

## **Présentation. Rites et pouvoirs. Perspectives anthropologiques et archéologiques**

Daniel Arsenault

---

Volume 23, numéro 1, 1999

Rites et pouvoirs

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015575ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015575ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

---

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

---

Citer ce document

Arsenault, D. (1999). Présentation. Rites et pouvoirs. Perspectives anthropologiques et archéologiques. *Anthropologie et Sociétés*, 23(1), 5–19. <https://doi.org/10.7202/015575ar>

# PRÉSENTATION

## RITES ET POUVOIRS

### Perspectives anthropologiques et archéologiques



**Daniel Arsenault**

---

*À la mémoire de Valerio Valeri, anthropologue du rituel*

Ce numéro est né de la volonté avouée de réunir des anthropologues et des archéologues — les uns étudiant les sociétés contemporaines d'ici ou d'ailleurs, les autres interprétant celles du passé à partir d'une gamme variée de vestiges matériels et d'indices associés — afin qu'ils se penchent, chacun à sa manière, et selon des perspectives variées, sur la dimension politique ou de pouvoir du phénomène rituel, qu'il soit religieux ou séculier<sup>1</sup>. Les textes qui le composent nous offrent ainsi des visions nuancées de la façon dont se manifestent les rapports de pouvoir au sein de contextes rituels particuliers ou encore de la manière dont sont créés ou manipulés, mais aussi contrôlés et exhibés, des symboles rituels au cours de certaines pratiques sociales ritualisées. Ce numéro thématique aborde donc des aspects différents et parfois fort contrastés du phénomène rituel dans le domaine politique ou les relations de pouvoir. C'est pourquoi, plutôt que de renvoyer à des notions rigides et prédéfinies, le titre évoque plutôt les diverses formes et amplitudes que peuvent prendre le rituel et le pouvoir dans des contextes socioculturels et historiques déterminés et déterminants. Dans ce qui suit, je rappelle quelques notions théoriques liées au pouvoir des rites, de manière à mettre en valeur l'apport des six articles proposés dans ce numéro.

### **Le rituel comme concept opératoire**

L'anthropologie a formulé, au cours de son histoire, de nombreuses théories du rituel<sup>2</sup> qui sont plus ou moins directement liées aux principaux courants de pensée ayant marqué les étapes de son développement (pour des exemples récents, voir Bell 1992 ; Humphrey et Laidlaw 1994 ; de Coppet 1992). Ces théories sont en général le produit de recherches ethnographiques menées sur le terrain qui

---

1. Je souhaite remercier de leur appui et de leurs encouragements les professeurs Marie-Andrée Couillard et Bogumil Koss-Jewsiewicki ; je remercie aussi les traducteurs Marc Lavoie et Florence Piron, ainsi que Pauline Curien, adjointe à la rédaction, pour leur précieuse contribution à la réalisation de ce numéro.

2. Il est utile de faire une distinction entre rituel et rite. Un rituel est « un système de rites » et, inversement, un rite est une « composante » du rituel (Maisonneuve 1988 : 3-4). Par exemple, un rituel pratiqué au moment des semailles dans certaines sociétés agraires peut contenir un ou plusieurs rites sacrificiels.

ont permis la formulation ou le raffinement — mais aussi la contestation et la remise en question — d'outils conceptuels permettant de rendre compte des divers aspects inhérents au phénomène rituel. L'archéologie postprocessuelle (Hodder 1982, 1987, 1989, 1991a, 1991b ; Preucel et Hodder 1996 ; Shanks 1992 ; Shanks et Tilley 1982, 1987a, 1987b ; Miller et Tilley 1984 ; Tilley 1993 ; Whitley 1998) s'en est beaucoup inspirée pour construire des outils d'analyse du rituel qui prennent en considération la spécificité des données, fragmentaires et incomplètes, avec lesquelles elle travaille (par exemple, Barret 1987, 1991 ; Garwood *et al.* 1991). Nombreux sont donc les chercheurs en sciences sociales qui, depuis un siècle, abordent le phénomène rituel pour tenter d'en saisir la substance et d'en montrer les modalités et les effets sur la société. Bien qu'aujourd'hui, on admette volontiers l'impossibilité de fournir une définition heuristique de ce phénomène (Segalen 1998 : 4-5), d'aucuns s'accorderont pour définir le rituel, en tant que concept opératoire, comme un système codifié de pratiques, de savoirs et d'objets, qui relève d'un domaine de la vie sociale que l'on peut associer soit au sacré et à « l'extra-ordinaire », soit au « religieux », soit à tout cela à la fois, selon les contextes.

### Procédure et prestation rituelles

L'un des fils directeurs de ce numéro réside dans la distinction analytique proposée par Tambiah (1981, 1991) entre la procédure et la prestation rituelles. Cette conception « performative » du rituel souligne ainsi son caractère duel, c'est-à-dire le fait qu'il peut s'analyser à la fois sous l'angle de la *procédure* et sous l'angle de la *prestation* (Tambiah 1981 : 115 ; Lewis 1990).

Plus précisément, on peut définir la procédure rituelle comme une sorte de scénario que doivent suivre les acteurs lorsque vient le temps de « mettre en scène » un rite, quel qu'il soit (Bourdieu 1972 : 213 ; Kapferer 1979 : 6-8 ; Skorupski 1976 : 85 ; Tambiah 1981 : 118 ; Werbner 1989 : 12-13). En effet, un rituel ne peut être accompli ou mis en pratique que si les acteurs disposent d'informations fiables et uniformisées qui leur indiquent ce qu'ils doivent faire, quand, comment et qui a le droit ou l'autorité de le faire (voir le texte de Lanoue, ce volume). Ces informations proviennent d'un cadre de référence culturellement fixé pour l'accomplissement de tout rituel, à savoir la procédure. Celle-ci correspond donc à un programme de « gestion » des individus, des objets, du temps et de l'espace au cours d'une prestation rituelle, puisqu'elle fixe les normes (ou règles) à respecter sous forme de prescriptions et de proscriptions, qui sont plus ou moins explicites selon les contextes historiques et culturels. Elle précise en somme les ressources humaines et matérielles à utiliser.

Les prestations rituelles sont, quant à elles, des actions situées dans un lieu et un temps particuliers qui ont pour but de réaliser et d'actualiser concrètement les directives d'une procédure rituelle. Pour qu'une prestation rituelle soit accomplie et menée à son terme, on peut envisager plusieurs conditions, notamment la connaissance de la procédure à suivre par les acteurs rituels en présence, leur compétence ou leur habileté, qui découlent non seulement de leur savoir théorique ou pratique, mais aussi de leur état émotionnel et physiologique. Il peut s'agir

aussi d'une situation sociale propice, déjà planifiée (Lanoue, ce volume) ou, inversement, inattendue (Leclercq, ce volume).

Toutefois, cette correspondance ne signifie pas que la prestation d'un rituel est une reprise inlassable et en tout point conforme à une procédure établie. Comme l'indique Turner dans son œuvre, même si, en général, les rites ont trait à des conditions récurrentes, chaque prestation rituelle comporte des éléments qui lui sont uniques. Pour le dire autrement, une prestation rituelle transcende toujours un tant soit peu son cadre procédurier (Doty 1986 : 85), notamment dans les sociétés où ce dernier est transmis oralement (Barth 1987 ; Rappaport 1984 ; Valeri 1985). Les prestations rituelles peuvent donc être des moments propices pour déroger aux modalités et aux règles de la procédure, pour « jouer des variations sur un thème connu », voire pour expérimenter ou improviser ce qui serait autrement conçu comme une expression strictement solennelle et normative. Ce qui est alors en jeu, c'est la capacité réflexive des acteurs et leur conscience du moment, ce que montre bien Leclercq dans son article.

Avec le temps, les dérogations à la procédure rituelle peuvent engendrer des innovations : elles acquièrent alors un statut coutumier et conventionnel (Tambiah 1981 : 160). On peut donc dire, avec Barth (1987), que la procédure rituelle est un programme qui est toujours en production, soumise à des variations et à des transformations parfois irréversibles. Elle est donc loin d'être une forme fixée définitivement. C'est en raison de ce dynamisme de transformation qu'il est utile, voire nécessaire, de replacer ces procédures rituelles dans une grille d'analyse diachronique qui peut se constituer à partir de l'étude des différences entre les prestations d'un même rituel à travers le temps (voir les articles de Parker Pearson et de Pâquet, ce volume).

Ainsi, l'analyste peut tenter de reconstituer les aspects procéduriers d'un rituel (les règles de fonctionnement, par exemple) en cherchant ce qui, dans les prestations successives d'un même rite ou d'un ensemble de rites interreliés, constitue le « noyau dur » du rituel, c'est-à-dire les éléments formels et conventionnels qui manifestent une certaine récurrence ou constance dans le temps. En prenant ce noyau comme référence, on peut tenter d'interpréter la variabilité des actions formelles d'une prestation à une autre au cours du temps, c'est-à-dire déterminer ce qui a été modifié, enlevé, maintenu ou ajouté (Tambiah 1981 : 115). L'étude des relations entre procédure et prestations rituelles, notamment des « écarts de conduite rituelle » dans l'histoire, peut ainsi permettre de s'interroger sur les circonstances et les conditions d'ordre historique, social, politique, idéologique et économique qui en ont déterminé la dynamique (Chrétien ainsi que Parker Pearson, ce volume). La distinction entre procédure et prestation est donc essentielle pour effectuer une analyse diachronique d'un rituel en relation avec ses particularités socioculturelles dans la longue durée.

## **Le liminaire**

Toute procédure rituelle suppose une gestion particulière du temps et de l'espace. On peut donc affirmer que le temps et l'espace rituels constituent des

aspects incontournables de l'analyse d'un rituel, ce que Van Gennep (1969) avait tenté de montrer en 1909 en recourant à la notion de liminaire. De façon générale, cette notion renvoie à l'idée que les rites constituent des moments « en marge » de la vie ordinaire, et qu'ils se déroulent dans des lieux particuliers qui peuvent aussi être marginaux par rapport à la topographie sociale ordinaire. Au moment de la prestation, l'acteur rituel pénètre dans un temps et un espace qui se distinguent de l'espace et du temps de la vie sociale ordinaire : c'est le liminaire.

Le caractère liminaire des rites a suscité énormément de réflexions et d'interprétations chez les principaux théoriciens du phénomène rituel. Comme Turner (1969a ; Turner et Turner 1982) et d'autres (Barth 1987 ; Geertz 1973 ; Kapferer 1979 ; Turnbull 1990) l'ont constaté, la phase liminaire des rituels implique en général des événements ludiques, de l'ambiguïté, du désordre, de l'inversion, des revirements ou des comportements bizarres et spontanés, notamment lors des rites sacrificiels (Valeri 1985 : 72-73 ; Werbner 1989). En fait, selon Turner (1977b : 67-68), l'essence de cette phase liminaire tient dans ce qu'elle permet aux acteurs rituels de se dégager des contraintes normales ou, pour le dire autrement, des normes contraignantes de la société. Cela a pour effet de rendre possible la déconstruction des aspects « banals » ou ordonnés de la vie courante, ordinaire, et leur reconstruction en des unités culturelles toujours renouvelées (Kapferer 1979 : 7). Ainsi, en présentant divers aspects de la vie sociale sous un jour nouveau, extraordinaire, la phase de marge invite les participants à réfléchir sur le monde dans lequel ils vivent et à remettre en question ce qu'ils prenaient auparavant pour acquis (Obeyesekere 1990 : 122 ; Turner 1986 : 21 ; Turner et Turner 1982 : 204 ; Werbner 1989 : 124). Les occasions rituelles, ou ce que Smith (1979) appelle les rites occasionnels (pour un bel exemple, voir le texte de Leclercq, ce volume) sont donc autant d'opportunités pour critiquer, discrètement ou ouvertement selon les cas, la société et son histoire. La prestation rituelle devient par le fait même une action critique et réflexive, qui comporte un potentiel de transformation de la société (Turner 1986 : 81 ; Kertzer 1988).

## Savoir, pouvoir et communication rituels

Dans ce numéro, tous les auteurs considèrent les actions rituelles qu'ils décrivent comme un phénomène social, c'est-à-dire comme un des lieux de la vie sociale où se poursuivent, sous des formes spécifiques, la négociation des rapports sociaux, les stratégies de pouvoir ou de contestation de l'ordre social. Or, en posant l'action rituelle comme acte intentionnel et réfléchi, on rejoint la position de Giddens (1987), selon qui les acteurs sociaux exercent de manière réfléchie un contrôle (*monitoring*) sur leurs pratiques, même si cela ne s'exprime pas nécessairement en paroles. Autrement dit, quelles que soient les actions accomplies, y compris les actions rituelles, il existe toujours chez les acteurs sociaux un certain savoir des enjeux des pratiques sociales qui oriente nécessairement la dynamique de leurs rapports, c'est-à-dire des rapports entre les individus et les groupes en contexte. Cela fait partie du *savoir rituel*. Ce savoir représente la somme des connaissances pertinentes (sacrées, techniques, théoriques, administratives, etc.) qui sont exprimées dans un contexte rituel par l'entremise de divers symboles

« consacrés », notamment les mythes et les règles procédurières. Il sert, entre autres, à rallier les acteurs et l'assemblée autour des pratiques rituelles, et à perpétuer ces pratiques. Il est donc nécessaire, entre autres choses, de le diffuser, c'est-à-dire de le transmettre par un enseignement particulier qui se fait généralement dans un contexte rituel. C'est là qu'interviennent les *experts rituels*, ceux et celles qui, en raison de leurs compétences théoriques ou pratiques, mais aussi des droits inhérents à leur position sociale et des pouvoirs qui s'y rattachent (Skorupski 1976 : 94), sont appelés à interpréter ou à exécuter l'une ou l'autre des tâches requises pour l'accomplissement adéquat de la procédure rituelle.

Parce qu'il fait usage de différents types de symboles rituels et qu'il fait acte de symbolisation, un expert rituel communique son savoir rituel de diverses façons, avec des moyens variés de communication, des « médias », qui incluent non seulement le langage parlé, mais aussi des moyens non discursifs — danse, jeu, arts plastiques et graphiques — qui expriment ce qui ne peut être dit en mots (Kapferer 1979 : 23 ; Lévi-Strauss 1971 : 600 ; Turner 1986 : 23). Ainsi, dans certains rites, l'expert rituel agence savamment les divers moyens de communication disponibles afin de maximiser son enseignement, de transmettre le plus efficacement possible ses connaissances par le biais de modes multiples — c'est ce que Turner (1986 : 21-23) a défini par le terme « métalangage du rituel ». Selon lui (Turner 1977b : 73), le contexte rituel peut ainsi représenter un moment exceptionnel pour la création artistique, en encourageant par exemple les prestations musicales (chants, danses) ou la production d'œuvres graphiques ou picturales, bref l'émission d'un ensemble d'expressions artistiques qui constitue un métacommentaire réflexif sur la société et son histoire (voir Clarkson, ce volume). En ce sens, le rituel peut être compris comme une dramatisation sociale, comme le démontre concrètement Leclercq (ce volume).

Or, non seulement un expert rituel transmet de l'information à des « récepteurs », mais il en acquiert également (Lewis 1990 : 34-35 ; Paige et Paige 1981 : 47). C'est donc dire que tous les individus ou groupes d'individus impliqués dans une prestation rituelle, que ce soient les experts ou les autres acteurs, y compris les « spectateurs », participent à ce qu'il est convenu d'appeler la *communication rituelle*. Une étude de la communication rituelle peut se concentrer sur les interactions entre tous les acteurs en présence, en insistant sur la diversité des modes d'interaction qu'ils privilégient, ce que montre très bien Pâquet (ce volume).

Cependant, la diversité des moyens de communication rituelle fait en sorte que le contenu du message rituel n'est jamais complètement à l'abri d'ambiguïtés pouvant provoquer des contestations et des remises en question (Kertzer 1988 ; Lewis 1990 : 22), si bien que le contrôle qui peut être exercé sur le savoir rituel n'est jamais total. D'ailleurs, comme le rappelle Geertz (1973 : 109), en tant que constructions sociales et symboliques de la réalité, les croyances et les pratiques qui leur sont associées s'élaborent toujours dans le cadre de rapports sociaux différenciés, hiérarchisés, donc de rapports d'autorité, par exemple l'autorité des aînés sur les plus jeunes ou celle des hommes sur les femmes. La communication et le savoir rituels peuvent donc être investis de rapports spécifiques de pouvoir ou, pour le dire autrement, ces formes d'acquisition et de transmission des

connaissances ne peuvent être dissociées des rapports de pouvoir qui en permettent l'existence. Il s'agit là d'une dynamique idéologique qui tend à faire accepter par le plus grand nombre possible des conceptions, des idées, parfois développées au niveau individuel, et à rendre permanentes de telles conceptions sous forme de croyances, de valeurs, de pratiques et d'institutions (Asad 1983 : 242-243 ; Cannadine 1992 : 2).

En intégrant la notion de rapports de pouvoir dans la constitution et le maintien du savoir rituel, on peut établir un parallèle entre ce savoir et ce que Michel Foucault a appelé un « régime de vérité ». Selon Foucault, un régime de vérité est formé de discours historiquement définis qui sont présentés à une communauté morale comme étant vrais. Mais il se constitue également de moyens qui permettent de légitimer ces jugements, les techniques et procédures qui produisent la vérité et le statut de ceux et celles qui sont chargés de dire le vrai. Dans un régime de vérité, qui serait la marque de certains rituels (voir l'analyse de Lanoue, ce volume), les détenteurs de positions d'autorité disposent d'outils de conviction idéologique (Moreux 1978), de modèles d'interprétation de l'expérience humaine et d'action sociale, qui visent à faire partager aux néophytes comme aux adeptes le contenu, les principes et les valeurs de la pensée agissante dont eux-mêmes ont la connaissance.

### **Actions stratégiques en contexte rituel : organisation du temps et de l'espace et manipulation de symboles**

L'étude du temps rituel peut renvoyer non seulement à l'étude de la transformation des rites sur une longue durée, mais aussi à la place du rituel dans le temps social d'une société. Certains chercheurs, anthropologues et archéologues, ont d'ailleurs remarqué que les rites essaient d'exercer une emprise sur le temps (Bradley 1991b). Les recherches ont aussi montré que les acteurs rituels tentent de s'appropriier des lieux, ou du moins de les démarquer symboliquement des espaces domestiques, afin d'y tenir, ne serait-ce que momentanément, leurs activités spécifiques. En effet, plusieurs rites ne peuvent être accomplis qu'en des lieux désignés et nulle part ailleurs. À cet égard, Van Gennep (1969 : 276) avait déjà montré les liens étroits qui existent entre les rites de passage et l'espace rituel en identifiant le passage matériel (par exemple, un corridor ou l'entrée d'un village ou d'une maison) comme lieu particulier de pratiques rituelles (voir aussi Douglas 1978 : 130). À une échelle plus vaste, certains rituels qui ne sont pratiqués qu'en des endroits restreints peuvent attirer plusieurs communautés et conduire ainsi à l'établissement de centres culturels régionaux, voire nationaux ou internationaux, avec leurs sanctuaires, leurs circuits, leurs réseaux d'échange d'idées, de biens et de services. Ils créent en conséquence une topographie qui leur est propre (Werbner 1989 : 8), avec un centre, une périphérie, des lieux de pèlerinage et des emplacements sacrés bien spécifiques (voir Clarkson, ce volume). Du point de vue archéologique, l'espace rituel constitue un objet d'analyse souvent riche et fécond (Bradley 1991a ; Carmichaël *et al.* 1994 ; Arsenault 1998a).

La catégorie d'analyse constituée par les *objets rituels*, c'est-à-dire les objets manipulés ou utilisés d'une manière ou d'une autre dans le cadre d'une prestation

rituelle, est aussi au cœur de la problématique de ce numéro. Or, du point de vue de l'analyse archéologique, le potentiel du symbolisme rituel s'avère important en raison même de la pluralité des symboles matériels requis pour les activités rituelles et qui peuvent être repérés dans le paysage archéologique. Pensons, par exemple, aux monuments (Harding 1991), aux reliques d'un ancêtre, aux images de divinités, aux instruments sacrés servant à réaliser un rite particulier, notamment au couteau sacrificiel que l'expert rituel doit exhiber ou manipuler, et bien sûr, à l'iconographie (Arsenault 1993, 1994, 1998a et 1998b ; Conkey et Hastorf 1990 ; Douglas 1978 : 130 ; Duff, Clarke et Chadderdon 1992 ; de Heusch 1986 : 173 ; Skorupski 1976 : 77 ; Turner 1969a : 14, 1969b : 8, 1972, 1975, et 1977b : 77 ; Turner et Turner 1982 : 204 ; Valeri 1985 : 37).

Dans un rituel, les symboles sont de fait des éléments qui concentrent sur eux une multitude de significations et d'actions de nature religieuse ou séculière selon les contextes. Comme l'a déjà si bien souligné Durkheim (1985), un « sentiment collectif ne peut prendre conscience de soi qu'en se fixant sur un objet matériel » (*ibid.* : 339). Turner, pour sa part, distingue deux catégories de symboles, qu'il appelle « sacra » (les plus petites unités d'analyse des rites ; [Turner 1977b : 70 ; Turner et Turner 1982 : 202]). D'une part, les « symboles dominants », présents dans divers rituels, mais qui conservent toujours une certaine autonomie et consistance à l'intérieur du système symbolique entier et, d'autre part, les « symboles instrumentaux », qui sont des moyens d'atteindre les buts spécifiques de chaque prestation rituelle et dont le sens ne peut être saisi qu'en rapport avec les autres symboles du système symbolique (Turner 1975 : 149-154 et 1977a : 186 ; voir aussi Deflem 1991 : 6 ; Zadra 1984 : 86-87). Dans son article, Chrétien (ce volume) discute de plusieurs symboles dominants utilisés dans un culte funéraire — sans toutefois avoir recours explicitement au concept de Turner — et en montre bien la *dimension opérationnelle*, pour reprendre une autre expression proposée par Turner (1982b : 18-21).

Mais l'utilisation « stratégique » des symboles, régie bien souvent par la procédure rituelle, vise également un autre but, de nature idéologique, celui d'induire des motivations et des dispositions particulières chez les pratiquants. En effet, comme l'expriment, chacun à sa façon, Geertz (1973 : 104, 113 et 131), Kertzer (1988 : 16-17, 29) et Southwold (1979 : 635-636), les symboles rituels peuvent avoir comme effet de fusionner l'ethos et la vision du monde d'une société, de faciliter la socialisation de ses membres et d'aider ainsi les « croyants » à mieux supporter le monde dans lequel ils vivent. Autrement dit, c'est en objectivant les éléments abstraits et concrets des rites dans les rapports entre les acteurs que le symbolisme rituel encourage l'acceptation de l'image de soi, et parfois des autres, tout en favorisant l'intégration des individus à la communauté (Pâquet, ce volume). Pour sa part, Kapferer (1979) fait observer que l'utilisation rituelle d'objets symboliques, accomplie selon des modalités spécifiques, peut constituer un processus de transformation sociale et servir à l'occasion certains projets sociaux et politiques (*ibid.* : 16 ; voir aussi Kertzer 1988 ; Braithwaite 1994 ; Miller, Rowlands et Tilley 1989 ; Miller et Tilley 1984 ; Earle 1991) ; Leclercq (ce volume) en fournit du reste un exemple éloquent.



Plusieurs chercheurs ont en effet mis en évidence le fait que le contexte rituel représente un théâtre propice à l'expression des idéologies et à l'affichage des positions sociales et politiques, voire un instrument de consolidation, de légitimation et de perpétuation des positions d'autorité, ou encore de contestation, de la structure de pouvoir d'une société (par exemple, Balandier 1984 ; Bloch 1989 ; Cannadine 1992 ; Kertzer 1988 ; Paige et Paige 1981). Le rituel peut en effet constituer un véhicule de légitimation à la fois pour l'organisation sociale et pour l'organisation politique en place, et être utilisé avec profit par toutes les formes d'autorité existantes (Bloch 1989 : 45 ; Kelly et Kaplan 1990 : 141 ; Kertzer 1988 : 19).

Pour Foucault, le pouvoir est le nom que l'on attribue « à une situation stratégique complexe dans une société donnée » (Foucault 1976 : 123) : c'est un jeu de relations sociales ouvertes, mobiles, plus ou moins coordonnées, inégalitaires et asymétriques, qui sont marquées par des manœuvres, des tactiques et des stratégies, par des objectifs visés et des buts à atteindre de la part des individus et groupes impliqués, donc par un ensemble de relations que nourrissent des intentions. Si l'on s'appuie sur la thèse de Foucault (1984), on peut donc concevoir les rapports de pouvoir comme des rapports sociaux qui se cristallisent autour d'enjeux spécifiques, dans des contextes déterminés, et qui deviennent alors des rapports de forces, se manifestant par une rivalité, une compétition pour faire valoir son point de vue face à cet enjeu. Cependant, ce qui est intéressant n'est pas la tentative, plutôt vaine selon Foucault, d'en rechercher absolument les auteurs initiaux, c'est-à-dire les acteurs sociaux qui pourraient être les instigateurs ultimes des stratégies qui se dévoilent à l'analyse des contextes particuliers d'action sociale, car on risquerait de poursuivre cette « quête d'auteurs » à l'infini. Il est plus intéressant de comprendre *comment* s'exerce le pouvoir dans un contexte donné, comment s'articule la gouverne des conduites et l'ensemble des éléments structurants du champ d'action éventuel des sujets humains (Foucault 1984 : 314). Autrement dit, c'est seulement dans des contextes particuliers, par exemple lors de la tenue d'un rituel, que peuvent apparaître tels ou tels rapports de pouvoir.

Une analytique du pouvoir dans le champ d'interactions des contextes rituels devrait donc mettre en évidence les effets de pouvoir engendrés par certaines formes de relations sociales entre les acteurs, notamment entre ceux et celles qui sont en position d'autorité (par exemple, les experts rituels) et le reste des participants à un rituel. Une telle approche conduit éventuellement à identifier des manœuvres, des tactiques et des stratégies particulières créées par les acteurs en présence, et à cerner les enjeux encourus, sans toutefois se préoccuper de rechercher celui ou celle qui en serait l'initiateur. Cette démarche favorise également la reconstitution de la structure de pouvoir (ou matrice générale des rapports de forces) dans laquelle s'exercent les rapports observés, afin de mieux situer les divers acteurs concernés, non seulement dans le contexte des rituels, mais dans le système social tout entier.

C'est à une telle analytique que s'efforcent de procéder, bien que de manière très différente, les articles présentés dans ce numéro.

Le texte de Michael Parker Pearson met en valeur les possibilités d'interprétation des rituels passés en prenant comme exemple l'étude des vestiges mortuaires

qui figurent dans le paysage sacré malgache (voir aussi Parker Pearson 1982). Prenant comme objet d'analyse les tombeaux en pierre de Madagascar, cet archéologue nous offre un magnifique exemple d'une analyse contextuelle de vestiges matériels qui furent produits dans un contexte foncièrement rituel, celui des pratiques funéraires. Pour ce faire, il a dû patiemment mettre en correspondance une grande quantité de données archéologiques et ethnographiques, ce qui lui a permis de dégager des hypothèses quant au développement des pratiques sociales complexes qui sont à l'origine de ces tombeaux sur une période de trois siècles. Cette étude révèle ainsi que les tombeaux en pierre ont vu le jour dans un contexte de relations et de rivalités entre différents clans membres de plusieurs communautés malgaches. Le développement et les innovations observés dans les aménagements des tombeaux au fil des décennies, donc sur plusieurs générations, suggèrent aussi qu'il y eut des modifications sensibles dans les pratiques funéraires et que ces dernières ne peuvent être comprises qu'en termes de rapports sociaux divergents au sein de la matrice de pouvoir. L'analyse détaillée de Parker Pearson déborde des transformations de l'architecture mortuaire pour accéder au champ plus vaste des rapports sociaux entre lignages et sous-lignages dans le contexte des liens de parenté, de l'acquisition individuelle de richesse et de prestige, et de l'occupation du territoire par des clans en constante compétition.

Guy Lanoue, à partir d'une série d'enquêtes menées auprès de nombreux étudiants et professeurs italiens (et aussi d'expériences personnelles vécues au sein du système universitaire italien), s'interroge sur le concours d'entrée au sein du corps professoral en Italie. Il suggère de considérer ce concours comme un rituel de pouvoir intégré à un système de patronage et de clientélisme. L'auteur cherche en particulier à montrer l'existence d'un « espace rituel de manœuvre » dans lequel s'inscrivent les candidats à ces concours périodiques et où ils déploient un nombre limité, mais connu de tous, de stratégies politiques qui s'appuient sur un discours particulier du mérite universitaire. En envisageant ce rituel séculier de pouvoir dans une perspective historique, cette étude révèle de fait une méritocratie de façade. Elle met clairement en lumière les stratégies politiques auxquelles ont recours aujourd'hui l'ensemble des étudiants italiens (considérés comme « clients » d'un système de « patronage mafieux »), avec la « contribution active » des professeurs (les « patrons »), afin de faire avancer leur carrière (et aussi celle de leur patron). Les lecteurs pourront noter le décalage entre le discours, la rhétorique et la pratique ritualisée du concours que révèle l'analyse de Lanoue.

L'étude d'Yves Chrétien est axée sur l'interprétation du mobilier. Il s'agit plus précisément de l'analyse du phénomène du culte funéraire Meadowood et de l'idéologie concomitante, phénomènes qui semblent avoir pris place pendant un certain temps dans la région immédiate de Québec au début du dernier millénaire avant J.-C. Le culte funéraire Meadowood était largement répandu dans le Nord-Est de l'Amérique du Nord pendant le Sylvicole inférieur (3 000 à 2 400 ans avant aujourd'hui) ; l'auteur tente d'évaluer quelle forme il a adoptée dans la région de Québec à cette époque, en effectuant une comparaison avec ce que les archéologues ont observé ailleurs dans la province et dans les autres régions du Nord-Est. Chrétien se base sur la présence, à proximité de Québec, d'objets cérémoniels

clairement Meadowood — puisqu'ils sont fabriqués dans un matériau exotique (le chert dit Onondaga) et présentent les caractéristiques formelles des artefacts propres à ce culte — et il évalue dans quel contexte archéologique ils ont été trouvés. Il relève ainsi des différences importantes dans les pratiques funéraires qui seraient significatives d'une variation de la procédure rituelle dans une région considérée comme périphérique au centre de rayonnement idéologique Meadowood.

Pour sa part, Martin Pâquet a entrepris d'évaluer l'ordonnement des cérémonies d'ouverture des sessions parlementaires au Québec sur une période de deux siècles. Il a ainsi voulu comprendre comment la procédure a été mise en acte au fil de l'histoire du parlementarisme québécois. Montrant qu'il s'agit toujours d'une prestation à la fois individuelle et collective d'un imposant rituel s'inscrivant dans une structure hiérarchique selon un ordre codifié et des pratiques normées, l'auteur analyse les liens qui se tissent au fil des prestations publiques de la cérémonie entre le passé, le présent et l'avenir. Dans un tel contexte, toute une série de stratégies sont mises de l'avant, accompagnées d'une panoplie de symboles, dont les enjeux concernent au premier chef la légitimité, le maintien et la permanence de l'institution politique en place, avec ses positions et ses pratiques, quels que soient les événements sociaux, économiques ou politiques qui peuvent parfois en ponctuer le déroulement. Pâquet met l'accent sur les pratiques discursives, mais aussi sur le décor ambiant de la cérémonie, sur les symboles manifestes affichés avec ostentation et sur tout autre artifice susceptible d'attirer et d'orienter l'attention des différents acteurs rituels (politiciens, notables, militaires et religieux, mais aussi, le grand public). Il déconstruit ainsi l'armature qui supporte ce fastueux cérémonial politique, tout en faisant voir au besoin l'espace de manœuvre dans lequel s'insèrent les divers participants au rituel. Plus qu'une simple énumération d'événements historiques qui ont marqué le développement de la procédure rituelle au fil des législatures, cette analyse montre la capacité des acteurs rituels en présence à changer des aspects de cette procédure par le biais de certaines stratégies et, par conséquent, l'ordre établi, qui n'est donc jamais immuable ou pérenne.

L'archéologue Persis B. Clarkson propose une étude de gigantesques dessins (ou « géoglyphes ») apparaissant dans le sol meuble superficiel du désert d'Atacama, au Chili, et qui furent tracés à l'époque préhispanique. Elle analyse aussi les diverses interprétations, pour la plupart à caractère religieux ou magico-religieux, qui ont été données de leurs significations et de leurs usages. Elle remarque ainsi l'existence d'une organisation interne au sein de ces étonnantes œuvres ancrées dans le paysage aride du littoral chilien — semblables par certains aspects, mais fort différentes par d'autres, aux fameux géoglyphes de la région de Nazca, au Pérou. L'auteure essaie donc tout d'abord d'établir la présence de styles et de thèmes propres à ces compositions graphiques, avant d'en évaluer les liens avec d'autres types de témoignages archéologiques, puis elle tente de définir le ou les contextes de pratiques sociales et de traditions culturelles dans lesquels s'inscrivaient ces géoglyphes. Ce paysage fut traversé pendant des siècles par différents groupes sociaux, aux croyances, valeurs, positions sociales et pratiques différentes, qui ont pu avoir des attitudes et des attentes variées lors de la produc-

tion ou de la fréquentation des lieux géoglyphiques. Ce texte montre ainsi les limites de l'interprétation archéologique des contextes rituels et des aspects de pouvoir qui ont pu s'y greffer lorsque l'on se trouve confronté à des vestiges matériels au caractère inusité ou singulier.

Étienne Leclerq a pris comme toile de fond de son analyse du pouvoir et du rituel un événement récent extraordinaire, à savoir la désormais tristement célèbre affaire Dutroux (Belgique). Ce qui attire l'attention de l'auteur n'est pas tant ce fait divers on ne peut plus tragique, lors duquel de très jeunes filles furent agressées et sauvagement assassinées, que les errements judiciaires, les tergiversations politiques et les soulèvements populaires qui s'ensuivirent. Pour l'auteur, le contexte formé par ces réactions s'est peu à peu ritualisé en générant une succession d'événements qu'il tente de comprendre *a posteriori* à partir d'une grille de lecture ouvertement empruntée à celle que propose Turner. Autrement dit, il cherche à interpréter l'« affaire » Dutroux en tant que processus rituel et à mettre en lumière l'élaboration dramatique d'une crise sociale à partir de la tragédie vécue par les familles des victimes et leurs proches. La trame dramatique qui se constitua progressivement après la découverte des assassinats est, selon Leclerq, révélatrice des véritables enjeux que vit la société belge à l'heure actuelle, d'où les manifestations massives et spontanées du public au cours de la crise. L'auteur reconnaît une théâtralité certaine dans ces engagements populaires de la société belge face aux valeurs traditionnelles ainsi bafouées et il souligne le recours répété et très utile aux médias — en particulier, la télévision — par les protagonistes. Cela l'amène à discuter des moyens symboliques et matériels utilisés par les parents et les proches des victimes, et par extension ceux qui les soutiennent, pour remettre en cause l'ordre établi tel que le manifestent le pouvoir politique, la magistrature et certains corps policiers belges, dans un véritable rituel de contestation de cet ordre.

L'ensemble constitué par ces textes ne prétend pas être porteur d'une vision globale, loin s'en faut, de la dimension de pouvoir dans les rites ou du caractère ritualisé de certaines actions politiques. Il montre bien, cependant, pour reprendre les propos de Kelly et Kaplan (1990 : 141), que le rituel joue un rôle pratique crucial dans la vie d'une société comme véhicule d'autorité. Il est aussi une pratique continue, lieu principal de la nouvelle histoire en train de se faire ; donc, dans ses multiples potentialités formelles, le rituel conserve le pouvoir de changer le politique.

## Références

- ARSENAULT D., 1993, « El Personaje del pié amputado en la sociedad mochica del Perú : un ensayo sobre la arqueología del poder », *Latin American Antiquity*, 4, 3 : 225-245.
- , 1994, *Symbolisme, rapports sociaux et pouvoir dans les contextes sacrificiels de la société mochica (Pérou précolombien). Une étude archéologique et iconographique*. Thèse de doctorat déposée à l'Université de Montréal, Montréal.
- , 1998a, « Esquisse du paysage sacré algonquien. Une étude contextuelle des sites rupestres du Bouclier canadien », *Recherches amérindiennes au Québec*, XXVIII, 2 : 19-39.

- , 1998b, « Corps étranger, corps sacrifié. Le symbolisme corporel dans les contextes de sacrifice humain de la société mochica du Pérou précolombien », *Religiologiques*, 17 : 53-74.
- ASAD T., 1983, « Anthropological Conceptions of Religion. Reflections on Geertz », *Man*, n.s., 18, 2 : 237-259.
- BALANDIER G., 1984, *Anthropologie politique*. Paris, Presses Universitaires de France, (4<sup>e</sup> édit.).
- BARRET J. C., 1987, « Contextual Archaeology », *Antiquity*, 61 : 468-473.
- , 1991, « Towards an Archaeology of Ritual » : 1-9, in P. Garwood, D. Jennings, R. Skeates et J. Toms (dir.), *Sacred and Profane. Proceedings of a Conference on Archaeology, Ritual and Religion. Oxford 1989*. Oxford, Oxford University Committee for Archaeology, Monograph N° 32.
- BARTH F., 1987, *Cosmologies in the Making. A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BELL C., 1992, *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford, Oxford University Press.
- BLOCH M., 1989, *Ritual, History and Power (selected papers in anthropology)*. Londres, The Athlone Press, London School of Economics, Monographs in Social Anthropology n° 58.
- BOURDIEU P., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Genève, Librairie Droz.
- BRADLEY R., 1991a, « Monuments and Places » : 135-140, in P. Garwood, D. Jennings, R. Skeates et J. Toms (dir.), *Sacred and Profane. Proceedings of a Conference on Archaeology, Ritual and Religion. Oxford 1989*. Oxford, Oxford University, Committee for Archaeology, Monograph N° 32.
- , 1991b, « Ritual, Time and History », *World Archaeology*, 23, 2 : 209-219.
- BRAITHWAITE M., 1984, « Ritual Prestige in the Prehistory of Wessex c.2200-1400 B.C. A New Dimension to the Archaeological Evidence » : 93-110, in D. Miller et C. Tilley (dir.), *Ideology, Power and Prehistory*. Cambridge, Cambridge University Press.
- CANNADINE D., 1992, « Divine Rites of Kings » : 1-19, in D. Cannadine et S. Price (dir.), *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*. Cambridge, Cambridge University Press.
- CARMICHAEL D. L., J. HUBERT, B. REEVES et A. SCHANCHE (dir.), 1994, *Sacred Sites, Sacred Places*. Londres, Routledge.
- CONKEY M. W. et C. HASTORF, 1990, « Introduction » : 1-4, in M. Conkey et C. Hastorf (dir.), *The Uses of Style in Archaeology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- COPPET D. de (dir.), 1992, *Understanding Rituals*. Londres, Routledge.
- DEFLEM M., 1991, « Ritual, Anti-structure and Religion. A Discussion of Victor Turner's Processual Symbolic Analysis », *The Journal for the Scientific Study of Religion*, 30, 1 : 1-25.
- DOTY W. G., 1986, *Mythography: The Study of Myths and Rituals*. Tuscaloosa, The University of Alabama Press, (5<sup>e</sup> édit.).
- DOUGLAS M., 1978, *Natural Symbols*. Harmondsworth, Penguin Books.
- DUFF I., G. A. CLARK et T. J. CHADDERDON, 1992, « Symbolism in the Early Paleolithic. A Conceptual Odyssey », *Cambridge Archaeological Journal*, 2, 2 : 211-229.

- DURKHEIM É., 1985 [1912], *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, Presses Universitaires de France.
- EARLE T., 1991, « The Evolution of Chiefdoms » : 1-15, in T. Earle (dir.), *Chiefdoms : Power, Economy and Ideology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- FOUCAULT M., 1976, *La volonté de savoir*. Paris, Gallimard.
- , 1984, « Deux essais sur le sujet et le pouvoir » : 308-321, in H. Dreyfus et P. Rabinow (dir.), *Michel Foucault : un parcours philosophique*. Paris, Gallimard.
- GARWOOD P., D. JENNINGS, R. SKEATES et J. TOMS (dir.), *Sacred and Profane. Proceedings of a Conference on Archaeology, Ritual and Religion. Oxford 1989*. Oxford, Oxford University Committee for Archaeology, Monograph N° 32.
- GEERTZ C., 1973, *The Interpretation of Cultures*. New-York, Basic Books.
- GIDDENS A., 1987, *La constitution de la société*. Paris, Presses Universitaires de France.
- HARDING J., 1991, « Using the Unique as the Typical Monuments and the Ritual Landscape » : 141-151, in P. Garwood, D. Jennings, R. Skeates et J. Toms (dir.), *Sacred and Profane. Proceedings of a Conference on Archaeology, Ritual and Religion. Oxford 1989*. Oxford, Oxford University Committee for Archaeology, Monograph N° 32.
- HEUSCH L. de, 1986, *Le sacrifice dans les religions africaines*. Paris, Gallimard.
- HODDER I., 1982, *The Present Past. An Introduction to Anthropology for Archaeologists*. Londres, B.T. Batsford.
- , 1987, « The Contextual Analysis of Symbolic Meanings » : 1-10, in I. Hodder (dir.), *The Archaeology of Contextual Meanings*. Cambridge, Cambridge University Press.
- , 1989, « Post-modernism, Post-structuralism and Post-processual Archaeology » : 64-78, in I. Hodder (dir.), *The Meanings of Things*. Londres, Unwin Hyman, coll. One world archaeology, vol. 6.
- , 1991a, *Reading the Past*. Cambridge. Cambridge University Press.
- , 1991b, « Interpretive Archaeology and its Role », *American Antiquity*, 56, 1, : 7-18.
- HUMPHREY C. et J. LAIDLAW, 1994, *The Archetypal Actions of Ritual*. Oxford, Clarendon Press.
- KAPFERER B., 1979, « Introduction. Ritual Process and the Transformation of Context », *Social Analysis*, 1 : 3-19.
- KELLY J. D. et M. KAPLAN, 1990, « History, Structure and Ritual », *Annual Review of Anthropology*, 19 : 119-150.
- KERTZER D. I., 1988, *Ritual, Politics, and Power*. New-Haven et Boston, Yale University Press.
- LÉVI-STRAUSS C., 1971, *Mythologiques IV : L'homme nu*. Paris, Plon.
- LEWIS G., 1990, *Day of Shining Red. An Essay on Understanding Ritual*. Cambridge, Cambridge University Press (2<sup>e</sup> édit.).
- MAISONNEUVE J., 1988, *Les rituels*. Paris, Presses Universitaires de France, coll. Que-sais-je ?
- MILLER D. et C. TILLEY (dir.), 1984, *Ideology, Power and Prehistory*. Cambridge, Cambridge University Press.

- MILLER D., M. ROWLANDS et C. TILLEY (dir.), 1989, *Domination and Resistance*. Londres, Unwyn Hyman, coll. One World Archaeology, n° 3.
- MOREUX C., 1978, *La conviction idéologique*. Montréal, Presses de l'Université du Québec à Montréal.
- OBEYESEKERE R., 1990, « The Significance of Performance for its Audience. An Analysis of Three Sri Lankan Rituals » : 118-130, in R. Schechner et W. Appel (dir.), *By Means of Performance*. Cambridge, Cambridge University Press.
- PAIGE K. E. et J. PAIGE, 1981, *The Politics of Reproductive Ritual*. Berkeley et Los Angeles, University of California Press.
- PARKER PEARSON M., 1982, « Mortuary Practices, Society and Ideology. An Ethnoarchaeological Study » : 99-113, in I. Hodder (dir.), *Symbolic and Structural Archaeology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- PREUCEL R. W. et I. HODDER, 1996, *Contemporary Archaeology in Theory. A Reader*. Oxford et Londres, Blackwell Pub.
- RAPPAPORT R. A., 1984 [1968], *Pigs for the Ancestors : Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. New Haven, Yale University Press.
- SEGALEN M., 1998, *Rites et rituels contemporains*. Paris, Nathan.
- SHANKS M., 1992, *Experiencing the past. On the Character of Archaeology*. Londres, Routledge.
- SHANKS M. et C. TILLEY, 1982, « Ideology, Symbolic Power and Ritual Communication. A Reinterpretation of Neolithic Mortuary Practices » : 129-154, in I. Hodder (dir.), *Symbolic and Structural Archaeology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- , 1987a, *Re-Constructing Archaeology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- , 1987b, *Social Theory and Archaeology*. Oxford, Polity Press.
- SKORUPSKI J., 1976, *Symbol and Theory. A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SMITH P., 1979, « Aspects de l'organisation des rites » : 139-170, in M. Izard et P. Smith (dir.), *La fonction symbolique*. Paris, Gallimard.
- SOUTHWOLD M., 1979, « Religious belief », *Man*, n.s., 14, 4 : 628-644.
- TAMBIAH S. J., 1981, « A Performative Approach to Ritual » : 113-169, in *Radcliffe-Brown Lecture in Social Anthropology*. Londres, Proceedings of The British Academy.
- , 1991, *Magic, Science and the Scope of Rationality*. Cambridge, Cambridge University Press (2<sup>e</sup> édition).
- TILLEY C. (dir.), 1993, *Interpretative Archaeology*. Oxford, Berg.
- TURNBULL C., 1990, « Liminality. A Synthesis of Subjective and Objective Experience » : 50-81, in R. Schechner et W. Appel (dir.), *By Means of Performance. Intercultural Studies of Theatre and Ritual*. Cambridge, Cambridge University Press.
- TURNER V., 1969a, *The Ritual Process : Structure and Anti-Structure*. Ithaca, Cornell University Press, coll. Symbol, Myth and Ritual.
- , 1969b, « Forms of Symbolic Action. Introduction » : 3-25, in R. F. Spencer (dir.), *Forms of Symbolic Action*. Seattle, University of Washington Press.
- , 1972, « La classification des couleurs dans le rituel ndembu. Un problème de

- classification primitive » : 67-107, in *Essais d'anthropologie religieuse*. Paris, Gallimard (1<sup>re</sup> édit. 1966).
- , 1975, « Symbolic Studies », *Annual Review of Anthropology*, 4 : 145-161.
- , 1977a, « Symbols in African Ritual » : 183-194, in J. L. Dolgin, D. F. Kemnitzer et D. M. Schneider (dir.), *Symbolic Anthropology. A Reader in the Study of Symbols and Meanings*. New York, Columbia University Press.
- , 1977b, « Process, System, and Symbol. A new Anthropological Synthesis », *Daedalus*, 106, 3 : 61-80.
- , 1982b, « Introduction » : 11-30, in V. Turner (dir.), *Celebration : Studies in Festivity and Ritual*. Washington, Smithsonian Institution Press.
- , 1986, *The Anthropology of Performance*. New-York, Performing Arts Journal Publications.
- TURNER V. et E. TURNER, 1982, « Religious Celebrations » : 201-219, in V. Turner (dir.), *Celebration : Studies in Festivity and Ritual*. Washington, Smithsonian Institution Press.
- VALERI V., 1985, *Kingship and Sacrifice. Ritual and Society in Ancient Hawaii*. Chicago et Londres, The University of Chicago Press.
- VAN GENNEP A., 1969 [1909], *Les rites de passage*. New-York et Londres, Mouton ; Paris, Maison des Sciences de l'Homme.
- WERBNER R. P., 1989, *Ritual Passage, Sacred Journey. The Process and Organization of Religious Movement*. Washington et Manchester, Smithsonian Institution Press et Manchester University Press.
- WHITLEY D. S. (dir.), 1998, *Reader in Archaeological Theory. Post-processual and Cognitive Approaches*. Londres, Routledge.
- ZADRA D., 1984, « Victor Turner's Theory of Religion. Towards an Analysis of Symbolic Time » : 77-104, in R. L. Moore et F. E. Reynolds (dir.), *Anthropology and the Study of Religion*. Chicago, Center for the Scientific Study of Religion.

Daniel Arsenault  
 Centre d'Études sur la langue, les arts et  
 les traditions populaires des francophones en Amérique du Nord (CÉLAT)  
 Université Laval  
 Sainte-Foy  
 Québec G1K 7P4