit reconnaissable (Ammerman, 2007 : 86) et s'élabore sur les prémisses d'un répertoire partagé. A contrario, certains commentateurs réfractaires à ce que les rites fassent l'objet d'expérimentation soulignent les risques pour les participants de se retrouver piégés dans une « créativité arbitraire » qui viendrait nuire à la création du lien social (Veilleux et Ravet, 2004). Si ces auteurs s'inscrivent dans une vision opposant tradition/innovation dont nous avons souligné le fondement idéologique, il demeure que dans la perception commune, cette opposition est prégnante et que parmi les personnes rassemblées en communauté momentanée lors du mariage, la parenté plus âgée en particulier s'attendra et souhaitera que la cérémonie soit conforme à un script reconnaissable. En effet, nos informateurs soulignent que pour leurs clients, la décision de se marier vise souvent à « faire plaisir » aux parents et grands-parents.

Sur l'aspect normatif de la séquence rituelle du mariage, les célébrants expliquent aussi qu'il convient de respecter la dimension structurante juridique. En tant que représentants de l'État, les célébrants sont tenus d'obtenir le consentement éclairé des mariés une fois qu'ils ont pris connaissance de leurs obligations. Ceci implique donc de positionner la lecture des textes de loi en amont de l'échange des consentements et de la signature des registres afin que les mariés « sachent dans quoi ils s'embarquent », comme l'explique Madeleine au sujet d'un certain ordre prescrit. Nous avons constaté que pour certains célébrants ministres du culte, les étapes de loi constituent les composantes de base dans la structuration de la cérémonie.

Les cérémonies de mariage conduites par les célébrants ministres du culte ont plus de visibilité sociale en ce que ces derniers adressent leur service à un large public, au-delà de leur cercle de connaissances. Dans ce sens, ces célébrants doivent offrir un service susceptible de satisfaire le plus grand nombre possible, ce qui implique une qualité conservatrice dans la structure de ces cérémonies. De plus, ils conduisent des mariages de façon régulière, ce qui entraîne une standardisation liée à une économie d'échelle. En effet, les canevas rituels de ces célébrants ont été conçus pour une application répétée, contrastant avec la démarche des célébrants indépendants qui officient moins de rites et tendent à élaborer leur canevas davantage au cas par cas. Du fait qu'ils s'investissent plus sur le plan qualitatif que quantitatif, les célébrants indépendants que nous avons rencontrés sont plus disposés à développer des schémas novateurs.

8.3. Création d'une nouvelle séquence de mariage

Parmi nos célébrants indépendants qui s'adressent à des publics plus ciblés, en ce que ceux-ci manifestent plus d'ouverture à une expérience rituelle moins conformiste, on trouve un effort d'innover au niveau de la structure. Il s'agit de refléter certaines intentions et valeurs absentes dans les mariages séculiers que nous avons abordés jusqu'alors. Deux de nos célébrants indépendants font preuve d'un remarquable esprit d'initiative dans ce sens et se sont impliqués dans des projets de « design rituel » suite à de nombreuses réflexions et expérimentations notamment dans le cadre des activités de l'école Ho Rites de passage. Initialement, ils ont développé des schémas rituels de mariage pour des demandes particulières d'individus dans leur communauté de proximité. Ces modèles constituent donc moins des formules versatiles que des modèles en cours d'amélioration à adapter au cas par cas.

Stéphane, artiste et parmi nos célébrants les plus innovants, a développé un canevas de mariage élaboré qu'il a structuré comme suit :

- 1) L'annonce
- 2) L'appel
- 3) La descente
- 4) L'histoire du couple
- 5) L'accueil du fiancé
- 6) L'accueil de la fiancée
- 7) La rencontre des fiancés-époux
- 8) Lecture
- 9) L'échange des vœux
- 10) Légal 1 (Lecture de la loi)
- 11) Consentement des enfants (optionnel)
- 12) Opposition/approbation des proches
- 13) Échanges des joncs ou d'un objet symbolique
- 14) Légal 2 (Échange des consentements)
- 15) Signature des registres
- 16) Valse d'amour
- 17) Communion (annonce)
- 18) Sortie

Nous présentons quelques explications sommaires concernant cette cérémonie de mariage. Notons d'abord que Stéphane ne tient pas le rôle de célébrant légal et que cette fonction est reléguée à une personne choisie par les mariés, qui agit à titre de « célébrant d'un jour ». On observe ici que l'ordre auquel se conforment les ministres du culte a été subverti. Les étapes qui concernent les effets juridiques ne semblent pas constituer la colonne vertébrale de la cérémonie. Dans l'approche de Stéphane, leur importance est quelque peu subordonnée aux étapes symboliques. Lors de « L'annonce », Stéphane explique la signification du mariage et souligne son caractère sacré en rappelant aux membres de l'assemblée qu'ils ont été choisis par les mariés pour partager ce moment fort. Le mariage a lieu à l'extérieur, dans un cadre naturel. Avec « L'appel », Stéphane invite les participants à suivre l'invitation des enfants qui sont déjà positionnés dans un espace en aval avec l'intention de pénétrer dans un espace sacré en gardant le silence. Les participants rejoignent l'espace où se tiendra la cérémonie lors de la « La descente ». On constate que Stéphane a découpé les étapes de la cérémonie en micromouvements qu'il a choisi d'intituler de façon symbolique. Fait intéressant, il procède ensuite à raconter l'histoire du couple, mais en l'absence de celui-ci. Toutefois, dans le cas où les mariés ont des enfants, ceux-ci sont parties prenantes de cette étape. Par la suite, le fiancé et la fiancée sont accueillis chacun leur tour par une haie d'honneur composée respectivement d'hommes et de femmes, dans une volonté de distinguer les éléments masculin/féminin avant leur union. Notons que le fiancé arrive avec son père et son homme d'honneur, tandis que la fiancée est accompagnée de sa mère et de ses filles.

La rencontre des fiancés marque une étape liminale où ceux-ci sont invités à se regarder dans les yeux avant d'entamer le processus qui les amènera au statut d'époux. Suite aux étapes de lecture, d'échange des vœux et de lecture du Code civil qui sont auto-explicatives, Stéphane donne tribune aux enfants du couple afin que ceux-ci donnent leur consentement quant au mariage de leurs parents. Il demande également à l'assemblée de signaler une potentielle réserve au mariage et en absence de celle-ci, d'exprimer son soutien collectivement. S'ensuivent l'échange des jongs ou d'un objet symbolique et l'échange des consentements dans une interversion atypique. Après le baiser des époux, ceux-ci sont invités à signer le registre avec leurs témoins. Par la suite, un morceau de musique romantique est joué et les participants sont invités à se communiquer leur amour durant « La valse d'amour ». Avant de clore la cérémonie, Stéphane explique que le partage du vin d'honneur suite à la cérémonie sera l'équivalent de la communion. La cérémonie se termine au son des cloches et au lancer du riz.

Les étapes de cette cérémonie sont indicatives des contenus rituels. On constate de la part de Stéphane une réelle initiative de concevoir un script rituel original. Toutefois, ceci ne découle pas d'une volonté de créativité pour elle-même, mais consiste en un projet véritablement axé sur le social pour lui. Stéphane fait preuve d'un bagage de connaissances et d'une réflexivité notable concernant les fonctions ainsi que les rouages des rites de passage. Ainsi, il emploie le schéma heuristique du rite de passage de Van Gennep (1909) comme principe de base pour penser et structurer ses cérémonies, à l'instar des célébrants indépendants étudiés par Macdonald (2011 : 243) en Nouvelle-Zélande. Pour Stéphane, le schéma ternaire de Van Gennep (pré-liminal, liminal, post-liminal) est interprété en terme d' « ouverture-cœur-fermeture » et lui permet de construire le rite à partir de sa fonction principale :

« Puis il y a comme quelque chose, je dirais pas d'inévitable, mais je me dis que bon, les gens, c'est deux personnes qui invitent des gens à témoigner de leur amour. Fait qu'inévitablement, t'as besoin d'avoir eux qui se disent leur amour devant des gens puis qui disent qu'ils s'aiment. Puis qui après ça qui posent un geste pour manifester ça. Après ça on invite tout le monde pour faire une danse, une farandole ou... on peut faire n'importe quoi. Mais est-ce que le cœur de l'invitation c'est ça? C'est que des gens soient témoins que nous nous engageons l'un à l'autre par rapport à notre amour. »

Son témoignage évoque un autre élément normatif dans la conception d'un rite de passage : que sa structure s'organise autour de ce qu'il appelle le « cœur de l'invitation », soit l'enjeu principal du rite de passage, « l'action-forte » transformatrice, qui se manifeste le plus souvent sous la forme d'un engagement. Dans cette vision, cette intention des mariés est le principe premier du rituel autour duquel viennent s'agencer les autres éléments symboliques et légaux, le cas échéant. Stéphane mise également beaucoup sur le changement de statut, élément principal de la théorie du rite de passage, en l'occurrence la transformation de fiancés à mariés. Durant « La rencontre des fiancés-époux » suite à

l'arrivée de chacun à la cérémonie, Stéphane souligne au couple qu'ils sont fiancés que pour quelques instants encore et les invite à conscientiser qu'une nouvelle étape est en voie de commencer.

L'approche de Stéphane s'inspire en grande partie de l'approche de l'école Ho Rites de passage. Fait intéressant, il se qualifie de « traditionaliste » par opposition aux personnes de la communauté de Ho Rites qui se définissent par une approche plus portée vers la réinvention des gestes rituels. À l'instar des autres célébrants que nous rencontrés, Stéphane explique que malgré le fait qu'il soit fortement distancié de la religion catholique, il situe sa pratique de ritualiste non pas en rupture, mais dans une certaine continuité de cette tradition. Il considère que celle-ci constitue son référent culturel de base tout comme celui de tout (Franco-)Québécois : « Qu'on le veuille ou non, on est portés par cette tradition catholique-là. ». Ainsi sa démarche de conception du canevas rituel de mariage s'est nourrie de cet héritage-là :

« Bien ça veut dire que c'est ça mon lien. Je viens quand même d'une tradition catholique [...] Mais, comme pour moi c'est mon seul référent. Fait que je me suis dit que je vais partir de là. Je vais partir de... Moi, c'est ça mon chemin en tout cas. [...] J'ai commencé en me penchant vraiment par rapport au mariage catholique. Je suis vraiment allé lire ce qui se faisait, c'était quoi les paroles qui étaient dites dans les mariages catholiques. C'était quoi les déroulements. Aussitôt que je connaissais quelqu'un qui se mariait à l'église, je lui demandais son feuillet pour connaître son déroulement. J'ai vraiment comme colligé. »

Dans les rencontres de préparation avec les futurs mariés, Stéphane explique par ailleurs se servir de la cérémonie catholique comme référence pour initier une démarche de co-création avec eux. Il extrait les étapes opératoires principales qui ont trait à l'engagement (échange de consentement, échange de vœux, échange des alliances) et leur demande : « Il y a ça, est-ce que ça vous intéresse? Ou est-ce qu'on le réinvente? ». Cette démarche éclaire un aspect intéressant de la pratique du ritualiste séculier. Quand bien même celui-ci cherche à élaborer une ritualité plus proche des convictions des demandeurs distanciés de l'Église catholique, n'empêche que les rites de cette tradition religieuse d'origine de la majorité sociale constituent une référence de base ne serait-ce que dans leur portée horizontale (sociale) ou séculière.

8.4. Les épousailles : la préparation au mariage comme processus rituel

Nous avons vu que nos célébrants séculiers conduisent à des degrés d'implication variables un processus de préparation avec les demandeurs de rites qui sert à personnaliser la cérémonie afin que

celle-ci reflète leurs histoires de vie, valeurs et croyances. Nous avons souligné que les compétences des célébrants visent à faire émerger le « pourquoi » pour envisager le « comment », soit: quelles sont les motivations ou intentions des demandeurs et quels éléments du rituel seront les plus porteurs pour exprimer ceux-ci. Du point de vue des célébrants, la préparation du rite sert également de support ou de prétexte pour que les demandeurs puissent conduire une exploration sur le sens et les raisons de s'engager dans un rite de passage. C'est par là que les célébrants se considèrent être des accompagnateurs de ceux qui souhaitent ritualiser un moment de leur vie et facilitent la création de sens commun dans le couple qui se marie ou souhaite accueillir son enfant. Il s'agit de les amener à aborder cette décision avec une conscience du sens la plus éveillée possible. Si la préparation du rite de passage séculier est une démarche qui favorise l'adhésion des demandeurs à sa forme afin que celle-ci soit vécue comme expérience significative, les célébrants qui s'investissent fortement dans ce processus peuvent être amenés à le ritualiser et le conduire sur une échelle de grande envergure.

Annette, une autre célébrante indépendante impliquée à titre de formatrice dans l'école Ho Rites de passage, a contribué à développer un tel processus rituel conjugal : le rite d'épousailles. Il s'agit d'une démarche rituelle complexe qui s'échelonne sur une année. Ce processus initiatique nécessite la participation de plusieurs personnes selon des rôles bien déterminés et se déploie selon le principe d'une chaîne de don-contre-don : les fiancés qui en bénéficient sont supposés s'impliquer par la suite à leur tour pour l'offrir à un autre couple. Dans ce sens, il s'agit d'un projet à vocation altruiste qui s'inscrit dans une volonté de former une communauté soudée et soutenir un couple qui s'apprête à s'unir par les liens du mariage.

Selon Annette, ceci exige un très grand investissement de la part du « passeur », l'accompagnateur et célébrant. Annette et son époux ont eux-mêmes été les « passants » du rite d'épousailles. Initialement, une version de ce rite était offerte par Jean-Marie Berlinguette, concepteur d'une discipline nommée la « psychoreligiologie », à laquelle Annette a été formée. Il s'agit d'une approche fondée sur le développement personnel et des savoirs religieux et axée sur des « pratiques diversifiées, enrichies par les grandes traditions, éclairées par les sciences et ajustées au contexte de maintenant »⁴⁸. Comme avec certains de nos ministres du culte décrits au chapitre 7, Annette s'est également alimentée en tant que ritualiste d'une école de pensée alliant savoirs scientifiques et religieux dans une perspective séculière.

⁴⁸ Site Internet de la corporation internationale des Psychoreligiologues (<http://psychoreligiologie.ca>, consulté le 15 septembre 2016).

Suite à l'expérience de ce rituel que Berlinguette et une dizaine d'individus ont recréé pour correspondre à la fibre créative d'Annette et son mari, elle a pris en charge cette tradition naissante en offrant à son tour ce rituel à d'autres. Le rite d'épousailles inclut une multitude de rituels qui constituent un processus d'initiation aboutissant à la cérémonie de mariage en tant que telle. Le passage en question est donc travaillé dans ses dimensions sociales et symboliques selon un protocole élaboré avec l'accompagnement du « passeur ». Ce protocole comprend plusieurs étapes dont certaines nous ont été expliquées par une femme de l'école de Ho rites qui avait participé au rituel dans une fonction de « servite », en soutien aux futurs mariés. Nous résumons ici certains éléments distinctifs du processus du rite d'épousailles.

Fait notable, une attention particulière est accordée à la dimension de « l'ombre », soit les aspects de la relation qui demandent à être vus dans la recherche d'une union la plus solide possible ou ce qu'Annette considère être des forces « souffrantes ou cachées ». À partir d'intentions formulées le plus précisément possible, le passeur et les passants vont préparer un espace rituel à l'intérieur duquel ces derniers pourront « manifester ces ombres ». Il s'agit pour le célébrant de guider le couple dans un processus de « communication authentique » afin d'exprimer certains besoins, attentes et vulnérabilité dans un contexte intime. Annette explique que ce processus de dévoilement progressif participe d'une transformation personnelle à envisager d'un point de vue archétypal et mythologique. C'est-à-dire que le cheminement à accomplir avant le mariage (et dans cette perspective, tout le reste de la vie) est assimilé à une « quête héroïque », notion qu'Annette retient du mythologue Joseph Campbell. Les passants, homme et femme à marier, sont identifiés à des archétypes, l'héros et l'amazone, par exemple. Cette approche, qui fait l'objet d'enseignement à l'école Ho Rites, permet d'envisager la croissance personnelle en dépassant le registre d'être du quotidien pour inscrire son histoire personnelle dans une « perspective élargie ». Dans ce sens, on cherche à raconter son histoire à un niveau mythique, en reflétant des dynamiques essentielles qui se jouent à l'intérieur du soi et du relationnel :

« Les ombres il fallait qu'ils nomment les ombres : « Quand t'arrives tard le soir... des fois, je trouve pas ça le fun ». Mettons. [...] Ça ira pas loin, ça. Alors, entrer dans l'ombre, ça a été, par exemple, là ils sont allés pas mal plus creux là... ça a été quelque chose comme : « Ton rythme, ton énergie, ta rapidité d'agir est si déstabilisante pour moi que je n'apparais pas dans le meilleur de mon masculin ». Mettons. Hop! Là on n'est plus au même niveau là, hein? ».

Ainsi, chaque partie est amenée à faire un travail de fond sur soi et sur le couple. Annette explique qu'il s'agit de revisiter des blessures du passé afin de dépasser les souffrances qui ont pu y être associées, mais aussi, de vivre « une révélation par le paradoxe », c'est-à-dire, d'accepter de vivre avec

des forces positives *et* négatives dans le couple. Ce « théâtre de l'ombre » sera par ailleurs aussi représenté durant une étape de la cérémonie de mariage en tant que telle. Le protocole inclut également un processus ritualisé visant à identifier les forces personnelles de chaque partenaire qui pourront contribuer à la maturité du couple. Celles-ci sont symbolisées par des objets qu'ils déposent dans un coffre, là encore lors d'un espace-temps ritualisé. Cette boîte à outils symbolique est destinée à soutenir les partenaires dans leur trajectoire de vie de mariés en conservant des traces tangibles des ressources dont ils disposent pour prendre soin de leur relation.

Par la suite, les futurs époux sont amenés à se séparer avant la cérémonie du mariage durant la période de « L'Ermitage ». Durant cette retraite de trois jours, fiancé et fiancée sont entourés respectivement par un gardien masculin et un gardien féminin qui veillent à ce que cet espace symbolique ne subisse pas d'intrusion. Plusieurs activités d'« incubation » sont conduites, notamment des devoirs de méditation et de réflexion, des ablutions et un bain rituel pour la future mariée. Cette période de marge constitue un seuil avant le grand rituel du mariage. On prend également soin des enfants du couple afin de les préparer à l'évènement en créant du sens autour de celui-ci de leur point de vue. Durant cette période liminale, la maison des futurs époux subit un grand nettoyage par des « alliés », amis et enfants du couple. Dans un cas, l'asphalte devant la résidence a été refait, ou encore, le lit nuptial a été préparé avec un jeté de pétales de roses depuis la porte d'entrée. Par la suite, la maison est scellée.

La cérémonie du mariage comprend elle-même plusieurs étapes. Notons par exemple celle de « La tentation », durant laquelle fiancé et fiancée sont à nouveau séparés et s'engagent dans un jeu ludique symboliquement chargé basé sur des rapports de séduction avec des personnes célibataires de sexe opposé. Après s'ensuit une phase où le fiancé rejoint un cercle d'hommes et la fiancée un cercle de femmes pour se voir transmettre un secret ou recevoir des hommages. Annette raconte que dans un cas, les femmes se sont enroulées dans un grand tissu représentant l'histoire de toutes les femmes du passé.

Cette vaste démarche, dont nous avons illustré quelques points forts, est également fortement axée sur la manifestation des « structures anciennes » mises à jour par Van Gennep (1909), comme les considère Annette. En effet, l'évènement-pivot du mariage est insufflé d'une profonde portée signifiante comme passage vers une nouvelle étape de vie marquant un avant d'un après dans l'histoire de vie du couple. Le processus d'initiation que visent à mettre en marche les rites de préparation atteste d'un investissement considérable envers le mariage qui doit être motivé par un engagement mûr et réfléchi. Pour Annette, il s'agit souvent d'un réengagement, dans la mesure où les couples qu'elle accompagne se connaissent souvent depuis de nombreuses années. Le rite qu'elle a développé vise à

mettre en marche une véritable « quête de sens de l'engagement amoureux », pensé en termes de grands schémas mythologiques.

Comme dans les rites d'initiation sur lesquels Van Gennep a basé sa théorie du rite de passage (*Ibid.*), les rites liminaires sont ici fortement investis, avec l'étape de « L'Ermitage » ou de « La Tentation » lors de la cérémonie de mariage. Ceux-ci permettent aux passants de vivre un état transitoire entre les statuts sociaux de fiancés à mariés dans un registre liminal, caractérisé par le « *communitas* », l'expérience d'un fort lien communautaire dans un régime égalitaire et émotionnel, pour reprendre la pensée de Victor Turner (1969 : 95). En effet, les cercles d'hommes et de femmes permettent aux solidarités sociales de s'exprimer sur un registre intime et permettent donc de réaffirmer un sens de la communauté qui perdura au retour à la phase d'agrégation, lorsque les passants réintègreront la vie de tous les jours.

C'est par ailleurs précisément le pouvoir du rituel sur les solidarités sociales qui motive Annette à pratiquer ce type de démarche :

« Moi, ce qui m'attire le plus, ce qui me motive le plus, c'est la fonction sociale, la fonction communautaire, la fonction citoyenne du travail rituel. Donc, c'est pas tant de permettre à un individu de faire un passage, mais de permettre à un individu, avec sa communauté, de faire un passage. »

La séquence du rite d'épousailles a été élaborée est structurée selon une série de fonctions précises: « travailler le sens de l'engagement », « relier la fibre du masculin, du féminin et du quotidien », « annoncer aux autres la profondeur d'un amour », « prendre sa communauté à témoin », etc. Durant ce processus rituel, le passeur aide les passants à s'approprier ces fonctions en les formulant en leurs termes sous forme d'intentions précises qui constituent le cœur et la finalité de chaque étape rituelle. Ceci implique que le déroulement des étapes du rite d'épousailles varie au cas par cas, selon les intentions nommées par les époux. Ceux-ci contribuent également à proposer des gestes rituels ou des symboliques pour les manifester, comme par exemple, le geste du tressage symbolisant l'union des éléments masculin et féminin. Dans ce sens, Annette explique que le rituel n'est point finalité, mais un outil ou un moyen pour apporter du sens. Ici, le rôle du célébrant, le passeur, consiste à proposer un processus, « le contenant du rite », pensé de façon à pouvoir soutenir une variété d'expériences. Le contenu du rituel, soit le sens ainsi que ses manifestations, « appartient au participant » :

« Si je te dis : « À ce moment-ci que veux-tu laisser...? ». C'est ton contenu. Moi je te dis, veux-tu laisser quelque chose... Je ne dis pas, par exemple : « Ici, il faudrait que tu déposes telle peur ». Oups! Je suis dans le contenu. Je n'ai pas à te demander de déposer tes peurs. J'ai à te demander : « Qu'as-tu besoin de déposer à ce moment-ci? ». Peut-être c'est des pleurs que tu vas déposer. »

Le retrait de l'autorité du célébrant sur le sens véhiculé dans le rituel ainsi que sa fonction de responsable d'un cadre ou d'un processus à l'intérieur duquel les participants peuvent vivre une expérience forte selon leurs propres convictions, besoins et sensibilités est un principe clé de la ritualité séculière que nous étudions. S'il est appliqué de façon plus poussée par les célébrants proches de l'école Ho Rites, nous verrons également qu'il oriente la démarche des célébrants s'adressant au grand public.

Le rite d'épousailles d'Annette fournit encore un exemple d'une structure rituelle pensée en termes neutres d'un point de vue religieux et culturel. En effet, les noms des diverses étapes de la cérémonie, par exemple, « La séparation du féminin et du masculin », « La tentation », « L'initiation », « L'obstacle », « Le combat d'amour », « La danse de l'ombre », etc. témoignent d'une volonté de concevoir une expérience rituelle en terme de schémas narratifs et symboliques universaux. À ce titre, une diversité de savoirs et traditions, religieux comme séculiers, viennent alimenter la démarche d'Annette : christianisme, mystique hébraïque, tradition alchimique, archétypes jungiens, les travaux du poète Robert Bly, etc. Nous avons vu que Stéphane s'est initialement appuyé sur le modèle « traditionnel » du mariage chrétien pour élaborer sa séquence de mariage et se considère un « traditionaliste ». Annette, quant à elle, se situe à mi-chemin entre traditionalisme et création. Elle a conçu le rite d'épousailles avec les demandeurs sur la base d'une exploration et d'une réflexion quant au sens du mariage. Elle se nourrit d'une multitude de ressources symboliques. Chez elle, l'héritage chrétien figure au même plan que diverses traditions religieuses, œuvres artistiques, approches psychologiques, mythes et histoires du patrimoine mondial. Il s'agit d'un ensemble hétéroclite de biens symboliques qui forment son répertoire et dont elle mobilise des gestes et schémas narratifs selon la substance universelle qu'ils expriment (par exemple, la complémentarité du féminin et du masculin comme expression d'une totalité).

8.5. Une création rituelle originale pour un rite d'anniversaire initiatique

Une troisième célébrante indépendante recrutée par le biais du réseau de Ho Rites, Jeannette, nous a fait part d'un rite d'anniversaire qui représente le cas de créativité rituelle le plus élaboré de cette étude. En effet, il ne repose sur aucun script rituel existant et vise une transformation importante de

façon condensée. Jeannette est également la célébrante la plus jeune de notre échantillon, 27 ans, et la seule qui ne soit pas québécoise, mais ontarienne. Sa démarche s'inspire d'une grande variété de courants spirituels, en particulier des cultures autochtones qui alimentent également sa pratique professionnelle en guérison chamanique. Elle a été surtout sollicitée par son milieu pour des rites d'anniversaire qu'elle conçoit comme des rites initiatiques ou des processus de guérison. Elle offre ces rites de passage à la demande d'amis ou de connaissances qui font partie d'une sous-culture « ayant choisi un chemin de conscience ». Il s'agit d'un réseau multiculturel basé à Montréal, réunissant des personnes ouvertes à une variété de pratiques spirituelles et qui ont généralement une forte conscience environnementale ainsi qu'un intérêt pour le voyage et l'expression artistique.

Ce rite d'anniversaire a été élaboré comme une création sur mesure à la demande de René, un ami qui voulait célébrer ses quarante ans. Il s'agit d'une cérémonie participative qui a été conçue en collaboration avec le demandeur et Antoine, un autre ami. René, le demandeur, se trouvait dans une période de transition du point de vue professionnel et relationnel. Il avait une intention articulée de « travailler avec son énergie masculine en relation avec les femmes ». Il s'agissait pour lui de rentrer dans une nouvelle phase où il pourrait « prendre sa place et offrir ce qu'il avait à offrir au-delà de sa petite personnalité qui était vraiment enfermée dans son travail », selon Jeannette. Ce rituel s'est déroulé en soirée à un chalet en pleine campagne et réunissait une quinzaine de personnes. La cérémonie a débuté avec « l'ouverture d'un espace sacré », inspiré de la tradition chamanique américaine qui consiste à appeler les esprits ou énergies des quatre points cardinaux. Par la suite, Jeannette a guidé une méditation collective et poursuit ainsi :

« Moi et mon ami [Antoine], on s'est mis des masques. Lui, il avait un masque qui disait *Man* homme, puis moi j'avais un masque qui disait *Woman*, femme. On a mis un masque sur lui, sur notre ami [René]. Ça représentait un peu tous les filters et tous les masques qu'il portait et même temps toutes les projections des femmes et des hommes qu'il portait aussi. Mais quelque part on voulait aussi faire référence avec ses liens avec ses parents aussi.

À ce moment-là on a aussi mis un *blindfold* sur ses yeux. Puis on l'a amené un peu à explorer sa relation dans le monde. Et puis, on a invité les gens. Et mon ami il a exploré avec les yeux fermés tout ça, le contact avec les gens. Il y avait des gens qui le repoussaient, il y avait des femmes qui l'amenaient dans leurs bras... Puis, un moment donné on avait invité les femmes à le prendre, puis à créer un espace un peu de séduction autour de lui, mais d'une façon qui était un peu comme... comment dire... claustrophobique. On avait même des cordes qu'on a attachées autour de lui. Juste pour représenter un peu son pattern à lui qu'il nous avait exprimé de rester dans un espace très confortable, très sécurisant, très nourrissant, mais trop longtemps. Donc on a vraiment essayé de recréer ça avec le toucher, avec les cordes, avec les paroles douces et tout ça. [...]

Puis un moment donné, moi je l'ai challengé, je lui ai demandé : « Est-ce que tu veux vraiment rester ici? Est-ce que ça c'est tout ce que tu veux ? ». « Non. Non. Je veux autre chose ». Fallait que lui-même il s'enlève les cordes. Puis à ce moment-là, il a enlevé son *blindfold*. Puis nous les femmes, on est

allées au feu sacré, commencer le feu. Il avait précisé qu'il ne voulait pas que les femmes voient la prochaine partie. Parce que la prochaine partie c'était le lien avec les hommes.

Les hommes avaient créé un cercle vraiment de guerriers puis ils appelaient le nom de mon ami [René]. Ils avaient mis plein de créatures partout. Là mon ami est rentré dans le cercle et il y a eu un combat avec un gars. Ça s'est planifié, il savait déjà. Ils ont eu un combat physique.

Nous (les femmes), on n'a pas pu voir ça. Parce qu'il voulait pas en fait qu'on voie ça parce que s'il voulait se mettre à nu, ça, ça faisait partie du rituel. À la fin, il s'est mis à nu. Ça représentait beaucoup sa relation avec son père et son incapacité à s'affirmer dans cette relation. C'était l'idée à [Antoine] et mon ami voulait vraiment vivre ça donc on a juste entendu un peu les cris et tout ça. C'était très intense. [C'est pas allé] aussi loin que ça [des blessures], mais quand même. À la fin, mon ami, il fallait qu'il fasse comme un cri de guerrier. Il a guidé les hommes. Les hommes l'ont pris dans les bras comme ça. Ils l'ont amené au feu. Les femmes l'attendaient au feu. On jouait de la musique, on avait déjà allumé le feu.

Moi je l'ai accueilli un peu avant le feu. Moi j'avais encore mon masque tandis que lui avait enlevé son masque. [Antoine] et mon ami se sont enlevé les masques durant la bataille. Là il arrive à moi. Et déjà juste en le voyant, je ne le reconnaissais même pas. Son visage... je le voyais vraiment comme un homme. Je ne l'avais jamais vu autant dans sa force masculine. C'est un homme qui est normalement très doux, très sensible et tout ça. « Mais, wow! ». Je ne le reconnaissais pas, puis j'étais tellement émue. J'avais des paroles qu'il fallait que je dise, mais j'arrivais pas même à dire quoi que ce soit, j'étais vraiment comme émue. Et puis [Antoine] a demandé : « Maintenant, comment est-ce que tu vas être en lien avec la femme? ». Il a eu un moment pour exprimer ça. Il a enlevé mon masque, il m'a regardée dans les yeux. Il a expliqué comment il veut être en lien avec les femmes. C'était très puissant. [...]

Il y a eu plusieurs étapes encore, c'était un long rituel. À ce moment-là il a pu brûler les masques, les bandeaux et aussi les cordes dans le feu. Il a pris un moment pour vraiment nommer ce qu'il était en train de libérer, de laisser-aller. Moi et [Antoine] on avait fabriqué des couronnes avec des matériels... C'est juste comme des matériaux qu'on a achetés de Dollarama. Un c'était doré, l'autre c'était argenté comme... On avait [aussi] fait un qui était doré et argenté. On l'a invité à nous mettre les couronnes à moi et à [Antoine]. Comme pour honorer sa nouvelle relation avec la femme et l'homme. Et puis on a mis une couronne sur lui...

Qui était les deux, argent et doré. On lui a donné aussi un bâton pour représenter sa force, sa solidité. À ce moment-là, tout le monde autour du feu, il y avait des hommes et des femmes, ont jeté des fleurs autour de lui. Et puis après il y avait la bénédiction de l'eau. Après qu'il a brûlé des choses dans le feu, chaque femme est venue lui donner une bénédiction avec de l'eau. De lui laver les mains et juste pour quelque part aussi, continuer ce nouveau lien avec la féminité. Et puis à la toute fin, comment ça s'est terminé, c'est que chaque personne a eu un moment pour lui offrir, on avait apporté des billes pour créer un collier pour lui. Chaque personne lui a apporté une prière ou une intention spécifique. C'était plus intime, on n'entendait pas [ce que chacun disait à René]. Chaque personne a pris son temps. On a attaché le collier à la fin autour de nous. On a fini par fermer l'espace sacré. C'était très puissant comme rituel [rires]. Pour lui et pour tout le monde. »

Ce témoignage, d'une grande richesse ethnographique sur le caractère inédit de cette démarche rituelle, permet d'esquisser quelques constats. Tout d'abord, la structure du rite de passage est très apparente, que ce schéma ait été mobilisé de façon consciente ou non dans la conception du rite. Il est question de faire passer René de son ancien statut d'homme brimé au statut qu'il désire d'homme libéré. L'étape de séduction visant à mettre en scène sa relation avec les femmes correspond à la phase de séparation. La

phase liminale est clairement établie avec le combat dans le cercle de guerriers. Suite à cela, s'ensuit une longue séquence de rituels qui servent à ré-agréger René dans sa nouvelle identité avec le retour aux femmes et la bénédiction. On note également l'usage explicite d'archétypes avec l'identification du passant au guerrier à travers l'expérience littérale du combat. Par ailleurs, le thème de la masculinité/féminité forme l'essentiel de l'enjeu travaillé par le rite. Ces deux éléments sont représentés dans leur essence avant leur union manifeste d'une part dans la rencontre des hommes et des femmes, de l'autre, avec leur enchevêtrement dans l'identité du passant qui se voit couronné de ces éléments. Nous avons observé qu'il s'agit d'un enjeu récurrent au sein des rites pratiqués par des communautés de marge comme celle de l'école Ho Rites de passage. Comme dans le rite d'épousailles d'Annette, le rite est conçu de façon à ce qu'hommes et femmes vivent un moment de « *communitas* » entre eux avant d'être réunis.

Ce rite initiatique frappe par l'aspect transformateur visé qui, si on se fie aux derniers commentaires de Jeannette, semble efficace. Jeannette et ses amis ont conçu le rite comme un processus cathartique qui prend des apparences de performance artistique sauf qu'il s'agit moins de jouer que de *vivre* de façon condensée, grâce au langage symbolique, des enjeux réels. Le rite est basé sur la performance de mécanismes psychologiques des profondeurs, et ce de façon à la fois violente et sécuritaire. La transformation est d'autant plus totale que l'expérience conçue vise à impliquer les participants au plan « physique mental, émotionnel et énergétique », comme l'explique Jeannette. Au-delà d'être évoqué, le sens du rituel est vécu de façon concrète, à travers l'« *embodiment* », soit la reconstitution d'une expérience d'étouffement dans la relation avec les femmes pour ouvrir la voie à celle de la libération et l'avènement d'une nouvelle identité masculine. Le canevas rituel suit donc une progression émotionnelle typique de toute structure narrative où un déclencheur mène à une escalade, d'où succède une crise puis un dénouement. On constate également que le rite est pensé de façon à laisser place à la spontanéité, selon le principe que le « contenu appartient aux participants », comme lorsque René est invité à s'exprimer sur ce qu'il ressent ou que les autres viennent lui livrer leurs intentions.

Au sujet du caractère très participatif de la cérémonie, Jeannette explique avoir beaucoup misé sur la création d'une « énergie tribale » afin de permettre aux participants de pénétrer un moment extraordinaire qui permet à tous de vivre une transformation en s'identifiant à celle de René. En effet, ses enjeux et son histoire personnelle sont manifestés et travaillés sur un plan plus large, archétypal et universel, qui en font un drame collectif. Il s'agit aussi, comme pour Annette, de toucher à un esprit de connexion et d'unité qui vient solidifier des liens autrement distendus dans une société dont on déplore l'individualisme.

Un autre point frappant du témoignage de Jeannette concerne le degré d'implication et l'ouverture des participants à s'engager dans un rituel expérimental pour lequel il n'existe pas de référent préalable. Cela laisse penser qu'ils manifestent une ouverture à expérimenter avec des pratiques spirituelles et artistiques ainsi qu'une compréhension des motivations de René et de la célébrante. De plus, on peut penser qu'il existe parmi ces individus un consensus quant à une vision du rituel comme moyen permettant d'accomplir sur le plan symbolique et expérientiel une transformation identitaire. Outre cette disposition partagée, on peut présumer qu'il existe un lien de confiance important dans ce groupe étant donné le degré de vulnérabilité et de laisser-aller qu'implique le déroulement de ce rite pour que son efficacité soit pleinement avérée.

En ce qui concerne la démarche créative qu'est celle de Jeannette, celle-ci considère se situer du côté des créatifs faces aux traditionalistes, pour reprendre les catégories employées par les célébrants de Ho Rites de passage. Elle bénéficie d'un bagage important de connaissances sur les rites et les spiritualités du monde, notamment de la tradition chamanique inca, de l'hindouisme et du bouddhisme. Toutefois, elle explique que sa créativité de ritualiste est fortement intuitive et qu'elle repose sur sa capacité à appréhender intuitivement « où se trouvent les gens par rapport à leur vie et leur cheminement ». L'explication qu'elle donne de sa démarche demeure quelque peu hermétique et nous tentons ici de la refléter fidèlement tout en apportant des éclaircissements. Elle explique que sa formation en guérison chamanique péruvienne lui a permis de développer une pratique pour soutenir les autres dans leurs transitions et leurs peurs. Pour préparer un rite sur mesure, elle dit tenter de saisir le vécu de la personne au niveau des mouvements de l'inconscient et en reliant le personnel à l'archétypal, comme Annette. En passant par sa propre expérience, il est question de transcender le particulier et saisir une perspective s'inscrivant dans l'inconscient collectif. Il s'agit de travailler sur le plan du « langage de l'âme » qui s'exprime en symboles, musique, et images, selon elle. Les diverses traditions auxquelles elle a été exposée semblent donc l'avoir formée à maîtriser le « langage » du rituel et constituent des sources de référence comme modèles rituels. Toutefois, il semble que sa démarche s'élabore dans un registre non pas culturellement connoté, mais qui se veut essentiel.

8.6. Conclusion

Nous avons présenté des instances de créativité croissante appliquée à la structure de rites de passage, spécifiquement de mariages et d'un anniversaire. De façon générale, la séquence du rituel concerne l'aspect le plus conservateur de la ritualité séculière. En effet, pour les célébrants qui s'adressent un large public et qui sont amenés à conduire des rituels sur une base régulière, les structures de

cérémonies de mariage tendent à être standardisées et à se ressembler. Nous pensons que cette relative homogénéité découle du fait que ces rites sont par essence collectifs et doivent donc être reconnaissables. Dans la mesure où ils réunissent un groupe social dont plusieurs membres, en particulier ceux des générations plus âgées, s'attendent à ce que la cérémonie s'inscrive à la suite d'une tradition, la pratique des rites de passage séculiers doit se situer en continuité avec celles des rites préexistants. Le consensus nécessaire à l'adhésion au rituel est satisfait par un script culturel partagé, en l'occurrence, issu ou inspiré de la tradition québécoise catholique. Dans ce sens, si les célébrants séculiers ne sont pas tenus de transmettre et renforcer la tradition, ils en subissent le poids, puisqu'ils doivent satisfaire certaines attentes et que la décision de ritualiser la conjugalité est souvent influencée par le désir des membres plus âgés de la famille. De plus, les demandeurs eux-mêmes ne cherchent pas forcément à subvertir les modèles existants.

Nous avons vu que le canevas rituel du mariage est conçu comme une séquence de blocs modulables dont le contenu va être personnalisé selon l'histoire de vie, les valeurs et les croyances des demandeurs. À cet égard, les phases du canevas rituel sont conçues de façon à pouvoir satisfaire une variété de sensibilités et significations, qu'elles soient religieuses, spirituelles ou purement axées sur des valeurs sociales. Le libellé des étapes, formulé de façon la plus neutre possible, atteste de la qualité séculière de ces rites.

Toutefois, on observe des subversions du canevas rituel traditionnel de mariage auprès des célébrants indépendants. Ceux-ci s'adressent à leur communauté de proximité, regroupant des individus plus ouverts à s'éloigner de la norme, s'agissant de personnes qui valorisent des pratiques ayant trait à la quête de sens, à la spiritualité, aux arts ou à l'engagement communautaire. De plus, ces célébrants officient moins de rites et tendent donc à s'impliquer davantage dans leur préparation. Du fait que leur activité de célébration est moins quantitative et que leurs demandeurs recherchent ou sont plus disposés à vivre des expériences rituelles non conventionnelles, les célébrants indépendants s'investissent davantage sur le plan qualitatif et sont amenés à bricoler de nouvelles séquences rituelles. Le rite d'épousailles ou le rite initiatique d'anniversaire que nous avons décrits sont des exemples éloquents de créativité rituelle visant à offrir un processus transformationnel.

Nous avons également souligné que dans ces cas de créativité élaborée, la structure du rite de passage est apparente et parfois mobilisée explicitement par les célébrants comme principe de conception du rituel. La créativité rituelle au niveau de la structure obéit donc à la logique du passage selon laquelle les phases sont agencées.

Fait important, dans la plupart des cas, le passage en jeu concerne typiquement une volonté d'engagement plutôt qu'un changement définitif de statut social, comme le conçoit la théorie du rite de passage de Van Gennep (1909).

CHAPITRE 9

INNOVATION ET CRÉATIVITÉ AU NIVEAU DU CONTENU DES RITES SÉCULIERS

Dans le cadre de notre enquête, les cas de créativité rituelle recensés concernent surtout le contenu des rites de passage, dans ses dimensions textuelle, verbale, gestuelle, et interrelationnelle. Spécifions que ces contenus peuvent être en soi des rituels qui constituent des étapes du grand rite ou de la cérémonie. Nous verrons que les innovations au niveau des contenus rituels ne sont pas toujours disruptives, mais peuvent se manifester de façon plus discrète compte tenu de l'impératif que l'expérience rituelle ne soit pas arbitraire, mais doive s'élaborer sur la base de référents consensuels. Toutefois, certains célébrants imaginent des nouveaux rites qui peuvent convenir à une variété d'individus en permettant aux participants d'insuffler leur propre sens en leur sein. Le défi des célébrants consiste alors à proposer des rites significatifs, qui d'une part se situent en continuité avec des scripts culturels existants, et de l'autre, contribuent à raviver le sens du passage qui a été, à leurs yeux, perdu avec les rites religieux institués.

9.1. Recyclage de ressources symboliques

La plupart des cas de créativité rituelle recensés concernent le recyclage de ressources symboliques existantes, qu'il s'agisse de gestes rituels, de pratiques spirituelles, de croyances ou de valeurs. Signifiants et signifiés sont donc tous deux susceptibles de faire l'objet de recyclage ou de réinterprétation. Martine Roberge (2014) ne considère pas le processus de recyclage comme une instance de créativité. Nous considérons au contraire qu'il peut être créatif, car pour que le rite soit efficace, cela requiert une capacité à *mettre en sens* afin que la ressource symbolique trouve cohérence dans un nouveau contexte. Ceci implique donc une force de proposition de la part des célébrants qui manient les ressources symboliques comme les codes du langage rituel et y infusent des microsystèmes de sens.

Cette modalité principale de créativité rituelle implique l'emprunt et l'adaptation de ressources symboliques de domaines culturels ou religieux endogènes (issues de la culture d'appartenance des individus concernés) ou exogènes (importées de cultures extérieures). Qu'il s'agisse de recycler des référents connus ou d'emprunter des référents nouveaux, les célébrants sont amenés à injecter *un sens nouveau* qui diffère du bagage de significations de la ressource dans son contexte d'origine. Ainsi, pour

être significative dans le cadre d'un rite séculier, la ressource symbolique issue de la tradition catholique québécoise nécessite d'être réinterprétée au même titre que celle issue d'une tradition autochtone, par exemple.

À cet égard, les notions de « pratique portable » et de « message transposable », de l'anthropologue Thomas Csordas (2009) sont fort utiles pour considérer les qualités des ressources symboliques susceptibles d'être empruntées et adaptées à un nouveau contexte. En examinant quelles religions voyagent le mieux à l'ère de la globalisation, il définit une « pratique portable » comme une pratique pouvant être apprise aisément, requérant un savoir limité et ne nécessitant pas un attirail institutionnel (Csordas, 2009 : 4-5). Pour Csordas, la pratique globalisée du yoga représente « une instance archétypale » de pratique portable, en ce qu'elle est transportée d'un contexte à l'autre et réappropriée par des praticiens dans le monde entier (*Ibid.*). Dans le même sens, le « message transposable », qui relève du signifié plutôt que du signifiant, concerne les « *religious ideas that can find footing across diverse linguistic and cultural settings* » (*Ibid.*). Le concept de réincarnation, une croyance en croissance dans les sociétés occidentales, ou encore la notion chrétienne de péché et de culpabilité morale que les missionnaires ont été en mesure de transposer dans de nombreuses sociétés sont de parfaits exemples de « messages transposables ».

Définies ainsi, les composantes des ressources symboliques susceptibles de migrer d'une culture à l'autre dépendent de la part active d'agents en mesure de saisir l'essence de ces pratiques et messages et de les adapter à un nouveau contexte. Cette essence doit revêtir une qualité universelle, qui pourra s'exprimer en termes transculturels avant d'être adaptée au contexte d'accueil. Le vaste projet de l'anthropologue Michael Harner fondateur d'un « *core-shamanism* » est éloquent à cet égard. Suite à des études comparatives de diverses traditions spirituelles autochtones du monde, il publie en 1980 *The Way of the Shaman*, qui établit les bases d'un chamanisme fondamental et universaliste à partir d'une synthèse des éléments clés de ces traditions, dégagée de couches culturelles et appropriable par des sujets urbains modernes.

Cela laisse voir qu'un processus de recyclage culturel peut exiger des compétences élaborées qui rappellent les figures de l'ingénieur et de l'artiste proposées par Claude Lévi-Strauss (1962 : 26-33) pour qualifier les individus qui innovent des synthèses culturelles cohérentes et transmissibles. On peut dégager un processus de recyclage en trois temps qui fait voyager la ressource symbolique à travers trois champs socioculturels: local-global-local.

Dans un premier temps, la ressource est repérée et saisie au niveau local dans son contexte culturel particulier d'origine. Deuxièmement, au niveau global, la pratique ou le message est neutralisé en ce qu'il est divorcé de ses usages et, partiellement du moins, de ses significations antérieures. Seule son essence est conservée. Troisièmement, la ressource est incorporée ou réintégrée dans un nouveau contexte local en l'adaptant et en y injectant du sens nouveau. Notons que ces trois opérations ne sont pas nécessairement conduites par un seul agent pour la même ressource.

En effet, la sociologue Peggy Levitt (2013 : 165-6) comme bien d'autres parle d'une culture globale comme d'un réceptacle d'où divers acteurs s'approprient des ressources. Levitt et l'anthropologue Sally Merry appellent ce processus d'appropriation et d'adaptation d'une ressource issue de la culture globale à un contexte local la « *vernacularization* » (Levitt et Merry, 2009). Les « *vernacularizers* » sont amenés à traduire des notions et pratiques issues du domaine global au contexte local de façon appropriée et en modélisant de nouvelles façons de les mettre en pratique (*Ibid.*). Ceci implique donc une connaissance du contexte de réception de la part de l'agent qui constitue une dimension clé du processus de créativité telle que nous l'avons définie dans une perspective de résolution de problème par un agent intelligent. Ce travail de mise en sens ou de « traduction », comme l'appellent plusieurs de nos répondants, est apparent dans les instances de créativité rituelle basée sur le recyclage de ressources symboliques existantes.

9.1.1. Recyclage de ressources symboliques endogènes

Une stratégie récurrente parmi nos célébrants pour proposer des rites significatifs qui s'inscrivent à la suite de la tradition tout en véhiculant des significations adaptées aux participants, dont la majorité est distanciée de la religion instituée, consiste à recycler des ressources symboliques endogènes. Il s'agit de conférer un sens nouveau aux signifiants auxquels les participants ont été exposés au sein de leur culture catholique d'appartenance afin de satisfaire divers degrés d'attachement à la tradition. Cette stratégie consiste typiquement à renouveler le sens de ces symboles religieux avec des significations universalistes axées sur des référents naturalistes et d'autre part, sur des significations personnelles associées à la famille et aux ancêtres.

Par exemple, Raphaël, le seul athée parmi nos célébrants et qui voulait autrefois devenir prêtre, termine chaque mariage avec une bénédiction adressée aux mariés. Il explique en avoir créé trois : une bénédiction « religieuse », une bénédiction « spirituelle » et une bénédiction « écologique ». Il s'agit donc de trois options de rechange qui s'échelonnent d'une référence à la transcendance (« Que le Dieu

unique vous bénisse ») à un degré croissant de référence à l'immanence. Notons par ailleurs que Raphaël a écrit la bénédiction religieuse de façon générique pour satisfaire toutes les confessions religieuses monothéistes, au-delà du christianisme. Il considère que sa formation en théologie le soutient adéquatement dans ce sens-là. La bénédiction « écologique » a été conçue pour être significative pour les athées comme pour les personnes croyantes dans une volonté de toujours « mettre cette dimension du sacré » dans le rituel. Elle invoque un imaginaire de sens naturaliste alliant un registre scientifique et poétique :

« Alors ça commençait : « Tara et Jean-Étienne, les atomes de vos corps sont les mêmes que nous retrouvons dans les astres de tout l'univers. L'eau de vos corps est la même que celle des océans d'où naquît la vie sur la Terre. Que notre mère la Terre vous bénisse ». Puis je continue comme ça. Puis là c'est [une] référence à l'histoire. Dans leur cas c'est : « Que vos ancêtres, venus d'Italie, d'Irlande, de France pour, comme le dit le poète, bâtir une maison en ce pays, vous bénissent ». Puis je continuais, la famille, etc., etc. »

Ainsi, l'essence des individus et leur union sont inscrites dans une perspective verticale, soit un ordre plus grand de type immanent et intergénérationnel avec la référence aux ancêtres. Le rituel de bénédiction est défait de sa connotation religieuse particulariste et inscrit dans une spiritualité plus universaliste, sans références culturelles locales, et qui prend en compte l'histoire personnelle de ces individus.

Martin, le docteur en philosophie, offre également un baptême dont la signification est basée sur une conjonction des langages philosophique, poétique et scientifique. Pour lui, il s'agit d'amener le baptême « sur un autre terrain que les rites religieux ». Son commentaire vise à expliquer que le rituel manifeste l'essentiel invisible : que la vie est éphémère et qu'il faut la célébrer. La signification de l'eau est entendue comme fluide nourricier primordial qui constitue 70% du corps humain comme de la superficie de la terre, et qui donne vie au corps et à l'esprit. Le geste baptismal est posé par les parents qui versent l'eau sur la fontanelle :

« Pourquoi la fontanelle, mais je l'explique ici pourquoi. C'est le centre par lequel toute l'eau, la première émergence du sang, est partie de la formation du cœur, était infiltrée dans la préparation du cerveau. Donc c'est important de connaître que la vie a commencé là, puis qu'elle va sortir par là. Mais il faut comprendre la dimension par laquelle tu poses le geste de l'eau. Il est profond, parce qu'il signifie qu'on a toujours besoin de s'abreuver de quelque chose. On a besoin de se nettoyer, de s'hydrater. L'eau fait tout ça, et elle constitue ton véhicule sanguin, elle fait tout dans toi, alors donc c'est important de donner la primauté que l'esprit travaille, cohabite avec l'eau. Il faut absolument traiter intelligemment. Et on a un souci d'écologie qui va dans ce sens-là aussi. Alors donc, tout ça est une cohérence et là, les gens réalisent que, même s'ils n'ont plus d'adhérence à l'église, ils sont très croyants. C'est des principes philosophiques ».

On constate que Martin élabore un micro-système de sens là encore, universaliste, divorcé de toute connotation chrétienne. La signification antérieure du baptême chrétien a été neutralisée et Martin y a investi un caractère spirituel exprimé dans le registre d'une réalité naturelle et empirique. Son travail de « traduction » du rituel en termes adaptés au contexte local, soit des participants du rite séculier, se manifeste dans une explication fondée sur une analogie explicite avec des fondements qui se veulent rationnels. Durant le rituel, Martin explique cette vision afin que les parents et les participants comprennent la portée voulue du rituel et soient le plus alignés possible dans leur adhésion à sa signification. Il explique vouloir « dévoiler » ce que les prêtres gardaient pour eux. Dans ce sens, il y a une totale transparence des gestes rituels accomplis, par opposition à l'exégèse complexe qui entourait les rites baptismaux catholiques. Fait important, le geste rituel est posé par les parents et non par le célébrant, ce qui implique une inversion des rapports d'autorité qui reflète le sens nouveau de ce rituel : l'intention de ce baptême séculier n'est plus d'inscrire l'enfant dans la famille chrétienne et lui conférer une nouvelle identité de foi. Il s'agit plutôt d'amener les parents à « prendre conscience de leur engagement envers la vie de ce bébé-là » pour Martin. Le célébrant mise sur l'aspect participatif de la cérémonie pour que le geste rituel soit approprié. Dans le même sens, lors des mariages qu'elle officie, Caroline propose que la bénédiction aux mariés soit donnée par l'assemblée et l'explique comme une expression d'amour et d'engagement de soutien à leur égard.

Cet exemple de baptême séculier, comme ceux pratiqués par d'autres parmi nos informateurs, est orienté de la même façon que le mariage séculier, c'est-à-dire sur une volonté d'engagement. Le rôle de Martin est de guider les parents dans l'accomplissement d'un rituel qui leur appartient et les implique personnellement tout en proposant un système de sens le plus neutre possible, bien qu'il découle de sa vision idiosyncratique du baptême. Cela laisse entrevoir que les célébrants séculiers font preuve d'une force de proposition importante dans ce domaine et ne se bornent pas à manifester les imaginaires croyants de leurs clients.

Plusieurs de nos célébrants partagent une vision selon laquelle les gestes religieux sont issus de gestes archétypaux anciens qui précédaient les institutions religieuses. Dans ce sens, ils considèrent la bénédiction ou la communion comme des rites universaux et donc des « pratiques portables » (Csordas, 2009). Raphaël explique cette position comme suit :

« C'est sûr que pour moi... les premières bénédictions, qui n'avaient rien à voir avec la religion, qui avaient à voir avec les forces de la nature, qui avaient à voir avec la spiritualité, mais autre que religieuse dans le sens dogmatique. Ce geste vient de là, donc c'est un geste qui appartient à

l'humanité pour moi. Alors c'est pour ça que moi, je n'ai aucune hésitation [à le poser], au nom de mon humanité. »

Fait intéressant, la question de la légitimité du célébrant pour poser le geste rituel ne se pose plus. Comme avec les parents que Martin accompagne pour poser le geste du baptême, les gestes rituels anciens sont pensés comme appartenant au patrimoine mondial, un acquis de l'humanité dans lequel chacun peut puiser. Annette explique aussi penser que ces gestes archétypaux revêtent une force importante qui dépasse les connotations particularistes qui peuvent leur être associées :

« On connaît la force de la communion. Chez les chrétiens ou d'autres traditions, être ensemble et partager, briser un pain, partager de la nourriture... Peu importe si je pense que c'est le corps du Christ ou pas qui est dedans. C'est un geste archétypal important. »

Dans ce sens, certains de nos célébrants revendiquent ces rites anciens dans leur dimension essentielle préchrétienne et départie du sens dogmatique qui a pu leur être assigné par des églises qui s'en sont « accaparées pour leur en donner du sens nouveau », comme le pense Raphaël. Ce célébrant dit se réapproprier le geste de l'imposition des mains pour sa force archétypale dans une volonté de conférer une solennité lors de la proclamation des mariés (« en vertu des pouvoirs qui lui sont conférés par la loi ») ou durant la cérémonie du baptême lorsqu'il fait la « bénédiction écologique ». Il est par ailleurs le seul parmi nos célébrants qui dit endosser une « posture haute », c'est-à-dire miser sur son charisme à certains moments de la cérémonie, ce qui constitue son style personnel de célébrant.

Si les célébrants revendiquent ces rituels religieux comme des modèles archétypaux, ces derniers font figure de scripts rituels minimaux qui configurent une fonction générique susceptible d'être adaptée dans la plupart des cérémonies séculières. Par exemple, la communion est interprétée comme un partage symbolique, à l'intérieur duquel on peut insuffler des intentions et des contenus qui reflètent l'histoire de vie et les représentations des participants. À cet égard, Annette explique avoir conçu un rite de communion particulièrement original lors des funérailles de son père, qui était fort distancié de l'Église catholique. Après avoir demandé à l'assistance de rendre hommage à celui-ci en évoquant ses qualités, elle a fait distribuer des sucres à la crème qu'avait préparés sa mère. Elle a proposé un moment de communion dans l'idée de se mettre en état de recueillement collectif et savourer le dessert en pensant aux qualités de son père. Par ce rituel, il s'agissait de mobiliser le sens gustatif des participants pour aligner leurs dispositions intérieures vers une appréciation du défunt. Ainsi, non seulement l'intention qui guide le rituel est évoquée, mais elle est incarnée de façon sensitive. Annette souligne l'importance de miser sur le sensoriel avec sa méthodologie de création rituelle :

« On est en quête de sens. Qu'est-ce que c'est la quête de sens. C'est d'abord sentir. C'est pas intellectuel la quête de sens. C'est est-ce que je sens quelque chose? Est-ce que je ressens? C'est sûr que dans le travail rituel, on travaille avec les sens. Qu'est-ce qui est vu? Qu'est-ce qui est senti? Qu'est-ce qui est goûté? »

Au-delà du cognitif et de l'émotionnel, la mise-en-sens passe aussi par la mobilisation de tous les sens chez cette célébrante, ce qui ouvre la voie vers de nouvelles possibilités en terme d'innovation dans le domaine des rites.

Ces instances de recyclage de ressources symboliques endogènes laissent voir que les célébrants conduisent le processus local-global-local que nous avons esquissé plus haut d'abord en récupérant des gestes rituels dans leur culture québécoise catholique d'appartenance dans laquelle ils ont été socialisés et dont ils déplorent la perte de sens effectuée à leurs yeux par les représentants de l'Église. Par la suite, ils neutralisent ces pratiques en retenant leurs schémas minimaux dont ils perçoivent une valeur archétypale universelle. Finalement, ils adaptent ces pratiques au contexte local, soit celui des participants des rites qu'ils officient, pour la plupart des Francoquébécois de plusieurs générations. Ils font ce travail de traduction ou de « vernacularisation » en injectant du sens en relation avec l'histoire de vie des demandeurs de rites ainsi qu'une perspective spirituelle à tendance immanente axée sur des référents naturalistes.

9.1.2. Recyclage de ressources symboliques exogènes

Les célébrants de cérémonies séculières vont également emprunter et adapter des ressources symboliques exogènes, provenant d'une autre culture que celle de la majorité sociale québécoise. Là encore, ces ressources tendent à être neutralisées en ce qu'elles sont partiellement ou complètement séparées du bagage de leurs significations antérieures quoique les célébrants varient dans leur approche à cet égard.

Soulignons que les célébrants sont régulièrement amenés à intégrer dans la cérémonie un rituel issu d'une autre religion ou culture à la demande de leurs clients. Dans le cas de mariages mixtes ou d'une cérémonie de naissance pour une famille composée de diverses origines ethniques ou religieuses, ils peuvent instiller des éléments d'une tradition que les demandeurs souhaitent honorer, par exemple en intégrant la cérémonie juive du bris du verre. Dans ces cas, il s'agit moins de recycler la pratique dans une nouvelle perspective que de la perpétuer d'une façon qui se veut minimalement conforme à la tradition référée. Dans ces cas, le célébrant amènera le rituel du bris de verre, par exemple, en faisant

référence au pedigree familial et à sa signification (qu'il aura préalablement documentée dans les grandes lignes).

Aussi, une parmi nos célébrants indépendants, Jeannette, s'inscrit dans des courants spirituels plus marginaux de type chamanique, et pratique des rites qui lui ont été enseignés dans ces traditions. Mais là encore, il s'agit moins de recycler ces rituels dans une perspective d'adaptation à un nouveau contexte local, que d'honorer ces traditions.

La majorité des célébrants séculiers que nous avons rencontrés sont exposés à des ressources symboliques exogènes alors qu'elles sont déjà rendues au niveau global, c'est-à-dire, qui ont intégré la culture globale véhiculée par divers médias (Internet, cinéma, littérature, essais, etc.). Par exemple, la littérature fictive peut être une source d'inspiration comme pour Raphaël qui a été fortement marqué par le roman *Roots* (1976) de Alex Haley dont il a emprunté le rite d'offrande à l'univers. Il s'agit de l'histoire de la lignée de Kunta Kinte, un Africain capturé au XVIII^e siècle et vendu comme esclave aux États-Unis. Un rite de naissance conservé secrètement dans sa famille comme marqueur identitaire impliquait l'imposition des mains et la présentation de l'enfant à l'ordre cosmique. Raphaël a emprunté cette pratique qu'il propose durant les cérémonies de naissance avec la bénédiction. Il demande aux parents de tenir l'enfant et inscrit les origines de celui-ci dans ses lignées généalogiques :

« Tu nais, mais tu as déjà une histoire ». Ça c'est des mots que je dis. « Tu as déjà une histoire. Tu es le résultat de quatre familles. Deux familles... ». Par exemple dans le cas de mon fils, de Victoria, deux familles qui sont venues en ce pays il y a 300 ans. Et deux nouvelles familles qui sont venues en ce pays il y a à peine un peu plus de cinquante ans. Et là on a fait un arrêt. Puis il y a un représentant de chaque famille qui vient dire l'histoire en deux minutes. »

Voici un exemple éloquent d'un processus de fertilisation du domaine de la littérature au domaine rituel. Raphaël a dégagé le schéma de base du rite de naissance africain dont il a pris connaissance dans son contexte culturel d'origine par une œuvre fictive. Il a retenu le motif ancestral et cosmologique pour marquer l'identité du nouveau-né à travers le geste d'imposition des mains et le port du bébé à bout de bras. Son témoignage illustre clairement sa stratégie d'adaptation de la pratique en contexte québécois où, sans devoir faire référence à la genèse africaine du rituel, il en applique le principe en mettant des membres de la famille à contribution et en inscrivant l'enfant dans un ordre plus grand, signifié selon les sensibilités religieuses des parents (la lignée ancestrale, Dieu, la terre mère, les atomes de l'univers, etc.).

Annette recourt, quant à elle, à un objet symbolique issu des cultures autochtones nord-américaines : le bâton de parole. Cet objet est régulièrement utilisé lors des rassemblements que nous avons observés dans l'organisation Ho Rites de passage et sert à réguler la parole au sein d'un groupe assis en cercle. Chaque personne qui souhaite s'exprimer se voit passer ce bâton pour symboliser que l'attention du groupe est portée sur elle dans une écoute totale. Ceci signifie également qu'elle peut « laisser son cœur parler ». Ainsi, cet artefact médiatise une disposition idéale d'authenticité et d'intégrité dans la communication. À la fin du rite d'épousailles, Annette offre ce bâton au couple. Elle pense qu'il est essentiel de dépasser une explication basée sur l'origine du symbole et contextualiser la valeur de cet objet en l'intégrant dans son propre vécu :

« Alors si j'ai à donner l'origine de quelque chose, il faut que je m'y implique. Par exemple, quand je présente mon bâton de parole, je dis c'est quoi un bâton de parole, mais je raconte ma propre expérience à travers le bâton de parole. Mon histoire dans une plus grande histoire. Pas juste l'histoire de pourquoi ils utilisent les bâtons de parole. Mais pourquoi, d'où vient le bâton de parole dans ma vie à moi. Ma petite histoire dans une grande histoire. Pour moi c'est nécessaire qu'on s'engage. Sinon je suis un professeur qui dit : « Saviez-vous que...? » ».

Ainsi, elle considère que le célébrant doit éviter une posture didactique durant le rituel, car cela pourrait nuire à l'engagement des participants qui ne seraient sollicités que dans la dimension cognitive et non affective. Pour elle, la « vernacularisation » de la ressource symbolique se situe dans la trame relationnelle qui lie personnellement le célébrant aux participants, et ce, d'autant plus s'il s'agit d'un présent de sa part aux mariés.

Les autres instances d'emprunt de rites exogènes que nous avons répertoriés semblent découler d'un processus moins créatif. En effet, les célébrants séculiers sont nombreux à offrir des rites qui connaissent une popularité croissante auprès du grand public : rite de *handfasting* ou cérémonie des mains liées issues de la culture païenne, la cérémonie du sable inspirée d'une tradition hawaïenne, la cérémonie de la rose, ou encore, la cérémonie des chandelles ou cérémonie de la lumière adaptée d'un rite juïque. Ces rituels semblent plutôt standardisés, bien qu'ils revêtent des variantes, dans la mesure où ils sont diffusés par un grand nombre de sites Internet et blogs spécialisés dans les mariages et autres rites séculiers⁴⁹.

⁴⁹ Voir les descriptions de ces rituels dans les pages des sites suivants : « THE cérémonie laïque » : <http://www.the-ceremonie.com/blog/tag/rituels-ceremonie-laique/>, « Rituels de mariage civil » sur le site de Canal Vie : <http://www.canalvie.com/couple/mariage/conseils-et-planification/rituels-mariage-civil-1.1386516>, « Mariage civil » sur le site de Mariages.net : <https://www.mariages.net/articles/mariage-civil--t14>, (consultés le 15 septembre 2016).

Les célébrants qui pratiquent ces rites ne les ont donc pas inventés, mais les ont repérés sur ces sites Internet. Ces sites représentent des exemples évocateurs de la culture globalisée, car ils décrivent ces rites en faisant mention de leur contexte d'origine, mais les présentent dans une perspective « prête à l'emploi » pour une clientèle occidentale qui cherche une solution « originale » et clé en main pour remplacer les rites religieux institués ou conférer une dimension symbolique supplémentaire au rite de mariage civil. Les étapes ainsi que les gestes et symboles associés sont présentés avec leurs significations décrites de façon très générique. Par exemple, la première étape du rituel conjugal des chandelles est décrite comme suit sur un de ces sites :

« **Nom de la mariée et nom du marié** joignent maintenant la lumière de leur propre bougie à celle de l'autre pour allumer, ensemble, une même bougie centrale symbole de leur lumière respective qui se joint à l'autre pour devenir unique et marquer le début de leur vie à deux⁵⁰. »

Ces cérémonies symboliques ont en commun un fort potentiel auto-explicatif. Prenons l'exemple de la cérémonie du sable d'origine hawaïenne. L'interprétation de cette cérémonie qui figure sur les blogs de mariage est la suivante : les futurs mariés amenaient à la cérémonie un échantillon de sable de leur île d'origine. Puisque la couleur du sable tend à varier d'une île à l'autre de l'archipel, les grains de sable de chaque marié étaient de couleur différente et pouvaient donc symboliser leur identité signifiant par là que chaque marié était d'abord un être unique. Durant le rituel, ils versaient ces grains de sable dans un récipient en verre censé symboliser une troisième identité éternelle, puisqu'une fois unis, les grains de sable ne peuvent jamais être séparés.

Cette description de l'origine supposée de ce rituel ainsi que de ses significations va être appliquée de façon littérale par certains célébrants. Un de nos informateurs, Nicolas, a proposé ce rituel lors d'une cérémonie de mariage que nous avons observée. Après avoir introduit le rituel comme une coutume hawaïenne, Nicolas a invité les mariés à poser le geste que nous avons décrit en expliquant sa signification dans les mêmes termes qui figurent sur les sites Internet. En tant qu'observatrice, nous n'avons pas perçu un impact fort de ce rituel au niveau de la charge solennelle ou émotionnelle. L'assemblée et les mariés étaient certes engagés et présents compte tenu de la dimension émotive inhérente à ce mariage. Toutefois, nous n'avons pas perçu que l'expérience du rituel du sable en tant que telle ait contribué à créer du sens autour de l'engagement ou faire progresser le niveau d'implication émotionnelle des mariés. Il nous a semblé que ce geste rituel était réduit à sa dimension décorative et posé dans le même registre du « faire-semblant » que Claude Rivière décrit pour se

⁵⁰ Site du groupe All Seasons, division « Cérémonie de mariage de Montréal », <http://mariagesmontreal.ca/ceremonies-lectures/chandelles>, (consulté le 15 septembre 2016).

référer à la façon dont les personnes désaffiliées vivent des rites religieux coutumiers (Rivière, 1995 : 75-6). Dans le cas de l'introduction de cette symbolique, l'adhésion des mariés était « molle », car elle n'avait pas été facilitée par un processus de mise-en-sens riche et personnalisé (*Ibid.*). Certains célébrants comme Annette verraient là un exemple à éviter d'une prestation de « technicien du rite ».

Dans les versions où elles figurent sur les sites Internet, on constate une certaine faiblesse du fond symbolique dans ce type de cérémonies en ce que les significations sont diluées à des idées présentées de façon désincarnée d'un système de sens et d'une expérience relationnelle forte. En somme, le caractère « transportable » de ces pratiques rituelles a été tellement exploité qu'elles en sont réduites à des scripts dont le sens paraît quelque peu trivial. Appliqués à la lettre, sans tentative de les articuler au vécu des participants, ces rituels ne semblent pas d'une grande efficacité symbolique. Certains de nos célébrants plus créatifs voient également un problème lorsque les symboliques utilisées, comme le sable, appartiennent à un univers étranger à celui des demandeurs. Stéphane considère que ce rituel est quelque peu artificiel :

« Peut-être parce que tu me dis que ça vient d'Hawaii fait que je comprends l'idée parce que justement c'est près de la mer, le sable est une ressource réelle. Ici le sable est loin là à moins que tu ailles dans la Gaspésie, fait que... Oui. Moi ça fait un peu plastique ou plaqué... [...] Comme, justement, ils ne sont pas hawaïens, ils achètent le sable en ligne, puis ils ne vivent pas près de la mer, puis... Il y a comme quelque chose qui n'est pas ancré dans une réalité, dans la leur. C'est pour ça que moi j'ai une certaine réticence. »

D'autres célébrants s'impliquent plus dans le travail de « vernacularisation » dans une volonté de conférer une certaine profondeur à ces rites d'origine exogène qu'ils trouvent dans la culture globalisée. Raphaël, par exemple, utilise un texte qui lui a été fourni par son organisation:

« Geneviève et Jean-François, puisse votre amour être toujours aussi constant que les vagues interminables coulant sans fin des profondeurs de la mer. Puisse votre amour être une mer mobile entre les rivages de vos cœurs. Vous scellez votre union par l'échange des anneaux. Regardez ce contenant de verre, il est fait de sable que le temps a fondu et façonné ensemble. Ce sable symbolise vos particules de vie. La première coupe vous représente vous Geneviève dans tout ce que vous avez été, dans tout ce que vous êtes et dans tout ce que vous serez. La deuxième coupe blablabla. Chacun a sa propre beauté, sa propre force, son caractère unique. Cependant quand ces deux sables sont mis ensemble, ils créent une entité entièrement nouvelle et extraordinairement plus complexe ».

Ici, la signification générique du rituel du sable a été enrichie d'une dimension poétique qui contribue peut-être à le rendre plus significatif pour les participants. Toutefois, il ne s'agit pas d'une création originale de Raphaël.

Bien que pour certains, ces cérémonies séculières exogènes pourront paraître comme des nouveautés dans le paysage rituel québécois, nous ne les traitons pas comme des instances d'innovation rituelle du fait qu'elles n'ont pas fait l'objet d'un travail d'appropriation et d'adaptation par les célébrants que nous avons rencontrés. En effet, nous nous intéressons aux processus de créativité conduits à leur initiative, sur la base d'une vision propre et donc, des innovations qui résultent de ceux-ci. Nous pensons que des instances de créativité basée sur l'adaptation de ressources rituelles exogènes existent au Québec, mais que nous n'avons pas capté plus d'exemples de ce type par le fruit du hasard. En effet, certains sites de célébrants adressés au grand public indiquent par exemple proposer des cercles sacrés d'inspiration chamanique lors des mariages et baptêmes. Il serait intéressant d'enquêter auprès d'eux afin de mieux comprendre comment une tradition spirituelle autochtone peut faire l'objet d'emprunts pour des mariages s'adressant à des membres de la société majoritaire (un processus par ailleurs fort controversé, compte tenu de la sensibilité de la question de l'appropriation culturelle en contexte postcolonial).

9.2. Inventer des gestes rituels

Nous avons répertorié plusieurs cas d'invention de gestes rituels à l'initiative des célébrants séculiers, particulièrement auprès des célébrants indépendants qui se risquent plus volontiers à s'éloigner de la norme. Nous avons déjà abordé les innovations de Jeannette et Annette au niveau de la structure des rites de passage qui impliquaient une subversion des scripts rituels existants. Ici, nous exposons quelque cas d'innovations à l'intérieur de séquences rituelles plus normatives en apportant un éclairage sur les méthodes créatives des célébrants et les principes conducteurs de leur démarche.

Certains de nos ministres du culte qui opèrent dans le courant social dominant ont introduit des rites de leur propre création dans leurs cérémonies. Par exemple, Martin, le philosophe dont nous avons démontré la vision singulière et la volonté de conférer du sens au rituel, a inventé la cérémonie des mains pour le mariage. Au moment de l'échange des consentements, les mariés face-à-face sont invités à poser leurs mains les unes sur les autres, paumes vers le ciel, dans l'intention d'invoquer la présence des membres de la famille décédés qui ont rejoint le domaine des ancêtres :

« La cérémonie des mains je l'ai inventée il y a trente ans. C'est tout simple. C'est que vous offrez vos mains dans les paumes de l'autre, mais je le fais en mémoire de tous les gens qui sont là-haut. « Isabelle, prenez Patrick. Alors Isabelle, pourriez-vous mettre les mains dans les mains de Patrick, pour être certain que tous les gens qui n'ont pas pu être ici physiquement aujourd'hui, mais auxquels vous croyez, auxquels vous avez eu un sentiment profond d'affection, puissent vous regarder

d'en haut ». On met à contribution les gens qui les ont précédés. Donc, si j'offre mes mains vers le ciel, vers les gens avec lesquels on était proches, bien pour la plupart des gens, ça signifie qu'ils sont tournés vers là où ils vont aller un jour aussi. »

Ainsi, Martin contextualise l'union formée dans un ordre qui dépasse la reliance horizontale terrestre. En « mettant à contribution » les personnes qui ne peuvent être présentes ce jour-là, Martin crée un macrocosme social autour du couple et de la famille et confère ainsi une dimension signifiante supplémentaire à l'engagement. Le sens créé est d'une portée remarquable en ce que cela inscrit l'histoire des mariés dans une trame intergénérationnelle. Le geste des paumes ouvertes vers le ciel implique une reconnaissance explicite du plus grand. Conjugué à une référence eschatologique dans les commentaires de Martin, ce rituel évoque un système totalisant où se rapportent les histoires particulières.

Si ce rite est d'une portée spirituelle importante, il est toutefois assez neutre pour être adopté par des individus de diverses croyances religieuses. En effet, Martin pense que pour la plupart des participants, ce geste s'enlène avec la croyance en la vie après la mort et en la réunion avec les êtres chers décédés. Toutefois, ce rite peut également être adopté dans une simple perspective d'hommage ou de mémoire des proches décédés, sans forcément croire que ceux-ci nous « regardent d'en haut ». Dans ce cas, cet énoncé de croyance peut être apprécié dans sa dimension métaphorique et poétique, alors qu'il sera plus ontologique pour d'autres. En somme, ce rite est suffisamment ouvert pour que ces signifiants puissent être reliés à plus d'un signifié selon les sensibilités religieuses de ceux qui les vivent. On remarque aussi que ce rite, fort efficace selon Martin qui explique que « les gens l'adorent et pleurent », est d'une grande simplicité et ne requiert que peu de moyens. Sa portée provient de la vision de Martin qui fait preuve d'une force de proposition importante pour évoquer un système de sens, ainsi que de la simplicité et de la force du geste des paumes tournées vers le haut. Ce geste comporte une qualité expressive inhérente (ouverture, réceptivité) et sa signification n'est pas trop teintée d'une connotation religieuse particulière, comme par exemple, le signe de la croix.

Martin a inventé un autre rituel, plus complexe, pour les cérémonies de naissance. Le « rite des murmures », qui suit le geste du baptême, vise à ce que les parents manifestent verbalement leur engagement envers le nouveau-né :

« C'est très profond. Ça raconte comment vous avez voulu enfanter cet enfant-là. Pourquoi vous l'avez désiré. Et maintenant que vous l'avez désiré, qu'est-ce que vous avez vécu pendant cette grossesse-là, qui vous a amené à réfléchir davantage sur le sens de la vie. Alors chaque couple écrit, s'ils le veulent, leurs murmures à leur enfant. Les murmures, c'est l'histoire d'un bébé qui n'est pas né encore, mais

qu'on l'a désiré. Comment on l'a désiré? Comment le bébé a-t-il réagi dans le ventre? Et maintenant qu'il est en vie, à partir de là, quelle est votre intention? On l'a appelé murmures parce que c'est un mot qui signifie qu'on a pris conscience qu'on donne la vie à un bébé. »

Les parents lisent en tandem les « murmures » à leur enfant devant l'assemblée. Ces mots sont également imprimés sur un papier parchemin afin de constituer une trace de cet accueil formel nourri d'une réflexion intime partagée. Martin explique qu'il s'agit de donner « une ligne directrice » à l'enfant pour que, plus tard dans sa vie, il puisse savoir combien il a été désiré et comment il a été accueilli. Là encore, on perçoit que la créativité de Martin concerne l'application d'une vision forte sur la valeur de la vie humaine dans un processus rituel, plus que les aspects matériels de la cérémonie relevant de sa mise en scène. C'est une affaire de peu de moyens. Il s'agit de faciliter la démarche réflexive des demandeurs, dont le fruit original sera le contenu du rituel. De nouveau, on trouve le principe selon lequel le contenu du rite est généré par les participants. En s'impliquant ainsi, le rite devient significatif pour eux. On constate aussi l'apparition de traces matérielles. Ainsi, l'impact du rituel ne concerne pas que l'ici-maintenant, mais toute la vie de l'enfant qu'on accueille, puisque celui-ci disposera d'un témoignage important concernant son origine.

Nous avons relevé plusieurs cas où les rites créés visent à faire participer tout le groupe présent lors du rituel. Jeannette, parmi nos célébrants les plus créatifs, a développé des rites ludiques dans le cadre d'une cérémonie de mariage. Dans le même style que son rite initiatique d'anniversaire décrit plus haut, il s'agit de faire vivre une expérience forte aux participants qui contribue à les mettre dans certaines dispositions affectives. Lors de la phase de préparation du rite de mariage, avant l'engagement, Jeannette a proposé une épreuve aux fiancés. On a bandé les yeux de ceux-ci avant de les séparer dans la foule des cent cinquante personnes présentes au mariage. Certains participants se sont vus attribuer une carte comportant soit un élément positif (amour, respect, communication), soit un élément négatif (doute, jalousie, insécurité). De plus, deux groupes étaient formés, l'un pour la mariée, l'autre pour le marié, chacun réunissant des personnes aux forces positives et aux forces négatives. Le jeu consistait à ce que les éléments positifs essayent de diriger le ou la marié-e vers son partenaire, alors que les éléments négatifs devaient l'en détourner. Pour Jeannette, il s'agissait de représenter le « combat à l'intérieur qu'on peut avoir, entre pénombre et lumière, pour aller chercher l'autre ».

Ce rituel a été conçu selon un principe ludique ou, là encore, le matériau premier d'innovation repose sur la participation humaine et un concept qui vise à faire vivre aux principaux concernés des schémas psychologiques de façon condensée. Si le rite revêt l'apparence d'un jeu, il s'agit de vivre dans un

registre symbolique l'expérience d'une épreuve représentative d'états émotionnels réels. Ainsi, ce rituel est pensé pour produire un impact fort sur la progression émotionnelle de la cérémonie. Fait notable, ceci participe d'une vision nuancée de l'amour à célébrer qui donne à voir tant le positif que le négatif inhérents à la relation. Rappelons qu'Annette, dans son rite d'épousailles, misait également sur un travail des ombres. Cette volonté de refléter le thème de l'amour dans sa complexité témoigne de la vision qu'insuffle le célébrant en proposant un cadre à l'intérieur duquel les passants peuvent vivre une expérience transformatrice. Ceci ramène aussi le principe selon lequel le contenu rituel appartient au participant puisque c'est la vérité de son expérience qui confère l'efficacité au rituel.

Les célébrants séculiers misent beaucoup sur la participation de l'assemblée pour créer de nouveaux gestes rituels. Anne-Claire, une célébrante indépendante du réseau de l'école Ho Rites, a inventé des rituels simples, mais puissants dans la mesure où les participants sont engagés. Un exemple concerne le rituel du gâteau d'anniversaire vivant. Elle l'a conçu pour une amie qui souhaitait avoir un enfant depuis longtemps et avait fait de nombreuses tentatives. Suite au repas de fête, Anne-Claire l'a invitée à aller dans une pièce et réfléchir à son vœu d'anniversaire. Naturellement, il était entendu qu'elle souhaitait tomber enceinte, ce que ses proches savaient. Durant ce temps, les vingt participants se sont placés en cercle, chacun un lampion ou une chandelle dans les mains. Une fois l'amie revenue dans la salle, l'assemblée lui a chanté « Bonne fête ». Ensuite, elle a parcouru le cercle en s'arrêtant devant chaque personne qui chacune lui a dit : « Je souhaite que ton vœu se réalise ». Puis, elle soufflait la flamme que tenait la personne.

Selon Anne-Claire, ce rite intime a eu beaucoup d'impact puisque son amie lui en a parlé pendant longtemps après. Elle-même était émue en nous faisant part de cette expérience. L'efficacité de ce rite dépend de son caractère intime, puisque les participants étaient tous concernés par l'enjeu que vivait cette femme et étaient sincères dans leurs souhaits pour elle. Le désir d'enfanter n'est jamais nommé durant le rituel, mais il fait l'objet d'un consensus, car tous les membres du groupe sont liés d'amitié avec elle. Ce rite est conçu dans une volonté de créer un sens de solidarité avec la fêtée qui se manifeste quand tous investissent leur attention, présence et sollicitude envers cette femme et son désir profond. Comme le rite des paumes levées vers le ciel de Martin, ce rite est polyvalent en ce qu'il peut agir à deux niveaux, selon les croyances de la personne concernée. D'une part, il renforce un sentiment de soutien à la personne dans ce qu'elle vit. Mais dans une perspective plus verticale, il peut être vécu comme un « coup de pouce au destin » dans la mesure où l'on croit que, porté collectivement comme une prière, un souhait aura de meilleures chances de se réaliser.

Un autre exemple d'un geste rituel inventé qui mise sur la participation de l'assemblée est proposé par Stéphane dans ses cérémonies de mariage. Lors de l'arrivée de la mariée, Stéphane demande aux participants de frapper leur poitrine, au niveau du cœur, avec leur main à plat. Il s'agit de manifester les battements du cœur pour signifier sa « présence de cœur » aux mariés, c'est-à-dire une intention de présence et une ouverture à l'authenticité qui vient nourrir l'esprit de la cérémonie. Ce geste rituel est posé dans le silence et donc, produit un effet au niveau auditif et instaure un rythme calme et solennel pour l'arrivée de la mariée. Ce geste agit aussi au niveau du corps de chaque participant qui devient un tambour vivant et ressent chaque vibration. On peut penser que cela contribue en soi à amener les participants dans un état de présence.

Dans ces deux derniers exemples, la force du rite dépend de l'intention qu'y investissent les participants suite à l'invitation du célébrant. Anne-Claire et Stéphane sont tous deux fortement imprégnés de l'approche de l'école Ho Rites qui mise beaucoup sur la notion d'intention des participants comme cœur du rituel. C'est surtout la dimension horizontale dans la reliance à l'autre qui est travaillée en faisant participer les membres de l'assemblée dans le but de faire émerger un esprit de « *communitas* » (Turner, 1969) qui les lie dans des dispositions similaires. Le principe qui sous-tend la conduite de ces rites concerne un idéal de présence aux passants, les principaux concernés par le rite, et à ce qui se passe durant la cérémonie.

9.3. Créer le « *communitas* »

Certains de nos célébrants instaurent des pratiques de présence afin de maximiser l'engagement des participants durant le rituel. Leurs stratégies visent à faire émerger le sentiment d'une humanité commune et aussi à aligner les participants dans une intention partagée. Les célébrants appliquent ces méthodes en début de cérémonie afin de marquer le départ du registre de vie de tous les jours, profane, et l'entrée dans le *kairos* ou « un temps en dehors du temps », comme le conçoivent tous deux Raphaël et Stéphane. En effet, l'assemblée est souvent dissipée avant le début de la cérémonie. Afin de solliciter son attention et signifier l'importance de ce qui est sur le point d'arriver, Stéphane demande aux participants d'éteindre leurs téléphones et d'enlever leurs montres en expliquant qu'il s'agit justement de marquer l'entrée dans « le temps en dehors du temps »⁵¹.

⁵¹ Il s'agit d'un geste ritualisé dans la mesure où il est appelé à être posé pour signifier une intention à symboliser, une disposition qu'on cherche à atteindre. Cela contraste avec le fait d'éteindre son téléphone au cinéma, par exemple, où l'action est accomplie dans une visée utilitaire, en l'occurrence, ne pas déranger son voisin.

Raphaël, qui est coach professionnel, commence la plupart de ces cérémonies de mariage ou de baptême avec une « centration collective » impliquant parfois plus de deux cents personnes. Il s'agit pour lui de remplacer la prière par une pratique inspirée d'une technique de coaching en PNL (programmation neuro-linguistique), basée sur la mémorisation à travers les cinq sens. Raphaël invite les gens à fermer les yeux et à se centrer sur eux-mêmes en respirant. Puis, il les guide comme suit :

« Je les invite à trouver un moment dans leur vie où ils sont à leur meilleur. Ça peut être professionnel, social, familial, même sportif. « Vous savez que dans ce moment-là, c'est le meilleur de vous qui est là ». Là, je vois les gens puis c'est drôle parce qu'il y a des gens qui sont [courbés]... inconsciemment les gens se redressent. « Voyez cette situation-là. Voyez là tel qu'elle se déroule. Voyez-vous vous-mêmes dans la situation. Entendez... ». Là je laisse du temps. Puis là je vois les gens, des sourires qui viennent aux lèvres, tout le non verbal change. « Entendez. Qu'est-ce qui se passe dans cette situation-là? Entendez ce qui se dit peut-être. Entendez la musique, le bruit. Entendez peut-être la nature ». Là j'ai un langage plus doux. Je dirais plus hypnotique un peu : « Puis ressentez ce que vous ressentez à ce moment-là. Laissez monter le ressenti que vous avez quand vous vivez cette situation-là ». Puis là, là, c'est incroyable. Et là je dis : « Ressentez maintenant la qualité d'être que vous avez. Et je vous invite maintenant, quand vous allez ouvrir les yeux, à garder cette qualité d'être et à l'offrir à Isabelle et John ». Les gens ouvrent les yeux. Les gens me disent : « Ce n'était plus pareil après ». »

Raphaël amène chacun à retourner en son for intérieur afin de se connecter de façon la plus expérientielle possible, à travers la méthode des sens, à un vécu susceptible de le mettre dans un état d'esprit le plus positif possible. Non seulement il conditionne les participants à se mettre en disposition de présence à soi, mais en présence du soi idéal. Ensuite, il amène les participants à se mettre en disposition de présence à l'autre, avec le don de cette qualité idéale aux mariés.

Cette pratique est remarquable en ce qu'elle vise à créer en peu de temps une communauté momentanée d'émotion (Goulet, 2011), en alignant les dispositions des participants vers un même idéal de bienveillance et de présence. Selon Raphaël, cela rehausse le niveau d'énergie du groupe et instaure un esprit d'authenticité partagé qui fait que la suite de la cérémonie est fortement investie d'attention et d'ouverture des sentiments. Il explique également « créer un cercle d'énergie » lors des rites de naissance. Dans ce cas, il appelle les gens à se centrer sur « la partie de vous-même qui n'a jamais changé » et à « inviter votre cœur d'enfant à la cérémonie ». Ainsi, Raphaël opère un véritable processus de conditionnement des participants en empruntant à son domaine professionnel un savoir-faire qu'il applique dans sa pratique de ritualiste.

Jeannette utilise également son pouvoir de suggestion pour agir au niveau interrelationnel. Elle explique s'être inspirée du symbole de la fleur de vie, une figure complexe associée à la géométrie sacrée, pour guider une visualisation vouée à unir les participants. Jeannette invite les individus à se

mettre debout et s'imaginer enracinés dans le sol, puis à se lier avec les racines des autres en projetant le dessin de la fleur de vie dans la terre. Dans ce cas-ci, la symbolique du rituel est imaginée dans l'esprit des participants, mais cette visualisation amène ceux-ci à sentir dans leur corps qu'ils forment une entité partagée avec les autres. Cet exemple est intéressant en ce qu'une partie de l'action rituelle se déroule dans le mental des participants uniquement, ce qui laisse entrevoir que les célébrants peuvent recourir à la capacité humaine de visualisation pour inventer de nouveaux rites.

En incitant les participants à être présents à soi et à l'autre, ces célébrants les conditionnent à un état d'ouverture et de réceptivité au sens créé par le rituel et aux émotions qui y émergent. Pour les célébrants, ce régime de ritualité qui mise sur les pratiques de présence et d'introspection contraste avec celui des rites religieux institués dont les célébrants déplorent le détachement qu'ils occasionnent. Dans ce sens, une approche qui mise sur la présence durant le rituel constitue la voie moderne pour appréhender le sacré qui se joue d'abord dans l'interrelationnel.

9.4. Conclusion

Au niveau des contenus des cérémonies qu'ils proposent, la créativité des célébrants séculiers qui ont participé à notre étude se manifeste dans le recyclage de ressources symboliques existantes, dans l'invention de gestes rituels et dans l'implantation de pratiques de présence.

Nous avons vu que ces ritualistes misent sur des rituels issus de la culture religieuse d'origine des demandeurs de rites, mais qu'ils en subvertissent le sens. Leur processus créatif consiste à insuffler de nouveaux microsystemes de sens à ces rituels en les restaurant dans leur valeur archétypale. La créativité des célébrants relève d'une démarche sémiotique. D'une part, ils articulent les intentions des demandeurs ou le sens du passage, le plus souvent un engagement, au langage rituel. Typiquement, ils proposent des significations qui s'inscrivent dans des valeurs sociales, horizontales, et des référents naturalistes, de type immanent. De l'autre, ils créent du sens autour du rituel durant la cérémonie pour que les participants y adhèrent. Nous avons vu aux chapitres 7 et 8 que les célébrants les plus créatifs cherchent à provoquer chez les participants, en particulier les demandeurs du rite, une prise de conscience par rapport à l'engagement que signifie la cérémonie. Martin voit cette réflexivité comme le gage de l'efficacité rituelle : « Si tu permets à l'autre personne d'éveiller ses horizons, de pouvoir ensemer un élément de conscience additionnel, bravo, la cérémonie a tout son sens. C'est ce que je fais ».

Concernant le recyclage de ressources symboliques exogènes provenant d'autres cultures, nous n'avons pas capté de nombreux cas impliquant un tel processus créatif de mise-en-sens, mais plutôt la mise en application de scripts rituels récupérés d'une culture globalisée où ces rites sont dénués de tout système de sens. Ces rites, comme la cérémonie de sable, ne font pas l'objet d'une appropriation aussi poussée que les rites issus de la tradition locale.

Certains célébrants, ministres du culte comme indépendants, inventent des gestes rituels, et ce, avec remarquablement peu de moyens matériels. La créativité des célébrants se base sur une vision riche du sens des grandes étapes du cycle de vie et du relationnel ainsi que sur leur capacité à proposer des processus rituels qui permettent de faire émerger une conscience de ceci.

Nous avons également expliqué que certains célébrants innovent en misant sur la capacité d'introspection et de visualisation des participants pour les amener dans une posture de présence à soi et à l'autre. Pour eux, ce conditionnement vient maximiser l'impact du rite en ce que cela amène les participants dans un état propice à l'émergence d'émotions et vient lier ceux-ci dans un esprit de « *communitas* ».

On a vu que bien souvent, les rites que proposent les célébrants tiennent lieu de processus ou de « *contenants* » à l'intérieur desquels les participants peuvent s'exprimer et vivre des expériences fortes. Ces rites participatifs tirent leur substance du vécu et du sens qu'y mettent les participants. Ainsi, leur contenu « appartient » aux participants alors que le célébrant est responsable de la structure. On a aussi constaté que souvent, les symboliques et les gestes rituels sont polyvalents, en ce qu'ils peuvent convenir à une diversité de sensibilités et croyances religieuses.

CHAPITRE 10

DISCUSSION

10.1. La célébration de rites de passage séculiers : un service d'une utilité sociale peu reconnue

Nous avons voulu comprendre le marché du rite au Québec en ce qui concerne la dimension proprement cérémonielle du rite et moins les pratiques ritualisées périphériques participant de l'économie de l'évènementiel. Nous avons centré cette étude sur les cérémonies de naissance et de mariage parce qu'elles manifestent de façon condensée comment ces événements de vie sont symboliquement représentés et leur sens travaillé. Nous avons parcouru un grand chemin depuis le début de ce mémoire pour situer les rites de passage séculiers comme un phénomène émergeant dans un contexte québécois marqué par trois éléments.

Premièrement, les années 2000 ont laissé voir un nouveau mouvement de distanciation des Francoquébécois par rapport au catholicisme culturel qui s'est manifesté dans une désaffection accrue des rites religieux (Meunier *et al.*, 2010 ; Bibby, 2011). Alors que ces rites assuraient encore une fonction sociale, l'Église catholique perd néanmoins son statut de référent culturel commun et de lieu rassembleur pour les communautés de sang et d'affection (*Ibid.* ; Meunier et Wilkins-Laflamme, 2011). Des motifs idéologiques, relatifs aux agissements de l'Église, mais aussi, théologiques, concernant le système de sens catholique, conduisent à un désenchantement généralisé (Bibby, 2004).

En effet, un deuxième indicateur de cette désaffection des rites de passage religieux concerne une rupture de sens dans « l'univers représentationnel » des Québécois (Lemieux *et al.*, 1993 : 97). On y observe une réduction de l'importance des croyances dérivées de la théologie chrétienne, notamment une tendance lourde de passage de la transcendance à l'immanence (Lemieux, 2002). De plus, l'éthos dominant se construit autour de caractéristiques transversales aux domaines sociaux de la modernité avancée : une mise à distance des institutions en général, la primauté de l'expérience, du subjectif et de la rationalisation, une libéralisation des mœurs, et la consommation comme mode de rapport social dominant (Gauthier *et al.*, 2013 : 96).

Troisièmement, le déclin de l'influence de l'Église sur les pratiques culturelles des rites implique une dérégulation de ce marché et une diversification de l'offre. De nouveaux acteurs ont émergé pour

entrer en concurrence avec les institutions religieuses traditionnelles. Leur offre vise à satisfaire les attentes des demandeurs qui choisissent d'engager les services de fournisseurs de rites selon la façon dont ils souhaitent encadrer les passages du cycle de vie. Du point de vue des acteurs contemporains, l'institution religieuse de tradition figure désormais sur le même horizon que les nouveaux spécialistes du rite, officiels civils et célébrants séculiers, à titre d'« agence d'événements spécialisée dans la prestation de rituels anciens » (Roy, 2015).

Dans ce contexte, on peut penser que les rites de passage séculiers devraient être amenés à prendre de l'importance au Québec. En effet, en poursuivant dans le cadre théorique du marché, celui-ci existe par la permanence d'une demande. Nous avons relié cette demande aux fonctions qu'assurent les rites de passage religieux comme séculiers, en lien avec des besoins humains fondamentaux. Comme le soulignait Lévi-Strauss (1971 : 559-621), le rite revêt une fonction liante pour satisfaire le caractère social et conscient de la nature humaine. Le besoin fondamental d'inscrire le soi dans le social et dans un ordre totalisant ou cosmologique (reliance horizontale et verticale) dépasserait les frontières du monde religieux institué.

Toutefois, le rite n'est pas un service comme un autre, car d'une part il transporte un bagage idéologique important et d'autre part il concerne des besoins profonds qui peuvent ne pas être conscientisés par les demandeurs. Nous entrevoyons ces deux éléments comme des freins au rayonnement de la pratique de cérémonies séculières qu'offrent les célébrants. On touche ici à un paradoxe central dans l'activité de nos célébrants séculiers. Tout d'abord, il semble que pour de nombreuses personnes au Québec, le rite de passage est un fait religieux plutôt qu'un fait de culture. En effet, les célébrants, qui disposent d'une bonne visibilité sur la demande, observent que leurs clients ont « jeté le bébé avec l'eau du bain » dans leur rapport avec la ritualité. C'est-à-dire, que « l'allergie au religieux » (Lemieux, 2002) fort prégnante parmi les Francoquébécois se traduit aussi en allergie pour la pratique rituelle de façon générale. Leur conception du rite de passage est conditionnée par leur vision des rites catholiques : excès de formalisme et d'autorité, expérience de non-sens, anachronisme, etc. Ceci peut se traduire dans le délaissement pur et simple de la pratique des rites de passage. En effet, nous avons vu que le Québec connaît le plus haut taux de conjugalité hors nuptialité et ceci s'explique en partie par un impératif d'émancipation des prescriptions de l'institution en général, un contrecoup de l'idéologie de la Révolution tranquille (Belleau et Cornu St-Pierre, 2011).

Pour ceux qui continuent de vouloir pratiquer des rites de passage, les célébrants séculiers soulignent une tendance forte à vouloir évacuer l'aspect solennel de la cérémonie au profit du festif, de la légèreté,

du sens de l'humour, de l'anecdotique, etc. Martine Roberge (2014 : 182) relève aussi que les rites de passage contemporains sont caractérisés par un glissement dans le festif et l'informel. Alors que les Québécois ont délaissé le baptême religieux à partir des années 2000, le *shower* de bébé, alternative séculière, connaît une popularité croissante (Roberge, 2014 : 17-8). Toutefois il ne s'agit pas d'un rite centré sur une cérémonie, mais d'un rassemblement de pratiques informelles, festives et ludiques fortement marquées par une logique marchande, voire consumériste (*Ibid.* : 38). Un autre exemple de ce glissement du cérémonial à l'informel concerne la pratique croissante des mariages officiés par un célébrant d'un jour (Lévy, 2015). Caroline, une parmi les célébrants professionnels ayant participé à la recherche, souligne que les individus qui choisissent de demander à leur proche de jouer le rôle de célébrant sous-estiment les compétences que cela requiert. D'un point de vue sociétal, le développement de pratiques ritualisées intimes et personnalisées sans recours à une expertise externe participe aussi d'un mouvement de *déritualisation* dans la mesure où on observe souvent un délaissement du plan de la reconnaissance sociale et formelle au profit d'un plan purement privé et individualisé (Roberge, 2014 : 7).

Ainsi, les demandeurs de rites peuvent désormais chercher à s'autosuffire dans leurs besoins rituels. Le délaissement de la dimension cérémoniale au profit du festif et de l'informel implique aussi que la compétence de ritualiste des célébrants séculiers est confrontée à un problème de reconnaissance sociale. Ceci signifie que si les églises historiques perdent leur part du marché, les célébrants de cérémonies séculières, qui revendiquent un savoir-faire rituel et offrent des cérémonies en bonne et due forme, ne voient pas leur clientèle croître dans la même proportion puisqu'il semble que globalement, les Québécois cherchent moins à ritualiser les événements du cycle de vie de façon officielle. Si nous disposons de statistiques sur le déclin de la pratique des rites de passage religieux, nous n'avons pas de portrait quantitatif des nouvelles formes que ces rites peuvent prendre.

Fait important, selon nos célébrants, peu de gens connaissent leur existence ou conçoivent la possibilité d'une cérémonie séculière revêtant une valeur symbolique, au-delà du mariage civil célébré par un représentant d'État comme alternative au mariage religieux. Par exemple, toujours selon eux, il est fort atypique que des individus fassent une recherche sur Internet avec les mots-clés « baptême célébrant Québec ». Les célébrants séculiers construisent leur pratique sur la base du bouche-à-oreille, soit la recommandation entre pairs et aussi, en étant référés par des organisateurs de mariage ou les responsables des espaces en location pour la tenue d'événements. Même les célébrants qui s'adressent au grand public et investissent d'importants efforts dans des sites Internet promotionnels se basent davantage sur une stratégie de réseau pour trouver leurs clients. Les rites qu'ils offrent ne font pas

partie de l'horizon de nombreux demandeurs de rites potentiels. Nos célébrants expliquent de façon récurrente que des participants viennent les retrouver après une cérémonie de mariage ou de naissance l'air enchanté pour leur dire n'avoir jamais assisté à une telle cérémonie. Ces participants vont parfois recourir à leur tour à leur service de célébration. Ce que nos informateurs entendent, c'est que leur service se distingue en ce qu'il s'élabore dans un cadre séculier tout en travaillant les dimensions sociales et souvent, spirituelles du rite de passage, ce que les clients vont qualifier de « beau, profond, marquant, etc. ». Fait important, la dimension spirituelle ne ferait souvent pas l'objet d'une demande articulée. En effet, les clients des célébrants savent ce qu'ils ne veulent pas, c'est-à-dire, les modalités qu'ils déplorent du rite religieux, mais n'ont le plus souvent pas de demandes précises en regard de la dimension verticale du sens. Ainsi, les célébrants offrent un service pionnier de niche qui dépasse les attentes de la majorité sociale en ce qui concerne les possibilités de célébrer les moments clés du cycle de vie.

Rappelons également que la valorisation du travail des célébrants, si elle se manifeste dans les appréciations de leurs clients, ne se reflète pas dans une reconnaissance économique. Nos célébrants témoignent tous du fait qu'ils facturent souvent moins que pour les heures travaillées et que les clients sont peu enclins à investir davantage que quelques centaines de dollars pour leur accompagnement et la tenue du rite. Le manque de reconnaissance sociale du métier de célébration séculière se manifeste aussi dans l'absence de mention à son égard dans l'ouvrage de Roberge (2014) sur les nouveaux rites de passage au Québec. Ceci confirme qu'il s'agit d'un phénomène marginal. Nous-mêmes, au cours de notre recherche, avons été confrontée aux interrogations de nombreuses personnes concernant notre objet de recherche.

Nous soulignons que le phénomène des cérémonies séculières offertes par des célébrants est émergent et que leur service n'est souvent tout simplement pas concevable pour la majorité sociale. Ceci est dû à un manque de moyens au niveau de la diffusion de la pratique. En effet, ils ne disposent pas d'un appareil institutionnel à cette fin, contrairement, par exemple, aux ingénieurs ritualistes de l'État soviétique que nous avons abordés plus haut, ni d'une association professionnelle organisée. Mais selon nous, un problème de taille réside dans la conception que la majorité sociale a de la cérémonie pour le rite de passage. En somme, il faudrait un certain « déconditionnement » des Québécois concernant une conception du rite basée sur le passé religieux de la province, pour entrevoir cette pratique dans une perspective culturelle plutôt que religieuse. Selon nos célébrants, c'est en étant exposés à la tradition naissante des rites de passage séculiers que les Québécois pourraient être amenés à effectuer ce changement de perspective et donc, formuler une demande pour des tels rites.

Finalement, nous apportons une dernière considération importante pour comprendre l'activité de ces célébrants en lien avec l'économie de marché. Nous avons déjà mentionné qu'il convient de définir le marché comme l'espace, abstrait, où a lieu la rencontre et l'échange entre fournisseurs et demandeurs, plutôt que par une conception axée sur la maximisation du profit pour les uns et une maximisation des bénéfices pour les autres. Nous pensons qu'il est approprié d'évoquer l'idée d'une économie axée sur le don/contre-don (Mauss, 1923-4) puisque c'est davantage la recherche du lien interpersonnel que celle de la transaction monétaire qui caractérise la relation des célébrants à leurs clients. Nous avons dit que les célébrants ne sont pas rémunérés à hauteur du travail investi qui demande une implication importante dans la conduite du rituel, mais aussi la préparation et l'accompagnement des clients. Les célébrants sont moins motivés par le gain pécuniaire que par des considérations sociales, en ce qu'ils cherchent à contribuer positivement à la société ou à leurs communautés de proximité. Ceci a également été observé chez les célébrants indépendants étudiés par Macdonald (2011) en Nouvelle-Zélande. Leur récompense consiste beaucoup pour eux dans la rétroaction qu'ils reçoivent de leurs clients qui souvent les remercient chaleureusement de leur avoir permis de vivre un moment inoubliable, un processus enrichissant et marquant. Ce qui, pour nombre d'entre eux est un projet de retraite, constitue une façon d'aménager leur vie en s'insérant dans des liens sociaux et ainsi, de donner un sens à leur propre existence. Pour les célébrants indépendants qui opèrent au sein de leurs réseaux personnels et s'investissent sur moins de projets rituels, mais de façon plus approfondie, il n'y a pas de rémunération financière, mais des échanges de services, ou tout simplement un fort sentiment d'accomplissement altruiste. Dans un cas recensé, celui d'Annette, il s'agit précisément d'établir une chaîne de solidarité où ceux qui bénéficient du rituel seront amenés à soutenir ce même processus pour d'autres. Toutefois, certains célébrants, particulièrement les plus professionnalisés, cherchent naturellement aussi à rentabiliser leur activité afin de pouvoir subvenir à leurs besoins, comme n'importe quel autre pourvoyeur de service, comme un chamane qui offrirait ses services de guérison. Ainsi, particulièrement lorsqu'il est question de services rituels, religieux ou spirituels, il nous semble important de dépasser une expectative quant à « l'authenticité » de la démarche des fournisseurs selon une conception trop binaire entre angélisme désintéressé et marchandisation outrancière. En effet, les entrepreneurs de ce domaine mènent leur activité selon des considérations multiples, idéalistes et pragmatiques, et pour bon nombre des participants à la recherche, il s'agit là d'une question quelque peu épineuse du fait que le travail qu'ils investissent est difficilement quantifiable en termes économiques.

10.2. Les célébrants séculiers les plus créatifs : engagement social et recherche de sens

Parmi notre échantillon de participants, nous avons cherché à cerner les célébrants chez qui nous avons perçu une volonté de renouveler les rites de naissance et d'union qui s'accompagnait de stratégies pour résoudre la problématique qui concerne notre étude, mais aussi ces praticiens. Nous avons retenu une conception de la créativité issue des sciences cognitives comme processus conduit par un agent intelligent afin de résoudre un problème de façon originale (Kühnberger, 2013). Le défi est de taille : comment assurer des rites significatifs, c'est-à-dire une expérience rituelle forte et porteuse de sens pour un groupe de participants divers sur le plan générationnel et de la sensibilité religieuse ? En somme, il s'agit de proposer une expérience rituelle susceptible d'assurer le besoin de reliance sur le plan du social et d'un ordre plus grand ou totalisant, et ce, en l'absence de consensus autour d'un système de sens confessionnel.

Identifions maintenant les caractéristiques des célébrants dont nous avons capté des instances de créativité ou d'innovation dans la pratique, dans la mesure où ces pratiques avaient été réfléchies dans une volonté de renouveler ou innover dans les rites. Sur notre échantillon de dix célébrants, six nous sont apparus particulièrement créatifs. Nous avons l'intuition que les célébrants les plus créatifs seraient les célébrants indépendants qui correspondent au profil de « créatifs culturels » de Ray et Anderson (2000) : des individus portés sur les pratiques sociales alternatives et concernés par la solidarité, l'écologie, les valeurs féminines et l'éveil intérieur. Ceci a été confirmé par Annette, Stéphane, Jeannette et Anne-Claire. Ces quatre célébrants ont tous été repérés à travers le réseau de personnes gravitant autour de l'école Ho Rites de passage. Cette organisation, basée au Québec, est spécialisée dans l'enseignement de pratiques psychospirituelles axées sur le rite et dans l'offre d'expériences rituelles initiatiques. Annette et Stéphane s'y impliquent à titre de formateurs.

De façon générale, il faut retenir que les célébrants les plus créatifs tendent à être ceux qui font moins de rites, mais s'investissent de façon plus importante au cas par cas, parfois pour concevoir un rituel entièrement original. En effet, plus on fait de rites, plus ces derniers tendront à être standardisés, par simple principe d'économie d'échelle. Néanmoins, des rites conçus pour être répétés peuvent naturellement aussi avoir fait l'objet d'une conception originale. Ainsi, parmi les célébrants qui s'adressent à un public large et offrent des rites sur une base régulière, nos informateurs Martin et Raphaël se sont démarqués par leurs inventions rituelles.

Les célébrants créatifs sont répartis dans une fourchette d'âge allant de 27 à 70 ans ; ils sont tous Francoquébécois sauf Jeannette qui est Ontarienne ; ils vivent en milieu urbain, sauf Anne-Claire ; ils

se situent dans la classe moyenne ; ils présentent des profils de formation et de profession variés : coaching, arts, travail social, économie sociale, sciences des religions et théologie. Dans leurs compétences, on discerne une dominance de la relation d'aide, du développement social ainsi que des connaissances du religieux dans une perspective théologique ou scientifique.

Soulignons également que ces célébrants se sont façonné des répertoires de ressources symboliques d'une grande variété trouvant leur source dans la littérature, les arts, le développement personnel et spirituel, la philosophie, la psychologie, l'anthropologie et les sciences naturelles. Ces biens symboliques forment chez chacun d'eux une vision du monde idiosyncratique et riche. Cela fait d'eux des individus qui conduisent des « itinéraires de sens » particulièrement actifs (Lemieux, 2002). Bien qu'ils soient distanciés de leur religion de socialisation première, ils ne sont pas en rupture totale avec cette tradition en ce qu'ils la considèrent dans sa dimension culturelle comme point de référence en tant que Québécois. Ils disposent d'un capital culturel important qui se manifeste notamment dans une connaissance des travaux de grands spécialistes du religieux et du rite comme Arnold Van Gennep, Mircea Eliade ou encore Joseph Campbell, que certains citent volontiers. Ainsi, les célébrants disposent d'un certain bagage intellectuel concernant les rites, ce qui leur permet de former des discours réflexifs sur leur pratique.

Il est aussi apparu que leur compréhension plus intuitive de la forme rituelle, de sa mise en scène et des dynamiques interrelationnelles qui y ont cours a été formée et enrichie sur la base d'expériences personnelles au sein de la religion catholique, ou pour Jeannette, au sein de la tradition chamanique péruvienne. Ils expliquent avoir ressenti une fascination pour les rites catholiques durant leur enfance, particulièrement concernant le caractère extra-ordinaire et parfois « étrange » de ces cérémonies, ainsi que le pouvoir du rite sur le resserrement des liens humains. Ainsi, la religion, abordée des points de vue interne ou externe, de façon plus intellectuelle et réflexive, demeure une bonne école pour apprendre à ritualiser de façon séculière. Dans un autre registre, l'organisation Ho Rites de passage qui aménage des espaces d'expérimentation lors d'ateliers en « travail rituel » figure comme un cas notable de tradition naissante sur des savoirs rituels dans une perspective non confessionnelle au Québec. Ce laboratoire d'expérimentation a beaucoup enrichi la pratique de Stéphane et Annette.

Tous rejettent le paradigme d'une ritualité religieuse dont le sens aurait été perdu, et c'est précisément une volonté de faire émerger un sens quant aux transitions du cycle de vie dans une visée sociale, existentielle ou spirituelle qui est le moteur des innovations qu'ils conduisent. Leur projet rituel s'inscrit dans une vision idéale de la façon d'envisager les relations humaines (renforcer les solidarités, signifier son engagement, rendre hommage, etc.), ainsi que de la façon de faire sens autour des grands

thèmes de la destinée humaine (la vie, l'amour et la mort).

Nous avons observé qu'ils sont investis dans une réflexion quant à ces grands enjeux tels qu'ils se manifestent dans la modernité avancée. Par exemple, Martin, le docteur en philosophie, est concerné par le fait que les jeunes puissent manquer d'une ligne directrice dans leur vie. Il conçoit le rite des murmures qu'il a inventé, consistant à faire dire aux parents en quoi ils ont désiré leur enfant et à consigner ces pensées sur papier, comme un moyen de donner un point de référence au jeune qui disposera d'une preuve qu'il a été accueilli en début de vie. Dans le même sens, les célébrants sont très conscients de la nature et des enjeux de la relation de couple dans le contexte où ils opèrent et conçoivent souvent le mariage comme un réengagement compte tenu de la maturité des couples qu'ils accompagnent.

Ces célébrants partagent tous une vocation sociale dans leur pratique de ritualiste et sont passionnés par le rituel et son potentiel. Point fondamental, ils sont animés par une réflexivité et une vision fortes concernant les fonctions du rite de passage. Les fonctions qui les préoccupent concernent moins le maintien de l'ordre social dans une perspective fonctionnaliste, comme chez Émile Durkheim (2003), mais plutôt une perspective microsociale impliquant l'individu concerné par le passage ainsi que son cercle familial et amical. Ces fonctions constituent pour eux un objectif à atteindre et dans ce sens, le rite n'est pas une fin en soi, mais une technique pour l'épanouissement de l'individu et du social. Pour eux, il est donc entendu que le rituel produit des effets bénéfiques et comporte un pouvoir transformateur. Ceci confirme les propos de Bell (2009 : 264) concernant un nouveau paradigme rituel dans le monde occidental où l'objet de la croyance ne se rapporte plus à un système de sens confessionnel, en l'occurrence, la tradition liturgique chrétienne, mais à la puissance du dispositif rituel en tant que tel. Nous revenons sur cet aspect majeur plus bas.

10.3. Des créateurs de rites entre bricoleurs et artistes

Nous avons vu avec Victor Turner (1968) que la marge de manœuvre dont dispose le praticien du rite pour innover est corollaire de son degré d'indépendance d'une institution religieuse ou sociale. Plus le ritualiste est au service d'une institution garante de l'ordre social, comme la figure du prêtre, moins il pourra innover. Nous avons toutefois nuancé cette proposition en recourant aux figures idéal-typiques que Lévi-Strauss (1962) propose pour différencier des modalités de créativité dans le domaine de la culture. La figure de l'ingénieur est définie comme l'acteur avec la plus grande capacité d'innovation. Son projet est conduit selon une démarche rationnelle, il détient une expertise importante et une

capacité d'action pour influencer les pratiques sociales et diffuser son innovation. Il nous semble que ce dernier point dépend précisément d'une position de prestige dans un appareil de pouvoir. Donc, un « haut-prêtre » peut être amené à innover des rituels et des systèmes de sens de toutes pièces, pourvu que cela soit dans l'intérêt de l'institution qu'il sert.

Les autres figures de créateurs de culture qu'aborde Lévi-Strauss sont celles du bricoleur et de l'artiste, et concernent des modalités d'innovation qui émanent d'une volonté plus personnelle d'innovation, à l'instar des célébrants que nous avons étudiés. La première renvoie au bricolage, un concept fort prégnant dans l'étude des nouveaux rites. À la suite de Béraud (2010), Thuderoz et Odin (2010) et Gellner (1997), on le définit comme un travail d'assemblage d'éléments disparates effectué par un agent pour répondre à des besoins particuliers, et ce, sans projeter une synthèse stable. Le recyclage comporte une certaine connotation d'amateurisme. En revanche, la figure de l'artiste ferait preuve d'une plus grande capacité imaginative pour subvertir des scripts rituels existants ; il ferait preuve d'une vision qui dépasserait des intérêts personnellement situés et surtout, serait en mesure de produire une forme rituelle cohérente et stable dans le temps. Nous dégagons quatre éléments sur lesquels nous revenons pour discuter de la créativité des célébrants étudiés et qui vont respectivement dans le sens d'une créativité accrue et d'un potentiel d'innovation croissant : 1) le recyclage de ressources symboliques existantes, 2) le travail imaginatif, 3) la cohérence du rituel et 4) son potentiel de transmission.

Dans notre revue de la littérature, nous avons présenté diverses instances par lesquelles les praticiens de rites de la base sont amenés à innover. La créativité rituelle peut procéder d'une démarche adaptative, d'une affirmation identitaire ou politique, d'une appropriation de ressources symboliques exogènes, d'une expérimentation artistique ou académique, d'un accommodement des conditions de la vie moderne, d'un processus de guérison, et, finalement, d'une tentative de résoudre une absence de rites ou une insatisfaction face aux rites disponibles. La créativité des célébrants séculiers participe principalement de cette dernière motivation. Les célébrants que nous avons rencontrés se construisent en opposition à la figure stéréotypée du « vieux prêtre », selon eux concerné par la perpétuation de gestes anciens et le principe de l'orthopraxie au détriment du sens pour les participants. Pour eux, engager les participants dans une expérience forte et significative lors d'un moment extra-ordinaire est leur préoccupation principale, et la marque d'un rituel réussi.

Notre recherche empirique permet de faire émerger deux principes clés qui orientent la créativité des célébrants séculiers : 1) mettre en sens et 2) proposer un *processus* rituel expérientiel et transformateur. Le premier concerne le contenu des rites et relève principalement d'opérations de bricolage alors que le

second s'applique à la structure des rites et porte la signature de l'artiste.

10.3.1. Le rôle de metteur en sens

Les célébrants les plus créatifs expliquent que leur rôle consiste à faire vivre du sens aux participants du rite. Comme le dit Stéphane, il s'agit d'être le gardien du sens. Alors que l'efficacité du rite religieux dépend de son orthopraxie, c'est-à-dire de sa conformité en vertu des prescriptions de la tradition religieuse, ici, elle est à recréer continuellement. Ce rôle de metteur en sens implique une connaissance des intentions et des motivations des principaux concernés qui doivent être traduites dans des gestes et symboliques appropriés et porteurs de sens. Ensuite, ceci implique une certaine compréhension ou un discernement des sensibilités des autres participants et, durant le rituel, une contextualisation de ces symboles pour que les participants comprennent leur portée et y adhèrent. Le travail sémantique et communicatif dont il est question rejoint les observations de Julie Macdonald (2011) dans le cas des célébrants indépendants néo-zélandais, ainsi que les propos que Michèle Fellous (2001 : 206) a récoltés auprès de Christian Biot, un aumônier français qui s'est démarqué dans son ambition de rénover le catholicisme selon les sensibilités de ses contemporains.

Plus concrètement, nous avons relevé que la mise en sens est le processus qui fait que le recyclage de ressources symboliques existantes peut être créatif. En effet, les célébrants empruntent des rites ou des gestes symboliques de leur propre culture religieuse (par exemple l'imposition des mains ou la bénédiction) ou d'une culture exogène (par exemple le bâton de parole) et se les approprient, typiquement en les saisissant dans leur valeur archétypale. Ensuite, ils y insufflent de nouveaux micro-systèmes de sens adaptés au nouveau contexte. Les instances de créativité basée sur le recyclage les plus notables que nous avons répertoriées concernent l'élaboration d'un système représentationnel axé sur des valeurs verticales, comme Raphaël avec son rite de présentation de l'enfant assorti d'une bénédiction écologique qui inscrit le nouveau-né dans une trame intergénérationnelle et dans un ordre immanent terrestre. Les célébrants font preuve d'une force de proposition notable pour faire émerger de tels micro-systèmes de sens. En effet, leurs clients, s'ils savent qu'ils ne veulent pas de référentiels religieux chrétiens, ne sont pas en mesure d'articuler leurs imaginaires croyants et par ailleurs, font rarement de demandes en amont du rituel en ce qui concerne la dimension verticale ou spirituelle du rite. Les célébrants prennent l'initiative de proposer du sens correspondant à un éthos post-chrétien, pour ainsi dire. Conformément, à la « radicale immanentisation » que Gauthier (2011) relève comme tournant majeur dans la religiosité occidentale contemporaine, on a observé une récurrence de référents naturalistes de type immanent ainsi que la référence aux ancêtres comme thème important.

Le savoir-faire du célébrant pour proposer du sens spirituel trouve écho dans les propos de Christian Biot qui considère que l'art de la célébration consiste à trouver les gestes et paroles susceptibles de « référer à un ordre plus grand » (Fellous, 2001 : 206). Contrairement au prêtre qui puise tout en étant balisé par un grand système de sens totalisant appuyé par une théologie millénaire, le célébrant séculier bricole de petits systèmes de sens autour de symboliques appropriées sur son initiative personnelle, à la manière d'un chamane. Ainsi les rites séculiers sont conçus comme des canevas dont les célébrants adaptent les étapes pour refléter l'histoire de vie de leurs clients ainsi que leurs valeurs et croyances, mais l'univers représentationnel véhiculé découle aussi d'une force de proposition originale de ces spécialistes. De plus, nous avons souligné que le travail de « vernacularisation » des célébrants qui consiste durant le rituel à faire en sorte que les participants adhèrent au rituel se manifeste dans des capacités communicationnelles créatives, axées sur des formulations poétiques ou des évocations susceptibles de toucher la conscience des participants par rapport à leur propre vécu. L'efficacité symbolique de la ressource symbolique recyclée est conditionnelle à ce processus de mise en sens selon le contexte de réception.

Du fait que ces opérations sont basées sur l'emprunt et l'adaptation de ressources symboliques existantes, on est enclin à situer cette créativité comme celle du bricoleur. Nous pensons que le recyclage concerne une démarche d'innovation fondamentale dans le renouvellement des rites de passage, mais nous ne le situons pas comme un processus mineur qui serait le propre de l'amateur. En effet, le rite est un objet de culture qui doit parler à un groupe social, et donc faire consensus au risque de paraître arbitraire. Ceci implique que les célébrants doivent se situer en continuité avec la culture ambiante et les traditions que connaissent les participants pour élaborer des rites susceptibles de résonner avec leur imaginaire. Ce qui relie les imaginaires individuels relève du domaine de la culture, même si certains célébrants misent sur la notion d'inconscient collectif pour recourir à des symboles universels. On a vu que souvent, le recyclage comporte une étape visant à défaire le symbole de ses connotations culturelles particularistes pour le traiter dans sa dimension archétypale. Mais la culture demeure le domaine par excellence où les célébrants puisent leur matériau et s'approprient les constituants pour construire des rites. De la même façon que l'artiste peintre dispose d'un répertoire limité de couleurs avec lesquelles il crée son œuvre, le ritualiste ne crée pas *ab nihilo*. Il se base sur une palette, un répertoire de ressources symboliques dont il va disposer dans une visée plus ou moins imaginative et former des synthèses plus ou moins cohérentes et transmissibles. Les rites que nos célébrants ont créés en se réappropriant les ressources symboliques chrétiennes, comme la bénédiction, le baptême ou l'imposition des mains, nous paraissent comporter le potentiel de former des pratiques transmissibles. En effet, elles ont été conçues dans l'optique d'une reconnaissance sociale et non

comme solutions contingentées à un contexte particulier, ce qui caractérise la pratique du bricoleur. Du fait que les célébrants proposent des microsystèmes de sens entourant la pratique rituelle, leurs rites recèlent une dimension quelque peu prophétique en ce que ces initiatives visent à combler des besoins de sens que les pratiques dites traditionnelles ne satisfont plus suite à un changement social majeur, en l'occurrence, la sécularisation.

10.3.2. Le rôle de gardien du processus rituel

Le deuxième principe qui oriente la créativité des célébrants consiste à proposer un processus rituel expérientiel et transformateur. Il s'agit de l'aspect le plus important des résultats de cette recherche, car il met en lumière une série de traits fondamentaux pour comprendre le nouveau paradigme rituel séculier. Le rite est conçu non pas comme un simple office ponctuel, mais comme un véritable projet incluant une démarche de préparation avec le célébrant et son client. Aussi, le rituel peut se manifester comme un cadre à l'intérieur duquel les participants y insuffleront la vie.

En plus de la mise en sens, les célébrants définissent leur rôle comme gardiens d'un espace-temps rituel, un « contenant », à l'intérieur duquel les participants sont invités à s'impliquer, s'exprimer, poser des gestes et vivre une expérience transformatrice. À cette fin, les célébrants investissent un réel effort pour repenser le script rituel dans la préparation au mariage, dans les rites de naissance où le sens du passage a complètement changé par rapport au baptême chrétien, et dans les rites d'anniversaires que nous avons répertoriés.

Tout d'abord, nous avons souligné que les célébrants préparent le rituel avec les demandeurs et s'investissent parfois de façon importante pour comprendre leurs motivations, leur histoire de vie, leurs croyances, leurs valeurs, etc. Ce processus de consultation représente en soi une démarche de mise en sens qui permet aux demandeurs de prendre conscience du passage qu'ils cherchent à souligner et de l'intention qu'ils souhaitent y infuser. Les célébrants sont les facilitateurs d'une démarche quelque peu maïeutique où ils travaillent avec les demandeurs le sens attribué à l'événement de vie et donc, au rite de passage. On a vu que le thème de l'engagement est récurrent à cet égard (engagement ou réengagement du couple, engagement face à l'enfant). En effet, si la volonté de ritualiser découle d'une libre décision pour les demandeurs, les célébrants interviennent souvent de façon à ce que les demandeurs s'approprient le rite et soient engagés dans la démarche (« Pourquoi vous mariez-vous ? Qu'est-ce que cela veut dire pour vous ? »).

Cette préparation peut être elle-même ritualisée. Avec Annette, nous avons vu que le rite d'épousailles consiste en un processus de grande envergure en préparation au mariage. Le rite comprend une série d'étapes, incluant notamment un exercice ritualisé visant à faire un « travail des ombres » avec les partenaires pour les aider à identifier des obstacles profonds qui pourraient nuire à leur couple. Ainsi, le rite des ombres a comme fonction de préparer l'engagement ou réengagement du mariage au travers d'un travail de conscientisation le concernant. Ce processus réflexif est supposé amener un degré de profondeur considérable au niveau de l'implication du couple dans le rite de noces en tant que tel, mais aussi, une transformation dans leur vision d'eux-mêmes et de leur couple.

Nous avons également relaté le cas d'un rite d'anniversaire qui tenait lieu d'initiation à une identité masculine mature, avec Jeannette. Celle-ci s'est longuement entretenue avec le demandeur en vue de comprendre les enjeux sous-jacents au besoin que ressentait cet homme de signifier une nouvelle étape de sa vie en lien avec sa relation avec la figure paternelle, avec les femmes, ainsi qu'avec sa trajectoire professionnelle. Le rite visait donc à permettre au demandeur de vivre une expérience qui condense et met en scène des motifs psychologiques profonds et à produire une transformation, en l'occurrence une libération assortie d'une affirmation. Annette et Jeannette conçoivent, rationnellement ou intuitivement, selon le cas, les mécanismes du rite pour atteindre des objectifs. Mais elles travaillent aussi à partir de la subjectivité des demandeurs et il s'agit de les accompagner pour traduire les fonctions du rite de façon plus incarnée en intentions qui permettront aux participants de s'engager pleinement dans le rituel. Ainsi, lorsque le fêté s'engage dans le rite, en s'identifiant à un guerrier lors de l'étape du combat avec les hommes, il aura effectué un travail de mise en sens préalable qui fera en sorte qu'il intégrera cette étape comme la confrontation avec son père. Selon Geertz (2000 : 112), « dans le rituel, le monde tel que vécu et tel qu'imaginé fusionne sous la gouverne d'un seul ensemble de symboles ou de formes de symboles ». Ici, le monde imaginé concerne les aspirations des demandeurs, ce qu'ils souhaitent et ce à quoi ils s'engagent. L'aspect imaginé concerne l'intention sous-jacente au rite qui va être articulé au vécu (le monde réel), à travers l'action rituelle. En somme, le processus rituel revêtira de la puissance s'il est engagé avec des intentions qui auront été préalablement cristallisées à partir d'une réflexion sur le sens entourant le passage en question.

Nous avons vu au chapitre 2 que la créativité rituelle peut être motivée par une visée de guérison (Bell, 2009 : 239 ; Gaudrault, 2011) et avons donné plus loin l'exemple d'Anne-Claire qui recourt à un processus ritualisé pour que ses clientes victimes d'abus affrontent leurs difficultés non pas que sur le plan narratif et conscient, mais sur le plan symbolique, qui lui, puise également dans le domaine du subconscient. Pour elle comme pour une thérapeute que cite Bell (*Ibid.*), le rituel est un mécanisme

puissant en ce qu'il implique l'individu à plusieurs niveaux, incluant l'affectif et le corporel dans un processus condensé et plus expérientiel que la thérapie verbale. Le rite est aussi pensé comme un espace sécuritaire en ce qu'il catalyse les émotions tout en les régulant et les contenant. Le processus rituel comme thérapie comprend également la préparation à la tenue du rite, ainsi qu'un moment d'intégration postérieur. Cette séquence est conforme au modèle tripartite de Van Gennep (1909), pour signifier la transition d'un état d'affliction à un état de rémission. Encore une fois, c'est cette séquence ainsi que la réflexion que conduit le participant autour du rituel qui confère de la puissance au rituel lui-même.

Les célébrants cherchent systématiquement à faire participer les demandeurs et l'assemblée dans le rituel. Il s'agit souvent d'impliquer les participants tant au niveau cognitif, affectif, corporel que sensitif, parfois. Nous avons répertorié des instances novatrices de rituels participatifs, par exemple : un jeu collectif ritualisé lors d'un mariage, un rituel anthropophage de communion consistant à ingérer les qualités du défunt transposées dans un dessert ou encore, une bénédiction collective où chacun pose le geste qui lui est personnellement significatif. Le principe qui sous-tend ces rites est que le célébrant propose un cadre ou un processus pour que chaque participant vive une expérience spontanée, improvisée, intuitive ou authentique. C'est dans ce sens que les célébrants de l'école Ho Rites de passage, Annette et Stéphane, disent que le contenant du rite appartient au célébrant, mais le contenu au participant. Le célébrant ne contrôle pas l'issue du combat ludique des forces positives/négatives lors du mariage ni le contenu symbolisé dans le sucre à la crème que les participants ingèrent en pensant au mort. Lors de la bénédiction de l'enfant, Raphaël pose le geste de l'imposition des mains, puis appelle les participants à venir chacun leur tour et dit : « Venez poser un geste, le geste que votre cœur vous inspire... Ça peut être un geste religieux, d'affection, soyez vous-mêmes ». Il explique que lors d'un rite de naissance ayant réuni une grande diversité religieuse au sein des participants, certains chrétiens ont fait un signe de croix en disant leur bénédiction à l'enfant, les musulmans lui ont murmuré à l'oreille et d'autre l'ont embrassé, posé la main sur le ventre, etc. Ainsi, un rite, pour être efficace, permet que chacun puisse poser un geste qui lui est *personnellement* significatif. On est loin des Kaingang du Brésil étudiés par Crépeau (2008) pour qui la réalisation du rituel de secondes funérailles Kikikoia doit obéir à un strict régime orthopraxique, « sous peine d'entraîner de graves conséquences dans l'année qui suit ».

Nous avons également constaté que les célébrants proposent des rites qui prennent la forme d'un processus à l'intérieur duquel les participants sont invités à s'exprimer. Par exemple, le rite de murmures, inventé par Martin, amène les parents à adresser à leur enfant des pensées intimes et des

promesses d'engagement devant leur communauté de proximité. De la même façon, les célébrants encouragent les futurs mariés à s'investir dans la rédaction de vœux, plutôt que de recourir à des formules standards. Ainsi, la narrativité occupe une place importante dans ces rites séculiers et le processus de préparation de ce contenu rituel amène aussi les participants dans un niveau d'implication accru face à l'événement de vie qu'ils célèbrent. Les célébrants misent sur la participation des demandeurs afin d'insuffler de la vie dans le rituel et les amener à s'exprimer dans un registre émotionnel, ce qui a pour effet d'instaurer un climat d'authenticité propice au partage des émotions. Là encore, on décèle le principe selon lequel le contenu rituel appartient au participant, et donc que l'efficacité du rite opère quand celui-ci est approprié par les participants.

Nous avons constaté que le matériau premier de la créativité rituelle des célébrants est l'interrelationnel et que les supports matériels ainsi que le décorum revêtent un rôle très secondaire. Les instances d'innovation rituelle les plus radicales misent toutes sur la dimension participative, que ce soit à travers le jeu, le partage, l'usage du corps et la capacité humaine d'adopter une posture empreinte d'une intention. En effet, nous avons capté deux instances particulièrement intéressantes de créativité rituelle qui visent l'implantation de pratiques de présence. Raphaël débute chaque rituel avec une centration guidée collective où il amène les gens à entrer en contact avec leur intériorité et, par le biais de la suggestion, revivre un souvenir où ils sont à leur meilleur. Il s'agit ensuite d'amener cette qualité de présence dans la cérémonie et en faire don aux mariés ou aux parents et à leur enfant. Ainsi, le célébrant cherche à ce que les participants *incarnent* l'esprit qu'on cherche à insuffler dans le rituel. Il s'agit de devenir l'amour qu'on célèbre. Similairement, Jeannette mise sur la capacité de visualisation des participants pour les amener à imaginer le lien social entre eux par l'entremise d'un mandala en forme de fleur reliant les pieds des participants sous la terre. Il s'agit là d'une tentative de faciliter l'esprit de *communitas* en alignant l'intention des participants vers une disposition exemplaire : présence, solidarité, amour, ouverture, etc. Cette posture idéale participe d'un régime d'authenticité qui est le gage d'un rituel réussi. Remarquablement, ceci ouvre la voie vers des possibilités d'innovation requérant peu de moyens matériels puisque le contenu rituel se déplace dans le mental des participants. Comme le considère Stéphane, ceci nous semble une avenue moderne vers le sacré, dont l'expérience s'ancre dans l'intériorité des individus. Ceci est par ailleurs un principe maître de la philosophie Nouvel-Âgiste (Fuller : 2001 : 85). Justement, certains auteurs, comme le sociologue et anthropologue Paul Heelas (2008), considèrent que ce courant Nouvel-Âgiste serait devenu si prégnant, que la majorité sociale serait sous son influence à son insu. Dans ces approches, l'efficacité du rituel dépend de la vérité de l'expérience subjective plutôt que de la conformité à la tradition et de l'autorité du

célébrant. Dans ce sens, Martin disait de ses clients qu'ils ne sont plus adhérents à une doctrine ou aux préceptes rituels, mais plutôt : « C'est vous-mêmes le précepte, et vous l'assumez. »

Ainsi, le principe du processus rituel qui oriente les instances d'innovation les plus disruptives que nous avons repérées vise à paver la voie vers un sacré résolument relationnel, en ce qu'il réside dans la reliance du soi vers l'autre et vers l'Autre, un ordre plus grand nommé en termes de grandes valeurs humaines, de l'univers naturel, du domaine des ancêtres et d'une force immanente ou diffuse plus ou moins déterminée et déterminante. Ces innovations découlent d'un réel travail imaginatif, de la compréhension des rouages du rite ainsi que de la psychologie et de la spiritualité humaine. Il nous semble que les célébrants développent une perspective appliquée, en grande partie intuitive, du domaine *psychospirituel*, puisque ces deux domaines sont pensés en conjonction. Les célébrants projettent des synthèses cohérentes par ces processus rituels et innovent selon une préoccupation des fonctions de reliance horizontale et verticale du rituel. Ainsi, l'objectif de ces artistes n'est pas l'originalité, mais d'amener les participants du rite à être émus, touchés, inspirés et contemplatifs des grands thèmes sociaux et existentiels propres à la nature humaine.

Pour terminer, nous soulignons le glissement d'autorité inhérent au régime de ritualité séculière de processus. Le célébrant, on l'a dit, détient l'autorité sur le cadre, mais pas sur la vérité de l'expérience des participants. Le fait que, dans le rite de naissance de Martin, ce sont les parents et non le célébrant qui posent le geste de bénédiction est éloquent à cet égard. Selon Annette, il s'agit d'une posture de consultant qui, selon ses dires, donne le processus structurant et catalysant l'émergence du ressenti. Il intervient avec une « approche systémique » dans une posture de facilitation, terme fort prégnant dans le discours des célébrants qui ont participé à cette recherche. Pour théoriser ceci, on peut reprendre la typologie du philosophe Józef Maria Bochenski (1965). Par rapport au régime de ritualité religieuse instituée, il y a un glissement d'une autorité d'officiant de type « déontique », produit d'une hiérarchie dans une institution, à une autorité de type « épistémique », résultant du savoir. La spécialisation des célébrants concerne la forme rituelle en tant que telle et les attentes de leurs clients se rapportent à ces compétences.

10.4. Le nouveau paradigme du rite séculier

Notre recherche a permis de confirmer le nouveau paradigme rituel que Catherine Bell (2009 : 240-1) situe dans la modernité avancée des sociétés occidentales. Nous basons ce constat sur les principes et la vision qui orientent les célébrants les plus créatifs dans leur pratique. En effet, nous avons constaté que

malgré une diversité d'approches et de contextes de pratique, ils se rejoignent remarquablement sur ces points. Nous considérons qu'il s'agit d'un paradigme du rite séculier, en ce qu'il concerne des pratiques en dehors de la religion instituée. Dans ce sens, Bell explique qu'on observe l'émergence du rituel conçu « *as a type of psychosocial mechanism unbound and undetermined by any one religious or ritual tradition* » (*Ibid.*).

Nous avons établi que dans le cas des rites de passage, particulièrement les rites de naissance et d'union, la pratique participe d'une décision personnelle plus que d'un impératif social de se conformer à une tradition. Il faut toutefois nuancer ceci par le fait que les membres plus âgés de la famille des demandeurs pèsent dans la décision de souligner l'événement du cycle de vie de façon formelle. Les célébrants expliquent que la cérémonie séculière devient alors un terrain de compromis pour les demandeurs qui ne souhaitent pas faire affaire avec une institution, mais qui satisfont les attentes de leurs parents et grands-parents en organisant une cérémonie qui s'apparente, dans ses contours, à un rite religieux. C'est dans ce sens que les célébrants se situent en continuité avec la tradition de la majorité sociale et que les innovations au niveau de la structure du rituel sont marginales. Mais la signification du passage de ces rites a changé et fait que la notion de changement de statut au cœur de la théorie vangenepienne ne tient plus. À la suite de Roberge (2014 : 123), on constate qu'il n'y a rien d'irréversible ni de définitif dans la transformation qu'opère le rite. Dans le cas du rite de naissance, il ne s'agit pas de donner existence à l'enfant dans son identité chrétienne, pas plus que le mariage signifie l'entrée dans la conjugalité. Les couples qui se marient aujourd'hui vivent déjà en concubinage, et ce, de plus en plus avec des enfants. Les fonctions des rites que nous avons étudiés ne concernent pas un ordre social englobant, visant à confirmer un statu quo à l'intérieur duquel les individus s'inscriraient selon une perspective durkheimienne, ce que Bell (2009 : 241) souligne aussi. L'ordre d'importance dans le sens qui est véhiculé concerne en premier lieu les demandeurs du rite, donc leur histoire de vie, la communauté de proximité qui les entoure, un groupe microsocial, et en troisième lieu une éventuelle inscription dans un ordre plus totalisant de type vertical.

Le rite de passage contemporain, particulièrement la cérémonie, consiste en un processus qui condense et donne à voir le sens que les individus souhaitent attribuer à une dimension de leur vie. Il sert alors une fonction expressive. Selon Bell (2009 : 241), le nouveau modèle rituel est un médium d'expression d'un domaine intérieur spirituel et émotionnel. Nous avons souligné la centralité du thème de l'engagement ou du réengagement qui constitue souvent l'intention avec laquelle les acteurs contemporains ritualisent leur vie lors de la naissance et du mariage. Ainsi, le rite participe d'une volonté de célébrer les dimensions importantes de la vie, soit la naissance et la parentalité ainsi qu'un

projet de couple. Ceci implique de faire un temps d'arrêt pour fêter, mais aussi pour porter une attention particulière à ce que ces événements signifient. Le fait de vouloir formaliser cela implique que les demandeurs de rites considèrent qu'il faille reconnaître l'importance de ces événements qui marquent la trajectoire de vie sinon routinisés. Ainsi, la ritualité participe de l'expression de dimensions internes, émanant des sujets : « *The new paradigm is directed more inward than outward, apt to define community and society in terms of the self rather than the self in terms of the community* » (Bell, 2009: 241).

La dimension performative du rituel n'est pas moindre, mais elle concerne moins le changement de statut social que la formation de repères dans ce que Lemieux (2002) nomme des « itinéraires de sens ». Le rite de passage est un « temps fort » (Segalen, 2005) qui marque les consciences humaines avec une charge plus élevée que les actions du registre quotidien. Dans ce sens, Stéphane explique que le rite connecte l'expérience humaine à une dimension plus vaste et « fait du bien à l'âme ». Martin pense similairement que le rite est un outil pour faire « agir l'âme, qui signifie le mot « magie » » pour lui. Bell relève aussi une vision selon laquelle le processus rituel fonctionne comme « *a social alchemy to transform good intentions into new instincts or weave the threads of raw and broken experiences into a textured fabric of connectedness to other people and things* » (Bell, 2009 : 264, notre emphase).

Les nouveaux rites séculiers que nous avons répertoriés s'élaborent principalement sur le relationnel. La fonction sociale, entendue dans un registre intime, lie en premier lieu les individus concernés par le rite à leur communauté, et renforce aussi un sens de solidarité dans ce groupe. Le rite séculier idéal ne se borne pas à être personnalisé, il vise à faire reconnaître l'histoire des participants par le groupe. On a vu que certains célébrants créatifs comme Annette et Jeannette cherchent à transposer les histoires singulières sur un plan plus vaste où les grands thèmes sont pensés en termes mythologiques ou archétypaux. Dans ce sens, le travail sur les essences féminines ou masculines, la notion de combat, ainsi que l'identification à la figure du guerrier ont été relevés. Ceci permet à l'ensemble des participants de prendre part à la dramaturgie humaine qui se joue durant le rite. Ainsi, Stéphane explique que les mariages qu'il officie deviennent des fêtes d'Amour, à la clôture desquelles certains couples présents dans l'assemblée se demandent parfois en mariage à leur tour. Avec Gauthier (2012), on comprend que le principe de reconnaissance sociale est crucial pour que la posture authentique qu'engagent les principaux concernés par la pratique rituelle (ou religieuse) prenne son sens. À la suite de ce trait caractéristique de la régulation du religieux contemporain qu'il dégage, notre recherche réfute une vision des nouveaux rites marquée par le sceau de l'individualisation. La pratique se

construit et prend sens dans la subjectivité des participants, certes, mais le principe relationnel est fondamental, particulièrement dans le rite de passage qui reste, par essence, collectif.

De plus, les instances d'innovation les plus poussées misent sur la participation du groupe pour amener de la vie dans le rituel et générer son contenu. La symbiose humaine ou la création d'un espace de *communitas* constitue un idéal recherché par les célébrants. Bell souligne également cela dans le nouveau paradigme rituel : « *Ritual is approached as a means to create and renew community* » (Bell, 2009 : 264). Nous avons dit plusieurs fois que la motivation première des célébrants est d'apporter une contribution positive dans des communautés et qu'ils cherchent à permettre à des individus de faire un passage, mais au sein de leur tissu social, comme insiste Annette. Lardellier pense aussi que le dispositif rituel doit dépasser la dimension du spectacle pour devenir un contexte social (Gardère, 2003).

Soulignons enfin que le rite comme processus et temps-fort (un *kairos*, selon un de nos informateurs clés) vise à faciliter une expérience significative impliquant tous les aspects de la personne, cognitif, affectif, corporel et également sensitif. Pour les célébrants séculiers étudiés, une ritualité significative est donc vivante et expérientielle, à l'instar des pratiques religieuses qui connaissent un succès à l'heure contemporaine (Gauthier, 2012). Cet impératif pénètre aujourd'hui aussi la religion instituée. À cet égard, Fellous (2001 : 208) note que, d'après ses observations, le catholicisme français contemporain s'est « recomposé à partir d'une valorisation de l'intramondain et du relationnel » et remarque une « volonté de marquer les affects ». Dans le même sens, Lemieux (1996 : 15) relève que le rite efficace est celui qui rend « vivant » du point de vue des participants les enjeux qu'il travaille.

Au chapitre 4 nous avons proposé un cadre conceptuel tentatif pour qualifier le rite de passage en termes de ses fonctions liantes horizontales et verticales. Le rite est en premier lieu centré sur l'individu, en ce que sa cognition et ses émotions sont le locus de l'efficacité rituelle dans notre contexte d'étude. C'est l'expérience de chacun qui valide l'efficacité du rituel, ainsi le soi se trouve au centre de ce modèle. Mais comme nous l'avons mentionné, la raison d'être du rite de passage est d'inscrire l'individualité dans l'interrelationnel. Cette recherche permet d'avancer que la solidarité humaine est de première importance dans les rites séculiers. En revanche, la verticalité, qui réfère à l'inscription dans un absolu ou un plus grand, revêt une importance secondaire, même optionnelle. En effet, les spécialistes du rite séculier travaillent avec un canevas rituel pensé pour être polyvalent et le plus neutre possible religieusement parlant. On a vu que dans certains cas, les étapes sont pensées de façon archétypale, comme les mouvements d'une narration (par exemple, « L'appel » ou la

« descente »). Les étapes du rite peuvent être amenées à revêtir une couleur religieuse selon la demande, comme l'illustre parfaitement l'outil de création de cérémonie de mariage en ligne de Caroline qui propose divers référents (Dieu, le Grand Architecte, l'Esprit d'amour, La Vie, le divin, ou le Sans Nom, etc.) comme autorités possibles pour l'étape de bénédiction. Il s'agit là d'un exemple type d'une modalité du rite à la carte, où l'on trouve une diversité d'options préalablement standardisées.

Le rite de passage séculier que nous avons étudié en contexte québécois est multiforme plutôt que strictement laïque, en ce qu'il se présente comme un terrain neutre et inclusif où des traditions religieuses peuvent être instillées, sans pour autant déterminer la structure de la cérémonie. Il n'y a pas de système de sens homogène entourant la pratique, comme dans le rite religieux. Nous insistons sur la part active des célébrants séculiers pour manifester de la religiosité dans ces rites. En effet, les plus créatifs font preuve d'initiatives pour proposer des micro-systèmes de sens totalisants, qui reflètent l'importance accrue des croyances cosmiques (à orientation néo-païenne et holistique) et le « retour » à une vision moniste et immanente du monde dans l'imaginaire des Québécois (Lemieux, 2002). Ainsi les spécialistes des nouveaux rites cherchent à répondre à un éthos postchrétien, ou du moins décatolicisé.

Finalement, nous pensons que le nouveau paradigme rituel participe d'un projet réflexif de la part de ses spécialistes, à la suite de Bell (2009 : 224) qui réfère à ces initiatives comme du « *self-conscious ritual entrepreneurship* ». En effet, il n'est plus question d'obéir à une tradition, mais d'atteler la puissance du dispositif rituel en développant une compréhension tant rationnelle qu'intuitive de ses mécanismes et fonctions bénéfiques pour l'individu et le collectif : célébrer un passage de la vie ; construire le temps humain ; affirmer sa singularité ou son identité ; ancrer sa subjectivité dans le social ; (re)définir des représentations structurant le vécu ; se mettre en sens ou narrativiser ; ressouder périodiquement le groupe social ; affirmer sa place au sein d'un ordre cosmologique, etc.⁵². Ainsi, le rite est un fait universel de culture, dont il s'agirait de se réapproprier du domaine religieux. Un discours axé sur ses fonctions permet en outre de rationaliser la pertinence du rite en contexte séculier.

Si dans le paradigme rituel précédent, l'ancienneté confère la valeur au rite, ici l'efficacité rituelle est à recréer continuellement, en dehors du sentiment d'une tradition partagée. Avant, on se demandait si le

⁵² Il s'agit de fonctions du rite synthétisées sur la base de mentions à la notion d'un besoin rituel ou à des motivations, intentions ou désirs déterminant un engagement dans un processus rituel dans les ouvrages de Bell, 2009 ; Fellous, 2001 et Roberge, 2014.

rite était *fait* correctement, maintenant, le rite *marche*, en ce qu'il est significatif sur le plan cognitif et émotionnel (Bell, 2009 : 241). Selon Bell, il y a donc une pression accrue sur le rite inventé pour prouver qu'il « marche » (*Ibid.*). Nous pensons que cette responsabilité incombe aux concepteurs et officiants de rites, tels que ceux que nous avons étudiés. En effet, ils sont les agents dans la reliance horizontale et verticale que peut donner à vivre le rite.

Pour conclure, nous ne prétendons pas que les modalités du paradigme rituel que nous avons dressé sont réservées au domaine séculier. Bien au contraire, nous pensons qu'il s'agit du reflet d'un éthos dominant du monde occidental contemporain dont la religion organisée est également pénétrée. Nous avons cité à plusieurs reprises Christian Biot, un aumônier étudié par Fellous (2001) qui présentait une vision fort semblable dans son ambition d'adapter les rites funéraires catholiques à la réalité de ses contemporains distancés ou désaffiliés. Nous pensons qu'il s'agit là de développements fascinants qui méritent d'être étudiés de plus près dans le contexte de la religion instituée.

CONCLUSION

Ce mémoire a traité de l'innovation et de la créativité dans le domaine des rites de passage séculiers, spécifiquement, les cérémonies de naissance et d'union conduites hors institution religieuse. Par le biais d'une recherche qualitative menée au Québec, nous avons identifié certaines stratégies employées par les célébrants séculiers pour résoudre la problématique à laquelle ils sont confrontés : comment offrir des rites porteurs de sens pour des groupes de participants marqués par une hétérogénéité de croyances et de sensibilités religieuses? Ainsi, nous avons abordé l'innovation rituelle de façon située, c'est-à-dire, du point de vue de ceux qui la conduisent. Parmi notre échantillon de dix célébrants, nous avons observé que les six les plus susceptibles d'innover étaient animés par une réflexivité et une vision fortes concernant les fonctions du rite de passage, de même qu'une volonté de conférer un sens profond aux transitions du cycle de vie. Selon eux ce sens identitaire, relationnel, existentiel et spirituel aurait été esquivé dans la religion instituée ; ils sont donc à la recherche du sens perdu pour offrir des rites significatifs à leurs clients. Ainsi, ces spécialistes viennent avec leurs compétences de ritualistes remédier au vacuum qu'a creusé la Révolution tranquille au Québec où, d'une part, les rites religieux paraissent vides de sens à la majorité sociale, et de l'autre, les alternatives séculières, officieuses par un représentant d'État ou encore, par un proche agissant comme célébrant d'un jour, ne satisfont pas sur le plan symbolique.

En nous penchant sur la pratique de célébrants québécois chez qui nous avons perçu une volonté de renouveler les rites, nous avons été en mesure de cerner des tendances transversales dans les principes qui dirigent leurs innovations. Ceci est d'autant plus remarquable que ces célébrants sont divers sur le plan du style personnel et des publics cibles. De plus, ils opèrent en atomes libres pour la plupart et ne forment donc pas une communauté de pratique. Nous avons établi que ces célébrants sont tous motivés par une volonté de contribuer de façon positive à la société et non pas prioritairement par des raisons pécuniaires. Ainsi, leur service de célébration est commandé moins par une posture de professionnel, que par un projet de retraite altruiste pour les uns, ou un engagement communautaire pour les autres. Ainsi, il convient de nuancer la notion de marché du rite de passage, en l'abordant comme lieu de la rencontre et de l'échange entre fournisseurs et demandeurs de rites, plutôt que par une conception axée sur la maximisation du profit pour les uns, et des bénéfices pour les autres. Une conception de l'économie axée sur le don/contre-don (Mauss, 1923-4) correspond mieux à la pratique des célébrants rencontrés puisque c'est plus la recherche du lien humain que la transaction qui caractérise la relation des célébrants à leurs clients. Ils considèrent que le rite est un dispositif bénéfique pour l'épanouissement du soi et du collectif et le sortent du terrain religieux en l'abordant comme

manifestation universelle de culture. Particulièrement chez les célébrants impliqués dans l'école québécoise Ho Rites de passage, on trouve une vision engagée quant au pouvoir du rituel pour réintroduire du sacré et un esprit communautaire dans des vies autrement marquées par un rythme effréné, l'idéologie de consommation, l'individualisme et le manque d'encadrement communautaire. Soulignons que ces individus, correspondant au profil de « créatifs culturels » proposé par Ray et Anderson (2000), expérimentent autour du « travail rituel » lors d'ateliers offerts par cette école et contribuent à façonner une tradition naissante sur des savoirs rituels dans une perspective non confessionnelle au Québec. Les formateurs, dont Annette et Stéphane, ont développé une méthodologie d'innovation rituelle et les laboratoires d'expérimentation qu'ils animent méritent d'être étudiés davantage, car leur approche est susceptible d'enrichir notre compréhension des rouages du rituel de même que la pratique d'officiants opérant auprès de publics moins marginaux.

Bien qu'ils ne soient pas personnellement en rupture avec leur héritage catholique et le considèrent comme un répertoire de ressources symboliques à partir duquel emprunter, les célébrants se définissent en opposition à la figure imaginée du « vieux prêtre » qui agirait par automatisme et reposerait sur son autorité institutionnelle sans chercher à s'adapter aux besoins des demandeurs de rites. Nous avons démontré que leur créativité découle de deux rôles qui définissent comment ils se construisent en tant que ritualistes : ils sont des metteurs en sens et des gardiens d'un processus rituel. Ces rôles orientent également la façon dont ils innovent dans le domaine des rites.

Le premier principe de mise en sens fait que le processus de recyclage de ressources symboliques existantes est créatif puisque les célébrants s'approprient ces symboles pour en conserver la valeur universelle ou archétypale puis y injectent de nouveaux micro-systèmes de sens adaptés au contexte de réception. Nous avons surtout constaté le recyclage de ressources symboliques endogènes et moins d'emprunts de ressources d'autres cultures. Les célébrants font preuve d'une force de proposition notable pour inscrire leurs demandeurs de rites dans un ordre totalisant adapté aux sensibilités post-catholiques en misant notamment sur des référents à la nature et à un ordre intergénérationnel. Nous avons proposé que le recyclage soit une modalité fondamentale de créativité rituelle puisque les symboles constituent le matériau de base du rite, et que ces représentations culturelles partagées relient les imaginaires individuels. Ainsi, l'innovateur de rite ne procède pas à créer *ab nihilo*, son répertoire de ressources symboliques constitue sa palette d'artiste.

Deuxièmement, les célébrants conçoivent leur rôle comme celui du consultant qui facilite une expérience rituelle forte. Ainsi, le rite devient un *processus* à l'intérieur duquel les participants sont

soutenus et guidés pour vivre une expérience transformatrice et également, générer le contenu du rituel. On a vu que la préparation au rite fait partie intégrante de son expérience et que les célébrants cherchent à ce que les demandeurs s'investissent dans une réflexion sur l'étape de vie à célébrer. Ceci prend très souvent la forme d'un travail sur l'engagement, une décision qui présente le cœur du rite de passage actuel, au lieu du changement de statut que Van Gennep (1909) mettait au centre de sa théorie. Certains célébrants conçoivent que leur autorité réside sur le cadre du rituel et que le contenu appartient au participant. En effet, les innovations des célébrants visent à faire participer l'assemblée, sous la forme de l'expression, du partage, du jeu, de l'usage du corps et de la capacité humaine à l'introspection et à l'adoption d'une posture empreinte d'une intention. Le célébrant cherche à amener les participants dans une posture idéale de présence à soi et à l'autre en les accompagnant pour qu'ils entrent en contact avec une intention pour s'engager dans le rite. Dans cet idéal, la cérémonie de mariage amène les participants à ressentir et incarner l'amour pour le célébrer. Dans ce sens, il nous semble que l'implantation de pratiques de présence voire de visualisation représente une avenue intéressante pour innover des rites qui misent sur un régime d'authenticité plutôt que sur le décorum, l'aspect matériel de la mise en scène. En somme, on observe un certain dépouillement de la pratique alors que l'interrelationnel devient le matériau premier du rite.

Les résultats de notre recherche ont permis d'établir que les nouveaux rites de passage peuvent être hautement relationnels et que les innovations des célébrants visent toutes à favoriser l'être-ensemble dans un régime d'authenticité. Ainsi, il nous paraît que la caractéristique de la personnalisation et de l'individualisation, fort répandue dans l'analyse des nouveaux rites est insuffisante pour comprendre le nouveau paradigme rituel qui émerge. Il s'agit bien là de prismes d'analyse importants pour comprendre les nouveaux rites en ce qu'ils se situent dans un marché où la satisfaction des individus en est la force régulatrice. Aussi, le sens du rituel est érigé en partant de la singularité des demandeurs. Toutefois, le principe de reconnaissance sociale (Gauthier, 2012) et précisément ce qui donne sens à ces histoires de vie. Le rite de passage, par essence collectif, se construit sur la mise en relation de la singularité et un plan plus large qui donne à voir les grands thèmes de la destinée humaine, à savoir la vie, l'amour et la mort.

Pour résumer, nous rappelons que le nouveau paradigme rituel séculier que notre recherche confirme à la suite de Catherine Bell (2009) est caractérisé par : une vision du rite dépassant les frontières du religieux, une croyance dans le dispositif rituel comme propice à l'épanouissement du soi et du social, la primauté du relationnel et la secondarité des croyances cosmologiques, le glissement de l'autorité du célébrant au participant, une emphase sur l'expérientiel et le participatif dans une perspective

holistique de la personne et une volonté d'accompagner leurs clients dans un engagement réflexif quant à la pratique du rite.

Ces traits ne concernent pas l'ensemble des pratiques rituelles observables à l'heure actuelle en Occident. Plutôt, ce paradigme se dessine dans la pratique des ritualistes motivés par les dimensions sociales, symboliques ou spirituelles de la pratique rituelle plutôt qu'auprès des acteurs davantage animés par des intérêts commerciaux qui offrent des formules standardisées du « rite à la carte ». Nous pensons qu'il s'agit d'un phénomène qui dispose de peu de visibilité sociale, étant donné que le rite transporte un bagage idéologique important qui l'associe, aux yeux de la majorité sociale, à la religion instituée ou encore, à une obligation de mœurs. Ainsi, selon nos informateurs, ce que nous considérons un nouveau paradigme rituel semble ne pas faire partie de l'horizon de sens des demandeurs de rites, du moins à l'heure actuelle. Ainsi, on entrevoit un « déconditionnement » nécessaire pour faire rayonner ce type de pratiques rituelles dans le sens que les Québécois puissent à leur tour entrevoir le rite comme fait de culture plutôt que comme fait réservé au domaine religieux.

Pour terminer, nous énonçons des pistes de recherche qui émergent à la suite de ce mémoire. Tout d'abord, il nous semble essentiel d'aborder l'efficacité de ces rites que les célébrants veulent significatifs en sondant leur réception et donc, on en interrogeant les demandeurs sur leur expérience de ces rites. Comment les aspects novateurs que proposent les officiants sont-ils vécus au sein de l'expérience rituelle? En outre, il paraît important d'explorer la question de l'efficacité symbolique en rapport avec diverses modalités de croyances. Nous formulons l'hypothèse selon laquelle un symbole ou un rite peut être efficace en vertu de son pouvoir évocateur ou métaphorique, sans nécessiter une croyance d'ordre ontologique dans le sens véhiculé. Deuxièmement, il nous semble que le rite est un objet de recherche tout indiqué pour étudier ce que Lemieux (2002) appelle les imaginaires religieux. En effet, les individus désaffiliés qui ne manifestent pas de pratique religieuse ou spirituelle observable peuvent échapper à la loupe des chercheurs qui étudient le religieux contemporain. Ainsi, un programme de recherche visant à explorer les sensibilités religieuses des personnes en rupture avec la religion organisée pourrait prendre pied dans l'ethnographie des rites de passage séculiers. En troisième lieu, il serait pertinent de cartographier les sources d'influences à l'œuvre dans la créativité des meneurs de rites séculiers pour comprendre comment s'articulent leur culture d'appartenance, la culture globalisée et une myriade de domaines séculiers qui nourrissent leur répertoire de ressources symboliques. Finalement, nous l'avons mentionné, nous pensons que le paradigme du rite séculier que nous avons esquissé se manifeste possiblement dans la religion organisée. Il est fort probable que des ritualistes religieux, sans doute en marge, soient investis dans des efforts similaires pour renouveler les

rites de l'intérieur. Nous voyons donc un intérêt certain à investiguer ces terrains de recherche avec les mêmes questions qui ont animé notre étude.

ANNEXES

A. Guide d'entretien

Pour commencer, quelques informations à votre sujet...

- Qu'est-ce qui vous a amené à pratiquer comme célébrant?
- Depuis combien de temps travaillez-vous comme célébrant?
- Êtes-vous rémunéré ou bénévole?
- Êtes-vous indépendant ou êtes-vous affilié à une organisation?
- Travaillez-vous à temps plein ou à temps partiel?
- Avez-vous reçu une formation dans le domaine? Dans quel programme?
- Quelle autre formation avez-vous reçue? Quelles autres activités professionnelles avez-vous exercées?
- Êtes-vous né au Québec? Vos parents sont-ils québécois? Avez-vous été exposé à d'autres cultures? Avez-vous déjà vécu à l'étranger?
- Avez-vous une religion? Êtes-vous croyant ou pratiquant?

Et quelques informations générales sur vos clients

- Le plus souvent, quelles sont leurs affiliations religieuses? Et leur rapport à la religion et à la spiritualité?
- Quel est leur profil culturel? (francoquébécois, angloquébécois, autres?)
- Pourquoi viennent-ils vous voir, quelles sont leurs motivations?

Passons maintenant à votre travail de célébrant

- Comment décririez-vous votre métier à quelqu'un qui ne connaît pas cette occupation?
- Comment décririez-vous votre philosophie, votre école de pensée?
- Qu'est-ce qui vous motive ou vous intéresse particulièrement dans votre pratique?
- Faites-vous des liens entre votre activité de célébrant et d'autres domaines de votre vie personnelle ou professionnelle?
- Quels sont vos premiers objectifs lorsque vous travaillez avec des clients?
- Quels rituels mettez-vous en place pour vos clients?

- Pouvez-vous me parler de 2 ou 3 exemples de rituels que vous avez mis en place?
 - Qui étaient les clients, quelle était leur affiliation religieuse et leurs croyances et pratiques religieuses? Quel était leur rapport à la religion et à la spiritualité?
 - Quel était leur profil culturel?
 - Quelle était leur motivation à faire affaire avec vous?
 - Quand et où se déroulait le rituel?
 - Parlez-moi du déroulement du rituel, comment cela s'est-il passé?
 - Qui était impliqué?

À présent, j'aimerais explorer plus en détail comment vous préparez un rituel avec vos clients

- De façon générale, comment se passe la préparation de la cérémonie?
- Avez-vous des principes qui guident la préparation? Utilisez-vous des modèles de base, ou des références?
- Comment composez-vous avec les besoins et les demandes des clients en tenant compte de vos propres convictions?
- Comment est-ce que le profil culturel et le rapport que vos clients entretiennent avec la religion influencent la préparation d'un rituel? (nombre et type de rencontres, points abordés, encadrement, réflexions)
- Comment faites-vous pour mettre à jour les croyances et les valeurs de vos clients?
- Comment diriez-vous que votre propre rapport à la spiritualité ou à la religion influence votre travail?
- Diriez-vous que les rites se ressemblent où est-ce qu'il y a une part d'originalité avec chaque client? Quelle est la place de la créativité dans la préparation d'un rituel?
- En tant que célébrant, êtes-vous porté vers la créativité rituelle?
- Encouragez-vous les clients à rester proches de leur propre tradition?
- Quelle est votre position quand cela vient à emprunter des éléments symboliques à d'autres cultures?

Maintenant, nous rentrons dans le vif du sujet, soit votre expertise en tant que meneur de rites.

- Comment décririez-vous votre rôle dans la préparation du rituel? Et durant la célébration elle-même?
- Selon vous, quelle est la différence entre un célébrant de cérémonie moderne, comme vous, et les spécialistes du rite traditionnels ou religieux?

- Quelles sont les connaissances et les compétences nécessaires pour mettre en place des rituels « qui marchent » ?
- Y a-t-il certaines qualités personnelles (intérêts, motivations, sensibilités, intuition) qui sont favorables ?
- Quelles références, philosophies ou expériences influencent votre travail de célébrant ?
- Y a-t-il des célébrants influents que vous considérez comme des pionniers, des leaders ou des innovateurs ? Pourquoi ?
- Selon vous, quel est le processus de préparation, d'apprentissage et d'entraînement idéal pour être un célébrant idéal?
- Selon vous, quelles sont les qualités d'un rite idéal? Qu'est-ce qu'un rite « qui marche »? Comment mesure-t-on cela?
- Qu'est-ce qu'un rite devrait accomplir au plan personnel pour le pratiquant? Et au niveau social?
- Quelle est la place du sacré? Comment fait-on pour établir un espace sacré?
- Selon vous, les rites de passage répondent-ils à des besoins chez ceux qui veulent les mettre en place?

Pour terminer, j'aimerais me pencher sur la question des symboles et des croyances qui accompagnent les rites que vous orchestrez.

- Pour revenir aux exemples de rites que vous avez donnés (un exemple à la fois)
 - Quelles croyances et valeurs ont émergé lorsque vous avez préparé le rituel?
 - Diriez-vous que le rite mis en place avait une dimension religieuse ou spirituelle?
 - Quelles références religieuses ou spirituelles étaient présentes?
 - Quels autres symboles étaient présents?
 - Diriez-vous qu'il y avait une place à la transcendance?

B. Formulaire de consentement



FORMULAIRE D'INFORMATION ET DE CONSENTEMENT

Projet : « Les célébrants indépendants : de nouveaux experts sur le marché du rite québécois »

Qui dirige ce projet?

Moi, Isabelle Kostecki. Je suis étudiante à la maîtrise à l'Université de Montréal au Département d'anthropologie. Mon directeur de recherche est Robert Crépeau, professeur au Département d'anthropologie, lui aussi.

Décrivez-moi ce projet

Mon projet a pour but de mieux comprendre la profession des célébrants de cérémonies et quelles compétences, connaissances et dispositions personnelles sont nécessaires pour mettre en place des rites de passage personnalisés et porteurs de sens.

Si je participe, qu'est-ce que j'aurai à faire?

Vous aurez à participer à une entrevue avec moi durant laquelle je vous poserai des questions sur votre expérience en tant que meneur de rites. L'entrevue devrait durer maximum 90 minutes et avec votre permission, je vais l'enregistrer sur magnétophone afin de pouvoir ensuite transcrire ce que vous m'aurez dit sans rien oublier. Si vous préférez que je ne vous enregistre pas, je pourrai simplement prendre des notes.

Y a-t-il des risques ou des avantages à participer à cette recherche?

Il n'y a aucun risque à participer à cette recherche. Vous ne serez pas payé pour votre participation, mais l'entretien vous donnera l'occasion d'effectuer un retour sur votre activité de célébrant et une réflexion personnelle. Du point de vue de la recherche, votre participation permettra de mieux comprendre l'évolution des pratiques rituelles dans la société québécoise actuelle.

Que ferez-vous avec mes réponses?

Je vais analyser l'ensemble des réponses que tous les participants m'auront données afin de mieux comprendre la nature de l'expertise rituelle des célébrants de cérémonies. Les résultats seront présentés dans un mémoire. Sur demande, vous recevrez une copie électronique du mémoire ou des conclusions générales de cette recherche lorsque les analyses auront été effectuées.

Est-ce que mes données personnelles seront protégées?

Oui! Aucune information permettant de vous identifier d'une façon ou d'une autre ne sera publiée. De plus, les renseignements recueillis seront conservés de manière confidentielle. Les enregistrements et les transcriptions seront gardés dans un bureau fermé et seuls mon directeur de recherche et moi-même en prendrons connaissance. Les enregistrements et toute information permettant de vous identifier seront détruits 7 ans après la fin de mon projet. Ensuite, je ne conserverai que les réponses transcrites, mais sans aucune information concernant les personnes qui me les auront données.

Les résultats généraux de mon projet pourraient être utilisés dans des publications ou des communications, mais **toujours de façon anonyme**, c'est-à-dire sans jamais nommer ou identifier les participants.

Est-ce que je suis obligé de répondre à toutes les questions et d'aller jusqu'au bout?

Non! Vous pouvez décider de ne pas répondre à une ou plusieurs questions. Vous pouvez aussi à tout moment décider que vous ne voulez plus participer à l'entrevue et que vous abandonnez le projet. Dans ce cas, vous pourrez même me demander de ne pas utiliser vos réponses pour ma recherche et de les détruire. Cependant, une fois que le processus de publication des données sera mis en route, je ne pourrai pas détruire les analyses et les résultats portant sur vos réponses, mais aucune information permettant de vous identifier ne sera publiée.

À qui puis-je parler si j'ai des questions durant l'étude?

Pour toute question, vous pouvez me contacter au numéro suivant xxx-xxx-xxxx ou à l'adresse suivante xxxxxxxx.xxxxxxxx@umontreal.ca. Vous pouvez également contacter mon directeur de recherche au numéro suivant : xxx-xxx-xxxx ou cette adresse courriel:

xxxxxx.xxxxxxx@umontreal.ca.

Ce projet a été approuvé par le Comité d'éthique de la recherche en arts et en sciences de l'Université de Montréal. Pour toute préoccupation sur vos droits ou sur les responsabilités des chercheurs concernant votre participation à ce projet, vous pouvez contacter le comité par téléphone au 514 343-7338 ou par courriel l'adresse ceras@umontreal.ca ou encore consulter le site Web : <http://recherche.umontreal.ca/participants>.

Si vous avez des plaintes concernant votre participation à cette recherche, vous pouvez communiquer avec l'ombudsman (c'est un « protecteur des citoyens ») de l'Université de Montréal, au numéro de téléphone 514-343-2100 ou à l'adresse courriel ombudsman@umontreal.ca (**l'ombudsman accepte les appels à frais virés**).

Comment puis-je donner mon accord pour participer à l'étude ?

En signant ce formulaire de consentement et en me le remettant. Je vous laisserai une copie du formulaire que vous pourrez conserver afin de vous y référer au besoin.

CONSENTEMENT

Déclaration du participant

- Je comprends que je peux prendre mon temps pour réfléchir avant de donner mon accord ou non à ma participation.
- Je peux poser des questions à l'équipe de recherche et exiger des réponses satisfaisantes.
- Je comprends qu'en participant à ce projet de recherche, je ne renonce à aucun de mes droits ni ne dégage les chercheurs de leurs responsabilités.
- J'ai pris connaissance du présent formulaire d'information et de consentement et j'accepte de participer au projet de recherche.

Je consens à ce que l'entrevue soit enregistrée : Oui q Non q

Signature du participant : _____ Date : _____

Nom : _____ Prénom : _____

Engagement du chercheur

J'ai expliqué les conditions de participation au projet de recherche au participant. J'ai répondu au meilleur de ma connaissance aux questions posées et je me suis assuré de la compréhension du participant. Je m'engage, avec l'équipe de recherche, à respecter ce qui a été convenu au présent formulaire d'information et de consentement.

Signature de la chercheuse : _____ Date : _____

Nom : _____ Prénom : _____

C. Présentation de la recherche à l'intention des participants



Faculté des arts et des sciences
Département d'anthropologie

INVITATION À PARTICIPER À UN PROJET DE RECHERCHE

Titre de la recherche : Les célébrants indépendants : de nouveaux experts sur le marché du rite québécois

Objectifs de la recherche :

Isabelle Kostecki, une étudiante de maîtrise au département d'anthropologie de l'Université de Montréal mène une enquête sur un sujet peu étudié : l'expertise des meneurs de rites de passage québécois qui opèrent dans un contexte de plus en plus diversifié sur le plan des croyances, des influences et des pratiques spirituelles ou culturelles. Il s'agit de comprendre quelles compétences et connaissances sont nécessaires à la mise en place de rites de passage réussis et porteurs de sens. Nous nous intéressons particulièrement à la création de nouveaux rituels et au rôle des célébrants dans l'évolution de la tradition.

Pourquoi participer ?

Votre participation permettra de mieux comprendre l'évolution des pratiques rituelles dans la société québécoise actuelle.

À quoi vous engage votre participation à cette recherche ?

Votre participation consiste à rencontrer la chercheuse pour une entrevue individuelle d'un maximum de 90 minutes à un moment et en un lieu de votre choix (domicile, lieu public, etc.). L'entrevue portera sur votre expérience en tant que meneur de rites.

Quelles sont les conditions de votre participation ?

Les entrevues seront enregistrées, mais les renseignements que vous nous donnerez demeureront confidentiels. Seules les données ne permettant pas de vous identifier pourraient être divulguées. Votre participation est entièrement volontaire. Vous êtes libre de vous retirer en tout temps sur simple avis verbal, sans préjudice et sans devoir justifier votre décision. Les données recueillies seront alors détruites.

Quels sont les avantages et inconvénients de votre participation pour vous ?

Votre participation vous donnera l'occasion d'effectuer un retour sur votre activité de célébrant et une réflexion personnelle. Sur demande, vous recevrez une copie électronique du mémoire ou des conclusions générales de cette recherche lorsque les analyses auront été effectuées.

Si vous êtes intéressé, veuillez contacter Isabelle Kostecki, responsable de l'étude:
(XXX) XXX XXXX ou XXXXXXXX.XXXXXXXX@umontreal.ca.

BIBLIOGRAPHIE

- AISSQ (Association des intervenantes et intervenants en soins spirituels du Québec). (2007). « Les soins spirituels dans les établissements publics de santé et de services sociaux », Mémoire présenté à la commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles, Montréal.
- Ammerman N. T. (2013). « Spiritual but not religious? Beyond binary choices in the study of religion. », *Journal for the Scientific Study of Religion* 52(2) : 258-278.
- Ammerman N. T. (2010). « The Challenges of Pluralism: Locating Religion in a World of Diversity. », *Social Compass* 57(2): 154-167.
- Ammerman N. T. (2007). *Everyday religion: Observing modern religious lives*. (ed.), New York: Oxford University Press.
- Arseneault C. (2009). « Autour des départs à la retraite: le bien cuit comme rite de passage », *Ethnologies* 31(1): 21-47.
- Bainbridge W. S. and Stark R. (1980). « Scientology: To be perfectly clear ». *Sociology of Religion* 41(2): 128-136.
- Bardin L. (1998). *L'analyse de contenu* (9e éd.). Paris : PUF.
- Baril D. (2015). « Le rituel humaniste existe! », *Le Devoir*, 19 février.
- Beaulac S. (10 février 2016). « Mariage à deux vitesses au Québec ? », Droit Inc., <http://www.droit-inc.com/article17153-Mariage-a-deux-vitesses-au-Quebec>, consulté le 15 septembre 2016.
- Bélanger S. et F. Bonenfant. (9 mai 2016). « L' « innovation religieuse » : de la théorie au terrain, conférence donnée au 84^e congrès de l'ACFAS, Montréal.
- Bell C. (1997 - édition révisée en 2009). *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.
- Bell C. (1992). *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.
- Belleau H. et P. Cornut St-Pierre (2011). « La question du «choix» dans la décision de se marier ou non au Québec ». *Lien social et Politiques* 66 :65-89.
- Béraud C. (2010). « Bricoler pour ne pas innover? Le cas de certaines pratiques rituelles catholiques. » in Odin F. et C. Thuderoz (éd). *Des mondes bricolés? Arts et sciences à l'épreuve de la notion de bricolage*, Lausanne : PPUR Presses polytechniques : 319.
- Bernard H.R. (2011). *Research methods in anthropology: Qualitative and quantitative approaches*. Plymouth, R-U: Rowman Altamira.
- Bibby R. W. (2011). *Beyond the Gods and Back. Religion's Demise and Rise and Why it Matters*. Lethbridge, Alberta: Project Canada Books.

- Bibby R. W. (2007). « Religion À La Carte in Quebec : A Problem of Demand, Supply, or Both? », papier préparé pour le journal *Globe*, [en ligne] http://www.reginaldbibby.com/images/Quebec_Paper_July07.pdf , consulté le 7 mars 2015.
- Bibby R. W. (2004). « Chapitre 3. The new story about what's happening in the churches », in *Restless Gods. The renaissance of religion in Canada*, Toronto : Novalis : 55- 92.
- Bourgault-Côté G. (2007). « Le Québec, champion mondial de l'union libre. », *Le Devoir*, 13 septembre, <http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/156634/le-quebec-champion-mondial-de-l-union-libre>, consulté le 15 septembre 2015.
- Boyer Pascal. (2001). « Pourquoi des rituels » in *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*. Paris: Gallimard (réédition de Robert Laffont, poche) : 329-381.
- Bochenski J.M. (1965). « Analysis of authority » in *The logic of religion*. New York : New York University Press : 162-173.
- Bruce S. (1996). *Religion in the modern world: From cathedrals to cults*. Oxford: Oxford University Press.
- Cadge W. (2013). *Paging god: Religion in the halls of medicine*. Chicago: University of Chicago Press :171-190.
- Capone S. (2010). « Religions «en migration» : De l'étude des migrations internationales à l'approche transnationale. ». *Autrepart* 56(4) :235-259.
- Cherblanc J. (2011). « Les rites et la mort dans la modernité avancée: Les enjeux de la pratique thanatologique », in *Rites et symboles contemporains. Théories et pratiques* (éd), Québec : Presses de l'Université du Québec: 29-44.
- Cherblanc J. et G. Jobin (2013). « Vers une psychologisation du religieux? ». *Archives de sciences sociales des religions* 3: 39-62.
- Couture A. (2000). « La tradition et la rencontre de l'autre », *Encyclopédie des religions* (Y.T. Masquelier Y.T. et F. Lenoir, éd.). Paris: Bayard Éditions: 1361-1388.
- Crépeau R. R. (2008). « Le rite comme contexte de la mémoire des origines », *Archives des sciences sociales des religions* 141 (janvier –mars): 57-73.
- Csordas T. J. (2009). *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization* (éd.). Berkeley: University of California Press.
- Csordas T. J. (2007). « Introduction: Modalities of transnational transcendence ». *Anthropological Theory*, 7: 259-272.
- Davie G. (2002). « From Believing without Belonging to Vicarious Religion » dans Detlef Pollack et Daniel V.A. Olson (éds.). *The Role of Religion in Modern Societies*. New York : Routledge, 2012 : 165-176.
- Déchaux J.-H. (2002). « Mourir à l'aube du XXIe siècle ». *Gérontologie et société* 3 : 253-268.

- Dianteill, E., D. Hervieu-Léger et I. Saint-Martin (2004). *La modernité rituelle. Rites politiques et religieux des sociétés modernes*. Paris: L'Harmattan.
- Drooger A. (2004). « Enjoying an Emerging Alternative World: Ritual in Its Own Ludic Right. » , *Social Analysis* 48(2): 138-154.
- Durkheim É. (2003). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris : Presses Universitaires de France, 5e éd.
- Duymedjian R. (2010). « Métaphore, concept ou ... ? Essai de construction de l'idéal-type du bricoleur », in F. Odin et C. Thuderoz (éds.). *Des mondes bricolés? Arts et sciences à l'épreuve de la notion de bricolage*, Lausanne : PPUR Presses polytechniques :77
- Einstein, M. (2008). *Brands of faith: Marketing religion in a commercial age*. Abingdon/New York: Routledge.
- Ellingson S. (2013). « Packaging Religious Experience, Selling Modular Religion: Explaining the Emergence and expansion of Mega-Churches » in F. Gauthier et T. Martikainen (éds.). *Religion in Consumer Society: Brands, Consumers and Markets*. New-York: Routledge: 59-74.
- Estruch J. (1972). « L'innovation religieuse », *Social Compass* 19(2): 229-243.
- Ewing K.P. (1994). « Dreams from a Saint: Anthropological Atheism and the Temptation to Believe », *American Anthropologist* 96(3): 571-583.
- Fellous M. (2001). *À la recherche de nouveaux rites. Rites de passage et modernité avancée*. Paris : Editions L'Harmattan.
- Finke, R. et L.R Iannaccon. (1993). « Supply-Side Explanation for Religious Change », *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 527: 27-39.
- Fuller R. C. (2001). *Spiritual, but not religious: Understanding unchurched America*. New York: Oxford University Press.
- Gadamer H.-G. (1975). « Truth and method » (trad. G. Barden et J. Cumming). New York: The Seabury Press.
- Gardère É. (2003). « *Théorie du lien rituel anthropologie et communication* de Pascal Lardellier » Paris: L'Harmattan, coll. Communication.
- Gaudreault F. (2011). « L'intervention rituelle et symbolique auprès de femmes victimes d'inceste », in J. Cherblanc (dir.), *Rites et symboles contemporains. Théories et pratiques*, Québec : Presses de l'Université du Québec :107-122.
- Gauthier F. (2012). « Primat de l'authenticité et besoin de reconnaissance. La société de consommation et la nouvelle régulation du religieux », *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 41(1) : 93-111.
- Gauthier F. (2011). « L'utilitarisme est-il le moteur de l'histoire et au cœur du religieux? », *L'Homme*, 2 : 301-315.
- Gauthier, F., T. Martikainen et L. Woodhead. (2013). « Introduction: Consumerism as the Ethos of

- Consumer Society » in T. Martikainen et F. Gauthier (dirs.), *Religion in Consumer Society*. Farnham UK et Burlington, VT : Ashgate : 1-24.
- Geertz C. (1973 édition révisée en 2000). « Religion as a cultural system » in C. Geertz (dir.). *The interpretation of cultures: selected essays*. New York: Basic Books: 87-125.
- Girard M. (1991). *Les symboles dans la Bible: essai de théologie biblique enracinée dans l'expérience humaine universelle*. Montréal: Les éditions Bellemarin, Paris : Les éditions du cerf.
- Goody J. (1977). « Chapitre 2. Against "ritual": loosely structured thoughts. » in S. Moore, S. F. et B.G. Myerhoff (éds.). *Secular ritual*, Assen, Amsterdam: Van Gorcum: 25-35.
- Goulet J.-G. (2011). « Trois manières d'être sur le terrain : une brève histoire des conceptions de l'intersubjectivité », *Anthropologie et sociétés* 35(3) : 107-125.
- Grimes R. L. (2000). *Deeply into the bone: Re-inventing rites of passage*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Grimes R. L. (1992). « Reinventing ritual. », *Soundings* 75(1): 21-41.
- Harari Y. N. (2014). *Sapiens: A brief history of humankind*. New York: Harpers Collins Publisher.
- Harner M. (1980). *Way of the Shaman: A Guide to Power and Healing*. New York: Harper & Row.
- Heelas P. (2008). *Spiritualities of Life: Romantic Themes and Consumptive Capitalism*. Aldershot: Ashgate.
- Heelas, P. et L. Woodhead (2005). *Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Hervieu-Léger D. (2010). « Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus ». *L'Année sociologique* 60(1): 41-62.
- Hervieu-Léger D. (1999). *Le pèlerin et le converti, La religion en mouvement*. Paris : Flammarion.
- Hicks D. (2010). « Practitioners of Ritual: Introduction » in *Ritual and belief: Readings in the Anthropology of Religion* » (dir.). Lanham, MD: Rowman, Altamira Press.
- Hobsbawm E. (2012). « Introduction : Inventing traditions » in Hobsbawm E. et T. Ranger. (dirs.), *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press: 1-14.
- Houseman M. (2010). « Des rituels contemporains de première menstruation. », *Ethnologie française* 40(1): 57-66.
- Institut de la statistique du Québec. (2015). « Chapitre 5 : Mariages et nuptialité » in *Le bilan démographique du Québec*, <http://www.stat.gouv.qc.ca/docs-hmi/statistiques/population-demographie/bilan2015.pdf#page=95>, consulté le 15 septembre 2016.
- James, W. ([1902] 1985). *The varieties of religious experience*. Boston: Harvard University Press.

- Jeffrey D. (2011). « Rites et ritualisation » in J. Cherblanc J. (dir.) *Rites et symboles contemporains. Théories et pratiques*. Québec : Presses de l'Université du Québec : 45-58.
- Kostecki I. (2015). « Ritualités de passage et rituels pour ceux qui restent : une expertise des intervenants en soins spirituels », conférence donnée au Laboratoire d'intégration spiritualité et santé, Université de Montréal, Faculté de théologie et de sciences des religions.
- Kronfeldner M. (2009). « Creativity naturalized ». *The Philosophical Quarterly*, 59(237): 577-592.
- Kühnberger K-U. (2013). *A Cognition-Based Definition of Creativity and A Proposition for Approaching Creativity Artificially*, thèse de doctorat, Linköping, Suède: Linköping University.
- Lachance N. (2014a). « Facile de créer une nouvelle religion », *Journal de Montréal*, septembre 2014, <http://www.journaldemontreal.com/2014/09/30/facile-de-creeer-une-fausse-religion>, consulté le 15 septembre 2016.
- Lachance N. (2014b). « Une femme en croisade pour laïciser les mariages », *Journal de Montréal*, novembre 2014, (<http://www.journaldemontreal.com/2014/11/29/une-femme-en-croisade-pour-laiciser-les-mariages>, consulté le 15 août 2016).
- Laflamme C. (2000). « Les stratégies sociales des groupes néo-chamanistes occidentaux ». *Religiologiques*, 22(automne): 73-83.
- Lambert Y. (2001). « Le devenir de la religion en Occident. Réflexion sociologique sur les croyances et les pratiques ». *Futuribles* 260 : 23–38.
- Lefebvre S. « L'expérience religieuse n'est elle qu'un bricolage? » in F. Odin et C. Thuderoz (dirs.). *Des mondes bricolés? Arts et sciences à l'épreuve de la notion de bricolage*, Lausanne : PPUR Presses polytechniques : 309-318.
- Lemieux R. (2002). « Les croyances des Québécois », conférence prononcée dans le cadre des Grandes Conférences de l'Université Laval, le 3 novembre 2002, http://www.crss.ulaval.ca/docs/Conference_RLemieux_Croyances_des_Quebecois.pdf, consulté le 12 février 2015.
- Lemieux R. (1999). « Sécularités religieuses. Syndromes de la vie ordinaire », *Cahiers de recherche sociologique* 33, Montréal : Département de sociologie, UQAM :19-50, http://classiques.uqac.ca/contemporains/lemieux_raymond/secularites_religieuses/secularites_religieuses.html, consulté le 7 mars 2015.
- Lemieux R. (1996). « Rite et sécularité : la mise-en-scène des défis du sens », *Théologiques* 4(1): 9-31.
- Lemieux R. (1992a). « Les croyances. Nébuleuse ou univers organisé? » in Lemieux R., et Milot M. (dirs.), *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche sociologique*, Université Laval, http://classiques.uqac.ca/contemporains/lemieux_raymond/croyances_nebuleuse/croyances_nebuleuse.pdf, consulté le 7 mars 2015.
- Lemieux R. (1992b). « Croyances et incroyances: une économie du sens commun » dans Charron A., Lemieux R. et Treroux Y. R., *Croyances et incroyances au Québec*, Québec : Groupe de recherche en sciences de la religion, Université Laval,

http://classiques.uqac.ca/contemporains/lemieux_raymond/croyances_et_incroyances_sens_commun/sens_commun.html, consulté le 7 mars 2015.

- Lemieux R. (1990). « Le catholicisme québécois: une question de culture ». *Sociologie et sociétés* 22(2): 145-164.
- Lemieux R. et É.-M. Meunier (1993). « Du religieux en émergence ». *Sociologie et sociétés* 25(1): 125-151.
- Lenclud G. (1987). « La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie ». *Terrain. Revue d'ethnologie de l'Europe* 9: 110-123.
- Lévi-Strauss C. (1971). « Finale » in *L'Homme nu*. Paris: Plon: 559-621.
- Lévi-Strauss C. (1962). *La pensée sauvage*. Vol. 289. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss C. (1958). « L'efficacité symbolique » in *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- Levitt P. (2013). « Religion on the move: Mapping global cultural production and consumption » in C. Bender, W. Cadge, P. Levitt et D.C. Smilde (dirs.). *Religion on the edge: De-centering and re-centering the sociology of religion*. Oxford: Oxford University Press: 159-176.
- Levitt P. et Merry S. (2009). « Vernacularization on the ground: local uses of global women's rights in Peru, China, India and the United States », *Global Networks* 9(4): 441-461.
- Lévy O. (2015). « Célébrant d'un jour: unir des proches », La Presse, 2 février <http://www.lapresse.ca/vivre/dossiers/le-mariage/201502/02/01-4840608-celebrant-dun-jour-unir-des-proches.php>, consulté le 15 septembre 2016.
- Macdonald J. (2011). *Contemporary ritual-makers: A study of independent celebrants in New Zealand*. thèse de doctorat. Palmerston North, Nouvelle-Zélande: Massey University.
- Magliocco S. (1996). « Ritual is my chosen art form: The creation of ritual as folk art among contemporary pagans. » in J.R. Lewis. *Magical religion and modern witchcraft*. Albany: State university of New York Press: 93-120.
- Malacket A. (2016). « La liberté de religion comme prétexte », Droit Inc., 3 avril, <http://www.droit-inc.com/article17484-La-liberte-de-religion-comme-pretexte>, consulté le 15 septembre 2016.
- Mauss M. (1923-4). Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, *L'Année sociologique* 1: 30-186.
- McCarthy Brown, K. (2001). *Mama Lola: A vodou priestess in Brooklyn*. Berkeley: University of California Press.
- McGuire M. B. (2008). *Lived religion: Faith and practice in everyday life*. New York: Oxford University Press.
- Meintel D. (2014). « Ritual Creativity: Why and What For? Examples from Quebec », *Journal of Ritual Studies* 28(2): 77-90.

- Meintel D. (2012). « Seeking the Sacred Online: Internet and the Individualization of Religious Life in Quebec ». *Anthropologica* 54(1): 19-32.
- Meintel D. (2011). « Apprendre et désapprendre : Quand la médiumnité croise l'anthropologie ». *Anthropologie et sociétés* 5(3): 89-106.
- Meintel D. (2010). « Nouvelles formes de convivialité religieuse au Québec », in S. Fath, S. Mathieu et L. Endelstein (éds.). *Dieu Change en Ville*. Paris: Harmattan, : 37-54.
- Meintel D., 2006, « Événements et non-événements: Une recherche en milieu spiritualiste » in J.-I. Olazabal et J. Lévy (éds). *L'événement en anthropologie : Concepts et terrains*. Québec: Presses de l'Université Laval: 245-267.
- Meintel, D. et G. Mossière, G. (2013). « In the Wake of the Quiet Revolution: From Secularization to Religious Cosmopolitanism.», *Anthropologica* 55(1): 57.
- Ménard G. (2003). « Que sont les rites devenus? La revanche du renard ou les nouveaux visages du rituel », *Le Devoir*, 2 août.
- Ménard G. (2001). « Les déplacements du sacré et du religieux » in J.-M. Larouche et G. Ménard (dirs.), *L'étude de la religion au Québec. Bilan et prospective*. Québec : Presses de l'Université Laval : 237-249.
- Mercadante L. (2014). *A. Belief without Borders: Inside the Minds of the Spiritual but not Religious*. New York: Oxford University Press.
- Meunier E. (2011). « Présentation: Catholicisme et laïcité dans le Québec contemporain », *Recherches sociographiques* 52(3): 673-682.
- Meunier E. et S. Wilkins-Laflamme (2011). « Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007). », *Recherches sociographiques* 52(3): 683-729.
- Meunier E. M., J.F. Laniel et J.C. Demers (2010). « Permanence et recomposition de la «religion culturelle». Aperçu socio-historique du catholicisme québécois (1970–2006). », *Modernité et religion au Québec*. Québec: Presses de l'Université Laval : 79-128.
- Milot M. (2009). « L'émergence de la notion de laïcité au Québec. Résistances, polysémie et instrumentalisation. » in P. Eid (éd.) *Appartenance religieuse, appartenance citoyenne. Un équilibre en tension* ». Québec: Presses de l'Université Laval : 29-71.
- Milot, M. (1992). *Typologie de l'organisation des systèmes de croyances*. in R. Lemieux (éd.). Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche sociologique. Québec: Université Laval, Groupe de recherches en sciences de la religion: 115-133, http://classiques.uqac.ca/contemporains/milot_micheline/typo_systemes_croyances/typo_systemes_croyances.pdf, consulté le 15 août 2015.
- Moore, S. F. et B.G. Myerhoff (éds.). *Secular ritual*, Assen, Amsterdam: Van Gorcum.
- Mossière G. (2016). « Spiritualité et santé : deux champs pour repenser les études sur le religieux au Québec? », conférence donnée au 84^e congrès de l'ACFAS, Montréal.

- Mossière G. (2012). «Nouvelles croyances, nouvelles pratiques religieuses et spirituelles», CEETUM, [en ligne], <http://www.ceetum.umontreal.ca/documents/capsules/2012/croyances-pratiques-2012.pdf>, consulté le 9 mars 2015.
- Myerhoff B. (1977). « We Don't Wrap Herring in a Printed Page : Fusion, Frictions and Continuity in Secular Ritual » in S. Moore et B. Myerhoff (dirs.). *Secular ritual*, Assen, Amsterdam: Van Gorcum: 199
- Ochs V. L. (2010). *Inventing Jewish Ritual*. Philadelphie: Jewish Publication Society: 1-40 et 215-257.
- Odin F. et Christian Thuderoz. (2010). « L'artiste, entre le bricoleur et l'ingénieur. Une revisite de Lévi-Strauss » (éds.) in *Des mondes bricolés? : Arts et sciences à l'épreuve de la notion de bricolage*. PPUR Presses polytechniques : 3-29.
- Paillé P. et Muchielli, A. (2003). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*, 3^e éd., Paris: Armand Colin.
- Puchalski C., B. Ferrell, R. Virani, S. Otis-Green, P. Baird, J. Bull, H. Chochinov, G. Handzo, H. Nelson-Becker, M. Prince-Paul, K. Pugliese, D. Sulmasy. (2009). « Improving the quality of spiritual care as a dimension of palliative care: the report of the Consensus Conference », *Journal of Palliative Medicine*, 12(10): 885-904.
- Ray P. H. et S.R. Anderson. (2000). « The cultural creatives: How 50 million people are changing the world. » New York : Harmony Books.
- Ritchie J., J. Lewis, C. M. Nicholls et R. Ormston. (2013). *Qualitative research practice: A guide for social science students and researchers*. London: Sage.
- Rivière C. (1995). *Les rites profanes*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Roberge M. (2015). « Autopsie des rites funéraires contemporains : une tendance à la re-ritualisation » in Jeffrey D. et A. Cardita (éds.). *La fabrication des rites*. Québec : Presses de l'Université Laval: 179-194.
- Roberge M. (2014). *Rites de passage au XXI^e siècle: entre nouveaux rites et rites recyclés*. Québec: Presse de L'Université Laval.
- Roberge M. (2006). « En guise de conclusion: Pour une relecture de nos rituels dans la société contemporaine. », *Ethnologies* 28(2): 213-222.
- Roberts R. L. (2010). « It's all a Giant Web": syncretism, agency and (re) connection in a contemporary Pagan community. », mémoire de maîtrise, Université de Montréal.
- Rountree K. (2004). *Embracing the Witch and the Goddess Feminist Ritual Makers in New Zealand*. London: Routledge.
- Roy A. (2014-2015). « Le Dilemne des incroyants », *L'Inconvénient* 59(hiver), Montréal :13-15.
- Roy O. (2008). *La sainte ignorance: le temps de la religion sans culture*. Paris: Seuil.

- Sabbatucci D. (1968). Synchrétisme », *Encyclopaedia Universalis* 15, Paris: 655-656
- Scarre C. et B.M. Fagan (2008). *Ancient Civilizations*, 3e ed. Abigdon, RU et New York: Routledge.
- Schechner, R. (1993). *The Future of Ritual*. London et New York: Routledge.
- Segalen M. (2009). *Rites et rituels contemporains: Domaines et approches*. Paris : Armand Colin.
- Shaw R. et C. Stewart (1994). « Introduction: Problematizing Syncretism » in Stewart C. et R. Shaw R. (éds.), *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*. London: Routledge :1-24.
- Stark R. et Finke R. (1992). « The churching of America 1776-1990. » New Brunswick: Rutgers University Press.
- Tambiah S. J. (1979). «A Performative Approach to Ritual», *Proceedings of the British Academy London* 65: 119.
- Thuderoz C. et F. Odin (2010). « L'artiste, entre le bricoleur et l'ingénieur. Une revisite de Lévi-Strauss. » in F. Odin et C. Thuderoz (dirs.), *Des mondes bricolés? Arts et sciences à l'épreuve de la notion de bricolage*, Lausanne : PPUR Presses polytechniques: 17
- Trevor-Roper H. (2012). « The Invention of tradition : The Highland Tradition of Scotland » in Hobsbawm E. et T. Ranger. (dirs.), *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press: 15-44.
- Turner V. (1969). « Liminality and communitas. » in *The Ritual Process: Structure and anti-structure*. Chicago: Aldine Transaction : 94-130.
- Turner V. (1968). « Religious specialists: anthropological study», *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Thomson Gale, <http://www.encyclopedia.com/social-sciences/applied-and-social-sciences-magazines/religious-specialists>, consulté le 15 septembre 2016.
- Turner V. (1967). *The forest of symbols: Aspects of Ndembu ritual*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Vallier I. A. (1968). *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Thomson Gale, <http://www.encyclopedia.com/social-sciences/applied-and-social-sciences-magazines/religious-specialists>, consulté le 15 septembre 2016.
- Van Gennep A. (1909). *Les rites de passage. Études systématiques des rites*, Paris: Picard, http://classiques.uqac.ca/classiques/genep_arnold_van/rites_de_passage/rites_de_passage.html, consulté le 15 septembre 2014.
- Vaselli N. (2016). « Officiant de cérémonie laïque, un nouveau métier en chiffres », La Garde, France : E-Komm éditions.
- Veilleux M. et J.-C. Ravet (2004). « Controverse- Peut-on bricoler des rites? », *Relations* 697 (décembre), Montréal: 228-29.
- Véron B. (2011). « Le rituel personnalisé. L'efficacité pratique et symbolique de la prévoyance

funéraire», dans J. Cherblanc (dir.), *Rites et symboles contemporains Théories et pratiques*, Québec : Presses de l'Université du Québec :123-134.

Voyé, L. (1991). « Les jeunes et le mariage religieux : une émancipation du sacré », *Social Compass*, 38(4): 405-416.

William, M. A. , C. Collett et M.S. Jaffee. (1992). *Innovation in Religious Traditions. Essays in the Interpretation of Religious Change*, New York : Mouton de Gruyter, coll. Religion and Society 31.