

questions
de communication

Questions de communication

16 | 2009
Journalistes et sociologues

Denis FLEURDORGE, (dir.), « Extension du domaine des rituels. Sur quelques rites dans le travail social », *Le Sociographe*, 25.

Janv. 2008, 128 p.

Véronique Pardonnet



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/196>
ISSN : 2259-8901

Éditeur

Presses universitaires de Lorraine

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2009
ISBN : 978-2-8143-0003-3
ISSN : 1633-5961

Référence électronique

Véronique Pardonnet, « Denis FLEURDORGE, (dir.), « Extension du domaine des rituels. Sur quelques rites dans le travail social », *Le Sociographe*, 25. », *Questions de communication* [En ligne], 16 | 2009, mis en ligne le 19 janvier 2012, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/196>

Ce document a été généré automatiquement le 20 avril 2019.

Tous droits réservés

Denis FLEURDORGE, (dir.), « Extension du domaine des rituels. Sur quelques rites dans le travail social », *Le Sociographe*, 25.

Janv. 2008, 128 p.

Véronique Pardonnet

RÉFÉRENCE

Denis FLEURDORGE, (dir.), « Extension du domaine des rituels. Sur quelques rites dans le travail social », *Le Sociographe*, 25., Janv. 2008, 128 p.

- 1 « Dans un monde de plus en plus rationnel et faisant la plus large place aux sciences et aux techniques, quelle place reste-t-il pour des formes de ritualisation sociales ? Les différents champs du travail social, de l'assistante sociale, du médico-social, de l'éducatif, ont-ils la possibilité de s'investir dans les formes singulières du rituel ? » (p.7). À travers quatre parties thématiques- « Rites majeurs », « Rites mineurs », « Addictions » et « Ailleurs »-, neuf auteurs tentent de répondre à ces questions.
- 2 David Le Breton inaugure la première partie avec un article (« Ritualités contemporaines d'institution de soi », p. 13) qui propose une relecture de la notion de « rite de passage » élaborée par l'ethnologie dans le contexte des sociétés occidentales. Dans les sociétés traditionnelles, les ritualités construisent un moment nécessaire et propice menant à l'âge d'homme. Selon Arnold Van Gennep (*Les rites de Passage*, Paris, Picard, [1909] 1981), trois étapes sont déterminées par la coutume : la séparation du jeune avec son cercle familial et sa réclusion provisoire avec d'autres engagés dans le même processus, le temps des épreuves et le retour sous une forme transformée. Immergeant la personne au sein du groupe, les rites de passage dans les sociétés traditionnelles assimilent la personne à ses rôles, à ses statuts. Ce sont les normes collectives qui déterminent son rapport au monde.

« Le monde de la personnalité traditionnelle est un monde sans inconscient en tant qu'il s'agit d'un monde où le symbolique règne de manière explicitement organisatrice » (Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p. 251). Dans la société occidentale, les étapes autrefois valorisées du passage à l'âge d'homme ont perdu leur incidence symbolique : les communions, les diplômes, le travail, le service militaire « ne sont plus des marqueurs et des références identitaires [...] Le jeune se sent en porte-à-faux avec le monde, et le chemin de sens qu'il trace pour rester l'acteur de son existence n'appartient qu'à lui » (p.17). Ainsi les conduites à risque des adolescents (défis, vitesses sur les routes, tentatives de suicide, scarifications, troubles alimentaires, etc.) seraient-elles des épreuves solitaires « dans un contexte de déliaison sociale réelle ou vécue comme tel » (p.20) susceptibles de construire, dans la souffrance, un passage vers l'âge adulte. Dans les sociétés contemporaines où la progression vers l'âge d'homme et l'accès à une nouvelle dimension du goût de vivre ne sont pas socialement construits, le rite individuel de passage est une réplique douloureuse à l'exclusion de sens : « Les épreuves que les jeunes s'infligent [...] répondent à cette nécessité intérieure de s'arracher à soi-même et de renaître à une autre version de soi, meilleure, après avoir regardé réellement ou symboliquement la mort en face. Il s'agit de toutes façons de détruire l'ancienne personnalité et d'accoucher autrement de soi » (p.22).

- 3 Agnès Vilain, atteinte depuis la naissance de déficience motrice, s'interroge sur la façon dont le rituel, en contrepoint des assauts de la déficience, peut participer à la construction identitaire. Elle affirme que « la parole peut, si on lui laisse prendre cette courbe, suivre ce rythme, acquérir une dimension rituelle en devenant l'outil du passage, celui qui aide à se construire, qui renoue ce qui était déchiré, qui ouvre une voie possible vers la construction d'une identité » (p.27). Aussi explique-t-elle comment les mots lui ont permis d'appivoiser le trouble né de la déficience : lors des mises en posture où l'on plaçait son corps dans des positions contraignantes destinées à réduire les conséquences physiologiques de la déficience, les adultes lui faisaient la lecture, ouvrant de la sorte « la porte sur des espaces imaginaires et plus cléments » (p.28). Remontant le fil de son expérience et de sa mémoire, elle pointe les mots et les actes banals élevés au rang de rituels par la force de leurs échos humains favorisant peu à peu la reconquête de soi, toutes ces occasions d'être reconnu par l'autre en tant qu'individu à part entière. Ainsi Agnès Vilain propose-t-elle une définition élargie de la notion du rituel : « Ce qui distingue l'acte rituel de l'acte banal n'est pas tant sa couleur (est-il laïc, ou religieux ?) que l'alchimie entre l'intention avec lequel il est accompli et la force d'attente de la personne à qui il est destiné » (p.29). En conséquence, « s'élève au rang de rituel toute pratique qui en introduisant le sens, voire l'harmonie, met en échec la part d'absurdité, le sentiment d'intrusion brute qu'engendre la déficience » (p.31).
- 4 Pour sa part, Denis Fleurdorge construit l'hypothèse selon laquelle l'entretien d'aide en service social (le premier contact entre usager et assistant de service social) s'inscrit dans une dimension et une logique de rituel, ou plus largement de forte ritualisation, ce que Marc Augé appelle une « ritualité au quotidien » ou encore un « moment de sacralité » (« D'un rite à l'autre », *Terrain*, 8, 1987, p. 74). Rappelant le cadre dans lequel s'inscrit l'aide sociale (l'obligation de respecter le rapport coût/efficacité en des termes acceptables pour la société), l'auteur souligne le nécessaire préalable d'être reconnu « exclu » auprès des services sociaux qui, « compte tenu d'une situation d'exclusion inévitablement particulière, vont s'attacher à faire coïncider tels ou tels manques sociaux à des catégories administratives préalablement définies, auxquelles correspondent des

allocations, des indemnités, des aides spécifiques » (p.36). Dans ce contexte, l'entretien d'aide- au double niveau du cadre de l'entretien et de sa finalité- réintroduit une dimension humaine, et donc sociale, entre le travailleur social et l'utilisateur. Situait son analyse dans une approche profane du rituel définie par Claude Rivière (*Les rites profanes*, 1995, Paris, Presses universitaires de France, p. 11), le chercheur qualifie le moment de l'entretien d'aide comme un « rituel de reconnaissance social dans la mesure où l'utilisateur accède en fin de compte à un statut officiel et légitime d'assisté social.[...]Le rituel crée un immédiat qu'il valorise, voire survalorise : le temps social s'immobilise, arrêtant momentanément le temps de l'exclusion, de la déchéance, de l'abandon, et dans la perspective ainsi ouverte se dessine un avenir sinon meilleur, du moins possible » (p.39).

- 5 Ouvrant la deuxième partie de l'ouvrage, Charles Foxonet retrace l'histoire de l'acceptation chez les professionnels de la petite enfance du « doudou », objet consolateur que Donald W. Winnicott a décrit en 1953 sous le terme d'objet transitionnel (« *Transitional Objects and Transitional Phenomena* », *International journal of psycho-analysis*, vol. 34 part.2, pp.1-26). Particulièrement utilisé lors des rituels d'endormissement, l'objet transitionnel est, pour le psychanalyste anglais, « inhérent au développement affectif normal ». Ainsi muni de son passeport de normalité, le doudou a fait son entrée dans les structures d'accueil pour la petite enfance, avec souvent un usage limité (endormissement ou fin de l'accueil). Alors que, à partir de 1970, de nouvelles études démontrent que nombre d'enfants de nos sociétés occidentales n'ont pas recours aux objets transitionnels, les représentations sociales voient le doudou comme objet incontournable dans l'existence du jeune enfant. Dans les institutions de l'enfance, ce rituel enfantin se trouve aujourd'hui banalisé et généralisé par méconnaissance de sa dimension essentiellement individuelle. Pour Charles Foxonet, « sans aucun doute, D. W. Winnicott s'est fourvoyé en affirmant que le phénomène transitionnel était une étape nécessaire pour l'évolution du petit d'homme » (p.50). Pourtant, l'auteur défend l'idée que Donald W. Winnicott a mis en avant un aspect fondamental de l'objet consolateur comme une manifestation de la pulsion créatrice présente en chacun de nous. « L'enfant utilise un objet de la réalité extérieure mais lui octroie une signification en relation avec sa réalité personnelle, son monde intérieur, son vécu subjectif, qui le transforme en création singulière irréductible » (p.50), précise-t-il. Il en conclut que c'est « en prenant en considération le doudou comme œuvre singulière » que les professionnels de l'enfance « soucieux de l'expression créatrice de l'enfant, pourront ajuster leur pratique et la mettre en adéquation avec les besoins propres à chaque enfant, tels qu'il les exprime » (p.51).
- 6 Partant du constat des « micro-violences » scolaires (indiscipline, refus de travailler ou d'écouter, bousculades, moqueries répétées pouvant aller jusqu'aux brimades, à l'intimidation ou au harcèlement), Gladys Estève décrit une expérience singulière d'intervention collective de prévention de la violence par la démarche de formation des délégués de classe dans deux collèges du Sud de la France dont la codification peut être assimilée à « un rite de passage ». En adaptant à cette initiative expérimentale les travaux d'Arnold Van Gennep, l'auteure souligne quelques concordances : la phase de séparation correspond à l'éloignement spatial et temporel des délégués des deux collèges dans un lieu neutre et éloigné ; une phase de marginalisation où, écartés des autres élèves, il y a réception et révélation d'un savoir par les conseillers principaux d'éducation, faisant ici figures d'initiés et permettant l'apprentissage de nouveaux schèmes de pensée et de comportement ; une phase de résurrection symbolique et d'agrégation solennelle qui

signe le changement définitif de statut de ces élèves élus en élèves délégués, médiateurs, porte-parole, personne ressource et acteur privilégié dans le règlement des conflits. Un nouveau statut qui, selon Pierre Bourdieu cité par l'auteure, pose symboliquement « son privilège et son devoir, sa fonction propre, en un mot, sa compétence » (Pierre Bourdieu, « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43, 1982, p. 60). Pour Gladys Estève, « cette démarche s'inscrit parfaitement dans une politique éducative de prévention et de protection visant à la lutte contre l'absentéisme, le « décrochage » scolaire, l'échec scolaire, dont les micro-violences sont souvent les manifestations symptomatiques les plus spectaculaires » (p.60).

- 7 Pour clore cette partie sur les rites mineurs, Gilles Raveneau interroge la manière dont le rite et la ritualisation peuvent contribuer à la suppléance familiale dans les Maisons d'enfants à caractère social (MECS) destinées à accueillir pour des séjours allant de quelques mois à l'âge de 21 ans des enfants dont les familles se trouvent momentanée en difficulté ou ne peuvent assumer l'éducation de leurs enfants à travers, d'une part, les rituels d'accueil, d'arrivée et de départ, et les rituels de construction biographique (fêtes d'anniversaire et accès à la majorité) puis Gilles Raveneau observe que les rites développés par les MECS se rapprochent de ce que Pierre Bourdieu appelle les rites « d'institution » ou « de consécration » (*ibid.*). « Le rite ne fait pas passer, mais institue un nouvel ordre établi. Il encourage le promu à vivre selon les attentes sociales liées à son nouveau statut » (Pierre Bourdieu, *op.cit.*, p. 210). Pourtant, le cadre conceptuel du rite de passage paraît plus pertinent pour les fêtes qui marquent l'accès à la majorité. Ainsi, dans les MECS, « le concept de rite de passage et celui d'institution ne s'excluent pas mais s'articulent l'un à l'autre et se complètent » (p.69). L'auteur fournit plusieurs réflexions de cette étude : d'abord celle de la plasticité des rituels, une observation « libératrice car elle permet de comprendre que le rite peut être approprié de manière différentielle par les protagonistes et que leur expérience vécue compte au moins autant que les aspects formels et cérémoniels qui viseraient à imposer un sens aux acteurs par leurs effets de répétition » (p.71). Ainsi les rites apparaissent-ils comme « le produit des forces sociales et des temporalités spécifiques dans lesquelles ils s'inscrivent » (*ibid.*). Reconnaisant un dispositif de cohésion et de structure symbolique « laissant ouverte la voie de la transcendance », Gilles Raveneau estime que la ritualité dans les MECS remplit une fonction sociale essentielle : « Consacrer l'identité en problématisant la différence, offrir un re-commencement, métamorphoser une expérience vécue en réalité sociale et une identité collective en événement subjectivement vécu » (p.72).
- 8 La troisième partie de l'ouvrage commence par un texte de Philippe Pétry. Il y présente et compare quelques rituels institutionnels de deux écoles expérimentales, celle de Bonneuil et celle de la Neuville, accueillant une population hétérogène de toxicomanes, de psychotiques et de cas sociaux afin d'en dégager les ingrédients, les enjeux, mais aussi les limites. L'auteur fait partager au lecteur de nombreuses expériences où les rituels ne « prennent pas », où le jeu social se révèle être celui des éducateurs et non celui des personnes atteintes de psychose. S'appuyant sur le travail de Sébastien Pesce, « Le rite de passage comme forme d'autorisation mutuelle : analyse d'un rituel produit sur un mode coopératif » (accès : www.lille.iufm.fr/spirado/IMG/pdf/texte_12.pdf) qui décrit la création d'une nouvelle couleur de ceinture à l'école de la Neuville– les « ceintures de la pédagogie institutionnelle » qui marquent, comme au judo, des étapes et des statuts en attribuant à chaque niveau des droits et des devoirs spécifiques–, Philippe Pétry note qu'il est « possible d'élaborer démocratiquement de nouvelles conventions et d'en consolider

l'institutionnalisation par intégration dans les rituels en place » (p.80). À la question de la survivance « au dehors », comme repères généralisables à la vie en société des rituels comme expérience d'initiation, l'auteur s'appuie sur les travaux d'Edmond Ortigues (*Œdipe et Job dans les religions ouest africaines*, trad. de l'anglais par Renaud Roger, Tours, Mame, [1959] 1974) pour s'inscrire contre l'idéalisation du rituel qui le pare de « vertus magiques primitives ou primordiales ». Aussi l'auteur conclut-il que « les rituels ne sont jamais uniques ni univoques, ils sont susceptibles comme les mythes de variantes et n'immobilisent pas le temps mais ouvrent des possibles à explorer et à développer » (p.83).

- 9 Dans le dernier texte de cette partie, Hélène Houdayer et Pascale Peretti cherchent à préciser les types de ritualités auxquelles peuvent être comparées les pratiques d'intoxication contemporaines et s'efforcent de souligner certaines de leurs fonctions. Dans le cadre des usages récréatifs et festifs, les ritualisations cannabiques se rapprochent d'un usage traditionnel ritualisé à visées essentiellement socialisatrice et initiatique. Une double évolution des pratiques cannabiques, dans le sens de l'automédication (gestion du stress, de l'agressivité, de la timidité, voire de l'insomnie) et la radicalisation de l'usage (recherche de la « défonce »), vient nuancer le propos. En se fondant sur la nouvelle classification dichotomique en fonction du type d'usage considéré comme le seul critère pertinent (usages conjonctifs potentiellement créateurs du lien social/usages disjonctifs impliquant la destruction et la désolidarisation du sujet) et l'étude de récits d'usagers et d'ex-usagers d'héroïne, les auteures dégagent dans les usages disjonctifs six séquences rituelles correspondant aux séquences des rites de passage décrites par Arnold Van Gennep : séparation/purification/liminarité/impureté-mort/purification/agrégation. « Envisagés comme des manifestations "a-structurelles", impliquant une dépersonnalisation exaltante et "des-individualisante", une destruction du soi social, une mise à l'épreuve de l'hétérogénéité de la matière originare, et permettant ainsi de faire l'expérience du vide pour "ré-ouvrir" le monde à la virtualité de tous les possibles et révéler la fonction symbolique dans sa pureté formelle » (p.96), ces rites liés aux pratiques dites dures d'addiction contemporaines peuvent être, selon les auteurs, comparés aux rites synthétiques décrits par Jean Cazeneuve (*Sociologie du rite*, Paris, Presses universitaires de France, 1971).
- 10 La dernière partie de l'ouvrage ne compte qu'un seul texte qui soutient une remise en question radicale des rituels religieux. Jean Lambert, ex-prêtre, explique sa rupture avec l'institution religieuse après avoir fait le constat qu'il avait « à perpétuer des rites aliénants qui contredisaient le message qu'il avait à annoncer » (p.99). Selon lui, ces rituels, comme ceux de toutes les religions à travers le monde, ne sont rien d'autre qu'une « récupération de l'angoisse humaine » (p.100). Jean Lambert leur préfère les signes et les symboles qui « désamorcent le poids des rites et toutes les aliénations qu'ils provoquent » et « font craquer la rigidité des structures » (p.102).
- 11 Les articles de cette livraison du *Sociographe* consacré aux rituels rendent compte de pratiques rituelles dont on peut qualifier le sens de profane ou de sécularisé (Claude Rivière, *op.cit.*). Ils donnent une importance aux contextes d'expression et de la chair à différentes pratiques sociales qui s'y rattachent. On y voit apparaître de manière intéressante les forces qui provoquent l'adhésion, la reconnaissance collective, tout en soulignant les contours symboliques mis en jeu. Dans des sociétés modernes qui réduisent l'individuel à sa fraction la plus infime, ces pratiques collectives qui, dans l'histoire de leur conceptualisation, s'attachent à fondre le religieux, le politique et le social, trouvent

un terrain d'expression élargi. Dans les articulations entre réalités sociales, pratiques professionnelle et prescription politiques, l'efficacité de ces gestes particuliers interroge l'étiologie de ces phénomènes sociaux.

AUTEURS

VÉRONIQUE PARDONNET

CREM, université Paul Verlaine-Metz
pardonnet@enim.fr