

LES RITES : LA PART DES PARTICIPANT·ES.

OLIVIER BAUER

Bauer, O. (2015). Les rites : la part des participants. In D. Jeffrey & Â. Cardita (éd.), *La fabrication des rites* (p. 69-88). Montréal : Presses de l'Université Laval.

Résumé

Cet article représente pour moi un changement de paradigme. Après avoir, pendant vingt-cinq ans, étudié les rites sous l'angle de celles et ceux qui les organisent, je commence à les approcher du point de vue des participant·es, de ce qu'ils/elles y font et ne font pas, de ce qu'ils/elles y prennent et y laissent, du sens qu'ils/elles leur donnent et leur refusent. Pour cet article, j'ai adopté une structure qui pourrait paraître quelque peu compliquée. Mais elle me semble justifiée par mon désir de créer des liens étroits entre la théorie et la pratique, entre l'expérience et l'interprétation, et par ma volonté d'inscrire mon propos dans une approche interdisciplinaire. Après être brièvement revenu sur mon cadre conceptuel, je construis un cas particulier de rite, le mariage de Pierre-Antoine A. et Kevin S., pour illustrer diverses réflexions théoriques, d'abord celles du religiologue allemand Axel Michaels (1949 —), puis celles de la sociologue française Danièle Hervieu-Léger (1947 —), de la religiologue états-unienne Catherine Bell (1952 ou 53 [sic]-2008) et de la Constitution sur la Divine Liturgie de Vatican II (1962). Avec ma première référence, je souligne l'insignifiance du rite. Avec les trois autres, je mets en évidence les trois pouvoirs qui reviennent à celles et ceux qui participent aux rites. Enfin, sur la base d'une échelle mise au point par l'historien canadien Cornelius J. Jaenen (1927 —), j'indique une typologie de huit manières de participer ou de ne pas participer aux rites.

1. Approcher les rites : point de départ

1.1. La part des célébrant·es

Depuis près de vingt ans que je travaille sur les rites, je me suis attaché à en préciser le sens et la fonction du point de vue des institutions qui les célèbrent. M'appuyant sur les travaux de la religiologue Catherine Bell, je me suis efforcé de montrer comment, par et dans la ritualisation, diverses institutions¹ tentent de transmettre le sens qu'elles donnent à la réalité. Dans les termes de Catherine Bell, elles sont « able to reproduce or reconfigure a vision of the order of power in the world » (Bell, 1993 : 81). Elles le font de deux manières ou à deux niveaux. Premièrement, elles choisissent d'abord de ritualiser les événements qu'elles veulent rendre particulièrement

¹ Dans les « institutions qui ritualisent », j'inclus aussi bien les institutions civiles (à différents niveaux : l'État, l'armée, une école etc.) que religieuses (à différents niveaux : l'Islam, une Église, une communauté, etc.) que les communautés (géographiques, professionnelles, sportives, etc.), les familles et les individus qui célèbrent leurs propres rites.

significatifs. Elles choisissent par exemple des événements dont elles font leurs fêtes ; elles peuvent décider de ne ritualiser que le premier mariage de deux conjoints hétérosexuels ou de célébrer le mariage de toutes les personnes, indifféremment de leur orientation sexuelle et de leur passé conjugal. Deuxièmement, elles choisissent des stratégies de ritualisation pour donner un sens particulier aux événements qu'elles ritualisent. Par exemple, elles peuvent choisir de marquer leurs fêtes en faisant défiler des militaires, des enfants, des chars allégoriques ou des reliques ; elles peuvent décider de signifier le mariage en faisant échanger aux conjoints des vœux, des alliances, des bougies, tous les trois éléments ou quelque chose d'autre encore. De manière générale, les stratégies de ritualisation concernent la gestion de l'espace (lieux, bâtiments, etc.) et du temps (date, rythme, etc.), le statut des acteurs/trices (statut, âge, sexe, formation, fonction, etc.), l'utilisation d'objets (utilitaires, symboliques, etc.) et les modes de communication (solliciter le goût, l'olfaction, l'ouïe, la proprioception, la vue ou le toucher).

Après vingt-cinq ans de recherche, je persiste à penser (en particulier contre une conception qui fait des rites des nécessités imposées par un « quelque chose » ou un « quelqu'un » qui déborderait les êtres humains) que cette approche reste légitime. Elle conserve un fort pouvoir heuristique, c'est-à-dire qu'elle permet à la fois d'expliquer la diversité rituelle et d'intervenir au sein de cette diversité. Pour l'exprimer dans le cadre que je connais le mieux, celui de la théologie chrétienne, la théorie de la ritualisation rappelle qu'il n'existe pas de rites authentiquement chrétiens, que tous les rites, sans aucune exception, sont des créations humaines, que toutes les stratégies de ritualisation sont toujours choisies par des Églises, des communautés ou des officiant-es pour transmettre une certaine conception de Dieu, du monde de l'être humain et de leurs relations réciproques, qu'elles correspondent toujours à des choix théologiques, que l'on privilégie l'innovation ou la tradition.

1.2. La part des participant-es

Aujourd'hui, il m'apparaît cependant que mon approche était par trop linéaire et qu'elle négligeait un aspect essentiel des rites. Et j'aimerais reprendre à nouveaux frais la question de la part des participant-es, une question que j'avais cru régler en deux petites pages dans ma thèse de doctorat, en indiquant simplement :

Il est vrai qu'en institutionnalisant la fonction des officiants, en privilégiant certaines pratiques et en revendiquant de rester fidèle aux traditions, la ritualisation renforce le pouvoir de ceux qui contrôlent le rite. Mais ces trois sources de pouvoir ne sont pas éternelles. Le discrédit menace les officiants ; les traditions changent ; les fonctions perdent leur importance. Et les participants ont toujours le droit d'abandonner un rite dépassé (Bauer, 2003 : 108).

Privilégiant le point des vues des institutions qui organisent les rites, la théorie de la ritualisation ne dit peu ou ne dit rien du point de vue de celles et ceux qui participent aux rites. Et pourtant, c'est une chose bien connue que les rites n'ont pas d'efficacité magique. Les rites ne permettent pas de donner un sens à la réalité s'ils ne se trouvent pas d'ores et déjà des gens pour partager, peu ou prou, l'idée que la réalité peut ou doit avoir ce sens-là. Ils ne peuvent se dérouler sans que des participant-es y participent et les participant-es n'y participent que s'ils/elles partagent, au moins en partie, le sens que l'institution qui célèbre les rites donne à la réalité.

Il me faut alors compléter la proposition qui sous-tend la théorie de la ritualisation (des institutions, des communautés voire des individus célèbrent des rites pour transmettre des représentations du monde), en lui ajoutant que les rites ne peuvent fonctionner (c'est-à-dire tout à la fois exister et se montrer efficace) que pour autant que les institutions trouvent ou rencontrent des participant-es qui partagent déjà, au moins en partie, leur vision du monde. La meilleure preuve en est que les rites peuvent périlcliter et disparaître.

Une telle approche conduit à mieux reconnaître le pouvoir des participant-es et à reconnaître qu'eux/elles aussi développent des stratégies de ritualisation qu'ils/elles mettent en place dans les rites auxquels ils/elles participent.

2. Le mariage de Pierre-Antoine A. et de Kevin S.

Théoriquement, je pars d'une double question fondamentale que pose Axel Michaels. Pratiquement, je pars de l'histoire banale, mais exemplaire d'un couple, celui que forment Pierre-Antoine A. et Kevin S. (je préfère respecter leur anonymat), une histoire vraisemblable, à défaut d'être vraie.

2.1. Renseignements personnels

Je commence par présenter qui sont Pierre-Antoine A. et Kevin S. et quels ont été leurs parcours rituels jusqu'à ce jour.

2.1.1. Aperçu des biographies de Pierre-Antoine A. et de Kevin S.

Pierre-Antoine A. est né à Terrebonne en 1988. Ses parents ont divorcé quand il avait 8 ans. Après avoir suivi son cursus scolaire dans sa ville de naissance, il a déménagé chez son père à Montréal pour obtenir un Diplôme d'Études Collégiales au Collège Ahuntsic. Il a ensuite commencé de brillantes études universitaires. Aujourd'hui, il est doctorant en sociologie à l'Université du Québec à Montréal et termine la rédaction de sa thèse. Depuis qu'il a commencé l'Université, il a vécu dans plusieurs colocations, la dernière sur le Plateau-Mont-Royal dans un petit immeuble en briques, typique de Montréal. Politiquement, il se dit « souverainiste de gauche » et milite pour Québec Solidaire. Philosophiquement, il se définit comme « agnostique ».

Kevin S. est né à Lyon en 1985. Il a suivi sa scolarité dans sa ville natale. Après avoir fréquenté un Lycée d'enseignement professionnel où il a appris le métier de mécanicien sur voiture, il a trouvé du travail dans un garage de Saint-Étienne. À 21 ans, après son service militaire, il a décidé de quitter la France pour s'installer au Québec. Depuis 2008, il vit à Montréal et travaille dans un garage sur la rue Notre-Dame. Il possède un petit condo dans Hochelaga. Religieusement, il est protestant « et fier de l'être », aime-t-il ajouter dans un Québec encore très catholique. Il a suivi plusieurs formations et exercé diverses responsabilités dans une paroisse réformée de France au centre-ville de Lyon. En général, il préfère ne pas se mêler de politique.

Pierre-Antoine et Kevin se sont rencontrés il y a neuf mois, chez des amis de Pierre-Antoine. Ils se sont plus. Ils se sont revus, de plus en plus souvent. Ils s'aiment et depuis deux mois, Pierre-Antoine vit chez Kevin, au moins la moitié du temps. Mais il travaille mieux et plus assidûment quand il est chez lui.

2.1.2. Éléments de leurs parcours rituels réciproques

Bien évidemment, Pierre-Antoine et Kevin ont déjà vécu, ce que je décide d'appeler des parcours rituels. C'est-à-dire qu'ils sont déjà passés par de nombreuses cérémonies ou célébrations qui ritualisaient des événements, organisées par différentes institutions, utilisant diverses stratégies de ritualisation. Tout aussi évidemment, Pierre-Antoine et Kevin ont vécu des parcours rituels différents, parce qu'ils ont vécu sur des continents différents et dans des cultures diverses et parce que leurs contextes familiaux et personnels ne sont pas identiques.

Très brièvement, je peux mentionner que le parcours rituel de Pierre-Antoine est notamment marqué par des anniversaires, des Noëls, des *Boxing Days* et des fêtes nationales du Québec (à la Saint-Jean-Baptiste), un mémorable bal des finissant-es qui a marqué la fin de ses études secondaires, quelques déménagements du 1^{er} juillet, plusieurs remises de diplôme, etc. Quant à Kevin, son parcours rituel à lui contient aussi des anniversaires et des fêtes de Noël, des célébrations de Pâques, des « 14 juillet » (la fête nationale de la République française), un baptême quand il était bébé et dont il ne garde aucun souvenir, une confirmation quand il était adolescent, un bizutage dans son premier garage, son service militaire, son dernier repas à Lyon avant de partir pour le Québec, etc.

Bien évidemment, il reste à Pierre-Antoine et à Kevin encore bien des rites à vivre, à choisir et/ou à subir, notamment ceux qui vont rythmer la vie de la ou des sociétés et des communautés dans laquelle ils vivent et vivront, ceux qui vont accompagner les grands passages de leurs existences et de celles des leurs proches (conjugalité, parentalité, retraite, mort, etc.). Et Pierre-Antoine et Kevin vont devoir décider (et toujours recommencer à décider) s'ils souhaitent les vivre ensemble ou séparément. Et, pour commencer par le commencement, c'est justement l'une de ces décisions, une décision cruciale que j'aimerais vous présenter. Car Pierre-Antoine et Kevin, sans l'avoir vraiment prémédité, vont parler mariage...

2.2. Hochelaga, le 5 janvier à 20 heures 30

Pierre-Antoine et Kevin terminent religieusement leur moelleux au chocolat quand Kevin se tourne vers Pierre-Antoine et lui dit :

- Pierre-Antoine, quand tu auras soutenu ta thèse, j'aimerais qu'on vive vraiment ensemble !
- Oh oui, répond Pierre-Antoine ! Mais il faudrait qu'on se marie avant !
- Tu crois que c'est vraiment nécessaire ?

Et c'est ainsi que commence une discussion fondamentale, mais impromptue sur les rites, leur valeur, leur fonction, leur sens ou leur non-sens. Évidemment, on le pressent, cette discussion ne sera pas un débat académique entre chercheur-es qui parleraient d'un sujet qui ne les impliquerait pas, mais une discussion entre des individus qui sont profondément et émotionnellement engagés dans le sujet qu'ils abordent².

² Ce qui, en passant est aussi le lot des chercheur-e-s et qui travaillent sur les rites, y compris moi qui écris cet article. Nous sommes tous personnellement impliqués dans notre objet de recherche, parce que notre pratique (notre vie rituelle) est marquée par notre théorie (notre conception des rites) et parce que notre théorie est influencée par notre pratique. Celle ou celui qui réfléchit sur les rites de conjugalité s'est marié ou n'a pas voulu le faire ou n'a pas eu l'occasion de le faire. Elle, il a connu une ou des vies de couple, heureuse(s) ou malheureuse(s).

2.2.1. Premier commentaire

On est évidemment en droit d'interpréter la question de Kevin comme une question rhétorique et de penser qu'elle équivaut à un refus d'épouser Pierre-Antoine. On pourra alors estimer que la réaction de Kevin démontre son peu d'empathie et sa peur de s'engager. On pourra juger que Kevin est totalement insensible. On verra d'ailleurs que c'est bien le sens que Pierre-Antoine a donné à cette question. Mais il se pourrait aussi que la réponse de Kevin soit une vraie question qui exprime ses doutes sur l'utilité du rite du mariage. Kevin fait peut-être partie de celles et ceux qui pensent que les rites sont inutiles. Il ne serait pas le seul à le penser. Car il existe un courant de pensée qui estime que les rites relèvent d'une sorte d'instinct animal, et que l'être humain aurait maintenant atteint une maturité suffisante pour s'en passer. Axel Michaels écrit à ce sujet :

Staal's theory of the phylogenetic development of ritual is difficult to prove, but it can be linked to socio-biological arguments according to which rituals serve biological functions and must be explained by the principles of natural selection. For some of these scholars, ritual actions are not only psychomotoric abreactions but obsolete survivals of the past. (Michaels, 2006: 254.)

Il se pourrait enfin que la question de Kevin soit une question honnête, qu'il exprime ainsi ses doutes sur le sens du rite du mariage. Il se pourrait qu'il se rallie aux théories qui dénoncent l'insignifiance (au sens fort de « ce qui n'a aucun sens ») des rites. Encore une fois, il ne serait pas le seul à penser ainsi. Il se retrouverait en compagnie de celles et ceux qui estiment que le rite n'a aucun but ni aucun sens, qu'il est, tout au mieux, une sorte de prestation artistique purement gratuite, « le rituel pour le rituel », comme l'exprime, en français, Axel Michaels :

People get initiated, married and buried. They sacrifice, organize religious services, and sing liturgical songs. They celebrate birthdays, jubilees, and the passing of examinations; they consecrate priests, houses, and ships. Can all this be without meaning? Le rituel pour le rituel? Difficult as it may to believe, such theories are sometimes proposed. (Michaels, 2006: 247.)

2.3. Hochelaga, le 5 janvier à 1 heure 03

Après avoir beaucoup pleuré (il a interprété la réponse de Kevin comme un pur et simple refus de l'épouser), Pierre-Antoine parvient à faire, plus ou moins sereinement le tour de ses réponses possibles quant à la nécessité de leur mariage. Deux options s'offrent à lui.

Il peut tout d'abord abonder dans le sens de Kevin et lui répondre que « non, il ne croit pas que ce soit vraiment nécessaire ». Il peut ensuite répondre, par crainte de la réaction de Kevin, par gain de paix ou parce qu'il en est lui aussi intimement convaincu, que le mariage en général n'est pas nécessaire et que leur mariage en particulier ne servirait à rien. Je peux imaginer qu'il se placerait ici avant tout du point de vue du couple qu'ils forment déjà, un couple qu'ils ont choisi de former et qui n'a pas besoin d'une sanction légale ni pour exister ni pour perdurer.

Mais il peut aussi répondre à la question de Kevin (après tout, celui-ci a été assez malin ou assez machiavélique pour formuler sa réponse sous la forme d'une question) que « Oui, pour lui, le mariage ou leur mariage est vraiment nécessaire ». Et il peut compléter sa réponse en expliquant pourquoi. Il peut choisir différents argumentaires, énoncer des arguments à différents niveaux. Il

peut avancer son droit à une journée exceptionnelle dont ils seraient les rois. Il peut répondre que le mariage est absolument nécessaire pour le fonctionnement de notre société, que la famille nucléaire, cellule de base et garante de la pérennité de nos sociétés, est naturellement fondée sur un couple dont l'union est reconnue par une institution. Il peut répondre qu'il est impératif de témoigner publiquement que le mariage concerne aussi les couples de même sexe. Mais il peut aussi avancer des arguments d'un ordre plus privé et indiquer que, dans sa famille, personne ne vit ensemble pendant longtemps sans être mariés et que ses grands-parents et ses parents non seulement ne comprendraient pas, et, plus encore, auraient de la peine à accepter que leur petit-fils vive avec son conjoint sans être marié. Il pourrait tout aussi bien évoquer des arguments plus juridiques et affirmer que le mariage représente une protection pour tous les deux (vraiment énervé, il pourrait aussi bien dire quelque chose comme : «Je veux être sûr que je ne perdrai pas tout si tu me quittes!»), que, s'ils en viennent à se séparer, la loi leur garantira ainsi une juste répartition de leurs biens communs. Il pourrait encore avancer d'autres arguments, dire sa volonté qu'ils manifestent publiquement, devant leurs familles et leurs amis, qu'ils forment un couple. Enfin, il pourrait aussi affirmer qu'il souhaite partager quelque chose d'intime avec Kevin et que, même si, personnellement, il ne croit pas que Dieu existe, il aimerait cependant que leur couple reçoive la bénédiction du Dieu en qui Kevin croit. Bref, Pierre-Antoine ne manque pas de bons arguments en faveur du mariage.

2.3.1. Deuxième commentaire

Les arguments répertoriés par Pierre-Antoine le situent indiscutablement parmi celles et ceux qui estiment que la célébration des rites a un sens ou un but. Pour lui, le rite (en particulier le rite du mariage et en particulier le rite de leur mariage) n'est pas inutile. Il peut remplir différentes fonctions, mais il remplit au moins une fonction (il est très vraisemblable qu'il en remplit même plusieurs, qu'elles sont toutes entremêlées et que Pierre-Antoine serait bien en peine d'en choisir seulement une).

Parmi celles et ceux qui attribuent une utilité aux rites, Axel Michaels distingue deux catégories, les « fonctionnalistes » qui voient des fonctions sociales aux rites et les « confessionnalistes » qui leur attribuent des fonctions proprement religieuses :

The functionalists say: Rituals are used for the sake of individual or social purpose; rituals are, for instance, power games, more-or-less useful or relevant in helping to overcome a crisis or creating and maintaining power relations within society. The confessionnalists, on the other hand, say: Rituals are needed in order to encounter or realize supernatural power or a certain world view; for them rituals are sometimes a sort of hierophany or a means to communicate with superhuman beings. (Michaels, 2006: 248)

Il m'apparaît que Pierre-Antoine se situe plutôt dans les rangs des fonctionnalistes. Les arguments qu'il avance seraient plutôt sociaux et ils concevraient le mariage plutôt comme un moyen de prévenir des conflits potentiels, avec sa famille ou avec Kevin. Je note aussi que Pierre-Antoine ne remet pas en cause l'institution du mariage, et, par là même le sens que la société donne à la conjugalité. Le seul argument qui relève d'une position de type confessionnaliste serait celui du désir d'une bénédiction divine. Mais Pierre-Antoine prend bien soin de se distancier d'une telle

position, en spécifiant (en cohérence avec ses propres convictions) qu'il s'agit du Dieu de Kevin et non pas du sien³.

2.4. Hochelaga, le 24 février à 17 heures 43

Après avoir beaucoup, beaucoup discuté, Pierre-Antoine et Kevin sont parvenus à se mettre d'accord. Ils vont se marier. Et plutôt deux fois qu'une ! Ils célébreront un mariage civil en France le 20 juin et une bénédiction protestante de mariage dans l'Église Unie du Canada (l'Église Unie du Canada est une Église inclusiviste qui célèbre des mariages de couples de même sexe), le 16 août. Ils conviennent en outre de trois points qui leur paraissent essentiels :

1. Dans la mesure du possible (une expression qui laisse une grande marge d'interprétation et qui pourrait entraîner encore bien des débats), ils se mettront d'accord pour adapter les deux rites de mariage pour qu'ils correspondent à leurs propres visions du monde, aux sens qu'ils donnent à la conjugalité (les pluriels sont ici essentiels, puisqu'ils indiquent que Pierre-Antoine et Kevin ont des visions diverses et donnent des sens différents).
2. Chacun « performera » ou accomplira même ce qui ne correspond pas à sa propre vision du monde, même ce qui entre en contradiction avec le sens qu'il ou elle donne au mariage. Autrement dit, ils requièrent l'un de l'autre une orthopraxie, c'est-à-dire d'adopter le comportement rituel requis. Ils s'accordent cependant l'un à l'autre un « joker » pour un cas où les contradictions seraient vraiment trop flagrantes ou trop fondamentales.
3. En même temps, chacun laisse l'autre libre de ne pas croire au sens que l'institution célébrante donne au rite en général. Ainsi Kevin garde le droit de ne pas croire que le mariage change quelque chose à leur couple. Et chacun laisse aussi l'autre libre de ne pas croire à certains aspects particuliers des deux rites. Ainsi Pierre-Antoine garde le droit de ne rien attendre de la bénédiction prononcée par la pasteure. Autrement dit, ils ne requièrent pas l'orthodoxie, c'est-à-dire l'adhésion aux doctrines qui sous-tendent les deux rites du mariage et de la bénédiction de mariage.

2.4.1. Troisième commentaire

Le *modus vivendi* adopté par Pierre-Antoine et Kevin révèle la liberté qu'ils se donnent vis-à-vis de la prétention des institutions à attribuer un sens unique et un sens obligatoire aux rites qu'elles célèbrent et aux éléments qui les composent. Et Axel Michaels évoque deux chercheur·es, Caroline Humphrey et James Laidlaw qui défendent une telle conception.

For them rituals do not have any discursive meaning or hidden message which must be decoded by the ritual specialist. [...] As any object can have different colors, a ritual action can be performed with or without meaning and a certain intention (though all rituals require the intention to perform it, that is to say, the ritual stance). (Michaels, 2006: 255-256)

³ Je reste un peu perplexe devant la formulation de Pierre-Antoine et je me demande ce que révèle ou ce que cache sa prise de distance explicite. Je ne sais pas exactement à quoi peut correspondre ce désir d'une bénédiction d'un Dieu auquel il ne croit pas. Mais peu importe.

2.5. Hochelaga, le 31 août à 15 heures 45

Dr Pierre-Antoine A. vient de déménager son dernier carton de livre dans ce qui est maintenant son appartement à Hochelaga. Kevin et lui, tendrement collés l'un contre l'autre sur le sofa, regardent ensemble les photos de leurs mariages. Ils s'en souviennent évidemment comme les deux plus beaux jours de leur vie. Pierre-Antoine était évidemment le plus beau dans son splendide smoking noir. Et Kevin n'était pas en reste dans son magnifique smoking blanc. Pierre-Antoine était satisfait que leur mariage ait été civil. Et Kevin était évidemment fier de la pasteure qui a parfaitement su adapter le rite de la bénédiction aux particularités de leur situation (Pierre-Antoine n'a pas éprouvé le besoin d'utiliser son joker). Tout aussi évidemment, ils seront heureux et adopteront beaucoup d'enfants.

2.5.1. Quatrième commentaire

Il aura certainement fallu que les rites de mariage et de bénédiction de leur mariage soient en eux-mêmes insignifiants pour que Pierre-Antoine et Kevin puissent les célébrer et les célébrer ensemble, malgré leurs divergences d'opinions. Axel Michaels formule clairement cette insignifiante des rites, une insignifiante qui, précisément, leur donne du sens.

However, the theory that ritual actions are completely devoid of meaning and function cannot consistently be proposed. For the next question would be: Why are rituals without meaning? The answer to this question would provide the meaning (in the sense of significance) of rituals. I shall try to solve this conundrum by proposing the middle way: rituals are indeed without meaning, but this is very meaningful (significant) fact. (Michaels, 2006: 259-260)

Pour ma part, et contre l'opinion d'Axel Michaels, je ne crois pas que les rites soient dépourvus de significations. Il me semble plutôt que les rites sont bel et bien chargés de significations par les institutions qui les célèbrent. Il m'apparaît cependant que ce sens n'a rien de normatif ni d'obligatoire. Les participant·es ont toute liberté de célébrer le rite avec le sens que l'institution lui donne, avec une part du sens que l'institution lui donne ou de le célébrer en le réinvestissant d'un tout nouveau sens qui leur est propre. Ils sont donc insignifiants, mais au sens où ils peuvent prendre tous les sens qu'on leur donne. Et ce fait est bel et bien significatif.

3. Les trois libertés des participant·es

L'histoire de Pierre-Antoine et de Kevin (même s'ils ont fini par ritualiser leur couple dans un double rite) a montré qu'en matière de rite, les institutions ne détiennent pas le monopole du pouvoir. Les participant·es conservent une liberté, celle de donner un sens à des rites qui sont, par nature, insignifiants. Ils disposent ainsi, eux aussi, de réels pouvoirs. Et les extraits de l'article d'Axel Michaels m'ont permis de mettre en évidence ce fait que les rites tiennent justement leur pouvoir de leur insignifiante. Celles et ceux qui y participent le font justement parce qu'ils n'ont pas de sens ou qu'ils en ont peu ou qu'ils n'ont pas forcément le sens que les institutions, qui les célèbrent veulent leur donner. Les rites sont malléables, ambigus, polysémiques et c'est justement ce qui fait leur succès : même quand les gens se détachent des institutions qui les célèbrent ne les empêchent pas de participer aux rites qu'ils célèbrent. Sans pour autant forcément adhérer aux

idéologies qui les soutiennent, ou sans y adhérer en totalité. Nous allons tour à tour examiner trois libertés et, par conséquent, trois pouvoirs dont disposent celles et ceux qui participent aux rites.

3.1. Rythme de fréquentation

Les participant-es s'investissent⁴ d'un premier pouvoir, celui de participer ou de ne pas participer à un rite. Ce pouvoir est très important, puisqu'il leur donne en quelque sorte droit de vie ou de mort sur les rites (une désaffection pouvant impliquer sa suppression, dans un endroit donné ou totale et complète). Mais ce pouvoir ne se résume pas seulement à un tout ou rien, à participer ou ne pas participer. Entre les deux extrêmes, il existe toute une nuance de rythmes de fréquentation. J'en donne deux exemples.

Quand, en 2005, Statistiques Canada veut mesurer la « fréquence de la participation à un service religieux »⁵, l'organisme distingue trois grandes catégories : celles et ceux qui disent n'y participer jamais (32,8 %), celles et ceux qui disent y participer « au moins une fois par semaine » (21,5 %) et celles et ceux qui disent y participer « moins souvent » (46,8 %), c'est-à-dire « au moins une fois par mois », « quelques fois par année » ou « au moins une fois par année » (Lindsay, 2008).

Quand la sociologue française Danièle Hervieu-Léger dresse « une typologie des “groupements de croyants” » (Hervieu-Léger, 2001 : 147), elle fait de la participation aux rites l'un des indicateurs permettant de distinguer les « types d'engagement ». Le plus faible degré d'engagement, celui de « la demande de services spirituels ponctuels », se caractérise par une « requête de rites ponctuels célébrant publiquement des moments clefs de l'existence » (Hervieu-Léger, 2001 : 148), par la célébration des principaux rites de passage. Le degré moyen d'engagement, celui de « la recherche d'une forme d'entraînement spirituel », se caractérise par ce que Danièle Hervieu-Léger qualifie de « pratique cultuelle », à la fois plus régulière et plus institutionnalisée, puisqu'elle implique de « poser un certain nombre de gestes fixés par une tradition croyant particulière et exécutés sous le contrôle d'une autorité religieuse qualifiée » (Hervieu-Léger, 2001 : 152). Enfin, au plus haut degré d'engagement, celui de « l'accès à un nouvel état de vie », la pratique rituelle cesse de constituer un indicateur pertinent, au profit d'autres pratiques : « un effort ascétique poursuivi sans relâche », « l'immersion prolongée dans l'étude et l'approfondissement d'une tradition particulière » (Hervieu-Léger, 2001 : 153) et de l'expérience : « une expérience particulière et privilégiée, dans l'ordre de l'éveil ou de l'illumination », « l'expérience transformante d'une conversion personnelle » (Hervieu-Léger, 2001 : 153).

⁴ Cette formule à l'actif me semble préférable au passif « sont investis ». Car les participant-es aux rites ne demandent pas d'autorisation aux institutions qui célèbrent les rites. Ils se donnent le droit de participer, un peu, beaucoup ou pas du tout, selon leurs envies et leurs besoins.

⁵ Il n'y a pas d'indication sur ce qu'est un « service religieux ». Les catégories utilisées ainsi que le nombre de répondants n'ayant jamais participé à aucun « service religieux » me fait penser qu'il s'agit là des célébrations régulières comme les cultes, les messes, les services, les prières, etc., les rites religieux de passage (ceux qui entourent la naissance, l'adolescence, la conjugalité et la mort), ainsi que les rites de passages religieux (*bar mitsva*, confirmation, ordination, etc.) étant exclus.

3.1.1. Pierre-Antoine, Kevin et les rythmes de fréquentation

Voilà pour le général, mais qu'en est-il du particulier ? Pour répondre à cette question, je reviens à Pierre-Antoine et Kevin en me demandant quels sont leurs rythmes de fréquentation des rites, « rythmes » au pluriel, car la réponse va forcément être nuancée.

Quand il a répondu au sondage de Statistiques Canada, Pierre-Antoine a choisi la réponse « jamais ». Car il n'avait jamais participé à un service religieux, pas même à la messe de la nuit de Noël. Quant à Kevin, il n'a pas eu à répondre, puisqu'il ne vivait pas encore au Canada. Mais il aurait certainement choisi la réponse « moins souvent », en hésitant entre « au moins une fois par mois » et « quelques fois par année ». Danièle Hervieu-Léger situerait Kevin au degré moyen d'engagement, même s'il a déjà connu une période où il revendiquait d'avoir accédé à un nouvel état de vie, et où, curieusement, il avait cessé de fréquenter une Église, les trouvant toutes trop « futiles » et trop « compromises » (ce sont ces mots). Quant à Pierre-Antoine, il n'avait pas de place dans la typologie de Danièle Hervieu-Léger, jusqu'à ce qu'il rencontre Kevin. Il ne faisait partie d'aucun groupement de croyants, n'ayant jamais même eu l'idée de chercher dans une institution religieuse des « rites ponctuels célébrant publiquement des moments clefs de [son] existence ». Ce qui ne l'a pas empêché de prendre part à certains de ces rites, célébrés pour des membres de sa famille ou pour des amis. Il se souvient notamment de l'enterrement de deux de ses grands-parents (l'un des deux s'est déroulé dans une Église), d'un baptême et de « quelque chose dans une mosquée ». « Mais, aime-t-il ajouter, j'y suis toujours allé pour faire plaisir aux gens, pas pour faire plaisir à Dieu ! ». Après la bénédiction de son mariage dans l'Église Unie du Canada, il est maintenant entré dans l'une des catégories proposées par Danièle Hervieu-Léger, celle des croyant-es au moindre degré d'engagement. Va-t-il y rester ? Ce sera certainement un débat récurrent dans la vie de Pierre-Antoine et Kevin : participeront-ils à des services religieux ? Y participeront-ils en couple ? Y participeront-ils en famille, s'ils ont des enfants ? À quel rythme y participeront-ils ? Jamais, toujours ou moins souvent ? Et comment vont-ils ritualiser les moments-clefs de leur existence ?

3.2. Types de participation

Les participant-es aux rites disposent d'une seconde liberté, qui leur donne un second pouvoir, celle de choisir la manière dont ils souhaitent participer aux rites. Pour illustrer cette liberté dans les modes de participation, j'ai choisi d'utiliser *Sacrosanctum Concilium*, la *Constitution sur la Sainte-Liturgie* adoptée lors du Concile Vatican II. Élément tout-à-fait intéressant, dès 1963, l'Église catholique romaine a reconnu qu'il existait différentes manières de participer à la messe, précise quel type de participation elle privilégie et donne quelques indications sur la manière dont elle pourrait le favoriser. Le concept clef est une « participation active des fidèles », définie dans les termes suivants : « Aussi l'Église se soucie-t-elle d'obtenir que les fidèles n'assistent pas à ce mystère de la foi comme des spectateurs étrangers et muets, mais que, le comprenant bien dans ses rites et ses prières, ils participent de façon consciente, pieuse et active à l'action sacrée [...] » (Paul VI, 1963 : art. 48).

Ailleurs, l'Église catholique romaine indique qu'elle requiert une « fréquentation et participation active des fidèles » (art. 27), une participation « plénière et active » (art. 41), une participation « pieuse et active » (art. 50). Requérir une participation plénière, consciente, pieuse et active, c'est

reconnaître qu'une participation partielle, mécanique, impie et passive est possible ; la requérir des « fidèles », c'est admettre qu'une telle attitude est possible même parmi celles et ceux qui s'affirment catholiques et qui participent régulièrement à la messe (idéalement chaque dimanche). Pour améliorer la participation des fidèles, c'est-à-dire pour la rendre plus conforme à ce qu'attend l'Église catholique romaine, la *Constitution sur la Sainte-Liturgie* donnait quelques indications sur la bonne manière de participer : « participer à la messe entière surtout les dimanches et les jours de fête de précepte » (art. 56), s'acquitter « de sa fonction » et faire « seulement et totalement » ce qui revient à « chacun, ministre ou fidèle », « en vertu de la nature de la chose et des normes liturgiques » (art. 28), remplir sa « fonction avec toute la piété sincère et le bon ordre » (art. 29), tenir son « rôle de façon exacte et ordonnée » (art. 29). Enfin la *Constitution sur la Sainte-Liturgie* signale un enjeu de taille. La manière dont les fidèles participent à la messe n'a pas seulement une incidence sur sa forme extérieure, mais sur son efficacité elle-même. Car les actions liturgiques « atteignent chacun de ses membres, de façon diverse, selon la diversité des ordres, des fonctions, et de la participation effective » (Paul VI, 1963 : art. 26).

3.2.1. Pierre-Antoine, Kevin et les types de participation

Si je peux supposer que Kevin a participé pleinement, consciemment, pieusement et activement à leur mariage (en tant que protestant français, il est très certainement convaincu de la légitimité d'un État laïc et des rites qu'il célèbre), qu'en est-il de Pierre-Antoine ? Comment a-t-il participé à ce rite de bénédiction d'un Dieu en lequel il ne croit pas ? Je rappelle qu'avant leur mariage, les deux conjoints s'étaient mis d'accord sur une obligation d'orthopraxie dans les deux rites, c'est-à-dire sur une obligation réciproque de dire les mots, de faire les gestes, d'adopter les attitudes, bref de performer le rite dans les formes prescrites, ou de participer, pour le moins, de manière pleine et active (avec la possibilité d'un joker pour des cas extrêmes, un joker que ni Kevin ni Pierre-Antoine n'ont voulu utiliser). Quant à la conscience et à la piété, elle me semble plutôt relever de l'orthodoxie, et que les deux conjoints avaient renoncé à l'exiger. L'action liturgique a-t-elle atteint les deux participants ? Le rite s'est-il montré efficace ? Il me semble pouvoir répondre par l'affirmative. De fait, Pierre-Antoine et Kevin sont bel et bien mariés. Et ils le seraient même si Kevin n'accordait aucun crédit à l'État. À mon avis, ils sont aussi bel et bien bénis, au moins par la pasteure, puisque Pierre-Antoine ne croit pas à l'existence de Dieu⁶.

3.3. Diversité des interprétations

Pour qualifier la troisième liberté, partant le troisième pouvoir que se donnent les participant-es aux rites, je retourne aux travaux de Catherine Bell, à un aspect certainement fondamental dans sa réflexion, mais dont, je l'avoue, je n'avais pas tiré toutes les conséquences. Elle écrit :

These studies [Philipp Converse, Jack Goody and Ian Watt] give evidence for the ambiguity and instability of beliefs and symbols as well as the inability of ritual to control by virtue of any consensus based on shared beliefs. They also suggest that ritualized activities specifically do not promote belief or conviction. On the contrary, ritualized

⁶ C'est une autre question de savoir si le mariage et la bénédiction de mariage peuvent avoir l'efficacité d'améliorer la vie conjugale ou de prolonger sa durée. Une autre question, à laquelle il convient probablement de répondre « non ».

practices afford a great diversity of interpretation in exchange for little more than consent to the form of the activities. This minimal consent actually contrasts with the degree of conviction frequently required in more day-to-day activities as, for example, the spontaneous sincerity that must be conveyed in many forms of conversation. (Bell, 1993: 186.)

Ici, les mots clefs sont « une grande diversité d'interprétation » pour une même forme des activités. Catherine Bell se montre catégorique. Les rituels s'avèrent incapables de contrôler des croyances et des symboles forcément instables. On retrouve ici l'insignifiance du rite qu'évoque Axel Michaels. Une insignifiance qu'il convient de situer au bon endroit. Car les diverses institutions qui célèbrent les rites leur confèrent un sens, le sens qu'elles donnent à la réalité et qu'elles cherchent à transmettre, au moyen de rites, en choisissant des événements qu'elles ritualisent et en choisissant des manières de les ritualiser. L'insignifiance des rites est à chercher du côté de leur malléabilité, de leur ambiguïté et de leur polysémie intrinsèque, partant, de la possibilité pour les participant-es de leur donner le sens qu'ils veulent, partant de donner le sens qu'ils veulent aux événements ainsi ritualisés.

3.3.1. Pierre-Antoine, Kevin et les diversités d'interprétation

Qu'en est-il de Pierre-Antoine et de Kevin? Comment ont-ils interprété les deux rites du mariage et de la bénédiction de mariage?

Sans le leur avoir demandé, je serais enclin à penser qu'ils ont tous deux donné un sens semblable à leur mariage, un sens proche de celui que la République française lui donne. Pour tous les trois, le mariage est, tout à la fois, un contrat entre deux conjoints et un témoignage public qu'ils forment un couple. J'imagine aussi, au vu des fortes oppositions qu'a suscitées l'élargissement du mariage aux personnes du même sexe en 2013 que la République française a réaffirmé sa vision que la conjugalité ne dépend pas du sexe des personnes qui composent un couple. J'imagine que Kevin a pu attendre de son mariage qu'il normalise sa sexualité aux yeux de sa famille ou de ses proches qui la jugerait encore anormale. J'imagine encore que Pierre-Antoine a pu percevoir dans la solennité des formes, la volonté de la République française de rivaliser avec les mariages célébrés par et dans les Églises. J'imagine enfin que ce mariage aura pu le conforter dans son idée qu'en matière de mœurs et sur les questions de société, la France était en retard sur un Québec qui marie des personnes de même sexe depuis plus de dix ans.

Quant à la bénédiction de leur mariage, j'imagine que Pierre-Antoine et Kevin l'interprètent de manière différente. De son point de vue d'agnostique, Pierre-Antoine a pu trouver la célébration ridicule, désuète, pittoresque ou intéressante. Il a pu s'y ennuyer, l'observer d'un point de vue académique (je n'oublie pas qu'il est docteur en sociologie), y prendre du plaisir, s'émerveiller de la foi de Kevin, etc. De son point de vue de protestant, Kevin a, sans aucun doute, apprécié de trouver une Église qui l'accueille comme il est, et non pas malgré ou en dépit de son orientation sexuelle (peu d'Églises protestantes se montrent aussi inclusives que l'Église Unie du Canada). Il a pu avoir un discret sentiment de fierté face à ses proches venus de France. Mais surtout, cette bénédiction transmise par la pasteure au nom de Dieu lui a permis de se sentir accepté dans son projet de vie, et déchargé de l'obligation de réussir sa vie de couple. Même s'il s'en défendrait, je crois enfin qu'il espère que Pierre-Antoine a trouvé que le christianisme n'est pas forcément

« débile, rétrograde et aliénant » (ce sont les mots que Pierre-Antoine a utilisés, une seule fois, il est vrai). Quant à l'Église Unie du Canada, elle a interprété cette bénédiction de mariage comme l'accomplissement de son devoir, comme une joie de répondre à une demande et comme une occasion de présenter une théologie chrétienne moderne et inclusive à des participant·es qui n'en ont pas l'habitude.

4. Approcher les rites : point de (re) départ

Quand l'historien canadien Cornelius J. Jaenen examine les « Amerindian responses to French Missionary Intrusion » entre 1611 et 1760, il distingue « for the sake of convenience and clarity [...] eight categories, four of which could be termed negative and four of which could be called positive responses » (Jaenen, 1985 : 185). Il les classe sur une échelle organisant les réponses de la plus négative à la plus positive :

[-4] « Aggressive response » (185), [-3] « hostile and derisive rejection » (187), [-2] « manifest disinterest and indifference » (189), [-1] « the assertion of the existence of dichotomous universe, with a present and a hereafter designed for Europeans and another for the Amerindians » (190); [+1] « responses which tended more to positive results than to rejection » (191), [+2] « religious dimorphism, or the simultaneous assent to both the old ways and the “new religion”, each compartmentalized and called upon as circumstances and needs dictated » (192), [+3] « syncretism, or a marrying of traditional religion with the “new religion”, a fusion of elements of both to form a new belief system different from either of its progenitor » (193), [+4] « fully converted » (Jaenen, 1985 : 194).

La même échelle pourrait, *mutatis mutandis*, permettre de qualifier les réponses que des femmes et des hommes du XXI^e siècle apportent à la sollicitation rituelle⁷ dont ils/elles font l'objet. J'essaye donc de reprendre les huit types, en les réinterprétant par rapport à la situation actuelle.

Je crois pouvoir regrouper les quatre types négatifs deux par deux :

1. Les deux niveaux les plus hostiles aux missionnaires catholiques, « aggressive response » et « hostile and derisive rejection », correspondent évidemment à un rejet agressif ou hostile de tous les rites ou, plus probablement, de certains rites institutionnels, soit qu'on les trouve obsolètes et inutiles, soit qu'on refuse le sens qu'ils sont censés donner à la réalité, soit qu'on ne souhaite pas s'associer aux institutions qui les célèbrent. Ainsi Kevin pourrait refuser par principe qu'un rite, n'importe quel rite, sanctionne leur vie de couple. Et Pierre-Antoine pourrait refuser catégoriquement de participer au moindre rite d'une Église chrétienne (niveau -3). L'un et l'autre pourraient même aller plus loin et militer contre toute forme de mariage ou contre la possibilité qu'une Église chrétienne soit autorisée à bénir un couple (niveau -4).
2. Les deux niveaux moins hostiles, « manifest disinterest and indifference » and « dichotomous universe », me semblent correspondre à une participation sociale ou esthétique aux rites, à la participation comme des « spectateurs étrangers et muets » selon

⁷ Il me paraîtrait inadéquat d'évoquer ici une « intrusion rituelle ». Aujourd'hui, les rites, même les rites chrétiens, ne sont plus imposés, mais seulement proposés. Contrairement aux Amérindiens, celui ou celle qui choisit d'y répondre négativement, ne court pas grand risque.

l'expression de Vatican II. Ici, on accepte de participer aux rites des autres, par amitié, par esprit de famille, ou par goût, parce qu'ils sont beaux, mais sans accorder à cette participation la moindre importance. Ce qui distingue les deux niveaux, c'est la manifestation délibérée d'un désaccord et d'un ennui ou la retenue et la discrétion, même quand le rite paraît appartenir à un univers étranger. Quand Kevin et Pierre-Antoine se sont mis d'accord sur une nécessaire orthopraxie sans requérir d'orthodoxie, ils pourraient avoir fait de ces niveaux -2 et -1 (en attendant probablement que l'autre ne gâche pas les cérémonies par une attitude trop bougonne ou désinvolte) l'attitude minimale acceptable.

Quant aux catégories positives, je crois devoir les séparer en trois :

1. Le premier niveau « positive results » me paraît correspondre au degré le plus faible d'engagement dans les catégories de Danièle Hervieu-Léger. Il n'en va plus simplement ici d'assister aux rites des autres, mais de solliciter un « service rituel minimal » et ponctuel pour soi-même ou pour des membres de sa famille, tout en s'accordant le droit de les interpréter selon ses propres croyances et ses convictions. C'est ce qu'ont fait Kevin et Pierre-Antoine : ils n'ont pas simplement assisté au mariage de l'autre, mais ils ont ensemble célébré ces deux rites. Cela dit, chacun a pu, en toute légitimité, interpréter les mots qu'ils ont dû prononcer, les gestes qu'ils ont dû faire, les postures qu'ils ont dû adopter, à sa manière, selon ses propres croyances et ses propres convictions. Mais leur désir commun de célébrer un mariage civil et une bénédiction religieuse de mariage reste la demande d'un service minimal et ponctuel, ne vaut que pour ces deux rites autour de la conjugalité, ne l'engage nullement quant à la suite de leurs parcours rituels et ne les engage en aucune façon sur son existence éventuelle.
2. Les deux niveaux suivants, « religious dimorphism » et « syncretism » correspondent à la manière dont la plupart des citoyen·nes vivent les rites civils et dont la plupart des croyant·es vivent les rites religieux : de bonne foi, mais sans que ces rites n'exercent toujours un fort impact sur le sens qu'ils/elles donnent à la réalité (la pratique régulière et institutionnalisée du degré moyen d'engagement selon Danièle Hervieu-Léger). L'usage des termes « dimorphisme »⁸ et « syncrétisme » suggère qu'il existe deux ou plusieurs univers, deux ou plusieurs références qui, séparément et alternativement (dimorphisme, niveau 2) ou ensemble (syncrétisme, niveau 3), influencent la manière dont les rites sont interprétés. Ainsi, Kevin et Pierre-Antoine ont mobilisé leurs propres univers agnostique ou religieux, culturels et politiques pour donner un sens aux deux rites de mariage et de bénédiction de mariage. Kevin a probablement interprété la cérémonie civile de leur mariage à l'aide de ses références protestantes. Et Pierre-Antoine a certainement interprété la bénédiction protestante de leur mariage à l'aide de son univers agnostique. Mais Kevin a aussi interprété la bénédiction québécoise de leur mariage avec ses références européennes et Pierre-

⁸ Le religiologue canadien William Closson James définit le dimorphisme en termes très simples : « In general, dimorphism refers to the occurrence of two distinct forms within one type. The literal meaning of dimorphism is 'having two forms'. » (James, 1999 : 281). Dans sa simplicité, ce concept de dimorphisme présente trois intérêts : le premier, c'est de reconnaître que deux ou plusieurs formes peuvent rester distinctes tout en étant hybridées dans un seul « type » ; le second, c'est de pouvoir s'appliquer à toutes sortes de différences ; le troisième c'est de laisser souples les manières d'hybrider les différentes formes.

Antoine le mariage français avec son univers québécois. Il est même possible que Pierre-Antoine et Kevin aient mobilisé leurs références et leurs univers d'amour, de patience et de tolérance pour célébrer de bonne foi (et peut-être même avec enthousiasme) des rites qui n'avaient pas beaucoup de sens dans leurs propres univers.

3. Enfin, le dernier niveau, « fully converted », correspond tout à la fois au troisième type d'engagement défini par Danièle Hervieu-Léger (le « nouvel état de vie ») et à la participation « consciente, pieuse et active » que promeut la *Constitution sur la Sainte-Liturgie*. Pour ma part, je crois que ce niveau d'adhésion est exceptionnel tant au sens de la qualité qu'au sens de la fréquence. Et je crois qu'il devrait le rester. Et encore, je ne suis même pas sûr qu'il soit vraiment souhaitable. Et même, un tel degré d'adhésion m'apparaît inquiétant, car il ne laisse plus aucun espace pour la nuance, pour la critique. J'espère que Pierre-Antoine n'a pas admis sans nuance tout ce que le maire a dit ou fait, lui a fait dire et lui a fait faire, exactement comme j'espère que Kevin n'a pas cru sans critique tout ce que le pasteur a dit ou fait, lui a fait dire, lui a fait faire. Heureusement qu'ils pouvaient compter l'un sur l'autre pour critiquer tant le mariage que la bénédiction de mariage !

Je crois que c'est précisément ce que les participant·es apprécient dans les rites, qu'ils permettent différents rythmes de fréquentation, différents types de participation, que leur insignifiance rende possible de les interpréter de manière diverse, sans qu'il soit toujours facile ni même possible pour les institutions qui les célèbrent de savoir précisément à quels niveaux se situent celles et ceux qui y participent. C'est cette liberté qui représente la meilleure part des participant·es.

5. Références

- Bauer, Olivier (2003). *Les rites protestants en Polynésie française : « Quand faire, c'est dire ! »*. Paris : Harmattan.
- Bell, Catherine (1993). *Ritual Theory. Ritual Practice*. New York : Oxford University Press.
- Hervieu-Léger, Danielle (2001). *La religion en miettes, ou la question des sectes*. Paris : Calmann-Lévy.
- Jaenen, Cornelius J. (1985). 'Amerindian responses to French missionary intrusion, 1611–1760: A categorization.' Dans William Westfall, Louis Rousseau, Fernand Harvey & John Simpson (dir.), *Religion/Culture : Comparative Canadian Studies/Études canadiennes comparées* (Vol. 7, p. 182-197). Ottawa : Association for Canadian Studies.
- James, William Closson (1999). « Dimorphs and cobblers: Ways of being religious in Canada. » *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 28(3), 275–291.
- Lindsay, Colin (2008). Baisse de la participation à des services religieux. (2008-11-21). Repéré à <http://www.statcan.gc.ca/pub/89-630-x/2008001/article/10650-fra.htm>
- Michaels, Alex (2006). 'Ritual and Meaning.' Dans Jens Kreinath, Johannes A. M. Snoek & Michael Stausberg (dir.), *Theorizing rituals* (p. 247-261). Leiden & Boston: Brill.
- Paul VI. (1963). *Constitution sur la Sainte Liturgie. Sacrosanctum Concilium*. Repéré à http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_fr.html