



AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact : ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr

LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10

http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php

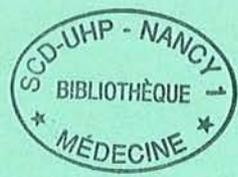
<http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm>

Double.

15387

UNIVERSITE HENRI POINCARÉ, NANCY 1
2002

FACULTE DE MEDECINE DE NANCY
N° 51



THESE
pour obtenir le grade de
DOCTEUR EN MEDECINE

Présentée et soutenue publiquement
dans le cadre du troisième cycle de Médecine Spécialisée

par

Florent AMIC

le 10 juin 2002

rites de passage à l'adolescence

Pièges de la pensée ou espaces de création

Examineurs de la thèse :

Mme C. VIDAILHET	Professeur		Présidente
M. M. LAXENAIRE	Professeur	}	Juges
M. P. MONIN	Professeur		
M. T. FOUQUET	Docteur en Médecine		





THESE
pour obtenir le grade de
DOCTEUR EN MEDECINE

Présentée et soutenue publiquement
dans le cadre du troisième cycle de Médecine Spécialisée

par

Florent AMIC

le 10 juin 2002

rites de passage à l'adolescence

Pièges de la pensée ou espaces de création

Examineurs de la thèse :

Mme C. VIDAILHET	Professeur		Présidente
M. M. LAXENAIRE	Professeur	}	
M. P. MONIN	Professeur	}	Juges
M. T. FOUQUET	Docteur en Médecine	}	

FACULTÉ DE MÉDECINE DE NANCY

Président de l'Université : Professeur Claude BURLET

Doyen de la Faculté de Médecine : Professeur Jacques ROLAND

Vice-Doyen de la Faculté de Médecine : Professeur Hervé VESPIGNANI

Assesseurs

du 1er Cycle :

du 2ème Cycle :

du 3ème Cycle :

de la Vie Facultaire :

Mme le Docteur Chantal KOHLER

Mme le Professeur Michèle KESSLER

Mr le Professeur Jacques POUREL

Mr le Professeur Philippe HARTEMANN

DOYENS HONORAIRES

Professeur Adrien DUPREZ – Professeur Jean-Bernard DUREUX

Professeur Georges GRIGNON – Professeur François STREIFF

PROFESSEURS HONORAIRES

André PIERQUIN – Etienne LEGAIT – Jean LOCHARD – René HERBEUVAL – Gabriel FAIVRE – Jean-Marie FOLIGUET
Guy RAUBER – Paul SADOUL – Raoul SENAULT – Pierre ARNOULD – Roger BENICHOUX – Marcel RIBON
Jacques LACOSTE – Jean BEUREY – Jean SOMMELET – Pierre HARTEMANN – Emile de LAVERGNE
Augusta TREHEUX – Michel MANCIAUX – Paul GUILLEMIN – Pierre PAYSANT
Jean-Claude BURDIN – Claude CHARDOT – Jean-Bernard DUREUX – Jean DUHEILLE – Jean-Pierre GRILLIAT
Pierre LAMY – François STREIFF – Jean-Marie GILGENKRANTZ – Simone GILGENKRANTZ
Pierre ALEXANDRE – Robert FRISCH – Jean GROSDIDIER – Michel PIERSON – Jacques ROBERT
Gérard DEBRY – Georges GRIGNON – Pierre TRIDON – Michel WAYOFF – François CHERRIER – Oliéro GUERCI
Gilbert PERCEBOIS – Claude PERRIN – Jean PREVOT – Pierre BERNADAC – Jean FLOQUET
Alain GAUCHER – Michel LAXENAIRE – Michel BOULANGE – Michel DUC – Claude HURIET – Pierre LANDES
Alain LARCAN – Gérard VAILLANT – Daniel ANTHOINE – Pierre GAUCHER – René-Jean ROYER
Hubert UFFHOLTZ – Jacques LECLERE – Francine NABET – Jacques BORRELLY
Michel RENARD – Jean-Pierre DESCHAMPS – Pierre NABET

=====

PROFESSEURS DES UNIVERSITÉS -
PRATICIENS HOSPITALIERS

(Disciplines du Conseil National des Universités)

42^{ème} Section : MORPHOLOGIE ET MORPHOGENÈSE

1^{ère} sous-section : (*Anatomie*)

Professeur Jacques ROLAND – Professeur Gilles GROSDIDIER

Professeur Pierre LASCOMBES – Professeur Marc BRAUN

2^{ème} sous-section : (*Cytologie et histologie*)

Professeur Bernard FOLIGUET

3^{ème} sous-section : (*Anatomie et cytologie pathologiques*)

Professeur Adrien DUPREZ – Professeur François PLENAT

Professeur Jean-Michel VIGNAUD – Professeur Eric LABOUYRIE

43^{ème} Section : BIOPHYSIQUE ET IMAGERIE MÉDICALE

1^{ère} sous-section : (*Biophysique et médecine nucléaire*)

Professeur Alain BERTRAND – Professeur Gilles KARCHER – Professeur Pierre-Yves MARIE

2^{ème} sous-section : (*Radiologie et imagerie médicale*)

Professeur Jean-Claude HOEFFEL – Professeur Luc PICARD – Professeur Denis REGENT

Professeur Michel CLAUDON – Professeur Serge BRACARD – Professeur Alain BLUM

Professeur Jacques FELBLINGER

44^{ème} Section : BIOCHIMIE, BIOLOGIE CELLULAIRE ET MOLÉCULAIRE, PHYSIOLOGIE ET NUTRITION

1^{ère} sous-section : (Biochimie et biologie moléculaire)

Professeur Jean-Pierre NICOLAS

Professeur Jean-Louis GUÉANT – Professeur Jean-Luc OLIVIER

2^{ème} sous-section : (Physiologie)

Professeur Jean-Pierre CRANCE – Professeur Jean-Pierre MALLIE

Professeur François MARCHAL – Professeur Philippe HAOUZI

3^{ème} sous-section : (Biologie cellulaire)

Professeur Claude BURLET

4^{ème} sous-section : (Nutrition)

Professeur Olivier ZIEGLER

45^{ème} Section : MICROBIOLOGIE, MALADIES TRANSMISSIBLES ET HYGIÈNE

1^{ère} sous-section : (Bactériologie – virologie ; hygiène hospitalière)

Professeur Alain LE FAOU

2^{ème} sous-section : (Parasitologie et mycologie)

Professeur Bernard FORTIER

3^{ème} sous-section : (Maladies infectieuses ; maladies tropicales)

Professeur Philippe CANTON – Professeur Thierry MAY – Professeur Christian RABAUD

46^{ème} Section : SANTÉ PUBLIQUE, ENVIRONNEMENT ET SOCIÉTÉ

1^{ère} sous-section : (Épidémiologie, économie de la santé et prévention)

Professeur Philippe HARTEMANN – Professeur Serge BRIANÇON

Professeur Francis GUILLEMIN – Professeur Denis ZMIROU

2^{ème} sous-section : (Médecine et santé au travail)

Professeur Guy PETIET

3^{ème} sous-section : (Médecine légale et droit de la santé)

Professeur Henry COUDANE

4^{ème} sous-section : (Biostatistiques, informatique médicale et technologies de communication)

Professeur Bernard LEGRAS – Professeur François KOHLER

47^{ème} Section : CANCÉROLOGIE, GÉNÉTIQUE, HÉMATOLOGIE, IMMUNOLOGIE

1^{ère} sous-section : (Hématologie ; transfusion)

Professeur Christian JANOT – Professeur Thomas LECOMPTE – Professeur Pierre BORDIGONI

Professeur Pierre LEDERLIN – Professeur Jean-François STOLTZ

2^{ème} sous-section : (Cancérologie ; radiothérapie)

Professeur François GUILLEMIN – Professeur Thierry CONROY

Professeur Pierre BEY – Professeur Didier PEIFFERT

3^{ème} sous-section : (Immunologie)

Professeur Gilbert FAURE – Professeur Marie-Christine BENE

4^{ème} sous-section : (Génétique)

Professeur Philippe JONVEAUX – Professeur Bruno LEHEUP

**48^{ème} Section : ANESTHÉSIOLOGIE, RÉANIMATION, MÉDECINE D'URGENCE,
PHARMACOLOGIE ET THÉRAPEUTIQUE**

1^{ère} sous-section : (Anesthésiologie et réanimation chirurgicale)

Professeur Marie-Claire LAXENAIRE – Professeur Claude MEISTELMAN – Professeur Dan LONGROIS

Professeur Hervé BOUAZIZ

2^{ème} sous-section : (Réanimation médicale)

Professeur Henri LAMBERT – Professeur Alain GERARD

Professeur Pierre-Edouard BOLLAERT

3^{ème} sous-section : (Pharmacologie fondamentale ; pharmacologie clinique)

Professeur Patrick NETTER – Professeur Pierre GILLET

4^{ème} sous-section : (Thérapeutique)

Professeur François PAILLE – Professeur Gérard GAY – Professeur Faiez ZANNAD

49^{ème} Section : PATHOLOGIE NERVEUSE ET MUSCULAIRE, PATHOLOGIE MENTALE, HANDICAP et RÉÉDUCATION

1^{ère} sous-section : (Neurologie)

Professeur Michel WEBER – Professeur Gérard BARROCHE – Professeur Hervé VESPIGNANI
Professeur Xavier DUCROCQ

2^{ème} sous-section : (Neurochirurgie)

Professeur Henri HEPNER – Professeur Jean-Claude MARCHAL – Professeur Jean AUQUE
Professeur Thierry CIVIT

3^{ème} sous-section : (Psychiatrie d'adultes)

Professeur Jean-Pierre KAHN

4^{ème} sous-section : (Pédopsychiatrie)

Professeur Colette VIDAILHET – Professeur Daniel SIBERTIN-BLANC

5^{ème} sous-section : (Médecine physique et de réadaptation)

Professeur Jean-Marie ANDRE

50^{ème} Section : PATHOLOGIE OSTÉO-ARTICULAIRE, DERMATOLOGIE et CHIRURGIE PLASTIQUE

1^{ère} sous-section : (Rhumatologie)

Professeur Jacques POUREL – Professeur Isabelle VALCKENAERE

2^{ème} sous-section : (Chirurgie orthopédique et traumatologique)

Professeur Daniel SCHMITT – Professeur Jean-Pierre DELAGOUTTE – Professeur Daniel MOLE
Professeur Didier MAINARD

3^{ème} sous-section : (Dermato-vénérologie)

Professeur Jean-Luc SCHMUTZ – Professeur Annick BARBAUD

4^{ème} sous-section : (Chirurgie plastique, reconstructrice et esthétique)

Professeur François DAP

51^{ème} Section : PATHOLOGIE CARDIORESPIRATOIRE et VASCULAIRE

1^{ère} sous-section : (Pneumologie)

Professeur Jean-Marie POLU - Professeur Yves MARTINET

Professeur Jean-François CHABOT

2^{ème} sous-section : (Cardiologie)

Professeur Etienne ALIOT – Professeur Yves JUILLIERE – Professeur Nicolas SADOUL

3^{ème} sous-section : (Chirurgie thoracique et cardiovasculaire)

Professeur Pierre MATHIEU – Professeur Jean-Pierre VILLEMOT

Professeur Jean-Pierre CARTEAUX – Professeur Loïc MACE

4^{ème} sous-section : (Chirurgie vasculaire ; médecine vasculaire)

Professeur Gérard FIEVE

52^{ème} Section : MALADIES DES APPAREILS DIGESTIF et URINAIRE

1^{ère} sous-section : (Gastroentérologie ; hépatologie)

Professeur Marc-André BIGARD

Professeur Jean-Pierre BRONOWICKI

2^{ème} sous-section : (Chirurgie digestive)

3^{ème} sous-section : (Néphrologie)

Professeur Michèle KESSLER – Professeur Dominique HESTIN (Mme)

4^{ème} sous-section : (Urologie)

Professeur Philippe MANGIN – Professeur Jacques HUBERT

53^{ème} Section : MÉDECINE INTERNE, GÉRIATRIE et CHIRURGIE GÉNÉRALE

1^{ère} sous-section : (Médecine interne)

Professeur Gilbert THIBAUT – Professeur Francis PENIN

Professeur Denise MONERET-VAUTRIN – Professeur Denis WAHL

Professeur Jean DE KORWIN KROKOWSKI – Professeur Pierre KAMINSKY

2^{ème} sous-section : (Chirurgie générale)

Professeur Patrick BOISSEL – Professeur Laurent BRESLER

54^{ème} Section : DÉVELOPPEMENT ET PATHOLOGIE DE L'ENFANT, GYNÉCOLOGIE-OBSTÉTRIQUE,
ENDOCRINOLOGIE ET REPRODUCTION

1^{ère} sous-section : (*Pédiatrie*)

Professeur Paul VERT – Professeur Danièle SOMMELET – Professeur Michel VIDAILHET
Professeur Pierre MONIN – Professeur Jean-Michel HASCOET – Professeur Pascal CHASTAGNER

2^{ème} sous-section : (*Chirurgie infantile*)

Professeur Michel SCHMITT – Professeur Gilles DAUTEL

3^{ème} sous-section : (*Gynécologie-obstétrique ; gynécologie médicale*)

Professeur Michel SCHWEITZER – Professeur Jean-Louis BOUTROY

Professeur Philippe JUDLIN – Professeur Patricia BARBARINO

4^{ème} sous-section : (*Endocrinologie et maladies métaboliques*)

Professeur Pierre DROUIN – Professeur Georges WERYHA – Professeur Marc KLEIN

5^{ème} sous-section : (*Biologie et médecine du développement et de la reproduction*)

Professeur Hubert GERARD

55^{ème} Section : PATHOLOGIE DE LA TÊTE ET DU COU

1^{ère} sous-section : (*Oto-rhino-laryngologie*)

Professeur Claude SIMON – Professeur Roger JANKOWSKI

2^{ème} sous-section : (*Ophthalmologie*)

Professeur Antoine RASPILLER – Professeur Jean-Luc GEORGE – Professeur Jean-Paul BERROD

3^{ème} sous-section : (*Chirurgie maxillo-faciale et stomatologie*)

Professeur Michel STRICKER – Professeur Jean-François CHASSAGNE

=====

PROFESSEURS DES UNIVERSITÉS

27^{ème} section : INFORMATIQUE

Professeur Jean-Pierre MUSSE

64^{ème} Section : BIOCHIMIE ET BIOLOGIE MOLÉCULAIRE

Professeur Daniel BURNEL

=====

PROFESSEUR ASSOCIÉ

Épidémiologie, économie de la santé et prévention

Professeur Tan XIAODONG

=====

MAÎTRES DE CONFÉRENCES DES UNIVERSITÉS - PRATICIENS HOSPITALIERS

42^{ème} Section : MORPHOLOGIE ET MORPHOGENÈSE

1^{ère} sous-section : (*Anatomie*)

Docteur Bruno GRIGNON – Docteur Jean-Pascal FYAD

2^{ème} sous-section : (*Cytologie et histologie*)

Docteur Edouard BARRAT – Docteur Jean-Claude GUEDENET

Docteur Françoise TOUATI – Docteur Chantal KOHLER

3^{ème} sous-section : (*Anatomie et cytologie pathologiques*)

Docteur Yves GRIGNON – Docteur Béatrice MARIE

Docteur Laurent ANTUNES

43^{ème} Section : BIOPHYSIQUE ET IMAGERIE MÉDICALE

1^{ère} sous-section : (*Biophysique et médecine nucléaire*)

Docteur Marie-Hélène LAURENS – Docteur Jean-Claude MAYER
Docteur Pierre THOUVENOT – Docteur Jean-Marie ESCANYE – Docteur Amar NAOUN

4^{ème} Section : BIOCHIMIE, BIOLOGIE CELLULAIRE ET MOLÉCULAIRE, PHYSIOLOGIE ET NUTRITION

1^{ère} sous-section : (*Biochimie et biologie moléculaire*)

Docteur Xavier HERBEUVAL – Docteur Jean STRACZEK
Docteur Sophie FREMONT – Docteur Isabelle GASTIN – Dr Bernard NAMOUR

2^{ème} sous-section : (*Physiologie*)

Docteur Gérard ETHEVENOT – Docteur Nicole LEMAU de TALANCE – Christian BEYAERT

45^{ème} Section : MICROBIOLOGIE, MALADIES TRANSMISSIBLES ET HYGIÈNE

1^{ère} sous-section : (*Bactériologie – Virologie ; hygiène hospitalière*)

Docteur Francine MORY – Docteur Michèle WEBER – Docteur Christine LION
Docteur Michèle DAILLOUX – Docteur Alain LOZNIOWSKI – Docteur Véronique VENARD

2^{ème} sous-section : (*Parasitologie et mycologie*)

Docteur Marie-France BIAVA – Docteur Nelly CONTET-AUDONNEAU

46^{ème} Section : SANTÉ PUBLIQUE, ENVIRONNEMENT ET SOCIÉTÉ

1^{ère} sous-section : (*Epidémiologie, économie de la santé et prévention*)

Docteur Mickaël KRAMER

47^{ème} Section : CANCÉROLOGIE, GÉNÉTIQUE, HÉMATOLOGIE, IMMUNOLOGIE

1^{ère} sous-section : (*Hématologie ; transfusion*)

Docteur Jean-Claude HUMBERT – Docteur François SCHOONEMAN

3^{ème} sous-section : (*Immunologie*)

Docteur Marie-Nathalie SARDA

4^{ème} sous-section : (*Génétique*)

Docteur Christophe PHILIPPE

**48^{ème} Section : ANESTHÉSIOLOGIE, RÉANIMATION, MÉDECINE D'URGENCE,
PHARMACOLOGIE ET THÉRAPEUTIQUE**

1^{ère} sous-section : (*Anesthésiologie et réanimation chirurgicale*)

Docteur Jacqueline HELMER – Docteur Gérard AUDIBERT

3^{ème} sous-section : (*Pharmacologie fondamentale ; pharmacologie clinique*)

Docteur Françoise LAPICQUE – Docteur Marie-José ROYER-MORROT

Docteur Damien LOEUILLE

**54^{ème} Section : DÉVELOPPEMENT ET PATHOLOGIE DE L'ENFANT, GYNÉCOLOGIE-OBSTÉTRIQUE,
ENDOCRINOLOGIE ET REPRODUCTION**

5^{ème} sous-section : (*Biologie et médecine du développement et de la reproduction*)

Docteur Jean-Louis CORDONNIER

=====

MAÎTRES DE CONFÉRENCES

19^{ème} section : SOCIOLOGIE, DÉMOGRAPHIE

Madame Michèle BAUMANN

32^{ème} section : CHIMIE ORGANIQUE, MINÉRALE, INDUSTRIELLE

Monsieur Jean-Claude RAFT

40^{ème} section : SCIENCES DU MÉDICAMENT
Monsieur Jean-Yves JOUZEAU

60^{ème} section : MÉCANIQUE, GÉNIE MÉCANIQUE ET GÉNIE CIVILE
Monsieur Alain DURAND

64^{ème} section : BIOCHIMIE ET BIOLOGIE MOLÉCULAIRE
Madame Marie-Odile PERRIN – Mademoiselle Marie-Claire LANHERS

65^{ème} section : BIOLOGIE CELLULAIRE
Mademoiselle Françoise DREYFUSS – Monsieur Jean-Louis GELLY – Madame Anne GERARD
Madame Ketsia HESS – Monsieur Pierre TANKOSIC – Monsieur Hervé MEMBRE

67^{ème} section : BIOLOGIE DES POPULATIONS ET ÉCOLOGIE
Madame Nadine MUSSE

68^{ème} section : BIOLOGIE DES ORGANISMES
Madame Tao XU-JIANG

=====

MAÎTRES DE CONFÉRENCES ASSOCIÉS

Médecine Générale

Docteur Alain AUBREGE

Docteur Louis FRANCO

=====

PROFESSEURS ÉMÉRITES

Professeur Georges GRIGNON – Professeur Michel PIERSON
Professeur Michel BOULANGE – Professeur Alain LARCAN – Professeur Michel DUC
Professeur Michel WAYOFF – Professeur Daniel ANTHOINE – Professeur Claude HURIET
Professeur Hubert UFFHOLTZ – Professeur René-Jean ROYER
Professeur Pierre GAUCHER – Professeur Claude CHARDOT

=====

DOCTEURS HONORIS CAUSA

Professeur Norman SHUMWAY (1972) <i>Université de Stanford, Californie (U.S.A)</i>	Professeur Mashaki KASHIWARA (1996) <i>Research Institute for Mathematical Sciences de Kyoto (JAPON)</i>
Professeur Paul MICHELSEN (1979) <i>Université Catholique, Louvain (Belgique)</i>	Professeur Ralph GRÄSBECK (1996) <i>Université d'Helsinki (FINLANDE)</i>
Professeur Charles A. BERRY (1982) <i>Université de Médecine Préventive, Houston (U.S.A)</i>	Professeur James STEICHEN (1997) <i>Université d'Indianapolis (U.S.A)</i>
Professeur Pierre-Marie GALETTI (1982) <i>Université de Providence (U.S.A)</i>	Professeur Duong Quang TRUNG (1997) <i>Centre Universitaire de Formation et de Perfectionnement des Professionnels de Santé d'Hô Chi Minh-Ville (VIËTNAM)</i>
Professeur Mamish Nisbet MUNRO (1982) <i>Massachusetts Institute of Technology (U.S.A)</i>	
Professeur Mildred T. STAHLMAN (1982) <i>Vanderbilt University, Nashville (U.S.A)</i>	
Professeur Harry J. BUNCKE (1989) <i>Université de Californie, San Francisco (U.S.A)</i>	
Professeur Théodore H. SCHIEBLER (1989) <i>Université de l'Anatomie de Würtzburg (R.F.A)</i>	
Professeur Maria DELIVORIA-PAPADOPOULOS (1996) <i>Université de Pennsylvanie (U.S.A)</i>	

A notre Maître et Président de thèse

Madame le Professeur C. VIDAILHET

Professeur de Pédopsychiatrie

Nous sommes très sensible à l'honneur que vous nous faites présidant notre jury de thèse

Lors de notre internat, nous avons pu apprécier la clarté et la richesse de votre enseignement ainsi que l'attention bienveillante que vous ne manquez jamais de porter à vos étudiants.

Vous avez accepté de juger notre travail avec une extrême gentillesse et une grande disponibilité.

Veillez trouver ici l'expression de notre très grand respect et de notre reconnaissance.

A notre Maître et Juge

Monsieur le Professeur M. LAXENAIRE

Professeur de Pédopsychiatrie

Nous vous remercions de l'honneur que vous nous faites en acceptant de participer à notre jury de thèse

Au cours du séminaire suivi auprès de vous, nous avons pu bénéficier de l'étendue de votre érudition, de votre ouverture d'esprit ainsi que de votre expérience clinique.

Vous avez accepté avec beaucoup d'amabilité de juger notre travail.

Qu'il nous soit permis de vous exprimer ici toute notre gratitude et notre profond respect.

A notre Maître et Juge

Monsieur le Professeur P. MONIN

Professeur de Pédiatrie

Nous vous remercions d'avoir accepté de porter votre attention sur notre travail.

Vous avez fait à cet égard preuve d'une grande disponibilité et ce, malgré une sollicitation tardive.

Nous sommes donc particulièrement sensible à l'honneur que vous nous faites en acceptant de participer à notre jury de thèse.

Veillez trouver ici l'assurance de notre respectueuse gratitude

A notre Maître et Directeur de Thèse

Monsieur le Docteur T. FOUQUET

Praticien Hospitalier – Psychiatre d’adultes

Nous vous remercions d’avoir accepté de diriger ce travail.

Vous nous avez par là même permis de bénéficier de l’acuité de votre regard critique et de la pertinence de vos remarques.

Nos échanges se sont souvent révélés fructueux et m’ont permis d’affronter plus sereinement les périodes de doute.

Nous souhaitons à cet égard, rendre hommage à votre générosité et votre patience.

Veillez recevoir à travers ce travail, l’expression de notre profonde reconnaissance et de notre sincère amitié.

A Vanessa,

A Ewen et Yoann,

je dédie cette thèse.

A mes parents,

pour votre soutien inconditionnel et ce que vous m'avez permis d'être aujourd'hui.

A mes grands-parents,

pour cet enfant qui en moi ne cesse de s'émerveiller.

A Corinne,

ne te laisse jamais détourner des chemins de traverse.

A Annie,

pour ta générosité et la constance de ton attachement.

A Françoise et Jacques,

pour l'attention et la compréhension dont vous avez su faire preuve en bien des circonstances.

A Jacqueline,

pour ta gentillesse.

A Claude,

Pour ta bonne humeur.

A tous mes amis, présents et absents.

A ceux qui, de près ou de loin, ont contribué à l'élaboration de ce travail.

A tous, merci.

SERMENT

"Au moment d'être admis à exercer la médecine, je promets et je jure d'être fidèle aux lois de l'honneur et de la probité. Mon premier souci sera de rétablir, de préserver ou de promouvoir la santé dans tous ses éléments, physiques et mentaux, individuels et sociaux. Je respecterai toutes les personnes, leur autonomie et leur volonté, sans aucune discrimination selon leur état ou leurs convictions. J'interviendrai pour les protéger si elles sont affaiblies, vulnérables ou menacées dans leur intégrité ou leur dignité. Même sous la contrainte, je ne ferai pas usage de mes connaissances contre les lois de l'humanité. J'informerai les patients des décisions envisagées, de leurs raisons et de leurs conséquences. Je ne tromperai jamais leur confiance et n'exploiterai pas le pouvoir hérité des circonstances pour forcer les consciences. Je donnerai mes soins à l'indigent et à quiconque me les demandera. Je ne me laisserai pas influencer par la soif du gain ou la recherche de la gloire.

Admis dans l'intimité des personnes, je tairai les secrets qui me sont confiés. Reçu à l'intérieur des maisons, je respecterai les secrets des foyers et ma conduite ne servira pas à corrompre les mœurs. Je ferai tout pour soulager les souffrances. Je ne prolongerai pas abusivement les agonies. Je ne provoquerai jamais la mort délibérément.

Je préserverai l'indépendance nécessaire à l'accomplissement de ma mission. Je n'entreprendrai rien qui dépasse mes compétences. Je les entretiendrai et les perfectionnerai pour assurer au mieux les services qui me seront demandés.

J'apporterai mon aide à mes confrères ainsi qu'à leurs familles dans l'adversité.

Que les hommes et mes confrères m'accordent leur estime si je suis fidèle à mes promesses ; que je sois déshonoré et méprisé si j'y manque".

TABLE DES MATIERES

TABLE DES MATIERES	p. 15
PREAMBULE	p. 20
INTRODUCTION	p. 22
CHAPITRE I. ETUDE GLOBALE DU PHENOMENE RITUEL	p. 27
1. Définitions	p. 28
a. Racines étymologiques	p. 28
b. Une appropriation transdisciplinaire	p. 30
2. Approche anthropologique	p. 32
a. Le champ des rites et leur classification	p. 32
b. Rites et mythes	p. 35
c. Approche fonctionnaliste du phénomène rituel	p. 39
▪ <i>Fonction de réassurance contre l'angoisse</i>	p. 39
▪ <i>Fonction de médiation avec le divin ou certaines forces et valeurs occultes ou idéales</i>	p. 40
▪ <i>Fonction de communication et de régulation</i>	p. 42
d. Rites et sacrifice	p. 43
▪ <i>Généralités</i>	p. 44
▪ <i>Rites et violence fondatrice selon R. Girard</i>	p. 46
e. Le rituel en tant que fait de communication	p. 47
▪ Rites et symbole	p. 47
f. Rites, temps et espace	p. 51
▪ <i>Les rites et le temps</i>	p. 51
▪ <i>Les rites et l'espace</i>	p. 52
CHAPITRE II. LES RITES DE PASSAGE	p. 55
1. Approche anthropologique	p. 56
a. Cadre général	p. 56
b. Les rituels individuels ou « <i>life crisis</i> »	p. 59

c.	Les rituels initiatiques pubertaires	p. 60
	▪ <i>Les rites préliminaires : un temps de séparation, une mort Symbolique</i>	p.63
	▪ <i>Les rites liminaires : un temps de « mise en marge »</i>	p.65
	▪ <i>Les rites post-liminaires : un temps de réintégration, d'assomption à une identité sociale</i>	p. 71
d.	Antagonisme et autoréférence du rite initiatique	p. 72
2.	Les apports psychanalytiques	p. 75
a.	Freud : la logique phallique	p. 75
b.	Bettelheim : la dualité des sexes	p. 81
c.	Duplicité du rituel	p. 84

CHAPITRE III. ADOLESCENCE : REALITE SOCIALE ET REALITE PUBERTAIRE

p. 87

1.	Entre tradition et modernité : quel regard sur l'adolescence ?	
	Approches historique, anthropologique et sociologique	p. 88
2.	Psychodynamique adolescente dans son articulation au phénomène rituel	p. 95
a.	La problématique du corps	p. 95
	▪ <i>La ritualité adolescente comme une nécessaire « mise en corps »</i>	p. 99
b.	L'Œdipe en question	p. 101
	▪ <i>Reviviscence oedipienne</i>	p. 102
	▪ <i>La sexualité...avant l'aptitude à l'assumer</i>	p. 104
	▪ <i>Les deux figures d'Œdipe à l'adolescence</i>	p. 105
c.	De l'importance des assises narcissiques	p. 107
d.	La conquête d'un nouvel idéal	p. 111
e.	L'identité en question	p. 113
	▪ <i>Autour du concept d'identité</i>	p. 113
	▪ <i>Identité et identification à l'adolescence</i>	p. 116
f.	Deuil ou renoncement ?	p. 119
	▪ <i>Le point de vue d'A. Freud</i>	p. 119
	▪ <i>Une notion à relativiser</i>	p. 121
g.	Mécanismes défensifs	p. 122

- *Etude de quelques mécanismes généraux* p. 122
- *Mécanismes développés par A. Freud* p. 122
- *Réapparition de modalités défensives archaïques* p. 127
- h. Des parents à l'épreuve de l'adolescence p. 130
 - *Crise d'adolescence et crise parentale* p. 132
 - *Le « paiement de la dette »* p. 135
 - *Le besoin de maîtrise* p. 136
 - *Interactions pathologiques* p. 138

CHAPITRE IV. EVOLUTION SOCIALE ET NOUVELLES FORMES

DE RITUALITE p. 140

1. **Persistance des rites initiatiques dans le monde occidental** p. 141
2. **Crise adolescente et crise rituelle** p. 145
3. **L'initiation adolescente aujourd'hui** p. 148
4. **Rites en rythmes** p. 153
 - a. Fondement rythmique de toute ritualité p. 153
 - b. Rites et rythmes à l'adolescence p. 155
5. **Mise en récit et réappropriation d'un temps mythique :
une alternative à la violence (exemple du mouvement Hip Hop)** p. 159
 - a. Mythe et tradition orale p. 159
 - b. Rap et transmission orale : une nouvelle référence mythique p. 161
 - c. Une parole agissante p. 162
6. **Attraction du risque : l'adolescent et la mort** p. 164
 - a. Un symbolisme de contrebande p. 164
 - b. La tradition de l'ordalie p. 165
 - c. L'ordalie : un rite de passage dans la société contemporaine p. 166

CHAPITRE V. RELECTURE DE CERTAINES EXPRESSIONS

SYMPTOMATIQUES SOUS L'ECLAIRAGE RITUEL p. 171

1. **Etat limite et liminalité** p. 172
2. **Le symptôme comme substitut du rite** p. 174

CHAPITRE VI. LE RITE COMME ESPACE INTERMEDIAIRE p. 178

1. **Le concept d'intermédiaire** p. 179

- 2. Rite et transitionnalité p. 181
- 3. Espace de création à l'adolescence p. 184

CHAPITRE VII. RITES DE PASSAGE ET

PASSAGE INSTITUTIONNEL

p. 187

- 1. L'institution en tant qu'espace de médiation p. 188
- 2. Enjeux du passage institutionnel p. 192

CONCLUSION

p. 196

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

p. 200

PREAMBULE

« A côté de ce monde complexe des vivants, il y a le monde d'avant la vie et celui d'après la mort. Ce sont là les constantes, auxquelles on a ajouté les événements particuliers et temporaires : grossesse, maladies, dangers, voyages, etc. Et toujours un même but a conditionné une même forme d'activité. Pour les groupes comme pour les individus, vivre c'est sans cesse se désagréger et se reconstituer, changer d'état et de forme, mourir et renaître. C'est agir puis s'arrêter, attendre et se reposer, pour recommencer ensuite à agir, mais autrement. Et ce sont toujours de nouveaux seuils à franchir... pour ceux qui y croient. »

A. Van Gennep

« A peine exprimons-nous quelque chose qu'étrangement nous le dévaluons. Nous pensons avoir plongé au plus profond des abîmes, et quand nous revenons à la surface, la goutte d'eau ramenée à la pointe pâle de nos doigts ne ressemble plus à la mer dont elle provient. Nous nous figurons avoir découvert une mine de trésors inestimables, et la lumière du jour ne nous montre plus que des pierres fausses et des tessons de verre ; et le trésor, inaltéré, n'en continue pas moins à briller dans l'obscur. »

M. Maeterlinck



INTRODUCTION

« *L'adolescence* », écrit Winnicott, « *est une découverte personnelle... chaque sujet est engagé dans une expérience - celle de vivre -, dans un problème celui d'exister* ». (127)

Il s'agit ainsi d'un événement initiatique sans précédent dans l'histoire du sujet qui doit conquérir sa génitalité dans un processus d'autonomisation et d'intégration.

Crise pour les uns, étape pour les autres, l'adolescence plonge l'individu dans un entre-deux où, entre autonomie et dépendance, le jeune pubère sait qu'il n'est plus un enfant mais ne sait pas encore qui il est. E. Kestemberg emploie le terme de « *pré-quelqu'un* » et définit cette crise comme un rapport mouvant entre ce que l'adolescent sait et ce qu'il sent, entre ce qu'il se veut et ce qu'il se voit, entre enfin le parent qu'il devrait avoir et le parent qu'il a ou qu'il croit avoir. (71)

La découverte pulsionnelle associée aux changements physiologiques de la puberté entraîne un bouleversement profond des relations à autrui et à soi-même. « *Une crise d'adaptation à un corps nouveau, à des valeurs nouvelles et surtout à une force nouvelle...* » écrit P. Jeammet. Ces transformations affectent l'adolescent non seulement dans sa morphologie mais aussi dans ses identifications, son identité et modifient son fonctionnement psychique. (66)

Cela se traduit par un triple remaniement de la relation (10) :

- au corps propre (nécessitant un travail de reconstruction de la représentation de celui-ci),
- à la sexualité : l'accession à la génitalité impose une distanciation des objets œdipiens qui demeurent garants cependant, de l'identité...
- à l'environnement : réaménagement de la distance relationnelle au monde. Il faut souligner à cet égard l'importance des modèles extra-familiaux dans l'édification de l'Idéal du Moi (amorcée dans l'enfance) ainsi que la confrontation aux objets non œdipiens.

La manière dont ces remaniements sont vécus est complexe ; elle est très étroitement liée à l'histoire du sujet, ses premiers bonheurs, ses premières détresses aussi et les modalités défensives mises en oeuvre pour y faire face.

L'envahissement pulsionnel, la réactivation du conflit œdipien sur fond d'incertitude quant à l'avenir peuvent être à l'origine de sentiments de doute, de haine, de honte et de culpabilité.

Tout cela conduit le jeune à élaborer des stratégies défensives diverses (empruntant à différents registres plus ou moins archaïques) afin de lutter contre un vécu éprouvant.

Cela se caractérise souvent par une symptomatologie bruyante, à l'instar des remaniements internes subis par le sujet, qui fait rupture dans la continuité de celui-ci et dont la potentialité évolutive est à prendre en compte.

Ces manifestations peuvent tout aussi bien traduire une cassure interne difficilement réversible, qu'un épisode de crise transitoire marqué par des transactions d'allure pathologique qui sont autant d'essais ou d'erreurs qui permettent au jeune pubère de définir à terme son « *espace de santé* » (10). E. Kestemberg parle d'un « *nouvel organisateur du développement* » (70).

Ainsi, par exemple, si la plupart des auteurs s'accorde pour faire de l'adolescence une période propice à l'éclosion de manifestations d'allure psychotique, celles-ci ne témoignent pas nécessairement d'une inscription irréversible dans un processus dissociatif.

Quel que soit l'aspect des troubles présents, il est souvent difficile de poser un diagnostic et même un pronostic sûr. Il est alors important de s'interroger sur les modalités de fonctionnement mental de l'adolescent et les particularités des réactions de son entourage.

En effet, cette période de flottement, de mutation, et parfois de turbulences, n'est pas sans répercussion sur l'équilibre établi, qu'il soit familial ou sociétal, et pose nécessairement la question de la transmission de la culture.

Pour P. Jeammet, « *toute culture s'efforce d'apporter des réponses organisées aux périodes de changement qui affectent le développement des individus qui la composent. Ce faisant, elle se prémunit des ruptures possibles et les protège des risques de désorganisation* ».

Et d'ajouter : « *Le cheminement ne sera pas le même qui conduit à l'assimilation groupale plus ou moins brutale au clan des adultes, ou à une individuation de plus en plus affirmée ; mais les besoins des intéressés ne seront pas fondamentalement différents* ». (65)

Si traditionnellement certaines sociétés prennent encore en charge et encadrent ces changements au moyen de rites de passage, que peut-on dire de tous ces adolescents aux prises avec les contradictions inhérentes à la modernité ? Quelles réponses leur sont offertes par le monde des adultes ?

Les rites évoluent. Aujourd'hui, ils semblent s'inscrire dans une logique d'accompagnement plus que d'encadrement.

Comment l'adolescent se situe-t-il par rapport aux ritualités ? Assiste-t-on à un phénomène de déritualisation généralisée ou à l'émergence de nouvelles ritualités ?

Comment ces ritualités s'articulent-elles ou reflètent-elles la dynamique inhérente au processus pubertaire ?

Ces ritualités s'apparentent-elles à des stratégies d'apaisement, des dérivatifs à l'agressivité servant à conforter les appartenances ? Des procédés individuels de réassurance ou tout au mieux des conduites groupales isolées ?

Alors que les repères culturels tendent à se brouiller, ce qui est en jeu, c'est un travail de mise en corps, de mise en lien par le jeu de la ritualité. Nous verrons qu'il est primordial à cet égard de saisir les faits cliniques dans leur contexte en les restituant dans l'histoire du sujet et de sa famille et ce, dans la mesure où les projections environnementales peuvent contribuer à entraver tout processus de dégagement et enfermer l'adolescent dans un mouvement de répétition peu à peu vidé de son sens.

Le présent travail sera divisé en plusieurs parties :

Nous étudierons dans un premier temps les rituels *traditionnels* d'initiation à l'adolescence afin d'en dégager les principaux enjeux anthropologiques et psychanalytiques, qu'ils soient individuels ou collectifs (compte tenu du nombre important d'écrits relatifs à ces différentes questions, celles-ci seront largement développées).

Nous aborderons dans une seconde partie certains des aspects dynamiques qui sous-tendent le travail de l'adolescence dans leurs articulations au phénomène rituel.

Enfin, il importe de montrer combien l'évolution de notre société, dans le cadre imposé par la modernité, contribue à l'émergence de nouvelles formes de ritualités, repérables dans des manifestations s'inscrivant dans des registres divers (fantasmatique, comportemental, culturel ou pathologique...), l'enjeu étant pour l'adolescent de trouver les modèles qui lui permettront de donner forme à un vécu reflétant une identité en devenir.

Cette réflexion nous conduira à évoquer les conditions de la rencontre entre adolescents et adultes (et de la mise en jeu dans les rites de la violence dont celle-ci est porteuse) et le rôle des structures de soins et des équipes psychiatriques confrontées à des productions symptomatiques dont il est parfois peu aisé de saisir le sens.

Rencontre qui aboutira dans le meilleur des cas à transformer des rites en espace de création, de transition où le devenir ne se figerait pas en répétition mortifère. Dans le cas contraire, coupées de tout lien mythique, ces tentatives de ritualisation risquent de contribuer à accentuer la fracture entre adolescence et monde adulte, au lieu d'un impossible passage.

CHAPITRE I
ETUDE GLOBALE DU PHENOMENE RITUEL

1. Définitions

Selon l'anthropologue Pierre Smith, « *le rite s'inscrit dans la vie sociale par le retour des circonstances appelant la répétition de son effectuation* » (118). A ce titre, le phénomène rituel pose nécessairement la question du double statut de l'adolescence, entre passage et processus. L'adolescence est-elle un phénomène universel ? Les rites ou plutôt l'absence de rites conditionnent-ils son émergence au sein du tissu social ? Nous aurons l'occasion d'y revenir plus loin. Quoi qu'il en soit, l'analyse des rites initiatiques durant cette période implique la prise en compte du statut adolescent dans ce rapport dialectique qu'il entretient avec ce qu'il convient d'appeler *le monde des adultes*.

En premier lieu, on peut s'interroger sur la ou les fonctions du rite au sein d'une culture donnée : mise en acte individuelle répondant à une nécessité collective ? Matérialisation du paradigme véhiculé par un mythe ou acte d'institution visant à la séparation ?

Les rites répondent-ils à une nécessité profonde, propre à chaque individu ou s'apparentent-ils à un simple « *abâtardissement de la pensée* », comme l'écrit Claude Lévi-Strauss ? (85)

Peut-être une question de définitions ?

a. Racines étymologiques

Le mot rite, dérivé du latin *ritus*, ne serait apparu en français qu'en 1676. Si l'on s'en réfère à O. Bloch et W. von Wartburg, il s'orthographiait *rit* et désignait exclusivement l'ensemble de la liturgie chrétienne. (12)

On peut toutefois citer M. Meslin pour qui rite vient du sanscrit *rita* qui désigne « *la participation de l'homme à l'ordre et la structure normale des êtres et des choses* » (96). Nous reviendrons ultérieurement sur le statut particulier des rites dans la religion védique.

Le Larousse en donne les définitions suivantes : « *n.m.* Ensemble des règles qui fixent le déroulement d'une cérémonie liturgique ou d'un culte religieux en général : les rites du baptême ; le rite de l'Eglise romaine. // Cérémonial quelconque : les rites maçonniques. // Ce qui se fait selon une coutume traditionnelle : les rites du nouvel an. // Anthropol. Acte, cérémonie qui a pour objet d'orienter une force occulte vers une action déterminée » (81).

Ce dernier aspect souligne la dimension propitiatoire centrale dans de nombreux rites.

Etymologiquement, le mot rituel est issu du latin *ritualis* qui désignait, d'après F. Gaffiot (47), un culte, une cérémonie religieuse, mais aussi plus largement un usage, une coutume. La première apparition dans la langue française remonte à 1564 ; elle est imputée à Rabelais qui aurait francisé le mot latin qui, à cette époque, désignait les livres consacrés aux rites, qu'ils soient religieux ou païens. On peut remarquer d'emblée cette double polarisation du rituel, sacrée et profane.

Cette opposition ne se retrouve pas chez Littré qui retient le terme uniquement dans une acception religieuse : « *n.m.* Livre qui contient les rites ou les sacrements et la célébration du service divin. Adj. Qui appartient au rituel ». (87)

Par contre, certains dictionnaires comme le Larousse, réfèrent le rituel à un champ sémantique beaucoup plus vaste, incluant également la dimension laïque : « *n.m.* Livre contenant les règles à observer dans l'administration des sacrements et la célébration des cérémonies liturgiques. // Ensemble des rites d'une religion. // Ensemble de règles, d'habitudes : le rituel de la vie quotidienne ». (81)

Le mot rituel a donné naissance, dans un registre péjoratif, à *ritualisme* qui vise à stigmatiser un respect aveugle des rites s'inscrivant dans un certain formalisme liturgique. Ce terme était initialement destiné à qualifier la tendance de l'église anglicane à accroître l'importance des rites. (81)

Comme on peut le constater, la distinction entre les deux termes *rite* et *rituel* n'est pas toujours aisée ; tout au plus le rituel peut-il désigner un système de rites qui en sont les composants ; ainsi le rituel catholique comprendra une pluralité de rites sacramentels et cérémoniels. Quant à l'adjectif rituel, il signifie « *la conformité aux prescriptions du rite* ». (81)

Dans le présent travail et dans un souci de simplification, il nous arrivera d'employer indifféremment les deux termes.

b. Une appropriation transdisciplinaire

Le concept de rituel est un concept transdisciplinaire qui recouvre différentes acceptions en fonction du champ d'études envisagé.

Les éthologues emploient ce terme en référence aux rituels humains pris dans leur signification sociale en le rattachant au processus de l'évolution et plus particulièrement de l'adaptation aux fonctions de communication. Cet emploi, jugé abusif par certains, a donné lieu à de nombreuses controverses.

C'est J. Huxley qui parle pour la première fois, en 1914, de comportements rituels à propos d'animaux. En effet, certains comportements non sexuels utilisés au cours des parades sexuelles traduisent de toute évidence un glissement des fonctions primaires vers un but secondaire, ce qui est observé de manière analogue dans les rituels humains. (4)

Ainsi, certains rituels religieux font appel à des conduites plus primaires, non religieuses (exemple du rituel de l'eucharistie qui repose sur l'alimentation).

Winckler, en 1970, a proposé de définir la ritualisation comme impliquant « *la modification d'un comportement à fonction de signalisation : elle s'effectue sous la pression sélective d'une meilleure communication et tend vers une moindre ambiguïté du signal pour celui qui le reçoit* ». (4)

K. Immelmann insiste quant à lui sur le caractère répétitif et parfois fortement accentué de certaines conduites ritualisées. Celles-ci sont donc définies sous l'angle de leur fonction (communication, canalisation de l'agressivité) et de leur structure (phénomènes de répétition et d'accentuation). Ce dernier aspect, notamment par le caractère codifié et immuable, souligne une parenté indéniable entre rituels animaux et certains rituels religieux . (64)

En ethnologie et en sociologie, le rituel désigne « *un ensemble de pratiques prescrites ou interdites liées à des croyances magiques et/ou religieuses, à des cérémonies et à des fêtes selon la dichotomie du sacré et du profane, du pur et de l'impur* ». (89)

Plus largement, selon J. Cazeneuve, il s'apparente à « *des comportements stéréotypés qui ne semblent pas être imposés par quelque nécessité ou par la réalisation d'une finalité selon des moyens rationnels* ». Les rites se distinguent par là même des conduites rationnellement adaptées, à but utilitaire. (26)

Ces actions, conformes à un usage collectif et dont l'efficacité est, au moins en partie, d'ordre extra-empirique, se présentent comme difficilement explicables par les seules nécessités de l'existence matérielle ou celles de l'adaptation de l'homme à son milieu. En cela réside l'apparente irrationalité du rite.

La psychologie sociale insiste quant à elle sur la dimension « *interactionnelle* » des conduites rituelles ainsi que sur leur niveau de « *conscientisation* » chez les acteurs de celles-ci. (89)

Le rituel en psychiatrie est réduit le plus souvent à un phénomène uniquement pathologique inscrit dans un processus morbide. Il répond à une définition formelle où la répétition et l'immuabilité occupent une place centrale.

On parlera ainsi de rituels chez les autistes, les psychotiques ou encore les obsessionnels, la fonction qu'ils sont susceptibles de remplir n'entrant pas dans le cadre de la définition.

Il est toutefois à noter que la thérapie familiale, avec J. Miermont, a développé une théorie plus complexe et non exclusivement pathologique du rituel, à travers le concept de « *rituel ordinaire de conversation* ». Le rôle des soignants consiste ici à créer des « *rituels extraordinaires* » permettant l'émergence de « *rituels ordinaires* ». (98)

Enfin, si la psychanalyse, sous l'impulsion de Freud, a défini les rituels selon leurs fonctions, elle a eu toutefois tendance à les réduire à des phénomènes archaïques. Ainsi, à l'échelle individuelle (névrose obsessionnelle) et collective, ils résultent uniquement de l'incapacité à lutter contre l'angoisse de castration et à intérioriser *la loi du père*.

On retrouve ici, pour A. Barrière, « *une conceptualisation imprégnée du positivisme du siècle dernier et de l'évolutionnisme qui place les rituels dans une strate primitive du développement humain* » (4). Nous aurons toutefois l'occasion d'y revenir plus en détail.

Dans tous les cas, ces conduites sont marquées par la notion de répétition.

2. Approche anthropologique

a. Le champ des rites et leur classification

Les ethnologues et les sociologues se sont intéressés dès le XIX^{ème} siècle aux rituels dans leurs dimensions religieuse et séculière.

Pour certains la question du rituel est au centre de l'interrogation sur la capacité ou l'incapacité de la pensée *primitive* à discerner. (100)

Ainsi, pour J.G. Frazer, la principale source de Freud en matière d'ethnologie, le « *sauvage* » se révélait incapable de distinguer le sacré de l'impur, les lois de la pensée de celles de la nature, le microcosme du macrocosme, le rêve de la réalité. (38)

L. Lévy-Bruhl a écrit que la pensée des « *sauvages* » était organisée par la peur et l'affectivité, c'est-à-dire dominée par l'irrationalité, à l'image des pratiques rituelles. (86)

En revanche, l'école française d'ethnologie porta, dès la première décennie du XX^{ème} siècle, un regard radicalement autre sur le surnaturel et les rituels *primitifs*.

E. Durkheim, en pionnier, a apporté une contribution notable à l'étude des conduites rituelles ainsi qu'à leur distinction catégorielle. En rupture partielle avec les peu rigoureuses théories évolutionnistes de son temps, il développe une approche de l'évolution sociétale au regard d'une causalité des faits sociaux. En effet, pour lui, toute unité collective implique pour les individus « *d'être liés au tout et d'être liés entre eux* ».

Il parle de « *communauté morale* », définie sur la base d'une appartenance intellectuelle et affective, où se conjuguent l'identité personnelle et la conscience collective. Ceci permet d'être « *différent des autres mais avec les autres* ». (35)

Il a par ailleurs introduit le terme d'« *anomie* » pour désigner une situation de dérégulation sociale où, lorsque l'emprise du groupe s'affaiblit, à l'occasion d'une crise par exemple, l'individu se retrouve confronté à ses désirs et à ses passions, cette rupture d'équilibre pouvant conduire au suicide anémique.

Il explique par ce processus l'augmentation, dans certaines communautés, du taux de suicide, alors que les communautés fortement solidaires connaissent au contraire une réduction sensible de celui-ci. (34)

Pour Durkheim, les différents rites primitifs ne sont ni illogiques, ni absurdes, ni infantiles. Ils consistent au contraire en une adoration par les membres de la collectivité de cette même collectivité « *hypostasiée* » et revêtent par là même une fonction de communion sociale. (35)

Dans son ouvrage « *Les formes élémentaires de la vie religieuse* », Durkheim distingue trois catégories principales (35) :

- *les rites négatifs* correspondant à des interdits, des tabous délimitant la frontière entre le profane et le sacré. Ils conditionnent l'accès aux rites positifs. On peut citer par exemple les rites ascétiques qui vont de simples privations aux mutilations corporelles,

- *les rites positifs* qui régissent le rapport au sacré. Protéiformes par essence, ils se fondent dans toutes les religions sur des rites sacrificiels qui constituent à la fois un acte de renoncement, d'offrande et de communion unissant le dieu et ses fidèles,

- *les rites piaculaires* destinés à conjurer la mort et les malheurs. Ils ont « *pour objet de faire face à une calamité ou, tout simplement, de la rappeler et de la déplorer* ». Ils prennent parfois des formes paroxystiques au terme desquelles le groupe éprouve un sentiment de réassurance et de réparation. Cette forme de la vie religieuse permet de surmonter la détresse, comme dans le cas du deuil, car la communication dans la tristesse « *atteste que la société est, à ce moment, plus vivante et plus forte que jamais* ».

Cette dernière définition prend en compte le corps social plus que l'individu, faisant du rituel un véritable organisateur de la cohésion sociale.

Les actions rituelles établissent un lien très étroit entre l'individu croyant et le groupe pratiquant la même religion. Quelle que soit la simplicité de ces actions, la référence au sacré est toujours présente.

Les rites ne sont toutefois pas confinés à la sphère du religieux, « *c'est plutôt celle-ci qui ne peut s'en passer car elle se manifeste à travers eux et revendique l'exclusivité de leur mise en œuvre* ». (35)

Ainsi, Durkheim reconnaissait lui-même, de façon explicite, l'existence de rituels séculiers, notamment de masse (défilés, jeux ou spectacles...).

Les figures des rites sont évidemment nombreuses et complexes, débordant largement le cadre de la distinction entre sacré et profane. Les termes même de rite et de rituel se sont élargis à de nombreux comportements humains.

En conséquence, si les rituels peuvent être religieux (comme la messe ou le sabbat), on parlera également de rites profanes ou plus généralement de rites séculiers (comme les protocoles ou le serment des jurés). Ils peuvent être collectifs (comme les fêtes nationales ou familiales) ou privés (prière intérieure, certains rites corporels) ; d'autres concernent la vie quotidienne (comme le salut, la politesse) ou des pratiques ayant trait à la magie qui sont encore très vivaces dans certaines contrées. (89)

Ainsi que le suggère A. Zempleni, on peut également aborder l'élaboration de systèmes rituels sous l'angle d'une double opposition : société/individu et récurrence/occurrence singulière. (129)

On distinguera donc :

- *les rites périodiques* où le découpage du temps peut se faire selon deux modalités, en référence à un calendrier astronomique (au déroulement des saisons), ou en référence à un « *comput biologique* », liés à la destinée individuelle (rites dits du « *cycle de vie* » comme ceux accompagnant le mariage ou la mort par exemple),

- *les rites occasionnels* qui sont dictés par la contrainte des événements et ne répondent pas à une chronologie préétablie. Les circonstances pouvant donner lieu à ce type de rituels concernent aussi bien la vie collective (sécheresse, épidémie, etc...) que la vie individuelle (stérilité, maladie, naissance de jumeaux...). On peut citer, à cet égard, « *les rites d'affliction* » décrits par W. Turner visant à prévoir les parades aux accidents éventuels (121).

b. Rites et mythes

La plupart des rites dits commémoratifs se réfèrent plus ou moins ostensiblement à des modèles mythologiques dont ils reproduisent la situation ou la structure. Les premiers observateurs constatent en effet que les rites, dans les sociétés coutumières, « *ordonnent le social à partir d'un texte de référence, le mythe généralement fondateur* » (96).

Ainsi, les muria, peuplade vivant dans l'état du Bastar, en Inde, ritualisent-ils l'éducation de leurs enfants en des maisons très particulières : les ghotuls. Or, Lingo Pen, le dieu créateur, fonde, dans un récit mythique, le premier ghotul. (54)

Le même système de relations entre les hommes et la sphère du sacré serait alors exprimé par le mythe et vécu dans les rites. En d'autres termes, les rapports entre mythes et rites règlent la relation entre la pensée et l'action, entre l'idée et l'acte. Le rite s'apparente alors à l'effectuation du paradigme transmis par le mythe ; il réitère en les rendant à nouveau présents, les gestes d'un dieu, l'action d'un ancêtre, l'acte d'un maître. « *Le rite rend le mythe présent* » écrit M. Eliade (36).

Ainsi au soir de la Pâque, qu'il célèbre une dernière fois, Jésus lave les pieds de ses disciples puis leur dit : « *Je vous ai donné cet exemple afin que vous fassiez comme je vous ai fait* » (Jean 13,15). (96)

Autour de Claude Lévi-Strauss, les structuralistes vont considérer que mythes, rites et système social sont indissolublement liés.

« *Lorsqu'on étudie un mythe* », écrit A. M. Hocart, « *on peut le juger de l'extérieur, et tenter par la suite de deviner son origine ; mais si l'on procède à une étude systématique du milieu culturel dont il est issu, le mythe parlera de lui-même* ». (63)

On mesure bien à cet égard, dans les sociétés d'Océanie décrites par M. Mead, à quel point les mythes se sont forgés au-delà des hommes mais en harmonie avec un idéal social construit par l'économie englobée dans la culture spécifique de chaque tribu. (95)

Comme l'écrit fort justement R. Barthes, « *le mythe est une parole choisie par l'histoire : il ne saurait surgir de la nature des choses* ». (5)

Pour C. Lévi-Strauss, le récit mythique vise à maîtriser les phénomènes naturels et sociaux par des schèmes, des catégories, une histoire, afin de baliser une continuité confuse. Mais « *la fluidité du vécu tend à s'échapper à travers les mailles du filet que le mythe a lancé sur lui* ». Le rite joue alors un rôle complémentaire en procédant par fractionnement et répétition. « *En morcelant des opérations qu'il détaille à l'infini et répète sans se lasser, le rituel s'adonne à un rapetassage minutieux, il bouche les interstices, rétablit du continu à partir du discontinu. Son souci maniaque (...) traduit un besoin lancinant de garantie contre toute rupture qui compromettrait le déroulement du vécu* ». (85)

En somme, la distinction entre rite et mythe s'apparente à « *celle du vivre et du penser* », le rituel représentant « *un abâtardissement de la pensée aux servitudes de la vie* ». Le rite court après un continu vital toujours fuyant, ce qui lui confère « *ce mélange d'obstination et d'impuissance* ». (85)

Selon Lévi-Strauss, le rituel « *n'exprime pas une relation immédiate de l'homme au monde, mais l'inverse ; c'est-à-dire une arrière-pensée née de la crainte qu'à partir d'une vision schématique du monde, l'homme ne puisse parvenir à retrouver le chemin du vécu* ». (85)

En d'autres termes, « *le rituel n'est pas une réaction à la vie mais à ce que la pensée a fait d'elle. Ce qu'il cherche à surmonter, ce n'est pas la résistance du monde à l'homme, mais la résistance de l'homme à la pensée* » (85). Selon cette théorie, le rituel tend à palier le sentiment du vide que provoque la démarche intellectuelle en s'éloignant du vécu . Au fond, bien que la démarche de Lévi-Strauss semble conférer une primauté à l'intellect sur l'affect, le rite n'en constitue pas moins une défense contre une angoisse existentielle.

Comme on peut le constater, pour bon nombre d'auteurs le rite n'est opérant que dans le rapport qui le lie implicitement au mythe dont il est censé reproduire la situation ou la structure, dans un rapport similaire à celui qui lie l'acte à la pensée.

D'autres, en revanche, ont proposé d'étudier le rite pour lui-même, comme formant système et se déclenchant selon le déroulement des saisons ou de l'existence. Ainsi, il importe peu que les récits mythiques aient réellement existé : « *les rites continuent à remplir la même fonction « d'intégration » de la société dans le tout cosmique* ». (54)

Comme le fait remarquer J.Y. Barreyre, « *non seulement le mythe peut dire plus que le rite, mais un même mythe peut être célébré par différents rites. En outre des rites semblables peuvent renvoyer à des mythes différents : tous les mythes n'étant pas mis en scène par des rites, des mythes sont créés à posteriori, ou encore des rites se maintiennent alors que les mythes qui s'y rattachent n'ont plus de sens aux yeux des acteurs qui n'en ont même plus les souvenirs* ». (3)

On peut citer, à titre d'exemple, les écrits védiques où sont à distinguer deux sortes de discours : les phrases injonctives contenant des prescriptions rituelles et une partie explicative, quantitativement plus importante, mais de statut inférieur. Ce « *reste* », véritable « *discours sur le sens* », correspond en partie aux mythes et aux hymnes qui célèbrent la grandeur et la puissance des dieux. (60, 90)

Pour les tenants de l'école philosophique Mi Mâmsâ (« *désir ou volonté de penser* »), ces récits s'apparentent à des « *embellissements* », des façons de rendre plaisantes ou de « *glorifier* » les injonctions elles-mêmes. Les récits mythiques sont légitimés par leur fonction de « *stimulants psychologiques* », ils parlent à l'affectivité et à l'imagination et garantissent l'obéissance des hommes aux injonctions. (90)

Selon ces exégètes avisés, ceux qui mettent leur foi dans ces narrations et ces descriptions se laissent prendre à ce qui est un « *bâillement de la croyance* », ce qui sous-entend qu'ils sont semblables à ceux qui se laissent prendre à ce qui est un « *bâillement de l'ignorance* ». « *La foi des hommes doit se concentrer sur les rites : il ne s'agit même pas de croire en l'efficacité des rites (...) mais en la nécessité improuvable et indiscutable de les exécuter. Le rite est à lui-même sa propre transcendance* ». (90)

C. Malamoud remarque dans le cas présent que les mythes et les développements sur les raisons d'être et le symbolisme des rites sont des éléments seconds qui viennent s'accumuler avec une « *étrange surabondance* », dans le Veda, autour d'un noyau central qui est l'instruction sur le rite lui-même. Pour un même rite, le texte sacré multiplie les mythes étiologiques différents ou des variantes, incompatibles entre elles. On peut y voir l'affirmation de l'antériorité du rite et de son autonomie par rapport au mythe : « *les rites peuvent se passer des dieux, les dieux ne sont rien sans les rites* ». (90)

Il est à noter que cette approche, en subordonnant le récit mythique à l'action rituelle, adopte un angle de vue opposé à celui évoqué en début de chapitre.

Et Malamoud de conclure : « *Au commencement était l'action (rituelle), et ce commencement peut très bien se perpétuer. Mais tout aussi bien, dans la forme inévitablement mythique que prend cette narration, et dans la tournure que prend l'histoire qui nous est contée, on doit reconnaître la proclamation de l'irrépressible besoin d'imaginer* ». (90)

Le rite s'apparente ici en quelque sorte à un espace matriciel, un cadre d'énonciation pour situer chaque existence singulière. Il trace par là même la voie, « *en repérant les sources de vie et les lieux de mort, les interdits premiers, pour des constructions mythiques à venir* » (20).

De nos jours, parfois prises dans des bouclages rituels « *vidés de leur sens référentiel* » (20), les croyances s'estompent et les mythes disparaissent. Mais on peut penser que dans le même temps émergent d'autres croyances, d'autres ritualités.

Dès lors, mises en rites et mises en mythes sont difficilement dissociables, en tant qu'ensemble de signes et de symboles qui trouvent réciproquement leur cohérence.

Les hommes se réunissent pour célébrer des rites qui leur permettent de vivre en communauté. Par le rite une société se structure, se complexifie et se distingue des autres.

Il ne nous appartient donc pas ici de trancher concernant le statut du rite face au récit mythique et de l'éventuel rapport d'antériorité de l'un vis-à-vis de l'autre. Cette question complexe devrait d'ailleurs rester sans réponse.

c. Approche fonctionnaliste du phénomène rituel

L'analyse des rites n'est pas aisée tant l'hétérogénéité des définitions auxquelles ce terme est rattaché paraît grande.

On peut toutefois l'envisager selon la double dimension de sa fonction et de sa structure.

« *Même difficiles à définir* », remarque A. Weinberg, « *les rites sont des objets privilégiés dans le champ des sciences humaines : ils constituent avec l'art et le langage une des productions universelles des cultures humaines qui associent forme, sens et fonction* ». (54)

Au-delà de l'aspect structurel des rites sur lequel nous reviendrons, il importe de s'interroger sur leurs fonctions en prenant en compte « *l'ensemble des situations, sentiments, représentations dont ils assurent l'expression et la régulation* ». (89)

Cela passe nécessairement par une mise en perspectives de termes groupaux et du vécu propre des acteurs impliqués dans les rituels.

Ainsi, parallèlement aux buts explicites des rituels (protection divine, fécondité, intronisation...), on peut conférer à ceux-ci trois fonctions majeures (89) :

- *Fonction de réassurance contre l'angoisse*

Les conduites rituelles permettent d'exprimer, de libérer et de canaliser des émotions puissantes telles que la haine, la peur, le chagrin, l'espérance... Elles ont donc une fonction cathartique visant à réaffirmer de façon périodique la cohésion et les valeurs d'un groupe social traversé par des tensions.

On est proche ici de la fonction sacrificielle telle qu'elle a été conceptualisée par R. Girard. (52)

De même, Malinovski estime que tous les rites et pratiques magiques se réduisent à un moyen pour l'homme d'abolir ou d'atténuer l'anxiété qu'il ressent lorsqu'il s'engage dans des entreprises incertaines. (26)

A propos des cérémonies des « *premiers fruits* » des Zulu et du rituel de l'*incwala* dans la royauté zwazi (Afrique australe), M. Gluckman décrit des « *rituels de rébellion* », au cours desquels les valeurs et les normes font l'objet d'une inversion temporaire et dont il montre qu'ils concernent les domaines potentiellement générateurs de conflits entre les groupes en présence : ainsi les femmes peuvent s'y comporter en hommes, les esclaves en roi... et certaines transgressions ou obscénités sont alors prescrites. (131)

D'autres auteurs, comme V. W. Turner, ont également établi un lien corrélatif entre le rituel et la prévention de certains conflits. Ainsi, chez les Ndembu de Zambie, lorsqu'éclatent des « *dramas sociaux* », des « *schismes* » et lorsque se manifestent des clivages dans le groupe, le rituel œuvre dans le sens de la réconciliation sociale. « *Il aide à transcender les conflits particuliers en canalisant l'affectivité sur des valeurs rituelles d'un niveau supérieur* ».

En conséquence, l'unité tribale trouve à s'exprimer « *à l'intérieur d'une même communauté morale* ». (120)

Chez les Ndembu, les tensions générées par les règles sociales qui instituent la succession matrilineaire ou le mariage virilocal, et qui risquent de conduire à une fissure au sein de la communauté et à des conflits entre groupes résidentiels et groupes de filiation, sont équilibrées par l'effet des rituels qui expriment, au-delà des antagonismes intra et inter-villageois, les valeurs possédées en commun par tous les Ndembu : à savoir la fécondité des femmes, des cultures et des animaux, la chasse, la santé, le pouvoir qu'ont les ancêtres de retirer ces bienfaits. (120)

▪ *Fonction de médiation avec le divin ou certaines forces et valeurs occultes ou idéales*

Elle découle de la précédente. Selon J. Cazeneuve, lorsque l'on se demande ce qui crée dans les sociétés le besoin de recourir à des rites, on est amené à penser que l'homme, en prise à des sentiments contradictoires et à l'angoisse que suscite le surnaturel, « *a pu être partagé entre le désir de définir par des règles une condition immuable et d'autre part de rester plus puissant que les règles, de dépasser toute limite* ». (26)

Le rituel permettrait à l'homme de répondre à l'angoisse que fait naître en lui « *le sentiment de sa propre liberté* », en tant que référence à une entité qu'il ne peut pas maîtriser.

Le rituel a donc pour objectif de régler le rapport entre « *ce qui est donné dans l'existence humaine et ce qui semble la dépasser* », ce « *surhumain* » auquel R. Otto a donné le nom de « *numineux* ». Cette entité mystérieuse, à la fois effrayante et attirante, se manifeste dans tout ce qui est insolite, anormal, extraordinaire, contraire aux règles naturelles et sociales, et menace par conséquent la cohésion sociale. A ce titre, elle s'apparente à quelque chose d'impur, donnant lieu à différentes attitudes qui s'actualisent dans des rites de natures différentes : (26, 89)

- mise à distance du numineux dont il faut s'écarter à tout prix. Les rites visent alors à la préservation (tabou) et à la purification (effacement des souillures) ou à l'aménagement du devenir (rites de passage).

En effet, le passage d'une période de l'existence à une autre place l'individu dans un état où il est entre deux systèmes de règles. Les rites de passage ont pour but à la fois de mimer ces passages pour mieux les maîtriser et de préserver le groupe de l'impureté qui s'en dégage.

- tentative d'appropriation de la puissance numineuse par des contacts avec le surnaturel, au prix toutefois d'un abandon de la condition humaine normale. C'est le cas des sorciers et autres magiciens qui, à l'issue d'épreuves initiatiques diverses, acquièrent le pouvoir d'entrer en contact avec des puissances occultes, plus souvent maléfiques (diable, démons) que bénéfiques (esprits tutélaires).

La magie et la sorcellerie sont basées sur une pratique rituelle requérant l'usage d'objets impurs, voire répugnants (ossements, cadavres, sang menstruel, excréments...) et sur un symbolisme visant à *amadouer* la puissance numineuse et à l'orienter vers les buts recherchés.

- transposition rituelle transformant le principe numineux en un principe sacré dont les symboles ne sont plus immanents mais transcendants, ce qui permet à l'homme de communiquer avec une divinité (transcendante) sans pour autant abandonner la sécurité que procure la condition humaine.

Tel est l'objet des religions qui tendent à dépasser une simple combinaison de tabous, d'incantations et de superstitions.

On y retrouve également un système de rites négatifs visant à séparer le sacré du profane. Cette séparation s'opère symboliquement grâce à la création de modèles archétypiques.

On peut citer l'exemple du mort qui, assimilé à un objet impur sur le plan de la perception immédiate, accède au rang d'ancêtre tutélaire.

A ces rites négatifs s'apparentent également différentes formes d'ascèse, tels les jeûnes, ainsi que les épreuves initiatiques qui permettent à l'individu d'entrer en contact avec le sacré en modifiant sa nature.

A l'inverse, tout un système de rites positifs conduit à participer directement avec le monde sacré par l'intermédiaire de prières, d'offrandes, de communions. Il est à noter à ce propos que, contrairement à l'incantation magique, la prière n'est pas censée contraindre le numineux à se plier aux volontés humaines ; elle est une reconnaissance du caractère transcendant des forces sacrées.

On peut remarquer, à cet égard, que la référence à un certain sacré subsiste dans les rituels laïcs et séculiers sous la forme de valeurs et d'idéaux auxquels on consent des sacrifices, des marques de respect, voire des incantations.

- *Fonction de communication et de régulation*

Les rites, par l'attestation et le renforcement du lien social, répondent aux besoins de toute communauté qui partage un sentiment d'identité collective d'entretenir et de réaffirmer les croyances et les sentiments qui fondent son unité.

Cette sorte de « *réfection morale* » dont parle E. Durkheim ne peut être obtenue qu'au moyen de réunions, de rassemblements où les individus réaffirment en commun les valeurs à l'origine du corps social. (35)

Au début du XX^{ème} siècle, on relie volontiers cette fonction au domaine de la religion et du sacré. Pour E. Durkheim, le sacré lui-même est le corps social hypostasié. (35)

« *Pour que nous soyons fondés à voir dans l'efficacité attribuée aux rites autre chose que le produit d'un délire chronique dont s'abuserait l'humanité, il faut pouvoir établir que le culte a réellement pour effet de recréer périodiquement un être moral dont nous dépendrons comme il dépend de nous. Or cet être existe, c'est la société* » (35). En bref, c'est l'entretien même du tonus social et relationnel qui constitue à la fois la source et le résultat des rituels.

Toutefois, dans les sociétés occidentales modernes, la ritualité ne se réduit pas à une institution qui représente officiellement la religion.

Ainsi, par exemple, les grands rassemblements, qu'ils soient sportifs ou autres, constituent de « *nouveaux rituels religieux* » et expriment, à la façon dont l'entendait Durkheim, des sentiments collectifs grâce auxquels une société s'unifie et « *prend conscience de soi...* ». (35)

Cette affirmation du lien social se retrouve dans certains rites plus quotidiens tels que les formes de la politesse. (102)

E. Goffman, qui a beaucoup travaillé sur les rituels quotidiens (comme ceux de la politesse), met notamment en évidence combien ils sont cruciaux dans la définition des individus. Il montre notamment comment le rituel séculier contribue à réinstaurer une sacralité de la personne. (53)

On peut en rapprocher ce que Lacan nomme « *les amarres de la conversation* », la relation de courtoisie, de respect, et d'obéissance à l'autre. Il n'y a pas d'amour foncièrement réalisable dans la communauté humaine, précise Lacan, autrement que par l'intermédiaire d'un pacte qui, quelle que soit sa forme, tend toujours à s'isoler dans une certaine fonction du langage et à l'extérieur. Pour Lacan, elle recoupe la fonction du sacré qui se situe au delà de la relation imaginaire. (75)

Les rites quotidiens sont autant de moyens d'entraîner l'individu à contrôler ses interactions sociales. Sans ces rituels de la vie quotidienne, toute interaction serait susceptible d'être interprétée comme un comportement agressif. « *Quand beaucoup d'hommes sont ensemble* », disait J.P. Sartre, « *il faut les séparer par des rites ou bien ils se massacrent* ». (54)

d. Rites et sacrifice

La question du sacrifice, à travers notamment celle du sacrifice fondateur, occupe une place centrale pour bon nombre d'auteurs dans l'abord de la genèse des conduites rituelles et plus particulièrement celles ayant trait à l'initiation.

▪ *Généralités*

Sur un plan religieux, indépendamment de sa forme, la notion de sacrifice implique d'une part la *privation* de quelque-chose de précieux et d'autre part la *destruction* de ce qui est offert, quelle qu'en soit la modalité (consommation, dispersion, combustion et surtout mise à mort, lorsqu'un être humain ou un animal est sacrifié). (89)

On peut citer à cet égard deux exemples particulièrement marquant qui appartiennent à notre patrimoine culturel : l'un biblique, le sacrifice d'Isaac, l'autre hellénique, le sacrifice d'Iphigénie.

Dieu, dans le but d'éprouver la foi d'Abraham, lui ordonna de sacrifier son fils Isaac. Assuré de cette obéissance indéfectible, Dieu interrompit lui-même le geste et proposa, on le sait, un bélier en victime.

Fille d'Agamemnon et de Clytemnestre, Iphigénie devait être sacrifiée à Artémis afin d'infléchir la volonté des dieux qui immobilisaient par des vents contraires la flotte grecque à Aulis. Ce n'est qu'in extremis que la déesse substitua à Iphigénie une biche et fit de la jeune fille sa prêtresse en Tauride. Cette légende a fourni à Euripide le thème de deux tragédies dont la première a inspiré Racine pour son *Iphigénie en Aulide*.

Il apparaît que le trait commun de ces deux exemples est de prendre pour victime de jeunes innocents dont les parents sont des chefs justes et puissants. Le sacrifice revêt ainsi toute son ampleur dès lors qu'il apparaît à la conscience moderne comme injuste et scandaleux. (89, 97)

Il faut néanmoins souligner que dans les deux cas (dans la Bible comme dans la tradition reprise par Euripide), un animal est substitué au dernier moment à la victime humaine.

De nombreux auteurs se sont interrogés sur la justification d'une victime qui, de plus, se doit d'être la plus pure possible.

Selon M. Mauss, le sacrifice est « *un moyen pour le profane de communiquer avec le sacré par l'intermédiaire d'une victime* », c'est-à-dire d'un objet, d'un animal ou d'une personne, consacré, détruit au cours de la cérémonie. (89)

Ce mécanisme permet de ne pas entrer directement en contact avec le sacré dont nous avons souligné à quel point cela pouvait se révéler *dangereux*.

Le choix d'un être pur et innocent augmente la valeur du sacrifice qui constitue une offrande plus digne et plus proche de la divinité. Il importe à cet égard que la victime succombe ; d'une part elle *remplace* le sacrifiant, elle le *rachète* ; d'autre part, selon J. Cazeneuve, elle contient le principe divin en tant qu'elle est *consacrée*. Son esprit étant encore rattaché par l'intermédiaire du corps au monde des choses profanes, la mort va l'en dégager en rendant la consécration définitive. (26)

J. Maisonneuve souligne qu'en outre il faut aménager les rapports avec le sacré au moyen de rites d'« *entrée* » et de « *sortie* », les premiers d'ordre purificateur visant à approcher la divinité et les seconds répondant à une logique expiatoire car, « *pour nécessaire qu'elle soit, la mise à mort de la victime n'en constitue pas moins un sacrilège* ». (89)

Quelle que soit sa forme, le caractère violent et ambigu du sacrifice dans sa dimension oblatrice pose, outre celui de sa fonction, le problème de son origine et de sa sublimation ultérieure dans la plupart des religions.

Dans nombre de cérémonies sacrificielles, une phase communautaire vient s'ajouter à la partie purement oblatrice. Elle permet à l'homme d'assurer son lien avec la divinité en incorporant la substance de la victime ou des offrandes qu'il vient de lui consacrer. Là aussi des transitions rituelles (jeûnes, prières, décorations...) précèdent la consommation collective qui renforce la solidarité communautaire autour de la divinité révérencée. (89, 97)

Comme le souligne pertinemment J. Maisonneuve, « *le sacrifice est celui du rite religieux qui était le plus apte à se transformer pour réaliser de mieux en mieux la fonction essentielle de la sublimation religieuse (...) depuis le sacrifice totémique au cours duquel l'animal sacrifié est mangé par les membres de son clan, jusqu'au rituel plus élevé du dieu qui se sacrifie lui-même pour renaître ensuite, comme c'est le cas dans les rites agraires* » ; jusqu'au sacrifice même de Jésus-Christ, l'Homme-Dieu. (89)

On retrouve cet aspect à travers l'eucharistie qui constitue le point culminant du sacrifice pérennisé par la messe chrétienne avec la consécration des espèces, devenues par transsubstantiation le corps et le sang de Jésus offert en communion aux fidèles. (97)

Tel est le sens de l'Évangile selon saint Matthieu, lorsque Jésus dit aux apôtres : « *Ceci est mon corps, ceci est mon sang... mangez et buvez : c'est le sang de l'alliance qui est répandu pour la rémission du péché* ». (97)

Il est à noter toutefois que le terme de sacrifice trouve un prolongement dans le domaine profane où il conserve le sens de renoncement et d'effort. Même si le caractère codifié du rituel a disparu, la sémantique reste éloquente, surtout lorsqu'il s'agit de promouvoir un projet ou de défendre des valeurs.

Ainsi on dira par exemple que l' « *on s'impose des sacrifices* » pour ses proches ou pour ses idées ; à l'extrême, un combattant ou un militant « *fait le sacrifice de sa vie* ». (89)

La communion alimentaire, quant à elle, conserve son sens symbolique dans les fêtes et les manifestations de convivialité.

- *Rites et violence fondatrice selon R. Girard*

R. Girard s'est interrogé en philosophe sur la question de la genèse et de la fonction des rituels sur la base de réflexions, de documents ethnologiques et de textes comparés d'origine biblique, hellénique et parfois moderne. Il postule l'existence d'un état originel de violence généralisée tenant pour l'essentiel à la violence réciproque qui se déchaîne entre individus égaux, « *doubles* », chacun voulant s'appropriier l'autre dans son être et dans son avoir (désir mimétique d'appropriation). (52)

Les interdits dans un premier temps, puis les rites sacrificiels constituent une sorte de violence de rechange dirigée sur un être unique, qu'il s'agisse d'un membre du groupe (victime émissaire), ou d'un être relevant d'une catégorie « *sacrifiable* » (étrangers, animaux, biens et objets divers).

Ce processus, en inaugurant la possibilité d'une réconciliation sociale, conduit dans le même temps à une sacralisation de la victime, car le retour au calme confirme du même coup sa responsabilité dans les troubles d'abord puis dans l'apaisement consécutif à sa mort.

La fonction du sacrifice, qui apparaît comme la phase culminante de tous les rituels, n'est pas tant d'expier une faute que de détourner la violence en mettant fin à son escalade. Il constitue donc, selon R. Girard, la base des religions et, à un autre niveau, des institutions judiciaires.

En intervenant par la suite régulièrement en dehors des périodes de crise, les rituels jouent un rôle préventif et non plus curatif, tout cela bien sûr sans que les acteurs en aient une conscience claire.

L'évolution actuelle de la ritualité, dans le sens d'un affaiblissement, favorise la résurgences d'une violence toujours prête à surgir et qui désormais « *envahit le stade ou la fête dans un monde où le sacré et le religieux deviennent des entités séparées ou dévaluées* ». (52)

e. Le rituel en tant que fait de communication

Sous l'influence de la théorie de l'information et de la linguistique, le rituel est envisagé aujourd'hui principalement comme un fait de communication.

- *Rites et symbole*

A l'instar de l'art, les pratiques rituelles recourent à des symboles qui assurent un lien avec l'invisible et mettent en jeu l'imaginaire.

Ainsi, en médiatisant par une série de postures, de gestes ou de paroles une relation à une entité absente, un Autre inaccessible, les rites ont une fonction de communication essentiellement expressive et symbolique. (125)

Pour Leach, le rituel est un aspect possible de toute activité humaine. Il l'assimile à un code de communication linguistique dont les éléments isolés n'ont pas de signification intrinsèque. Leach établit par là même une analogie entre les « *performances rituelles* » et les « *phonèmes de la langue* », ceux-ci ne valant qu'en tant que parties d'un système mis en contraste avec d'autres termes. (131)

Cette logique des contrastes est particulièrement visible en ce qui concerne les rites initiatiques qui, comme nous le verrons, sont en partie fondés sur un série d'opposition : mort/vie, deuil/fête, isolement/cohésion, nudité/parure, jeûne/festin, saleté/ablutions, cheveux/tête rasée, nature/culture... (89,131)

Certains auteurs se sont attachés, dans cette perspective expressive symboliste, à découvrir au-delà de la signification littérale des actes et des croyances, la signification profonde des rituels qui impliquent les valeurs fondamentales d'une société.

Cette démarche s'inscrit dans une approche « *herméneutique* » du rituel en tant qu'il est porteur de « *significations implicites à décoder* » (131). I. Chiva décrit dans cette optique les rites comme des « *techniques sociales symboliques* » (28).

Pour Beattie, les symboles rituels sont censés exprimer des idées abstraites difficiles à appréhender autrement. (131)

J. Goody, quant à lui, pense que les comportements symboliques sont ceux qui ne semblent pas soumis à la « *rationalité des fins et des moyens* », donnant l'impression de tenir lieu « *d'autre chose que ce que leur apparence suggère* ». (131)

Il distingue certaines activités qui servent à « *faire des choses* ». Ici la relation entre les moyens et les fins est « *intrinsèque* » et « *rationnelle* » (se couvrir lorsqu'il fait froid par exemple).

D'autres activités servent à « *dire des choses* » (le type de vêtement choisi pour se couvrir). Ces dernières ont valeur de message.

Le premier aspect est qualifié d'« *instrumental* » alors que le second « *esthétique* » ou « *communicatif* » est dominant dans le rituel, même si le premier n'en est pas absent.

On peut même ajouter, à l'instar de Beattie cité par N. Zindzinger, que le contraste entre la fonction expressive et la fonction instrumentale ne doit pas être trop important, les actes rituels n'étant instrumentalement efficaces que s'ils sont reconnus à un certain niveau comme symboliques. (131)

On peut toutefois objecter à cette quête d'une signification ultime du rituel (perspective herméneutique) que, dans la plupart des cas, les acteurs de celui-ci ignorent ce qu'ils sont censés symboliser à travers leurs actes.

Cela nous conduit à supposer que les rites ne sont pas des actions « *par accident* » et qu'ils ne « *ressortissent pas forcément au domaine du langage* ». (131)

Une tendance privilégiée à cet égard des aspects différents de la communication rituelle, pas seulement axée autour du message symbolique mais aussi sur « *l'émetteur, le récepteur, la situation concrète du rituel en tant qu'événement, qu'action s'inscrivant dans un contexte particulier* ». (131)

Ainsi, pour des chercheurs comme Sperber cité par N. Zindzinger, « *ce qui est communiqué et la situation de communication sont intimement liés* ». Le rituel ne saurait être réduit à un « *code assignant à un symbole, une interprétation* ». La signification et la composition même du message rituel dépendent des positions de celui qui l'émet et de celui qui le reçoit. (131)

C'est un mécanisme « *cognitif* » qui éclaire un contexte mettant l'accent sur « *une représentation conceptuelle défectueuse* ». (131)

Cet aspect semble particulièrement pertinent quant à l'analyse de l'émergence d'une nouvelle ritualité adolescente.

P. Smith, sous un angle différent, a montré que les rites s'organisent « *autour d'éléments centraux focalisateurs* » qui fonctionnent comme des « *pièges à pensée* ». Selon cet auteur, on a trop souvent tenté de « *systématiser les interprétations au lieu de mettre en valeur, d'abord, la cohérence des éléments constitutifs d'un système donné* ». (118)

Et P. Smith de poursuivre : « *On éviterait bien des débats oiseux sur le sens à donner à tel ou tel aspect des rites si l'on s'avisait que l'élaboration des scénarios sur lesquels nous travaillons a su utiliser des paradoxes productifs, non seulement au niveau des opérations sensibles qui piègent la pensée, mais aussi de la conception d'ensemble des phénomènes rituels* ». Il cite, en guise d'exemples, les situations de Noël - en conjonction approximative avec le solstice d'hiver - ou de Pâques - au retour du printemps - qui tendent à intégrer à l'ordre chrétien le paganisme « *dont on oblitère les manifestations en se les appropriant* ». (118)

De la même façon, les transitions brutales imposées par les rites de passage ne s'accompagnent de l'accès privilégié à la détention d'un savoir que pour autant que ce savoir n'est que « *la vérité du rite* », qu'il destine à la soumission ceux qu'il promet. « *Ainsi mis à plat les rituels perdent leur caractère mystérieux ou étrange pour n'être plus que les effets d'un jeu à double finalité, fondé sur l'inversion de l'apparence* ». (118)

F. Barth développe un autre point de vue selon lequel les « *messages rituels* » (terminologie empruntée à G. Bateson) ont une organisation de type analogique par opposition aux messages à code digital comme les codes verbaux.

Il met en exergue que le rituel est une activité collective - agrégat d'actions simultanées faisant appel à des objets sacrés divers - recouvrant des significations ambiguës, appelant des niveaux de décodage différents pour chacun des participants qui se focalise sur des éléments spécifiques du rituel.(131)

En conséquence, le rite ne se contente pas d'asserter mais produit également.

A titre d'exemple, à propos de l'« *épistémologie du secret de l'initiation* », Barth expose l'idée originale selon laquelle le rituel à caractère initiatique, visant donc par définition à la transmission d'un savoir, est fondé sur « *la déception répétée* » (un symbole « *vrai* » à un certain moment se révèle fallacieux à un autre) ainsi que sur le secret. Ainsi, lors de l'initiation, les messages, volontairement de plus en plus abscons, constituent avant tout des « *mystères* », construits par le rituel, qui donnent sens à l'individu, à l'univers qui l'entoure et qu'il transforme à travers ses activités. Le rituel contribue par là même au renforcement identitaire de l'individu. (131)

Comme on le voit, ce qui fait la force du rite, ce n'est sans doute ni son sens intrinsèque, ni son efficacité pratique, ni la sécurité subjective qu'il procure mais le fait qu'il *transforme* la situation en renforçant la cohésion du groupe qui l'exécute.

f. Rites, temps et espace

Les rituels s'appuient sur une maîtrise du temps et de l'espace visant à en réduire la contrainte et la fluidité. C'est le cas notamment lorsqu'il s'agit de sacrifier un lieu privilégié par des marques et une gestuelle symboliques (rites comportant une délimitation de l'espace), ou de consacrer les périodes ou les étapes de la nature (rites saisonniers) ou du temps de la vie (rites de passage).

▪ *Les rites et le temps*

Les deux caractéristiques essentielles de l'expérience temporelle sont représentées par les notions de durée et de succession. (96)

La durée est l'intervalle de temps qui s'écoule entre deux instants donnés ; elle implique par définition une dimension objective et une dimension subjective.

La succession temporelle s'apparente à une forme de scansion, instaurant un rapport chronologique entre différents termes. Son irréversibilité a souvent été considérée comme une source d'angoisse, notamment parce qu'elle coïncide avec celle du processus vital même, de la naissance à la mort.

Les rites de rénovation du temps sont omniprésents dans les sociétés traditionnelles (rites auguraux et de passage).

Ils se réfèrent le plus souvent à des modèles mythiques marquant par exemple la naissance d'une nouvelle année et constituant un rite de passage du chaos au monde organisé qui est celui de l'homme. (96, 130)

Selon C. Lévi-Strauss, ces pratiques rituelles présentent un caractère « *synchrodiachronique* », en ce qu'ils créent un lien entre le déroulement du temps ordinaire et des représentations et des symboles situés hors de celui-ci. (84)

L'homme tente par là même de créer une temporalité spécifique inscrite dans un temps primordial, mythique qu'il actualise par le biais de rites appropriés.

Ainsi, dès les plus anciennes civilisations méditerranéennes, Mésopotamienne, Hittite, Egyptienne et autres, le roi-prêtre proclamait le nouvel an en disant : « *Voici le nouveau jour du nouveau mois d'une nouvelle année* ». (96)

Dans le monde romain, les rituels de rénovation périodique ou séculaire visaient à mettre à la disposition de l'homme un temps neuf, garant d'une vie « *ouverte* » (94) dans un monde régénéré.

Les rites de passage qui se situaient chaque année aux calendes de janvier traduisaient une intention similaire. (19)

A un autre niveau, ce désir de régénération du temps justifie l'attente messianique et la croyance en une eschatologie caractérisée soit par un cataclysme cosmique (tel le ragnarok des religions nordiques), soit par la venue d'un juge ou d'un sauveur. (96)

Il apparaît donc que nombre de rituels tendent d'une certaine façon à l'abolition du temps chronologique auquel ils substituent un éternel présent marqué à jamais du sceau de la divinité.

- *Les rites et l'espace*

Avec le temps, l'espace est la seconde dimension fondamentale par rapport à laquelle chaque individu doit se situer. En fondant les rapports entre les dieux, le cosmos et l'homme, l'action rituelle transforme un espace sauvage, chaotique, en un espace organisé socialement.

Le territoire délimité précisément par l'homme reflète la naissance d'un ordre nouveau qui n'est plus seulement celui de la nature, mais aussi celui de la culture de l'homme qui se l'approprié.

On peut citer l'exemple du *jus* romain défini comme « *la zone d'action et de revendication de chacun* » (96). Consacré par des rites qui en assurent la protection, cet espace est clairement séparé de celui des morts auxquels un autre lieu, le *mundus*, est assigné.

Le plus souvent, l'espace rituellement fondé est strictement circonscrit que ce soit par une enceinte, une muraille ou toute autre frontière marquant de façon plus ou moins visible sur le sol une propriété particulière, un lieu régi par la communauté qui en prend possession. (96)

Dans le même temps, cette limite définit, en l'excluant, l'autre, l'étranger qui se trouve au-delà. Elle constitue une barrière qui protège la collectivité humaine contre les puissances ennemies et les influences néfastes.

L'instauration d'un espace socialisé, souvent en référence à un mythe fondateur, inscrit dans le territoire que l'homme occupe sa propre histoire et établit des rapports symboliques entre lui et le cosmos. (35, 96, 130)

Cet espace, dont l'organisation repose sur des rites bien précis, devient sacré parce qu'il est le lieu où l'homme rencontre la puissance divine.

Il constitue un espace de médiation où nul ne peut s'aventurer sans en être digne : « *N'approche pas d'ici et ôte tes sandales, car le lieu sur lequel tu te tiens est une terre sainte* », dit Yahvé à Moïse sur l'horeb (exode 3, 5). (96)

On peut également mentionner la prescription faite aux guerriers Sioux de n'entrer dans le cercle qui représente symboliquement le cosmos pour célébrer « *la danse face au Soleil* », « *Sun danse* », que « *les pieds nus sur la terre sacrée* ». (96)

L'espace sacré a pour fonction de préserver l'intégrité divine de toute souillure extérieure. Par conséquent, il n'est accessible qu'aux purs et aux initiés.

Cet enfermement du sacré dans l'espace cultuel peut revêtir différents aspects : la *cella* des sanctuaires romains, le Saint des Saints du Temple de Jérusalem où seul le grand prêtre pouvait pénétrer, les sanctuaires chrétiens dont le chœur est, dès le Vème siècle, séparé de la nef où se tiennent les fidèles. (96)

Parfois, cet espace est totalement clos ; tel était le cas du *megaron*, temple mycénien sans aucune ouverture parce qu'il renfermait les *sacra*, objet rituels du culte ; de même les *tjurunga* des ancêtres sont-elles conservées par les Aborigènes d'Australie dans une caverne murée. (26)

Le processus d'organisation rituelle d'un espace sacralisé repose sur une suite d'opérations et de correspondances symboliques où la référence au cosmos est omniprésente : soit que l'espace cultuel réponde à un isomorphisme évident (à l'instar de la coupole représentant la voûte céleste et de l'abside la caverne ou la grotte mythique), soit qu'à travers la reconstruction de cet espace cultuel l'homme réitère par les rites l'action créative de la divinité.

Ainsi, la construction de l'autel dans l'espace védique s'apparente à une recreation rituelle du monde : « *l'eau où l'on a gâché l'argile est assimilée à l'eau primordiale et la boue obtenue à la Terre (Satapatha Brâhmana 6,5,1)* ».

L'expression de « *monde fait* », « *lokam krtam* », traduit bien la double dimension du rituel dans son rapport à l'espace : par le rite, il faut faire le monde, ce qui équivaut à répéter ou confirmer la cosmogonie ; et aussi : par le rite, l'homme doit se faire un monde, c'est à dire « *un espace où il pourra se déployer librement* ». (90)

Un autre exemple remarquable de recreation rituelle du monde est fourni par les diagrammes tracés sur le sol par les Indiens Navajos ; en inscrivant sur le sol la représentation du mythe de la création, l'Indien se régénère lui-même en se remémorant un passé originel qui peut éclairer sa situation actuelle. (96)

En conclusion, qu'il s'agisse d'organiser le temps ou l'espace, les hommes ont recours à des rituels strictement codifiés en ce qui concerne les gestes à accomplir, les paroles à prononcer et qui témoignent de la croyance en l'existence d'êtres et de forces surnaturels. Ces deux termes paraissent particulièrement fondamentaux dans l'élaboration des rites de passage.

CHAPITRE II
LES RITES DE PASSAGE

1. Approche anthropologique

Parmi les tentatives de classification concernant les rites, une des plus remarquables fut sans nul doute celle proposée par A. van Gennep, en 1909, dans son ouvrage intitulé « *Les rites de passage* ». (123)

Elaborée sur la base d'analogies formelles de phénomènes considérés jusque là comme hétérogènes, cette notion a permis de rapprocher des rituels apparemment sans relation les uns avec les autres et ce, quelles que soient l'époque et l'organisation sociale où ils se situent. On peut citer notamment les rites entourant la naissance, la puberté, le mariage, les cycles saisonniers ou l'intronisation... (8, 123)

Le recours à un tel concept suscita de vives critiques de la part de l'école sociologique française qui, à l'instar de M. Mauss, le rangea aussitôt dans la catégories des lieux communs, des truismes. (8, 89, 101)

Toutefois, force est de lui reconnaître une indéniable valeur heuristique qui a su s'imposer au fil du temps, peut-être au prix d'un certain galvaudage du terme.

a. Cadre général

Pour A. van Gennep, le rite n'a pas de valeur intrinsèque. Il est à considérer comme un ensemble dont les éléments entretiennent des rapports avec ceux d'un système plus vaste (environnement culturel, social...).

Les rites de passage accompagnent les changements de lieu, d'état, d'occupation, de situation sociale, de statut, ou encore d'âge. Pour M. Eliade, ils répondent ainsi à une vision cyclique et circulaire de l'espace, du temps, de la vie et de la mort (36).

A. van Gennep s'est attaché dans un premier temps à étudier les séquences cérémonielles, correspondant à l'ensemble des actes d'un rituel, considérés dans leur ordre de succession, qui accompagnent le passage d'un état à un autre. (88, 123)

Il a ainsi individualisé un schéma tripartite qui comprend :

- une phase de *séparation* du novice de son milieu habituel,

- une période de *ségrégation*, de mise en marge, où le jeune doit vivre une vie hors de la société, dans un espace sacré,

- une phase d'*agrégation* marquant le retour au sein de la communauté, doté d'un nouveau statut reconnu et célébré. (123)

A ces trois étapes correspondent respectivement des rites préliminaires, liminaires et post-liminaires, *limen* signifiant *le seuil* en latin. (120)

L'importance de ces trois phases varie selon le contenu du rituel. Ainsi, lors des funérailles, l'accent sera mis sur les rites de séparation alors que pour le mariage par exemple, les rites d'agrégation seront prévalents. (123)

De plus, lorsque les rituels s'imbriquent, la qualification d'un stade peut changer, ce qui aboutit parfois à un niveau de complexité extrême. Ainsi, il arrive que le stade de marge s'étende sur un intervalle de temps assez considérable pour constituer un rite de passage secondaire pourvu des trois stades successifs. Parfois il se trouve aussi qu'un rituel de séparation devienne, si on le considère par rapport à un autre ensemble, un rituel d'agrégation. A titre d'exemple, les rituels entourant la mort sont certes des rituels de séparation d'avec le monde des vivants, mais aussi des rituels d'agrégation au monde de l'au-delà et ce, quel que soit le système religieux à l'intérieur duquel ils s'inscrivent. (123)

La fonction essentielle des rites de passage est, comme on l'a vu, de marquer la transition d'un état (social) à un autre. Ils se rapprochent en ce sens des « *passages matériels* », lesquels font souvent partie du cérémonial rituel. Il peut s'agir par exemple du franchissement d'un col en montagne, d'un cours d'eau, du seuil d'une maison ou d'un temple... (8, 123)

A titre d'exemple, A. van Gennep rapporte longuement les cérémonies de l'enfance dans la Chine traditionnelle qui comportent entre autres la construction d'une porte de bambou recouverte de papier, porte qu'on dispose au centre de la chambre puis aux quatre coins et sous laquelle on passe avec l'enfant. (123)

Ainsi, en plus de leur caractère temporel évident dans leur forme- la succession des trois stades - et dans leur fonction - la scansion et l'écoulement du temps - les rites de passage possèdent aussi une dimension spatiale.

Cette double appartenance semble particulièrement manifeste en ce qui concerne la phase dite *de marge* qui instaure un temps et un espace de coupure générant une situation de marginalité vis-à-vis des règles et des obligations sociales.

Ce moment particulier est souvent associé à l'idée d'impureté. Les changements d'état sont souvent vecteurs de désordre ; ils forment dans la vie sociale des « *interstices* » que l'appareil rituel a pour but d'atténuer. A cet égard, la phase liminale qui est à la fois redoublement et conjuration du danger inhérent au changement, constitue l'axe central des rites de passage. (131)

On peut distinguer, parmi ceux-ci, deux grandes catégories qui sont :

- les rituels qui jalonnent le déroulement de la vie de l'individu,

- les rituels qui concernent la vie de la communauté ou intéressent la société prise comme totalité. (89, 130)

Toutefois, cette séparation, qui répond surtout à des raisons de commodité, ne doit pas occulter le lien étroit qui unit ces deux implications. Ainsi, comme le fait remarquer N. Zindzinger, si la naissance, la puberté, les fiançailles et le mariage, la grossesse et l'accouchement, les funérailles sont l'occasion de « *crises* » individuelles, ces dernières ont également « *une valeur stratégique* » pour l'ensemble de la communauté : « *dans les aléas d'un destin individuel, c'est toujours la santé d'un groupe social qui s'évalue (ou se réaffirme) par le biais des rites de passage* ». (130)

Nous nous attacherons plus particulièrement, dans la logique de travail qui est la nôtre, à décrire et à analyser les rituels individuels, sans toutefois négliger la dimension sociale essentielle à leur compréhension, notamment en ce qui concerne l'étude des rites initiatiques pubertaires.

b. Les rituels individuels ou « *life crisis* »

Les cérémonies présidant à la naissance, au passage au statut d'adulte, au mariage, à la mort appartiennent à la catégorie définie par l'anthropologie anglo-saxonne sous le nom de « *life crisis* » (130).

Ces *crises*, qualifiées d'individuelles, comportent également une issue collective qui justifie la prise en charge par le groupe des transitions d'un état social à un autre.(32, 130)

Les rites qui spécifient ce changement répondent à la structure tripartite des rites de passage.

Ainsi la section du cordon ombilical à la naissance, aussi bien dans les sociétés paysannes d'Occident que dans d'autres continents, signifie la séparation de l'enfant vis-à-vis de son milieu antérieur, ce moment de séparation étant suivi par une phase liminale, qui peut prendre l'aspect d'une réclusion temporaire imposée aux parents, puis par une agrégation définitive au groupe social qui s'achève souvent par l'attribution du nom. (123, 130)

De même, lors des cérémonies du mariage, les *rapt*s rituels simulés tendent à marquer, en la dramatisant, cette séparation par rapport au monde familial.

Puis le mariage, souvent relié à des rites d'initiation pubertaires, conduit les novices du monde de l'enfance à une société adulte. Cela se concrétise par le passage d'une famille à une autre, d'un village à un autre...

L'intégration qui en résulte peut alors donner lieu à des rituels variables tels que des repas festifs ou l'échange de cadeaux notamment. (36, 123, 130)

Les rites funéraires répondent à un schéma identique. Ainsi, la phase de séparation du défunt d'avec le monde des vivants, comportant par exemple la destruction symbolique de sa maison, est suivie d'une période de « *mise en marge* » (130).

Dans les rituels de deuil, et particulièrement dans ceux qui exigent une double inhumation, on observe une période intermédiaire, marquée par une sépulture provisoire et un séjour non définitif de l'âme qui reste encore parfois près des vivants. Ce n'est qu'à l'issue d'une cérémonie finale, correspondant à la levée du deuil, que le cadavre du défunt sera transporté dans sa sépulture définitive et que son âme aura accès au séjour des morts, ce qui signifie par là même l'agrégation au monde invisible et le cas échéant, l'accès au statut d'ancêtre. (61, 89, 130)

La mort s'apparente alors à une initiation. Hertz fait à cet égard remarquer que « *le passage de la société visible à la société invisible est une opération exactement analogue à celle par laquelle le jeune homme est extrait de la société des femmes et des enfants et introduit dans celle des hommes adultes (...) Et la similitude des deux phénomènes est si fondamentale que ce changement s'opère très souvent par la mort figurée de l'aspirant, suivie de sa renaissance à une vie supérieure* » (61). Ainsi, il apparaît que chaque rite de passage compose plus ou moins avec Eros et Thanatos.

Pour Hertz, tout changement d'état de l'individu implique une modification profonde dans l'attitude mentale de la société à son égard, consistant en un travail mental de *désagrégation* et de *synthèse* jusqu'à un nouvel état d'équilibre. Ce travail exige parfois du temps. (61)

c. Les rituels initiatiques pubertaires

Les rituels d'initiation méritent d'être abordés comme des passages singuliers tant la dimension du *seuil* y apparaît perceptible.

L'initiation est, au sens littéral, l'introduction à un savoir, une connaissance qui ne saurait être transmise sans un long processus : initiation à une technique, aux arcanes d'un savoir... (103)

Il existe de nombreux rites initiatiques tels que ceux conditionnant l'accès à une confrérie religieuse ou autre, une association, une société secrète... On peut citer à titre d'exemple les rites qui accompagnent l'intégration dans certains corps de métier et notamment dans le compagnonnage avec ségrégation de la famille, vie en groupe, tour de France, consécration à travers un chef d'œuvre à l'issue de laquelle les compagnons initiés y reçoivent le titre de *maître-ouvrier*.

Ces rites qui persistent encore de nos jours sont censés permettre la transmission d'individu à individu non seulement d'un savoir-faire technique, mais aussi de certaines qualités morales. (89, 108)

Dans une acception plus spécifique, on désigne par initiation l'ensemble des rites qui marquent (ou marquaient jadis), au sein de nombreux groupes, l'accès des enfants à l'identité sociale d'adulte.

Ces rituels initiatiques pubertaires s'articulent autour d'une double dimension individuelle et collective. Ils arrachent les novices au monde de l'enfance et les rendent *aptés* à assumer leurs responsabilités sociales en les insérant dans la culture de leur groupe. Comme l'écrit D. Le Breton, le rite de passage initiatique est « *l'expression la plus saillante du collectif auquel appartient le jeune* » (83). Il enracine ce dernier dans la trame d'une mémoire collective et d'une appartenance qui confirme son sentiment d'identité personnelle et sociale.

Autrement dit, il s'agit d'un moment capital dont l'enjeu pour le groupe est l'incorporation effective de nouveaux membres désormais capables, au sens juridique, de nouer des alliances, d'occuper des places différenciées au sein de la structure sociale, de devenir des « *êtres avec* » selon l'expression rituelle (96).

L'enfance s'apparente au temps de l'indistinct, de l'immédiateté. L'initiation accentue, selon M. Eliade, la distinction et « *l'introduction dans un monde qui n'est plus « immédiat » : le monde de l'esprit et de la culture* ». (36)

Cela implique nécessairement l'accession à une identité sexuelle différenciée. Les novices doivent passer d'une sexualité régie par le simple jeu des pulsions à une sexualité ritualisée et socialement déterminée.

A. van Gennep proposa de considérer le temps du rituel d'initiation comme l'assomption d'une puberté sociale sensiblement différente de la puberté physiologique. En effet, force est de constater que, dans bien des cas, l'âge du novice au début de l'initiation n'est pas concomitant à celui de la puberté. (123)

Ainsi, pour l'initiation *so* des Beti, une même promotion peut associer des petits garçons impubères (de l'âge de sept à huit ans) et des hommes de plus de vingt ans déjà mariés.

Chez les Arapesch, pour des raisons économiques, de tels rites n'ont lieu que tous les sept ans en ce qui concerne les garçons.

Chez les Bassari, le moment de l'initiation est fixé indépendamment des maturités individuelles par des systèmes de classes d'âge très élaborés.

C'est la force physique qui chez les Jafun (ethnie peul) détermine pour partie les conditions requises pour l'initiation. (54, 130)

Comme on le voit, il n'y a pas d'âge pour être initié. Vient le moment où cela a un sens au regard de la société.

Th. Goguel d'Allondans relate à cet égard une anecdote tout à fait intéressante : « *Originnaire de Côte d'Ivoire, Kofi Yamgnane [qui entra en 1991 au gouvernement d'Edith Cresson en qualité de secrétaire d'Etat aux Affaires Sociales et à l'Intégration], venu très jeune en France pour y poursuivre ses études, n'avait pas eu l'occasion d'effectuer son rite de passage. Sa mère restée seule au pays, lors d'une interview où un journaliste lui demandait ce qu'elle pensait de la nomination de son fils au gouvernement, s'étonna que la France soit dirigée par des hommes non accomplis et prenne pour ministre celui qui n'était encore à ses yeux qu'un enfant* ». (54)

Pour A. van Gennep, « *la vie individuelle, quel que soit le type de société, consiste à passer successivement d'un âge à un autre, et d'une occupation à une autre* ». (123)

De ce point de vue, l'enfance dure finalement « *tant que le petit garçon ou la petite fille ne peut que singer maladroitement ses aînés dans tous les actes constitutifs de la vie en société* ». (54)

Ainsi le jeune Jivaro (Amazonie) devra porter longtemps les armes de ses aînés avant d'être autorisé lui-même à chasser.

Dans un autre registre, les jeunes filles Arapesch, fiancées dès l'âge de cinq ans, entrent progressivement dans la société des femmes avant d'accéder à la maternité. (54)

Ces deux exemples parmi tant d'autres confirment des différences sensibles tant sur le fond que sur la forme en ce qui concerne les rituels masculins et féminins.

Chez les garçons, ce sont le plus souvent l'éveil d'une sexualité adulte et la capacité à accomplir une tâche productive qui constituent les prémisses de l'initiation, alors que chez les filles, il s'agira plus généralement des premières règles. (31, 36, 54, 123)

Ph. Laburthe-Tolra et J.-P. Warnier remarquent que, le plus souvent, « *la stature de l'adulte est censée ne s'accomplir pleinement que dans le sexe masculin* », ce qui explique que les initiations masculines soient quantitativement les plus importantes. Toutefois, il est rare qu'elles n'aient pas d'équivalents féminins. (73)

Si les rites d'initiation féminins paraissent, au premier abord, souvent plus discrets, c'est surtout parce qu'ils introduisent à un statut social placé sous le sceau de la subordination et ce, notamment vis-à-vis de l'ordre matrimonial. « *Il est alors bien moins question d'abaisser pour élever, puisque la position ultime est déterminée par un réseau d'obligations et par le statut « inférieur » des femmes dans toutes les sociétés* ». (130)

Si l'homme accompli accède premièrement à la culture, les rites féminins, qui se résument parfois à une étape du mariage, signent avant tout l'accès à une virtuelle maternité.

C'est sans doute ce qui explique que les rites masculins soient le plus souvent collectifs alors que leurs pendants féminins débutent la plupart du temps avec les premières règles.

Nous nous proposons, sur la base des travaux d'A. van Gennep, complétés par des études postérieures, de détailler les différentes phases des rites d'initiation. Nous nous appuyerons pour cela sur le tableau récapitulatif proposé par Th. Goguel d'Allondans dans son article intitulé « *Rites initiatiques ; Rites de passages* ». (54)

- *Les rites préliminaires : un temps de séparation, une mort symbolique*

Les rites de séparation, qui se traduisent par la mise à l'écart de l'espace social et culturel, s'inscrivent dans une volonté de rupture avec l'espace parental et familial et plus particulièrement l'environnement maternel. Ils s'apparentent à une *mort symbolique* de l'enfance ; « *mourir c'est être initié* » disait déjà Platon (54).

M. Eliade rappelle à cet égard que chez les Grecs, dès l'époque socratique, les jeux de mots entre initiation (*teleîsthai*, être initié) et mort (*teleutân*, mourir) étaient très populaires. (36)

Au temps profane succède un instant sacré. Cette sacralisation vient marquer la fin d'un cycle et le début de la cérémonie. Cela peut prendre des formes solennelles : les adultes tacent les novices en leur reprochant de n'être que des enfants stupides et les informent qu'il est temps pour eux de rompre avec la vie insouciant et irresponsable qu'ils ont menée jusqu'alors. Dans nombre de sociétés traditionnelles, les paroles rituelles prononcées par le chef, le père, ou le sorcier s'énonceront de la façon suivante : « *il est temps pour toi (vous) de mourir* ». (54)

Les rites masculins sont les plus spectaculaires et donnent lieu à davantage de festivités publiques que les rites féminins. Ils sont le plus souvent collectifs et aboutissent à une mise à l'écart des novices dans un lieu toujours séparé de l'espace quotidien, qu'il s'agisse d'une grotte ou d'une portion de brousse située à l'écart du village. La séparation d'avec la mère y est généralement brutale, dramatisée. (31, 36, 54, 118, 123, 130)

Chez les Bassari, les *lokuta*, de jeunes hommes initiés masqués à l'effigie de l'animal totem, le caméléon, descendent au village pour se livrer sous le regard des mères exceptionnellement autorisées à être présentes, à une lutte rituelle avec les jeunes novices. « *Terrassés* » les uns après les autres, ces derniers finissent par s'enfuir à travers le bois sacré jusqu'à une grotte où les attend le père-caméléon. A partir de cet instant, l'initiation pourra commencer (36). La symbolique du caméléon est ici particulièrement intéressante dans la mesure où celui-ci change d'état, sans changer de forme, ce qui lui permet de se fondre à son environnement.

Chez les Gbaya, l'initiation *labi* des garçons débute par une mort rituelle dans un marigot (en communion avec la nature).

Après que le féticheur leur a transpercé à chacun le ventre de sa sagaie, les novices sont roulés inertes dans des branchages et emmenés à dos d'homme dans un campement éloigné du village, en brousse, où un long apprentissage débutera. (36)

L'initiation des jeunes filles peut être individuelle ou collective et la séparation d'avec leur mère n'est pas systématique. Les novices peuvent être isolées dans un espace particulier reconstitué à l'intérieur de l'espace social quotidien, dans l'enceinte du village, parfois même au sein de la maison familiale. Leur ségrégation est ordinairement moins stricte et moins rigoureuse que celle des garçons. (36, 54, 73, 123, 130)

Toutefois de récentes observations de terrain, là où sont encore vivaces les rituels d'initiation, tendent à montrer que la séparation des sexes n'est pas absolue dans tous les cas. Au cours des cérémonies, leur complémentarité est souvent attestée, « *par exemple par un jeu de dons et de contredons entre hommes et femmes, par le rachat des fils par les mères, parfois par une démarche initiatique ultime commune aux deux sexes* ». (89)

Quelles qu'en soient les modalités, cette phase de sacralisation semble avoir une double fonction symbolique (89) :

- assurer la séparation fondamentale d'avec les mères : ainsi dans certaines ethnies, à l'issue du rite, les jeunes garçons ne seront plus reconnus par leur génitrice ; devenus hommes, ils ignoreront même celle-ci. La rupture des enfants avec leur milieu initial peut même parfois être très violente : ainsi, chez les Beti (Cameroun), les candidats doivent entre eux insulter leur mère par son sexe, d'une façon qui serait sacrilège en temps normal,

- rompre avec la communauté des vivants : la séquence *mort-rennaissance* paraît constitutive de toute initiation. De même que la graine doit pourrir en terre avant de germer, le jeune initié doit mourir de diverses manières pour prendre place dans la société des adultes, y assumer ses racines culturelles et accéder à une identité sociale et personnelle.

Toutefois cette accession n'est possible qu'au prix d'un certain renoncement autour duquel s'articule la phase suivante.

- *Les rites liminaires : un temps de « mise en marge »*

Cette étape représente une désagrégation définitive vis-à-vis du monde antérieur, « *un moment dans le temps et hors du temps* » comme l'écrit Turner. (120)

Les novices entrent alors dans un espace insolite dramatisée, un lieu de solitude, où ils vont peu à peu se découvrir à travers leurs limites d'endurance physique et psychologique.

M. Eliade rend compte de cette étape à travers l'expression latine *regressus ad uterum*. Le lieu, la maison culturelle, souvent de forme ronde, représente une *imago mundi* et un ventre maternel tout comme une maison, une grotte peuvent symboliser le sexe féminin et l'utérus. (36)

N. Belmont remarque fort justement que « *tout rite de passage s'identifie à un passage matériel et que tout passage matériel s'identifie à la naissance dans sa réalité la plus anatomique* ». (8)

Cette nouvelle naissance est parfois marquée rituellement par un retour symbolique à l'état foetal qui se manifeste notamment à travers la nudité. Elle s'effectue sous le contrôle d'initiateurs choisis en fonction de leur statut, d'une attribution sociale ou d'un lien de parenté avec les novices. Souvent plus âgés, ils sont comme des pères ou des mères qui guident les premiers pas de leur enfant, les accompagnant tout au long des épreuves qui leur sont imposées. (29)

Ainsi, pour A. van Gennep « *matériellement et magico-religieusement pendant un temps plus ou moins long, dans une situation spéciale : il [l'initié] flotte entre deux mondes. C'est cette situation que je désigne du nom de marge* » (123). Ce temps métaphorise une sorte de gestation qui va donner sens à la mise au monde symbolique qui suit.

Pour W. Turner, au cours de cette phase, ce qu'il nomme le « *sujet rituel* » s'apparente à un *passager* dont les caractéristiques sont floues : il passe à travers un domaine culturel, sorte de *no man's land* qui a peu ou aucun des attributs de l'état passé ou à venir. (120)

Cette phase de marge se situe dans l'ambiguïté et l'instabilité, ce qui l'assimile par la même à un danger (angoisse de mort, régression intra-utérine...). (120, 130)

On y retrouve fréquemment les termes de stérilité temporaire, de la continence sexuelle des novices mais aussi ceux de leur faiblesse et de leur impureté : « *les situations liminales sont dangereuses à la fois pour ceux qui y sont et pour le monde extérieur. Constituant une période de transition, elles échappent aux classifications et à l'ordre normal des choses* ». (130)

Les jeunes sont reclus dans un espace sacré, pendant une durée qui varie considérablement en fonction des sociétés, de quelques jours chez les Sioux Oglala lors de la « *vision quest* » à plusieurs années chez les Masaï du Kenya par exemple. (36)

Durant cette période, les novices sont souvent soumis à une ascèse, se traduisant parfois par un véritable sevrage alimentaire pouvant aller jusqu'à un jeûne sévère, à l'ingestion de mets crus, sauvages, répugnants. Ils doivent affronter des épreuves telles que la privation de sommeil, l'interdiction de se laver, de s'habiller, de parler, de marcher, de porter les signes distinctifs de leur sexe, etc.... Contraints parfois d'oublier leur passé, leurs acquisitions, leur langue maternelle, ils sont assimilés à des nouveau-nés, des animaux, des spectres, à une matière première humaine qu'il faut façonner afin de la rendre conforme à certains archétypes sociaux. (36, 120, 123, 130)

Cela implique nécessairement, pour les novices, l'acceptation du marquage rituel que constituent les mutilations corporelles. Ces dernières sont multiples et variables. À côté de la circoncision, qui est le rite le plus universellement pratiqué, on décrit également : le sciage ou l'extraction de dents, la perforation de la cloison nasale ou auriculaire, les scarifications, les tatouages, la subincision, l'excision, l'infibulation, la défloration rituelle etc... (31, 36, 89, 123, 130)

Pour A. van Gennep, « *couper le prépuce équivaut exactement à faire sauter une dent (Australie, etc.), à couper la dernière phalange du petit doigt (Afrique du Sud), à couper le lobe de l'oreille, ou à perforer le lobe, le septum, ou à pratiquer des tatouages ou des scarifications, ou à tailler les cheveux d'une certaine manière : on sort l'individu mutilé de l'humanité commune, par un rite de séparation (idée de section, de percement, etc.) qui automatiquement l'agrège à un groupement déterminé, et de telle manière que l'opération laissant des traces indélébiles, l'agrégation soit définitive* ». (123)

Cela revient à inscrire de façon définitive sur le corps de l'initié la marque distinctive de son identité culturelle.

Cette trace est bien sûr le sceau du passage mais elle est aussi un signe sexuant. Ainsi, la coutume de la circoncision et de l'excision (clitoridectomie), encore présente dans quelques sociétés africaines, symbolise-t-elle l'ablation chez le futur homme de sa part féminine, le prépuce, et chez la future femme de sa part masculine, le clitoris, signifiant par là même le passage d'un plaisir autoérotique à un plaisir hétérosexuel, seul admis pour les adultes.

Mais nous aurons l'occasion d'y revenir plus spécifiquement dans le chapitre consacré aux apports psychanalytiques.

Enfin, l'épreuve physique est aussi l'occasion pour le jeune d'affirmer sa détermination et son courage lorsqu'il s'agit d'abandonner les rivages de l'enfance pour faire siennes les responsabilités inhérentes au statut d'adulte. Elle atteste que l'existence a une valeur et un sens et garantit le jeune contre l'oubli de ses engagements et obligations.

A cet égard, dans certaines sociétés, si le jeune échoue dans l'épreuve qui lui est imposée, il sera contraint à une existence peu enviable où tout viendra lui rappeler sa défaillance (celle-ci pouvant constituer un obstacle à un éventuel mariage par exemple...). (54)

Toutes ces épreuves s'accompagnent d'un enseignement, qui peut prendre la forme d'une anamnèse à travers laquelle l'individu est censé découvrir sa véritable identité sexuelle et sociale. Les jeunes filles sont initiées au mystère du sang ; il s'agit essentiellement de les préparer à assumer leur pouvoir sacré créateur, fécond. L'accent est mis sur l'épanouissement de l'identité féminine dans la continuité, de la naissance à la puberté jusqu'à la maternité. Ainsi, les Bemba en Zambie disent qu'ils « *font pousser le corps féminin* ». (54)

A l'opposé, les rites masculins insistent davantage sur la rupture entre l'identité masculine de naissance, reçue de la mère, et l'identité masculine sociale, transmise par la collectivité des hommes. Le message délivré peut consister en une simple information ou s'apparenter à un laborieux apprentissage qui conditionne pour partie la durée du rituel.

Ainsi, chez les Aborigènes d'Australie, la remise de la *tjurunga* s'effectue vers l'âge de vingt-cinq ans, mais l'initiation se poursuit durant une vingtaine d'années afin que soient bien connus les récits sacrés et les rites qui en découlent. (54, 96, 130)

L'initié devient un autre homme par la révélation des origines du groupe, de celle du temps primordial lié aux ancêtres, à leur histoire, leurs gestes, aux événements qui ont jalonné leur existence. « *Etre initié équivaut à apprendre ce qui s'est passé dans le Temps Primordial - et non ce que sont les Dieux et comment le Monde et l'homme ont été créés* », écrit M. Eliade (36). L'initiation est la répétition symbolique d'événements inscrits dans un temps primordial.

On retrouve là la réactualisation du mythe dans le rite.

Au-delà des traditions secrètes s'exprimant à travers les chants, les danses et parfois la langue connus des seuls initiés, le jeune découvre les fondements de la société en même temps que les rouages qui en régissent le fonctionnement.

Dans le même temps, la matière des secrets qu'implique toute initiation concerne aussi la démystification de certaines « *naïvetés* » selon un terme employé par Ph. Laburthe-Tolra.

A ce titre, l'initiation est aussi école de scepticisme et de réalisme : « *souvent on y montre aux candidats que les masques ne sont que des hommes et non des esprits, que la voix mystérieuse du dieu ou de l'animal qui oblige les profanes à s'enfuir au loin n'est due qu'à la vibration du rhombe : l'initiation révèle que le sacré ne sert qu'à dissimuler l'identité du pouvoir social* ». (73)

Ainsi les *gardiens du seuil* bassari montrent-ils aux jeunes initiés l'*ekeb*, monticule de pierres censé recouvrir un initié lapidé pour avoir parlé aux non-initiés. (54)

Comme on peut le constater, le rite crée un être neuf instruit d'un secret initiatique ce qui contribue aussi à assurer la solidarité et la cohésion sociale.

Turner rend compte de l'état liminal à travers le concept de « *communitas* », qu'il propose de traduire par « *compagnonnage* », où les novices sont égaux dans la soumission à l'autorité générale des « *aînés rituels* ». Les épreuves et enseignements partagés renforcent la cohésion des initiés comme agents majeurs du groupe.

Cet état de relative indifférenciation permet au novices, au-delà des hiérarchies sociales propres au monde séculier, d'expérimenter un « *lien social global* » qui non seulement légitime les positions structurales d'une société, mais en garantit l'existence même (120). Les adolescent y trouveraient les gages d'une souveraineté à venir.

« *Il faut montrer qu'en eux-mêmes ils sont de la terre ou de la poussière, de la simple matière sur laquelle la société appose une forme* » écrit Turner. (120)

Les procédures d'ascèse et d'inversion des rôles, l'uniformité du vêtement et de la coiffure, les vexations et les agressions subies en silence, témoignent de l'identification du groupe des adolescents à une négativité où la positivité apparaît en creux.

« *La liminarité donne à penser que celui qui est grand ne pourrait pas être grand sans l'existence des petits, et il faut que celui qui est grand fasse l'expérience de ce que c'est que d'être petit* », et Turner de citer l'exemple du prince Philip qui prit la décision d'envoyer pour quelque temps son fils, héritier présomptif du royaume britannique, dans une école de la brousse en Australie où il pourrait apprendre à vivre *à la dure*. (120)

Selon des principes identiques, les élèves de Saint-Cyr, appelés à occuper de hautes fonctions au sein de la hiérarchie militaire, sont contraints d'effectuer au cours de leur formation un stage de *survie* dans la forêt guyanaise dans des conditions éprouvantes.

Dans un tout autre domaine, on peut interpréter de façon similaire les stages de travail à la chaîne imposés, pour des durées limitées, aux élèves de certaines grandes écoles de commerce.

Turner postule donc l'existence de deux modèles principaux, juxtaposés et alternés de l'interrelation humaine. Le premier est celui d'une société qui est un système structuré, différencié et souvent hiérarchisé, « *avec un grand nombre de types d'évaluations qui séparent les hommes en fonction d'un « plus » ou d'un « moins »*. Le second, qui émerge de façon reconnaissable dans la période liminaire, est représenté par la *communitas* qui s'apparente à une société non structurée ou structurée de façon rudimentaire et relativement indifférenciée ». (120)

La vie sociale s'apparenterait donc à un processus dialectique, médiatisé par le rituel, entraînant « *l'expérience successive du haut et du bas, de la *communitas* et de la structure, de l'homogénéité et de la différenciation, de l'égalité et de l'inégalité. Le passage d'un statut moins élevé à un statut plus élevé se fait à travers les limbes d'une absence de statut* ». (120)

Nous verrons à cet égard que, pour P. Bourdieu, les rites, en légitimant les clivages sociaux, sont avant tout vecteurs d'exclusion et déterminent ce qu'il nomme les « *stratégies de la condescendance* ». (14)

Comme on peut le constater, le stade de marge s'articule de façon spécifique aux catégories du temps et de l'espace. Si, comme on l'a vu, les rites liminaires usent de métaphores spatiales pour signifier un rapport antagoniste entre un *dedans* et un *dehors*, ils ont aussi pour but de donner une épaisseur temporelle au passage en colmatant la béance ouverte par celui-ci, d'élargir le seuil entre séparation et agrégation. C'est en effet *l'entre-deux*, le ni l'un ni l'autre, ou ce qui est à la fois l'un et l'autre, qui est dangereux. Si marge il y a, elle est avant tout de sécurité. Les rites permettent donc une manipulation symbolique du temps donnant par là même l'impression qu'on le maîtrise, qu'on ne le subit plus dans l'impuissance.

- *Les rites post-liminaires : un temps de réintégration, d'assomption à une identité sociale*

Cette dernière phase, dite également de « *réagrégation* » (123), de « *désacralisation festive* » (54), marque le retour des novices, désormais initiés, au sein de l'espace culturel et social. Le passage est consommé. Cette étape est marquée par des rites de *sortie* significatifs impliquant parfois un réapprentissage symbolique de la vie quotidienne.

M. Eliade nous rappelle que « *même la maïeutique (de maia, accoucheuse), par laquelle Socrate s'efforçait d'« accoucher » un homme nouveau [a] son prototype dans le travail des maîtres d'initiation des sociétés archaïques : eux aussi [« accouchent »] les novices, c'est-à-dire les [aident] à naître à la vie spirituelle* ». (36)

Ayant partagé une révélation, les initiés sont désormais détenteurs d'un savoir par lequel ils accèdent à une identité sociale, un nouveau statut qui peut se traduire par l'acquisition du nom du père (ce qui relativise la valeur de la nomination à la naissance), de sa part d'héritage pour les garçons, de sa dot pour les filles, et parfois d'un nouveau langage. (36, 131)

Reconnus en tant qu'adultes accomplis, ils sont fêtés comme des membres à part entière de leur société.

d. Antagonisme et autoréférence du rite initiatique

Comme le fait remarquer A. Zempleni, la propriété essentielle de l'initiation consiste à « engendrer une identité sociale au moyen d'un rituel et à ériger ce rituel en fondement axiomatique de l'identité sociale qu'il produit » et non pas de se contenter de légitimer un changement de statut ou d'état social ou d'homologuer des faits naturels comme la puberté physiologique. (129)

En ce sens, l'initiation s'apparente à un rite identitaire qui introduit un lien d'implication réciproque entre ses fins et ses moyens. Ainsi, « si tel rite peut provoquer la pluie, la pluie ne prouve pas l'effectuation de ce rite », remarque A. Zempleni. En revanche, « si le poro fait les « hommes » senoufo, c'est qu'il n'y a pas d'homme senoufo qui ne soit « fait » par le poro ». (129)

Tout rite initiatique contient le principe de sa propre reproduction puisque seules les personnes initiées peuvent se livrer à l'opération initiatique. Celle-ci « transforme l'individu en représentant d'une catégorie sociale dont la caractéristique essentielle est l'expérience commune et transitive de cette transformation purement culturelle ».

Cela implique dans le même temps une séparation du champ social en un dedans et un dehors, « soit au moins deux groupes à la fois séparés et unis par l'opération initiatique qui crée et définit le premier par exclusion substantielle et formelle du second ». (129)

Cette relation d'exclusion mutuelle fait écho au plan anthropologique à la vision antagoniste du rituel développée par P. Bourdieu dans le champ social. (14)

Selon A. Zempleni, l'initiation s'apparente à « *une forme de sociation antagoniste qui se nourrit de la tension entretenue entre le dedans et le dehors* ». (129)

Il est à noter que l'instauration de cet espace de rupture se manifeste de façon particulièrement aiguë dans les équivalents de symbolisation rituelle observés de nos jours. Elle reflète à un autre niveau la question de l'intériorité, de l'extériorité et de la limite à l'adolescence.

Parallèlement, le corollaire de la nature antagoniste du rituel réside dans son caractère *autoréférentiel* repérable à travers différents aspects (129) :

- la discontinuité de la transformation initiatique où chaque phase fait l'objet d'un temps bien spécifique « hors du temps » (séquence « mort-renaissance »),

- la nature des secrets transmis lors de l'initiation se révèle souvent inapplicable hors de la sphère close de celle-ci (autonomie du savoir initiatique). Ainsi la divulgation du secret des masques (censés mimer les esprits) met en lumière que l'efficacité des rites ne procède pas de l'action tangible des ancêtres mais de leur « *simulation initiatique* ». De plus, ce savoir initiatique ne trouve sa pleine justification que dans l'acte de sa transmission et de l'identité sociale qu'elle confère : « *ce n'est qu'en devenant à son tour initiateur que l'on devient pleinement initié* » (phénomène de transitivité),

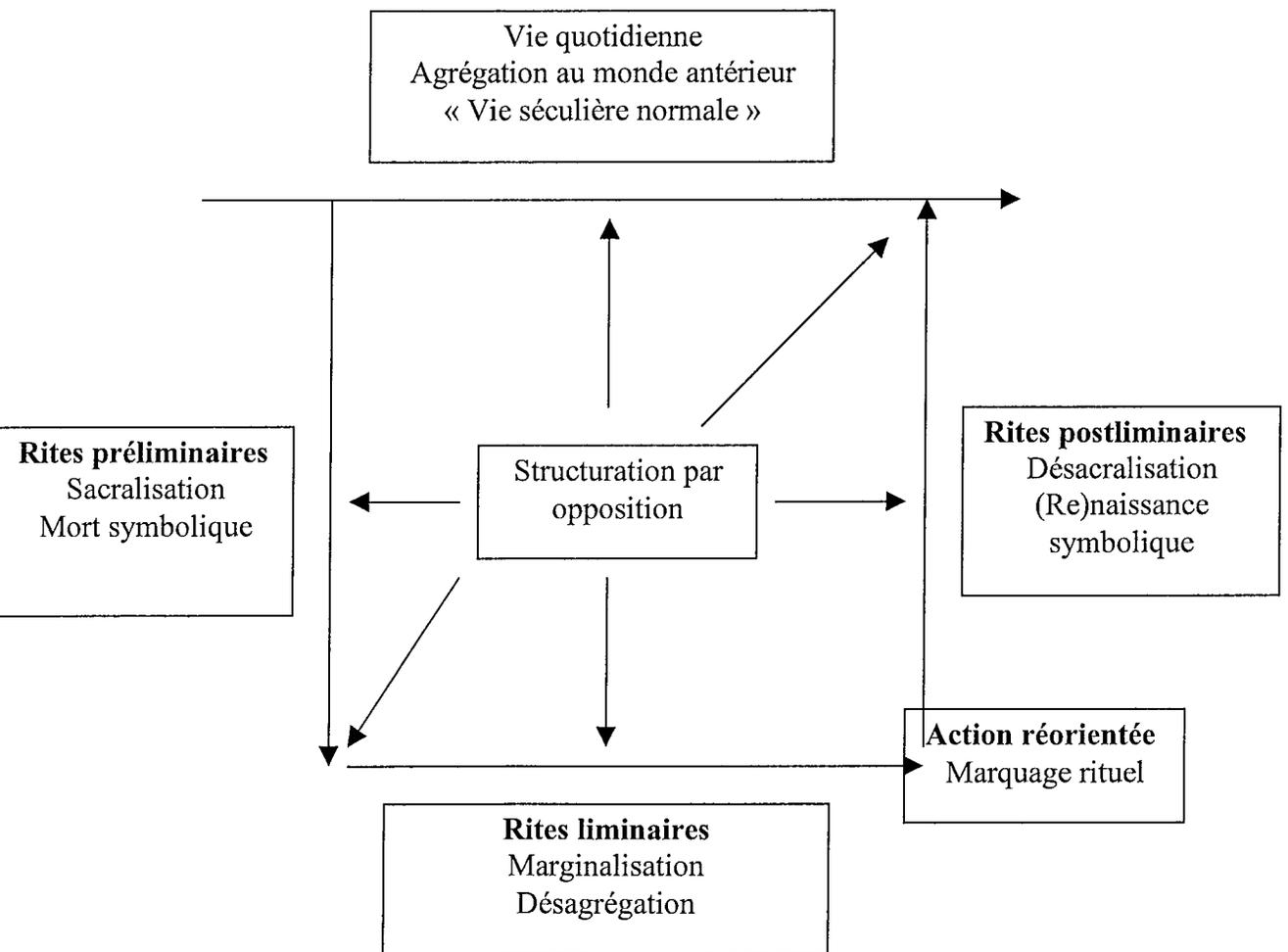
- enfin, les épreuves corporelles auxquelles sont soumis les impétrants ne sont à référer à rien d'autre qu'à la transformation initiatique elle-même. A. Zempleni parle à cet égard de « *subversion initiatique de schèmes d'action courants* ». Ainsi, on ne « *se repose sur des épines* » que dans l'enclos initiatique. Ce côté paradoxal de l'action rituelle illustre parfaitement sa dimension autoréférentielle.

Le rite initiatique génère ses propres référents et crée son propre monde « *en subvertissant la fonction référentielle du langage pour conférer aux mots et aux choses un sens initiatique* ». A ce titre, il devient « *la cause efficiente* » de la transformation initiatique et provoque chez les acteurs de celle-ci le sentiment que son efficacité est « *immanente aux opérations qu'elle comporte* ». (129)

Cette impression est sans nul doute renforcée par la coupure avec le monde extérieur qui caractérise la phase de marge et dont on trouve des équivalents dans certaines conduites à polarité ordalique.

**DEROULEMENT TYPE D'UN RITE
D'INITIATION**

d'après T. GOGUEL-D'ALLONDANS



2. Les apports psychanalytiques

a. Freud : la logique phallique

Freud abordera à plusieurs reprises la question des rituels, de leur genèse et de leur fonction selon deux axes principaux.

Le premier met l'accent sur l'analogie des conduites obsessionnelles propres aux névroses avec les rituels religieux.

Pour Freud, les actions compulsives, et par voie de conséquence les rituels religieux, sont autant de manifestations de culpabilité ou de mesures de protection liées au refoulement de pulsions sexuelles, meurtrières ou anti-sociales.

Le cérémonial névrotique se décompose en toute une série de petits actes, apparemment insignifiants, visant en réalité à limiter l'apparition de l'angoisse, ce qui leur confère aux yeux du sujet une sorte de sacralité. Freud écrit : « *la ressemblance avec les actes sacrés du rite religieux consiste dans la peur, en cas d'omission, dans la complète isolation des autres activités (défense d'être dérangé) et dans le caractère méticuleux de l'exécution* ». (42)

Ces « *mesures de défense et de protection* » sont à rattacher au vécu subjectif de l'individu en prise avec un processus névrotique et à resituer biographiquement et symboliquement.

D'autre part, la compulsion de répétition qui caractérise le rituel singulier est semblable aux exigences itératives des rites collectifs.

G. Rosolato souligne, à cet égard, combien les mythes monothéistes servent à canaliser les organisations psychopathologiques individuelles et, par là, à détourner les symptômes pour les mettre au service des idéaux collectifs. (114)

Fort de ces analogies, on peut, à l'instar du père de la psychanalyse, « *se risquer à considérer la névrose obsessionnelle comme une sorte de pendant pathologique à la formation des religions et qualifier la névrose de religion individuelle, la religion de névrose obsessionnelle universelle* » (42).

L'évolution culturelle des hommes passe par un renoncement progressif à certaines pulsions fondamentales. Le refoulement des instincts s'accomplit partiellement, tout du moins par les religions dont l'avenir, pour Freud, est plus qu'incertain. Et ce dernier de prêter à l'un de ses objecteurs potentiels un argument rétrospectivement troublant : « *Si l'on veut expulser la religion de notre civilisation européenne, on n'y pourra parvenir qu'à l'aide d'un autre système doctrinal ; et ce système, dès l'origine, adoptera toutes les caractéristiques psychologique de la religion : sainteté, rigidité, intolérance et la même interdiction de penser en vue de se défendre* »... (42)

L'étude des interdits et des épreuves initiatiques a constitué pour Freud un autre thème important de réflexion. Il s'est notamment attaché à décrire les sévices corporels à forte connotation sexuelle que doivent subir les impétrants en les reliant à la problématique oedipienne et à la castration symbolique.

Pour ce faire, il a notamment articulé ses propres recherches cliniques à certaines données ethnologiques de seconde main, ainsi qu'à des spéculations plus ou moins liées à la psychanalyse.

Si l'on suit Freud, le tabou et les rituels qui s'y rattachent, relèveraient d'une prohibition très ancienne « *imposée par une autorité et dirigée contre le désirs les plus intenses de l'homme. La tendance à la transgression persiste dans son inconscient et il reste ambivalent à l'égard de ce qui est tabou* ». (44)

Il formule alors une audacieuse hypothèse originelle, sorte de mythe psycho-sociologique qui sous-tend l'idée d'une inscription phylogénétique de l'interdit de l'inceste.

Il est question d'une horde primitive dominée au début par un père-chef violent et jaloux, accaparant la totalité du pouvoir et des femmes.

Les fils, frustrés par cet état de fait, rejetant l'autorité paternelle, s'unirent alors pour tuer ce dernier et dévorèrent son corps lors d'un repas rituel. (44)

Toutefois, ce meurtre collectif entraîna chez ses auteurs un fort sentiment de culpabilité et donna naissance à un phénomène d'identification mutuelle (prolongement du processus d'incorporation). En conséquence, le mort devint « *plus puissant que jamais* » et les frères revinrent à la loi du père ; « *s'ils voulaient vivre ensemble, il fallait instituer la prohibition de l'inceste par laquelle ils renonçaient tous à la possession des femmes du groupe, alors que c'était surtout pour s'en emparer qu'ils avaient tué le père* ». (44)

Cette hypothèse, fortement mise en cause de toutes parts, demeure tout à fait saisissante en ce qu'elle fonde l'origine du lien social, et des pratiques rituelles destinées à le préserver, sur un parricide primitif (et réel ?).

Celui-ci se retrouve dans le mythe sacrificiel fondateur des trois monothéismes. En effet, l'élément central autour duquel s'articule le mythe est le meurtre du père idéalisé (Dieu), justement détenteur du pouvoir de vie et de mort. (44, 114)

Cette projection sur Dieu, dans le sacrifice fondateur, absorbe la menace et la décision du meurtre et par là même efface les intentions mortifères du fils. Il offre dans le même temps « *l'exemple originel de la soumission* », écartant tout processus de révolte de sorte que le meurtre de Dieu doit être complètement banni et devenir inapparent. (114)

Tel est l'objectif du mythe sacrificiel révélé par Freud et d'autres auteurs comme Reik à sa suite. (107)

En place du meurtre visant le Père idéalisé, le père généalogique (Abraham ou, pour les chrétiens, Dieu le Père qui donne lui-même son Fils) est contraint de tuer son fils. Ainsi, trois générations sont présentes aussi bien dans le mythe religieux que dans la généalogie constituée, « *l'alliance entre Dieu et ses fidèles se nouant pour la génération à venir et au-delà de la mort* ». (114)

L'acceptation de cette volonté est la garantie d'une obéissance indéfectible et par là même met un terme à l'exigence divine.

La circoncision est alors instaurée comme gage de cette alliance.

Pour G. Rosolato, cette focalisation sur le sexe, par la substitution de la circoncision au meurtre, fait écho au plan collectif au remplacement dans la psychologie individuelle de la castration par le fantasme de castration. Celle-ci s'efface comme le meurtre par le passage dans le mythe, la mémoire refoulée des fantasmes individuels venant renforcer l'union collective. La circoncision s'apparente à cet égard à une castration symbolique par sa localisation pénienne et par la prescription d'une pratique traditionnelle. (114)

Le caractère inéluctable de la circoncision, autant que l'inscription indélébile qu'elle trace dans la chair, concourt à rappeler sans cesse « *le pouvoir du rituel imposé* » (114).

Il ne s'agit cependant que d'une métonymie de la castration (Rosolato parle de « *synecdoque en acte* »). La partie est prise pour le tout comme l'était d'ailleurs la castration par rapport à une possible destruction de l'individu.

Cette castration est symbolique au sens de la marque, et par son appartenance au pacte unissant ceux qui partagent une croyance identique (qu'elle soit religieuse ou non), des idéaux similaires et un langage commun.

Le rite revêt alors une valeur métaphorique inépuisable puisque les acteurs de ce dernier, après avoir été eux-mêmes initiés, sont engagés à transmettre au long des générations les valeurs véhiculées par le mythe. Cette transmission reproduit « *le paradigme des trois premières générations qui forment la lignée paternelle* » (114).

Pour Malev, cité par Rosolato, la circoncision est donc une défense contre l'angoisse de castration du père et une libération de la masculinité et de la paternité à venir. On notera à cet égard que le père s'identifie tant à l'enfant qu'à son propre père punitif. (114)

Ainsi, lorsque Abraham immole à la place d'Isaac un bélier (métaphore pulsionnelle), il signifie qu'il renonce partiellement à ce qui figure sa propre puissance pour laisser advenir celle de son fils et lui permettre ainsi de vivre.

Reik insiste également sur l'ambivalence des affects des pères aussi bien vis-à-vis de la génération antérieure que de celle des fils. Cette ambivalence se manifesterait notamment dans l'agressivité et le rôle protecteur contenus dans les rituels d'initiation.

Du côté du fils, la voie de la soumission totale à un maître absolu constitue l'assurance de n'être ni tué, ni châtré en réponse à un souhait de mort le concernant (celui-ci pouvant être dès lors oublié et refoulé collectivement). (44, 114)

La mise en exergue du sexe, du phallus par la castration constitue un rappel des lois morales qui régissent principalement la vie sexuelle. En conséquence, si la castration répond à l'affrontement au père, elle répond également aux lois et aux croyances qui s'expriment à travers lui.

La présence préconsciente du sacrifice mythique, actualisé dans le rite, conduit à l'acceptation des sacrifices personnels qu'exigent ces lois quant au désir, *« depuis l'interdit de l'inceste jusqu'aux règles de vie communautaires et du mariage par lesquelles une descendance peut être chargée d'un héritage spirituel à transmettre à son tour »*. Et G. Rosolato de souligner que *« l'autorité symbolisée par la décision de circoncire le fils rappelle que le père est à l'origine de la séparation d'avec la mère (pour les deux sexes) ; qu'il soutient en conséquent l'interdit de l'inceste, qu'il sert de témoin pour les lois sociales et morales et qu'il est par là un représentant soumis du Père Idéalisé »*. (114)

Il apparaît donc de façon nette une corrélation entre l'organisation du fantasme de castration et les repères fondamentaux des mythes monothéistes sous-tendus par la notion de sacrifice à travers le meurtre du Père Idéalisé qui, quoique refoulé, détermine celui du fils, et où enfin la circoncision remplace la castration. (44, 114)

A cet égard, le mythe ne devient lisible que mis en correspondance avec les organisations fantasmatiques du sujet.

A l'instar de G. Rosolato, on peut remarquer à propos du christianisme, que, depuis Saint Paul, la marque et le sacrifice sexuels sont transposés dans une castration symbolique fonctionnelle transmise comme héritage.

Pour n'être plus inscrite dans la chair, cette castration n'en a pas moins des effets dans la réalité puisqu'elle valorise une restriction absolue de toute vie sexuelle, librement consentie par une minorité (prêtres et religieux du catholicisme, moines et haut clergé chez les orthodoxes) qui devient « *le modèle d'une morale de chasteté hors du mariage* » (lequel se doit d'être entièrement consacré à l'amour du couple, à la procréation et à l'éducation des enfants). (114)

La circoncision, en tant que symbole, a une portée métaphorique et recouvre à ce titre une polyvalence signifiante. Différentes interprétations sont venues s'ajouter à celle proposée par Freud sans toutefois exclure celle-ci pour autant.

Ainsi, Reik suggère que par le traumatisme lié à la circoncision (qui est à la fois la punition du désir de l'inceste chez le fils et une manifestation de castration symbolique de l'enfant par le père), la libido est détachée de la mère,

- soit pour s'écouler sur les autres hommes, ses co-candidats à l'initiation, sous la forme de l'homosexualité déssexualisée (passage de l'attachement à la mère à la conscience d'appartenir à la société des hommes),

- soit pour s'écouler sur les autres femmes que sa mère (l'initié acquiert par la circoncision le droit de se marier et de fonder une famille).

Ainsi, le cérémonial initiatique tribal ne serait rien d'autre qu'une mise en scène de la liquidation du complexe d'Œdipe. (107)

Dans la grande majorité des interprétations, la composante phallique vient surmonter la castration impliquée et son angoisse. Ainsi, pour Groddeck, théoricien d'une bisexualité originelle, la masculinité est « *libérée* », puisque le pénis est dégagé d'un (pseudo) « *vagin préputial* ». (56)

G. Roheim, s'il interprète également la circoncision comme le symbole de la séparation d'avec la mère, insiste sur la contribution essentielle de l'initiation à la formation du Surmoi.

Il souligne la particularité du Surmoi chez les « *primitifs* » qui demeure relativement externalisé (extérieur à l'ego) et collectif : les anciens se déchargent de leur hostilité sur les jeunes, leurs rivaux sexuels, et par la peur les font obéir à la tradition. Chez les Occidentaux, l'initiation étant beaucoup moins présente, le Surmoi se forme par l'intériorisation des interdits paternels. (113)

Certains enfin insistent sur la nature compensatoire du rituel à travers la révélation à l'enfant de la « *scène primitive* », lors de l'octroi du *Churinga* totémique par exemple.

b. Bettelheim : la dualité des sexes

Pour d'autres, la supériorité s'obtient par une bisexualité, « *à l'instar de celle qui est recherchée dans les névroses et les perversions, sinon qui étoffe certains délires* ». (9)

Ainsi, pour B. Bettelheim, les explications quant à la fonction des rites d'initiation, que ce soit dans le champs de l'anthropologie ou celui de la psychanalyse, s'avèrent nettement insuffisantes. (9)

Il reproche aux anthropologues de ne pas suffisamment s'attacher au sens proprement sexuel des moyens mis en œuvre, l'initiation étant le plus souvent réduite à un rite de passage introduisant l'adolescent à son statut d'adulte. L'impasse est donc faite sur la fonction précise de mutilations telles que la circoncision, l'accent étant trop mis sur la fin présumée et pas assez sur les moyens d'y parvenir.

A l'opposé, les psychanalystes se sont plus spécifiquement consacrés à l'étude des détails cérémoniels situant, à l'instar de Freud, l'origine des rites d'initiation au niveau de l'angoisse de castration et du conflit œdipien.

Toutefois, selon Bettelheim, le mythe développé dans « *Totem et Tabou* » fait intervenir la répression sexuelle mais ne tient pas compte du désir subjectif qui vient à la rencontre de l'épreuve imposée.

Sans renier les apports de la théorie freudienne, il se propose d'aborder la signification profonde et les fonctions de certains rites d'initiation en s'appuyant sur l'hypothèse « *qu'un sexe éprouve de l'envie à l'égard des organes sexuels et des fonctions de l'autre sexe* » (9).

Il se place ainsi moins du côté de l'initiateur que de celui de l'initié.

L'inventaire des procédures initiatiques, et notamment le cas exemplaire de la circoncision, montre qu'il s'agit de blessures à la fois réelles et symboliques intervenant généralement au moment de la puberté où doit s'établir de façon nette une distinction entre le masculin et le féminin, chaque sexe étant anxieux quant à ses capacités et envieux des organes et du pouvoir de l'autre.

En conséquence, l'étude des rites est ici conduite moins dans leur rapport à l'angoisse de castration, selon une logique purement phallique, que dans leur relation à la dualité des sexes. Car, si la psychanalyse a insisté sur la revendication phallique chez la fille, elle semble avoir négligé son pendant : le désir de fertilité féminine chez le garçon.

En effet, si l'initiation recourt à des *sacra* qui apparaissent comme des symboles phalliques dont les plus typiques sont les instruments de musique (rhombe, tambours, flûtes sacrées...), l'élément central réside souvent toutefois dans l'appropriation mimétique des propriétés ou des capacités naturelles de l'autre sexe. (9)

Celle-ci s'exprime selon des modalités différentes dont les degrés de symbolisation varient sensiblement en fonction des cultures. Il peut s'agir par exemple de l'allaitement, simulé par ingestion du sperme des initiateurs ou encore de la menstruation, mimée par subincision du pénis qui, en faisant une fois pour toutes couler le sang de l'organe masculin comme le fait régulièrement l'organe féminin, fournirait une sorte de compromis. (9)

Ce sont là autant de rites *pseudo procréatifs* interprétés par Bettelheim comme des réalisations culturelles d'une « *universelle et inconsciente envie de vagin* » (129).

Il fonde sa thèse à la fois sur des données ethnologiques et sur des observations cliniques auprès de groupes de jeunes psychotiques chez lesquels des résurgences très frappantes de ces mutilations rituelles semblent se manifester. Il ne prétend pas alors traiter de l'homme primitif mais « *de ce qui est primitif en l'homme* » (9).

Par le biais de ces pratiques spontanées et dissimulées, ces adolescents chercheraient à leur manière à résoudre l'énigme de la bisexualité - « *cette grande antithèse entre les sexes* » écrivait Freud (45) - ainsi que l'angoisse de la différence.

Pour G. Rosolato, qui juge abusif le rapprochement de la subincision pratiqué chez les Aborigènes, il s'agit d'une « *féminité en supplément de la circoncision* ». Cette production, qui se présente avant tout comme une blessure sexuelle joue sur deux tableaux qui conduisent à un bénéfice narcissique certain. (114)

Comme il le fait remarquer, « *il s'agit d'abord d'être du côté des femmes et des mères pour recueillir leur protection dans les conflits avec le père, récupérer une relation ancienne, source espérée de fécondité ; le sacrifice sexuel aurait été instauré par les femmes elles-mêmes, mais, en fait, sous ce désir de féminité se perçoit l'angoisse d'avoir à assumer le pénis paternel. A l'opposé, c'est l'assurance de garder malgré tout son pénis avec ses fonctions intactes* ». (114)

Ces explications sont à rapprocher de celles concernant l'excision pratiquée chez les femmes dans certaines communautés où, plutôt que de retenir l'idée d'une domination masculine, répondant chez les hommes à un danger potentiel venant des femmes (et une soumission sexuelle au Père Idéalisé), c'est ici la libération de la féminité qui est mise en avant, l'organe vaginal s'émancipant du clitoris masculin. (114)

J. Pouillon considère quant à lui que l'initiation représente une solution culturelle à l'interrogation de l'enfant devant la réalité déconcertante de la dualité des sexes. C'est à la fois, « *une relation en extériorité, obscure, et une relation en intériorité, transparente, et l'évidence de la transparence - l'autre est le même - ne le cède en rien à celle de l'obscurité - ce même reste un autre. Comment penser une telle différence dans la similitude et une telle similitude dans la différence - et y réagir ?* ». (105)

Cette solution fournie par le groupe reposerait pour l'essentiel sur une répartition *dichotomique* des rôles. Il souligne dans le même temps l'arbitraire de ces modifications morphologiques qui naturalisent « *les créatures d'une transformation purement culturelle* » selon les termes d'A. Zempleni (129).

J. Pouillon cite notamment l'exemple de la circoncision où il s'agirait d'inscrire « *réellement sur le corps la marque purement symbolique d'un rapport culturel d'opposition et de complémentarité, étant entendu que la finalité de l'inscription est symbolique, que la marque est réelle et que le rapport culturel est la transposition d'une disparité naturelle dont on ne sait au départ si elle est insignifiante ou capitale* ». (105)

A cet égard, J. Pouillon fait remarquer que les marques corporelles qui balisent le passage rituel ne sont pas que des « *blessures symboliques* », même si elles renvoient à des significations qui dépassent leur matérialité. Ainsi, contrairement à l'habit ou à la tonsure du prêtre, l'excision de la fille ou la circoncision du garçon ne sont pas là seulement pour être exhibées et faire reconnaître quelque chose qui existe indépendamment d'elles. Ces mutilations sont destinées à « *modifier la réalité pour qu'elle devienne vraiment ce qu'elle doit symboliser* » et « *à garantir une transformation à venir* ». « *Le symbole n'est plus alors seulement significatif, il est aussi efficace* ». (105)

Ce point de vue est partagé par Valabrega pour qui les rites assurent vraiment l'efficacité du symbolique en inscrivant les symboles dans une « *certaine réalité de la chose et du corps* ». (114)

c. Duplicité du rituel

La fonction du rite rejoint celle du mythe pour rendre compte, au sein d'une culture donnée, de rapports de réalité paradoxaux.

Comme le fait remarquer P. Jeammet, « *le mythe aurait pour tâche de lier et de faire coexister ces contradictions dans des relations qui ne sont pas de l'ordre de la logique mais qui procèdent (comme les processus primaires) par condensation et déplacements grâce au support d'une histoire, objet de remaniements successifs et qui ne saurait se figer sauf à se condamner à mourir* » (65). Il s'apparenterait donc à un roman des origines au moyen duquel la culture tenterait de formaliser des questions aussi importantes que la différences des sexes et des générations et, pour chaque individu, la bisexualité, l'identification et la filiation.

Le rite puise ici son effet dynamique et intégratif du lien implicite qui le relie au récit mythique.

Et Jeammet d'ajouter (65) : « *S'il perd ce lien, il se fige et se transforme en un rituel répétitif, mortifère, dont l'arbitraire finit par se révéler et qui n'apparaît plus que comme une façon pour les adultes d'assurer leur pouvoir et d'exercer leur sadisme* », ce que Basquin nomme « *un rite vide* » (6).

Il existe toutefois différents niveaux d'interprétation. Pour Jeammet, le pouvoir consensuel dont le rite fait l'objet au sein du groupe, justifiant sa survie, tient notamment à ce qu'il offre des bénéfices primaires à des désirs inconscients présents chez les adolescents et par voie de conséquence chez les adultes qui appliquent ces différentes épreuves. Ces désirs auxquels le rite offre une occasion de décharge peuvent être multiples et parfois même contradictoires. (65)

Ainsi, à un autre niveau que la soumission passive aux adultes, l'acceptation de la souffrance imposée par ces derniers conforte l'adolescent dans sa capacité de résistance à l'objet et permet l'affirmation de son existence propre : « *je souffre, donc je suis* ». (65)

P. Jeammet nous rappelle à juste titre que « *le sacrifice pulsionnel est le prix à payer par l'adolescent pour conforter son narcissisme, s'accaparer et assimiler sans culpabilité le pouvoir des adultes, tandis que la prise à son compte de la souffrance subie lui donne le sentiment d'être actif et lui permet d'ignorer l'intensité des aspirations passives à l'égard des adultes ainsi que la massivité et le caractère plus ou moins régressif de ses désirs homosexuels* ». (65)

Le rite où le pulsionnel trouve à s'exprimer, se révèle nécessaire lorsque le sens et l'expression symbolique ne suffisent pas à organiser les contenus conflictuels et les tensions qui caractérisent la mutation adolescente.

A ce titre, l'opération rituelle revêt une portée essentielle pour l'économie psychique des adolescents, répondant à « *une situation de tension psychique intense, ressentie comme menaçante par les individus, que le groupe reprend à son compte et à laquelle il se charge de donner un sens* ». (65)

Cette polysémie du rite avait déjà été mise en avant par G. Roheim qui faisait remarquer que le rite combinait, comme l'inconscient, des positions contradictoires. Il parlait ainsi de la « *duplicité du rituel* ». (113)

Pour P. Jeammet, la pluralité des interprétations possibles est un élément essentiel de la dynamique rituelle, notamment en ce qu'elle protège l'espace interne des intéressés ce qui renforce leur identité. Cette multivocité interprétative préserve les frontières individuelles d'une compréhension intrusive et consolide les assises narcissiques.

Parallèlement, le rite offre une possibilité d'expression et de décharge aux affects sous-jacents grâce à son extraordinaire pouvoir de condensation. En cela, il se rapproche de « *la fonction du symptôme hystérique* ». (65, 66)

Il n'y aurait ainsi pas, en ce qui concerne les conduites rituelles à l'adolescence, une vérité univoque et définitive dont les autres (thérapeutes ou parents) seraient détenteurs, mais des vérités propres à chacun. (1)

Ce point de vue rejoint celui de R.W. Higgins pour qui « *le phénomène rituel est peut-être l'occasion de remettre en question le privilège de l'interprétation et des représentations que le rite ne ferait qu'incarner, d'interroger une certaine toute-puissance, défensive, de l'interprétation* ». (62)

CHAPITRE III
ADOLESCENCE : REALITE SOCIALE ET REALITE
PUBERTAIRE

1. Entre tradition et modernité : quel regard sur l'adolescence ?

Approches historique, anthropologique et sociologique

A l'instar de l'identité, l'adolescence recouvre des réalités bien différentes selon le domaine qui préside à son étude.

Ainsi, certains affirment que l'adolescence a toujours été une période repérable dans la vie de l'individu, avec ses spécificités propres, dépendantes du contexte historique.

P. Brûle nous rappelle que, durant l'Antiquité, à Athènes, la puberté masculine était fixée à seize ans. Toutefois, le jeune athénien n'accédait à la citoyenneté complète qu'après avoir traversé deux périodes de latence successives : de seize à dix-huit ans, pubère, mais en attente de l'éphébie ; de dix-huit à vingt ans où, majeur, il bénéficiait d'un entraînement à la vie militaire avant d'être, selon les termes d'Aristote, « *confondu avec les autres citoyens* ». (19, 124)

A l'inverse, nombre d'historiens ou d'anthropologues pensent que l'adolescence est seulement un fait de société, hétérogène selon les époques, les cultures et les milieux sociaux.

Pour Philippe Ariès par exemple, elle n'existe pas plus au Moyen Age que sous l'Ancien Régime. (2)

Au Moyen Age, « *Le Grand Propriétaire de toutes choses* », encyclopédie reprenant des textes latins du XIIIème siècle, accorde une grande place aux « *âges de la vie* ». Ils apparaissent alors comme « *l'une des manières communes de concevoir la biologie humaine* ». Ainsi, après enfance et second âge, également nommé pueritia, s'ensuit le tiers âge qui selon les auteurs dure jusqu'à vingt et un, vingt-huit, voire trente-cinq ans. On peut lire que « *cet âge est appelé adolescence pour ce que la personne est grande assez pour engendrer* », ce qui témoigne du lien intime entre procréation et adolescence. (2)

Toutefois, Jean Corbichon, traducteur en 1556 de ce grand dictionnaire, reconnaît la difficulté à conserver cette classification admise par les latins. « *Il y a plus grande difficulté en français qu'en latin, car en latin, il y a sept âges nommés par divers noms [autant que de planètes], desquels il n'y en a que trois en français : c'est à savoir enfance, jeunesse et vieillesse* ».

Jeunesse signifiant alors force de l'âge et correspondant à un âge moyen, il n'y a donc pas de place pour l'adolescence.

En conséquence, jusqu'au XIX^{ème} siècle, adolescent et étudiant sont synonymes, de même que *puer* et *adolescens* dans le latin des collèges. L'adolescence est confondue avec l'enfance, essentiellement à cause de l'indifférence où l'on tient alors les phénomènes biologiques : « *L'enfant passait directement et sans intermédiaires des jupes des femmes, de sa mère ou de sa « mie » ou de sa « mère-grand », au monde des adultes. Il brûlait les étapes de la jeunesse ou de l'adolescence. D'enfant il devenait tout de suite un petit homme, habillé comme les hommes ou comme les femmes, mêlé à eux sans autre distinction que la taille. Il est probable que dans nos sociétés d'Ancien Régime, les enfants entraient plus tôt dans la vie des adultes que dans les sociétés primitives* ». (2)

Selon Philippe Ariès, l'idée de l'adolescence telle que nous la concevons aujourd'hui, commence à émerger au XVIII^{ème} siècle. Elle s'incarne dans deux personnages diamétralement opposés, l'un littéraire, Chérubin, l'autre social, le conscrit. (2)

Chérubin, par son côté efféminé, illustre la problématique pubertaire sous l'angle de l'ambiguïté sexuelle et de la bisexualité psychique. En revanche, chez le conscrit, c'est la force virile à travers l'aptitude au combat qui est valorisée, celle-ci le situant précocement du côté des hommes faits. C'est cette dernière figure qui domine à l'orée du XIX^{ème} siècle, l'adolescence procédant alors d'un fait instituant : la conscription et le service militaire. On peut à cet égard faire le rapprochement avec l'éphébie précédemment évoquée.

Si dans la seconde moitié du XIX^{ème} siècle, la *jeunesse*, dans une acception large du terme, inspire nombre d'œuvres littéraires, elle devient également, au début du XX^{ème}, « *un souci de moraliste ou de politique* », comme en témoignent les enquêtes d'opinion de Massis ou D'Henriot. La jeunesse paraît alors receler des valeurs nouvelles « *susceptibles de vivifier une société vieillie et sclérosée* ». (2)

Toutefois la jeunesse ne devient un phénomène général et banal qu'à l'issue du conflit de 1914, « *où les combattant du front s'opposèrent en masse aux vieilles générations de l'arrière* ».

Ainsi, à Verdun, certains jeunes n'avaient pas seize ans. Pour Philippe Ariès, la jeunesse a d'abord été un sentiment d'ancien combattant, ce sentiment se retrouvant au niveau de tous les pays belligérants. Dès lors l'adolescence s'étend refoulant l'enfance en amont et la maturité en aval. On passe alors progressivement d'une époque sans adolescence à une autre où l'adolescence devient l'âge favori, « *un âge auquel on désire accéder tôt et s'attarder longtemps* ». (2)

De la même manière, certains anthropologues appartenant au courant structuraliste ont défendu l'idée que l'adolescence n'était pas un phénomène universel. Ainsi, pour Margaret Mead, certaines structures sociales en font l'économie : il n'y aurait pas par exemple, selon elle, d'adolescence aux îles Samoa. Elle fonde son opinion sur le constat d'une absence totale, dans ce type d'organisation sociale, de crise d'opposition, voire de violence qui viendrait signifier le passage de l'état d'enfant à celui d'adulte, soulignant ainsi la différence des générations. (95)

Il est vrai que les vingt-cinq jeunes filles qui font l'objet de son étude vivent ce temps de passage dans une totale sérénité tant leur devenir paraît fixé par la tradition et les rites. La communauté reprend à son compte les transformations auxquelles elles sont confrontées. Ainsi la puberté et la nubilité inscrivent ces jeunes filles dans un ordre clanique qui restreint considérablement les choix et les conflits identificatoires.

On peut toutefois objecter, à l'instar d'Annie Birraux, que si l'adolescence n'existe pas aux îles Samoa, c'est bien parce que Margaret Mead réduit celle-ci à un statut dont la nature est étroitement dépendante du degré de complexité de la société étudiée. Ainsi, plus la société serait complexe, plus l'adolescence serait longue et conflictuelle. (10)

Selon l'optique culturaliste, les variables qui déterminent les caractéristiques de l'adolescence se situent à différents niveaux, en fonction notamment des méthodes employées pour la socialisation des individus ainsi que des rites de passage dont la durée peut varier de façon importante selon le contexte.

Par ailleurs, Margaret Mead distingue trois types de cultures au sein desquelles l'adolescence s'exprimera à des degrés divers (94) :

- les cultures *postfiguratives* où l'enseignement dispensé aux enfants l'est avant tout par leurs parents et les anciens. Elles forment la part la plus importante des sociétés traditionnelles.

- les cultures *cofiguratives* où le comportement des contemporains influe sur les processus d'apprentissage. Ce modèle social se rencontre de façon prévalente dans les pays d'immigration comme les Etats-Unis ou Israël.

- les cultures *préfiguratives* caractérisées par le fait que les parents, selon le principe de réciprocité, apprennent également de leurs enfants.

Pour Bruner, cité par Marcelli et Braconnier, la caractéristique de nos sociétés occidentales actuelles est que, « *pour la première fois peut-être dans notre tradition culturelle, une place est faite à une génération intermédiaire qui a le pouvoir de proposer le modèle de formes nouvelles de conduites* ». (92)

Toutefois, si l'adolescence comme fait de société ne semble pas pouvoir être contestée, les sociologues soulignent l'extrême variabilité de ses expressions au sein d'une même culture, notamment en fonction du milieu social d'origine ou selon les activités exercées.

A cet égard, on peut évoquer l'enquête conduite par B. Zazzo en 1972 qui portait sur quatre groupes d'adolescents : des lycéens, des élèves d'école normale d'instituteurs, des apprentis et les salariés. Ceux-ci se distinguaient globalement par les réponses vis-à-vis de trois variables psychologiques : les attitudes de critiques et de contestation, les relations avec la famille et avec autrui et les rapports avec le monde. (92)

Malgré la persistance de clivages importants, on peut penser que les résultats de cette enquête seraient aujourd'hui sensiblement différents tant les changements d'une génération d'adolescents à la suivante sont rapides.

Ainsi, les auteurs d'un rapport de l'Unesco consacré à la jeunesse dans les années 80 constatent que *« ni l'attitude, ni le vocabulaire engendrés par les années 60 ne semblent convenir aux réalités qui s'annoncent et que la jeunesse devra affronter au cours de la prochaine décennie. Les mots clés du rapport de l'Unesco de 1968 étaient : confrontation - contestation ; marginalisation ; contre-culture ; contre-pouvoir ; culture des jeunes (...) Les jeunes étaient alors perçus comme un groupe historique distinct et identifiable (...) Cette génération a été séparée de ses aînés par un énorme fossé (...) Les mots clés de la vie des jeunes au cours de la prochaine décennie seront : pénurie ; chômage ; surqualification ; inadéquation entre l'emploi et la formation reçue ; anxiété ; attitude défensive ; pragmatisme ; et l'on pourrait même ajouter à cette liste, subsistance et survie (...) Si les années 60 ont mobilisé certaines catégories de jeunes dans certaines parties du monde autour d'une crise de culture, d'idées et d'institutions, les années 80 imposeront à la nouvelle génération une crise matérielle et structurelle d'incertitude économique chronique, voire de privation »*. (92)

Dans le même temps, la dimension culturelle tend à se poser transversalement par rapport aux variables personnelles et sociales. Ainsi, les différences culturelles au sein de la jeunesse apparaissent progressivement moins liées aux différences de sexe, d'âge, d'origine régionale ou sociale. La jeunesse devient culturellement et mondialement un groupe dont l'existence même se trouve remise en cause dans les sociétés technocratiquement avancées ; en effet, on constate que *« l'écart qui existe entre les jeunes et les moins jeunes tend à se réduire et cela grâce au mouvement des années 60 (...) La culture originale revendiquée par les jeunes au cours de la dernière décennie, fait désormais partie du patrimoine de toutes les générations : la liberté sexuelle, le droit à la parole se mêlent profondément, sont des valeurs maintenant reconnues par tous »*. (92)

Comme on le voit, la place faite aux adolescents est étroitement liée à l'économie globale des relations humaines et plus spécifiquement à celle des adultes. Soumise aux aléas de l'économie et de la culture, l'adolescence peut également disparaître et réapparaître au gré des besoins démographiques.

Ainsi, lorsque les événements le commandent, il n'y a pas d'âge pour apprendre le maniement des armes et les médias nous offrent régulièrement le spectacle de ces adolescents qui, kalachnikov à l'épaule, grossissent les rangs aussi bien des armées régulières que ceux des opposants.

On peut évoquer à cet égard un rapport, soumis à une commission spécialisée des Droits de l'Homme à Genève en 1988, où il est écrit qu'environ 200000 enfants de moins de quinze ans portent les armes dans le monde. Il y est notamment fait mention de l'abaissement de l'âge de la conscription à treize ans en Iran, lors du conflit l'ayant opposé à l'Irak, cet âge pouvant être revu à la baisse si la famille était consentante. (10)

Le rapport fait également état des rafles et des rapt d'enfants en Afghanistan, au Salvador, au Nicaragua, pour soutenir les forces vives de l'armée. Ces adolescents sont généralement peu rétribués, ce qui souligne combien il est facile de les assimiler à des adultes, et tout aussi aisé de les soumettre comme des esclaves. Plus récemment, chacun garde en mémoire, en Sierra Léone, les enrôlements de force au sein des factions rebelles ayant donné lieu à d'atroces scènes de mutilations pour les plus récalcitrants.

A l'inverse, l'adolescence semble devoir se prolonger lorsque la société n'est plus à même d'absorber sa main d'œuvre et met en place des structures qui maintiennent la dépendance aux images parentales ou à des substituts en limitant l'accession à l'autonomie.

Toutefois, il apparaît réducteur de limiter l'adolescence à un seul statut social. Si elle correspond à une époque de transition, un âge intermédiaire, il n'en demeure pas moins que ce passage s'articule autour d'un certain nombre d'exigences internes et externes (liées à la puberté) qui conduisent à un véritable travail d'élaboration visant à préserver le sentiment d'identité. Pour Jeammet, elle s'apparente à « *une exigence de travail psychique inhérente au développement de tout être humain* ». (65)

Les transformations psychiques et l'émergence de la sexualité génitale engendrent des bouleversements tels que rien ne peut plus être comme avant, et ce, que la société le reconnaisse ou non. L'adolescence s'impose à ce titre davantage comme un état que comme un statut social ou une simple classe d'âge.

On peut considérer l'adolescence comme une problématique individuelle à laquelle les sociétés s'efforcent ou non d'apporter une solution, en affectant, par exemple, à cette *classe d'âge* des rôles définis ou en créant des institutions qui la cadrent.

La variabilité de la prise en compte de l'adolescence dans sa dimension processuelle tient alors pour l'essentiel à la manière dont les adultes gèrent dans la tradition l'accession à la génitalité : la résolution la plus fréquente des conflits identificatoires propres à cette période implique une ritualisation, une mise en scène extérieure du phénomène maturatif. Tout se passe, à cet égard, comme si l'on pouvait contourner l'adolescence dans les sociétés où le corps du jeune est pris en charge collectivement par l'intermédiaire des rituels. Le recul de ceux-ci favoriserait alors l'émergence d'une *sympptomatologie adolescente*.

Pour Jeammet, il importe donc de prendre en compte la double dimension de ce qu'il nomme la « *situation d'adolescence* », dimension « *somato-psychique liée aux transformations biologiques de la puberté avec accès à une maturité physique qui autorise les relations sexuelles complètes et la possibilité de reproduction, et symbolico-culturelle de changement de statut social, d'accès à une identité sexuée adulte et à des fonctions de production de travail, et de reproduction dans une filiation* ». (65)

Jeammet écrira également que « *l'adolescence est exemplaire de l'articulation entre l'histoire du sujet, sa structure et la conjoncture* ». (66)

Il apparaît donc fondamental d'appréhender la question de la clinique et des comportements adolescents selon trois registres à la fois distincts et intriqués : celui *intrapsychique* d'un sujet entré en processus d'adolescence ; celui *intersubjectif* où l'adolescent se trouve pris dans des liens ; enfin celui, *transsubjectif*, appréhende la situation de l'adolescent dans son environnement institutionnel et social.

La prise en compte des remaniements psychiques internes et des situations contextuelles permet d'appréhender autrement les comportements adolescents (phénomènes des bandes, délinquance...) et leurs pendants psychopathologiques (toxicomanies, tentatives de suicides, épisodes délirants...).

2. Psychodynamique adolescente dans son articulation au phénomène rituel

Selon la perspective psychanalytique, le passage d'adolescence s'apparente avant tout à un travail psychique, reflet de remaniements internes et externes, qui implique une interrogation sur l'identité sexuée, un désinvestissement des objets parentaux (en lien avec la reviviscence oedipienne), l'acquisition d'une identité par des jeux identificatoires, une mise en œuvre de négociations narcissiques, l'établissement de liens entre limites internes et externes, entre les exigences du Surmoi et de l'Idéal du Moi, des deuils ainsi que l'assomption d'une nouvelle temporalité.

a. La problématique du corps

Elle est au centre de la problématique adolescente dont elle constitue le point de départ : *« L'avènement de la puberté inaugure les transformations qui doivent mener la vie sexuelle infantile à sa forme normale définitive. La pulsion sexuelle était jusqu'ici essentiellement auto-érotique, elle trouve à présent l'objet sexuel. Son activité provenait jusqu'ici de pulsions isolées et de zones érogènes qui, indépendamment les unes des autres, recherchaient comme unique but sexuel un certain plaisir. Maintenant un nouveau but sexuel est donné, à la réalisation duquel toutes les pulsions partielles collaborent, tandis que les zones érogènes se subordonnent au primat de la zone génitale »*. (45)

Freud introduit par là même la notion de plaisir « *terminal* » opposé aux plaisirs « *préliminaires* » liés aux zones érogènes partielles.

Le corps est à la croisée de deux ordres : le psychique et le biologique et chaque stade du développement de l'homme implique un travail particulier englobant les données inhérentes à ces deux ordres :

- le travail de l'enfance peut se résumer dans une démarche d'appropriation du corps, des perceptions, des sensations et de leur limite médiatisées par une mise en place d'une logique de plaisir caractérisée par l'émergence de la capacité à désirer.

- le travail de l'adolescence peut se définir comme l'appropriation d'un corps apte à procréer et implique une réorganisation de la logique de plaisir, désormais placée sous le primat de la génitalité (réappropriation de l'histoire infantile dans un projet désormais sexué).

Confronté aux transformations pubertaires, l'adolescent va vivre son corps comme non reconnaissable et différent. Ses repères les plus tangibles sont bouleversés. Soumis au regard de l'autre qui lui restitue un corps adulte qui n'est pas encore le sien, « *le jeune se retrouve pris sur différents fronts : front de l'intériorité où il ne reconnaît plus sa propre image, front de l'extériorité où l'autre le désigne comme quelque peu menaçant puisque entraînant dans la confrérie des « grands »* ». (46)

Les transformations corporelles plongent la psyché dans un état passif et creuse l'écart psyché/soma, avec une menace importante de rupture. (66)

Ce qui était familier devient étranger. Tel Grégoire, héros kafkaïen, l'adolescent en prise à son monde pulsionnel s'installe souvent dans une situation de passivité, victime de sa métamorphose, de son incapacité à communiquer et à donner du sens aux objets nouveaux qui le sollicitent.

Il peut alors trouver refuge dans des positions infantiles qui lui permettent de restaurer une identité, un sentiment de sécurité malmené par le processus pubertaire.

Toutefois, la difficulté à renoncer à des modes de satisfaction infantiles peut également entraver l'accession à l'autonomie.

Pour M. Laufer, tout obstacle à l'intégration du corps sexué par fixation aux images infantiles risque d'entraîner une rupture (« *breakdown* ») qui menacera l'évolution ultérieure du sujet. Elle peut se traduire par des symptômes divers qui mettent en scène un désir de destruction ou une destructivité active de la partie sexuée du corps. (82)

L'adolescent doit donc trouver des solutions pour assurer la continuité du sentiment d'identité et faire face aux changements qui s'expriment dans deux registres :

- celui de l'extériorité des modifications sexuelles,
- celui de l'intériorité des représentations qui y sont associées.

A cet égard, on peut appréhender le corps selon un schéma trifonctionnel dont les représentations sont mises à l'épreuve (11, 92) :

- *le schéma corporel* avec ses exigences primaires, participant à l'édification du sentiment de sécurité et de familiarité avec soi-même. S'y rattachent des transformations qui sont objectivement perçues à travers leurs composantes somatiques et physiologiques.

C'est aussi un repère spatial qui se modifie : « *l'adolescent est un peu comme un aveugle qui se meut dans un milieu dont les dimensions ont changé* », écrit Haim. (58)

- *l'image du corps* dont P. Schilder donne la définition suivante : « *c'est l'image de notre propre corps que nous formons dans notre esprit, autrement dit la façon dont notre corps nous apparaît à nous-même* ». (116)

Ce concept d'image recoupe ce qui est reconnu par l'œil et la vision, mais également des images tactiles, auditives, proprioceptives et labyrinthiques. L'*image* dont il est ici question est plus que la simple addition de chacun de ces éléments, elle s'apparente à une structure qui va au-delà de ses constituants, une représentation psychique (au sens de « *ce qui forme le contenu concret d'un acte de pensée* » et « *en particulier la reproduction d'une perception antérieure* »). (116)

Si l'adulte dispose en général de son corps sans préoccupation particulière, il oublie que, dans son histoire, il n'en a pas toujours été ainsi.

A l'adolescence, les transformations corporelles sont subjectivement ressenties à travers le prisme des sensations des fantasmes liés aux pulsions agressives et sexuelles naissantes. (10, 92)

L'image du corps se construit à partir des expériences de satisfaction ou d'insatisfaction du désir (traces précoces du plaisir ou du déplaisir dépendant étroitement des premières interactions avec la mère).

Il regroupe les composantes érogène du corps, sources de plaisir mais aussi de honte, confrontant douloureusement l'adolescent aux représentations idéales de lui-même. Cette confrontation peut susciter en lui des craintes d'être anormal, transparent avec des sensations de métamorphose et d'inquiétante étrangeté...

Le miroir devient alors le plus fidèle allié de l'adolescent et... son pire ennemi. Il n'a de cesse de s'observer, pour se comparer à ses pairs et pour vérifier si n'apparaissent pas des signes d'anormalité. Ces préoccupations corporelles peuvent devenir de véritables dysmorphophobies qui peuvent se focaliser sur n'importe quel élément du visage ou du corps.

L'importance accordée à la tenue vestimentaire témoigne des craintes concernant le corps comme du désir de le dissimuler ou, à l'inverse, de l'exhiber dans une attitude de défi ostentatoire.

De plus, la sensibilité accrue au regard des autres, de même qu'à la parole d'autrui, peut avoir des effets dévastateurs sur la perception que l'adolescent a de lui-même et donner lieu à des comportements de restriction alimentaire par exemple.

On peut dire que l'image du corps, dans le rapport intime qu'elle entretient avec le sentiment d'identité, n'apparaît pas comme achevée ; elle continue de se constituer à tout moment. Il ne s'agit pas d'une représentation statique, mature une bonne fois pour toutes à un âge déterminé. C'est une structure en perpétuel changement, tributaire des actes portés dans le monde extérieur.

- *le corps symbolique* recoupe la dimension relationnelle du corps, médiatique, la façon dont il est perçu, et condense les fonctions d'échange et de communication, c'est-à-dire implicitement le désir d'appartenance à l'espèce.

Il garantit la permanence de l'inscription du soi dans la filiation et assure un sentiment de continuité d'existence renforcé par l'acte de nomination.

Il reflète une réalité assujettie à un ordre social dont l'adolescent cherche à se déprendre pour trouver son identité (10).

A ce titre, le corps peut également soutenir une identité défaillante et devenir un moyen de revendication en opposition aux modèles parentaux s'exprimant notamment dans le droit de disposer de son corps à sa guise et ce, jusque dans des formes extrêmes (droit au suicide, anorexie mentale, mode punk avec des attaques répétées contre le corps et une recherche de marginalisation...). (66)

Du fait de sa double appartenance au monde psychique et à la réalité extérieure, le corps témoigne du conflit interne auquel est confronté l'adolescent. C'est contre lui que vont se mettre en œuvre toutes les défenses dont dispose le jeune, dans une tentative de maîtrise du changement qui reflète la peur de grandir et le désir inconscient de rester enfant.

- *La ritualité adolescente comme une nécessaire « mise en corps »*

« Par le rite, mettre en représentation serait mettre en corps : corps représentatif du monde, monde reçu comme un corps », écrit M. Cadoret. (22)

Comme on l'a vu, le corps est le support privilégié de l'expression rituelle. Son implication directe ou indirecte peut y être envisagée selon différents degrés d'extension et d'intensité :

- soit comme un lieu où il est possible d'inscrire des marques ou des signes (tatouages, scarification, piercing...), voire de pratiquer des interventions (rites de circoncision et d'excision, blessures rituelles),

- soit comme source d'énergie nécessaire à l'effectuation de tel geste, tel signe, tel cérémonial... De même intervient-il ponctuellement par le cri, l'intonation, la voix et la mimique,

- soit comme sujet de la sexualité (champ où la culture et ses règles s'articulent au pulsionnel), de la souffrance, de la santé, de la beauté (rites liés à la maladie, l'hygiène, la guérison, l'esthétique...).

Pour l'adolescent, le corps est souvent l'objet d'une mise à distance et d'un souci de maîtrise. Dans le même temps, il est confronté à une évolution de l'attitude globale de la société envers le corps, celui-ci tendant à devenir une valeur primordiale pour la personne comme moyen d'expression et de communication. Ce mouvement que J. Maisonneuve nomme *corporéisme* touche à la fois la vie quotidienne et les domaines les plus variés : religion, formation, sport, art... (89)

Alors que beaucoup de convenances sociales s'assouplissent, on assiste parallèlement au renforcement d'autres exigences. J. Maisonneuve parle, en matière de normes corporelles, d'un « *relais de l'éthique par l'esthétique* ». (89)

Face à cette inflation du corps, des contre-rituels ou néo-rituels surgissent çà et là, interférant avec certaines formes persistantes de la ritualité traditionnelle ; ils instaurent une autre régulation pour encadrer ou sacréaliser la vie pulsionnelle en fonction d'un autre sens du corps.

Entre corps et codes, l'adolescent est confronté à deux ordres d'appartenance. Le ressurgissement du pulsionnel provoque l'affrontement direct d'un corps encore étranger avec le social et ses encodages. (22)

Victime de ce double mouvement, le lien corporel se trouble et la recherche de nouvelles limites pour un corps à la fois familier et inquiétant va amener à l'attaquer, le blesser, le percer selon la mode en vogue. (115)

Cette quête poussée à l'extrême peut conduire à la tentative de suicide ou à ses équivalents, à la négation des besoins corporels, de la douleur physique, des accidents somatiques, de la fatigue, du froid...

Il y a urgence à marquer sa singularité, sa différence. Aussi, certains comportements, en apparence paradoxaux, s'apparentent-ils à une tentative d'incarnation, d'altérisation.

Cela passe parfois par la confusion avec le groupe, uniforme dans la différence, où ce sont le bord, la limite, l'extrême qui sont interrogés, avec la nécessité d'intégrer un autre identique, une manière de « *prendre ses marques* » avec la société.

Le corps groupal, la cohésion groupale deviennent un rempart contre les affects suscités par la perte du corps d'enfant (20). Nous aurons l'occasion d'y revenir dans le chapitre consacré à l'identité à l'adolescence.

Toutefois ce travail d'altérisation n'est pas sans risque. Il peut se heurter au traumatisme externe, au déni de la transmission et de la différence générationnelle, ce qui le confronte à l'emprise d'une relation fusionnelle où le corps sexué n'a pas sa place et où, par définition, tout processus d'individuation se révèle impossible. « *Ni reconnaissance d'un corps sexué, ni reconnaissance du corps de l'autre, seulement la présentation d'un corps en immanence d'existence* », écrit M. Cadoret. (20)

b. L'Œdipe en question

Pour P. Jeammet, l'adolescence s'apparente à « *un phénomène naturel, fruit inéluctable de la maturation biologique de l'être humain, mais dont l'incidence sera tout aussi fortement et nécessairement culturelle, puisque ces transformations physiques ont immédiatement un effet sur la distribution des rôles au sein du groupe social et confrontent celui-ci à ce qu'il a pour mission essentielle de régler : la menace de l'inceste* ». (65)

Ainsi, avec l'effacement progressif des rituels initiatiques ou de leurs équivalents, c'est la reconnaissance implicite de la puberté sociale et de la sexualité naissante qui disparaît du même coup. L'adolescent se retrouve seul en prise aux assauts pulsionnels pubertaires et à la réactivation des fantasmes incestueux, d'où quelquefois le surgissement de manifestations de violence (autrefois mise en scène dans les rites), d'indépendance ou d'originalité qui traduisent de façon univoque un profond malaise interne et métaphorisent d'une certaine façon la problématique du sujet.

Ces comportements, parfois difficilement compréhensibles au premier abord, reflètent dans bien des cas la quête de sens qui anime le sujet adolescent et rappellent que la fonction du rituel est aussi d'introduire l'individu dans un processus de symbolisation ouvrant vers d'autres représentations de soi et du monde.

- *Reviviscence œdipienne*

La poussée pulsionnelle pubertaire se traduit par une sexualisation des pensées, des représentations et entraîne un bouleversement du statut des imagos parentales.

Elle induit également un réinvestissement régressif des matériaux infantiles dans les effets *d'après coup* (jouant un rôle important dans l'installation d'une organisation pathologique). (44)

Aux bouleversements morpho-physiologiques objectivables répondent donc des transformations internes psychiques. Le jeune pubère vit des éprouvés d'étrangeté « *qu'il identifiera peu à peu grâce à une mise en relation de ses sensations et de ses perceptions actuelles avec celles de son histoire antérieure à la lumière du savoir qu'il a acquis sur les choses* ». (10)

Ce qui est en jeu, durant cette période, c'est la capacité du Moi à tolérer ces pulsions, à remplir un rôle de pare-excitations. (92)

L'entrée dans la phase de latence, qui correspond au déclin du complexe d'Œdipe, se produit sur fond d'impuissance pour l'enfant, une impuissance organiquement fondée, la possibilité d'un accomplissement des désirs œdipiens étant, en quelque sorte, reportée à plus tard.

La maturation pubertaire remet en cause les acquis de la latence en rendant envisageable la mise en œuvre des motions pulsionnelles infantiles refoulées, ce que R. Cahn résume très bien ainsi : « *La puberté vient donc plus ou moins brutalement réveiller, donner corps, à cette sexualité première, avec ses désirs, ses angoisses, ses conflits anciens, à cette attirance intolérable du garçon pour la mère, de la fille pour le père, et, par là même, ajouter au brouillage entre réalité interne et réalité externe* ». (23)

Il insiste sur le caractère « *fascinant et effrayant* » de la génitalité adolescente où se mêlent désir hétérosexuel et désir incestueux, génitalité qui se concrétise dans la force des désirs sexuels du sujet et la capacité désormais acquise de réaliser l'acte en lui-même.

Une des tâches essentielles de l'adolescent sera alors de parvenir à dissocier l'attirance pour l'autre sexe de l'attirance pour le parent de sexe opposé, afin de renoncer à ce dernier.

Cette maturité sexuelle entraîne des changements importants dans les relations que l'adolescent entretient avec ses parents : « *L'adolescent ne peut plus conserver l'innocence des relations qu'il avait avec ses parents. L'émergence pubertaire confronte l'adolescent à la menace fantasmatique incestueuse mais aussi aux éventuels désirs parricides, parfois quasi conscients* ». (18)

La réactivation de ces fantasmes va générer chez l'adolescent de profondes angoisses qui peuvent être à l'origine de mouvements régressifs vers les pulsions pré-génitales (réinvestissement des matériaux infantiles) à la recherche d'un sentiment de complétude.

Pour s'en défendre, l'adolescent est amené à « *conquérir son indépendance, à se libérer de l'emprise parentale et à liquider la situation œdipienne* ». (58)

La reviviscence de la problématique œdipienne et l'acquisition d'une puissance conférant à la violence une dimension nouvelle entraînent chez l'adolescent une modification des attitudes touchant en premier lieu les relations d'intimité avec l'entourage proche.

La proximité physique avec les parents devient insupportable, comme si l'adolescent « *venait juste de remarquer que ses parents étaient pourvus d'un corps dont il se met à percevoir ce qu'il juge être les défauts et dont la seule pesanteur comme les odeurs qui en émanent sont volontiers sources d'irritation et jugés intolérables* ». (66)

Cela entraîne souvent une redistribution de l'espace familial avec une mise à distance de la part de l'adolescent, des contacts physiques avec les parents et ce, au risque de passer pour un *monstre d'égoïsme* aux yeux de ces derniers.

Quels que soient les efforts faits par les parents, l'adolescent se replie sur lui-même, fuit les réunions familiales, ne raconte plus ses peines, ses contrariétés ou ses joies.

Il utilise souvent avec ses camarades un langage codé, signifiant clairement à ses parents qu'il ne peut rien leur demander et que toute question serait superflue.

▪ *La sexualité... avant l'aptitude à l'assumer*

Dans la même temps, l'adolescent prend conscience que sa génitalité implique un rapport à deux et signe l'abandon de l'omnipotence infantile, au travers de la dépendance à ce nouvel objet sexuel et sexué qu'est l'autre. A l'instar d'E. Kestenberg, on peut reprendre l'assertion de K. Eissler, pour qui le vrai cogito, c'est l'orgasme coïtal. Et E. Kestenberg d'ajouter : « *c'est donc bien de l'assomption de sa personne avec un autre par l'exercice des fonctions génitales parvenues à maturité que dépend à ce niveau, le sentiment de sécurité de la cohésion interne. La qualité de l'échange avec l'autre ayant une valeur structurante particulièrement significative quant au devenir* ». (70)

Cependant, l'adolescent doit faire face à une contradiction de taille : il ne peut accepter les transformations que lui impose la puberté que dans la perspective d'en bénéficier ultérieurement.

« *La sexualité apparaît avant l'aptitude à l'assumer* », écrit Winnicott (127). La reconnaissance sociale de cette aptitude sera, elle, encore bien plus tardive.

En effet, bien que l'adolescent soit physiquement capable d'avoir des relations sexuelles, la société, en prolongeant la période de dépendance économique aux parents, accentue encore le paradoxe en ne lui permettant pas d'accéder à un statut radicalement différent.

R. Cahn le résume en ces termes : « *Ainsi se voit rejouée à cette phase, même si c'est sur un mode différent de celle vécue entre trois et six ans, la condition prématurée de la sexualité de l'être humain, en tout cas en ce type de civilisation, où les nouveaux acquis de cet âge, dans ce domaine comme dans les autres, ne sont en rien suffisants pour abandonner définitivement les rivages de l'enfance et de la dépendance. Certes par rapport aux générations précédentes, l'adolescent de notre société s'autorise beaucoup plus souvent des relations sexuelles. Mais la contraception ou la certitude, le plus souvent fondée, que ces relations n'auront aucun prolongement - à savoir celui de devenir parent - les rabat au niveau de jeux sexuels sans conséquence* ». (23)

La maturation génitale et l'impossible utilisation de ce corps nouveau génèrent un sentiment d'inutilité et entament l'estime de soi, remise en question aggravée par les activités masturbatoires qui sont vécues sur un mode très culpabilisé. (70)

Jacobson a développé le rôle des modifications physiologiques dans la réactivation de l'angoisse de castration parfois à l'origine d'un repli défensif vers une homosexualité latente ou patente. (92)

« *La formalisation de la castration dans l'impossible jouissance s'opère dans le même temps que la réactivation des fantasmes incestueux et parricides* », écrit A. Birraux.. (11)

Il est, à cet égard important que l'adolescent dispose d'un temps suffisant pour négocier ce passage difficile, un temps qui lui permette de dépasser ses contradictions avant d'accéder à un nouvel équilibre.

Cette nécessité de disposer d'une période où l'incertitude est permise, Winnicott l'exprime en ces termes : « *le garçon ou la fille ne sait pas encore s'il ou elle sera homosexuel(le), hétérosexuel(le) ou simplement narcissique. Dans bien des cas il y a une période d'incertitude pendant laquelle on se demande si seulement un besoin sexuel se manifestera* ». (127)

L'adolescent a donc besoin qu'on lui accorde le temps nécessaire à cette adaptation qui dépend en grande partie de l'attitude adoptée par le milieu familial.

- *Les deux figures d'Œdipe à l'adolescence*

En forme de conclusion, et pour reprendre les termes de F. Richard, on peut dire que les adolescents oscillent entre deux figures de l'Œdipe : « *celle tragique d'une subjectivité errante entre Thèbes et Colone et celle d'une normativité du complexe destinée à favoriser l'intégration sociale* ». (110)

Deux voies s'offrent alors aux adolescents :

- soit le groupe conforte les singularités individuelles sous la promotion médiatique et consommatrice de l'image adolescente,

- soit la tentation du drame individuel prend le dessus.

Dans cette seconde version de l'Œdipe, « *le destin tend à s'absolutiser en mythe d'une violence fondatrice du social* ». Cette thématique de la déréliction adolescente n'est d'ailleurs pas sans alimenter le commerce culturel en grandes figures de personnages rebelles ou désespérés. (110)

Ainsi, l'Œdipe tragique propose à la ritualisation adolescente un modèle qui est aussi un écran (de télévision ?). Freud n'a-t-il pas dit à cet égard que l'imaginaire adolescent embellit des souvenirs d'enfance peu flatteurs pour le narcissisme en mettant en avant des scénarios oedipiens victorieux, « *à la façon dont les peuples construisent leurs légendes des origines* ».

Ainsi construit, le mythe de l'initiation adolescente, dans la mesure où il présente le complexe de castration « *comme réductible à l'une des formes possibles de la coupure sacrificielle* », méconnaît l'Œdipe infantile et la vérité qu'il recèle. (110)

F. Richard précise : « *Or l'anomalie de l'histoire d'Œdipe par rapport aux mythes d'initiation réside dans le scandale de l'objet, lorsque, voulant « faire toute la lumière », le héros ne peut plus fuir, perçoit la vérité de l'objet puis emprunte le chemin ardu d'une initiation solitaire* ». (110)

Actuellement, le risque d'une ritualisation adolescente *sauvage*, réside dans le prolongement d'une errance qui détournerait et éloignerait le jeune de l'objet. La propension moderne au prolongement indéfini de la mise en marge tend à déboucher sur ce que F. Richard nomme « *un narcissisme dépressif et pathologique* ». (110)

Toute la question est de savoir comment l'adolescent peut reprendre à son compte la métaphorisation de l'interdit de l'inceste.

En effet, si « *la loi primitive plus ancienne que les dieux* », dit Freud, « *s'impose d'elle même* » (44), et ce sans doute au prix d'un arbitraire certain (le despotisme du père de la horde primitive, les transgressions incestueuses régies par les règles prohibitrices elles-mêmes...), la loi moderne, quant à elle, se veut fondée sur des légitimations rationnelles où la pratique du rite précède le mythe et la religion.

L'inceste devient donc le support d'un rituel légitimant l'interdit, dans un processus de réappropriation de ce qui fonde le lien social, un peu comme dans certains rites africains où le jeune prétendant au trône simule en public l'acte sexuel avec un substitut de la reine-mère : un rituel instituant plus qu'un rituel d'institution, selon la terminologie employée par Bourdieu (14).

Nous sommes donc confrontés, nous dit F. Richard, à deux théories de la ritualité : celle d'une émergence de la loi dans la pratique de la communauté sociale et celle de la prohibition de l'inceste et du système phobo-obsessionnel qui en découle. (110)

Cette dualité est à l'image du double visage d'Œdipe, entre totem et tabou, Œdipe fondateur de la culture et complexe d'Œdipe, Loi comme référence incontournable et prohibition de l'inceste.

c. De l'importance des assises narcissiques

Elles représentent ce qui assure la continuité du sujet et la permanence de son investissement de lui-même et sont étroitement dépendantes des relations de soins précoces (66). Celles-ci sont ancrées dans une base corporelle primaire où s'origine également toute ritualité

Au quotidien, la mère puise dans cette ritualité à laquelle elle fut elle-même soumise dans son enfance (et inscrite dans une mémoire archaïque), pour étayer cette fonction de « *holding* » sur laquelle insiste tant D. W. Winnicott. (126)

Toutefois, parallèlement aux rituels inscrits dans la culture et qui conditionnent pour partie les soins maternels, l'enfant possède également un pouvoir créatif de mise en ritualité. Ainsi, l'interreconnaissance mère/enfant passe par un échange se situant bien au-delà d'une induction éducative unilatérale : l'enfant marque aussi sa présence personnelle, en imposant ses propres rites ; ne serait-ce que dans sa façon d'accueillir ou de repousser, de s'approprier les objets ou de s'en écarter.

La mère ou son substitut, par son amour, l'attention qu'elle porte à son nourrisson et la qualité des soins qu'elle lui dispense, va permettre d'éveiller chez celui-ci le plaisir de vivre, d'éprouver des sensations tout en garantissant un sentiment de sécurité interne.

Si la mère parvient à répondre de façon adaptée aux désirs de son enfant, elle pourra lui permettre d'intérioriser l'image d'un bon sein rassurant, qu'il pourra mobiliser lorsqu'il sera loin de celle-ci. Ainsi se construit la représentation de la mère pour le petit enfant.

Les premières expériences objectales ont à cet égard un rôle fondamental dans la constitution du Moi. Plus elles auront permis l'introjection d'une image maternelle rassurante, plus l'adolescent sera capable de s'appuyer sur cette image interne apaisante.

Lorsque le jeune enfant a subi des défaillances au niveau de ce maternage si important, quand il a vécu des ruptures traumatiques, ou lorsqu'il a été impossible pour sa mère d'aménager de brèves séparations susceptibles de lui donner une image positive de la séparation, l'objet précoce est alors vécu comme menaçant par l'enfant.

Ainsi certaines mères, parfois en prise à une pathologie dépressive, sont en totale inadéquation avec leur bébé et ne sont pas à l'écoute des besoins de celui-ci ; d'autres, incapables d'aménager la rupture du lien symbiotique avec leur enfant, refusent la séparation, maintenant ce dernier dans une situation de dépendance absolue. D'autres encore traînent derrière elles de si grandes carences qu'elles ne parviennent pas à exercer ce maternage qui leur a tant manqué.

Par la suite, durant l'enfance, l'investissement des objets parentaux, garants des besoins et pourvoyeurs de désirs, assure au sujet cette continuité narcissico-objectale qui le protège et lui procure un sentiment d'omnipotence. (92)

L'immaturation sexuelle rend l'investissement œdipien possible, « *laissant dans l'ombre l'ambiguïté des rapports entre objet du besoin et objet du désir* ». (91)

Cet investissement recouvre celui des objets primaires et par-là même se révèle capable de masquer et de compenser des premières relations défectueuses : c'est ce qui explique la disparition après la phase œdipienne de certaines pathologies liées aux défaillances des interactions précoces. (91)

Toutefois, cette fragilité identificatoire résiste difficilement à la violence pubertaire et à la réactivation des vœux incestueux et parricides.

La maturation génitale entraîne la résurgence de conflits inconscients en rapport avec les relations objectales primitives (dont dépend l'estime de soi). (71)

Ainsi, l'obligation de se séparer des *objets œdipiens* dévoile la qualité des assises narcissiques sous-jacentes et met à l'épreuve la qualité des liens à *l'objet primaire*.

L'adolescent oscille entre une appétence objectale et un besoin protecteur d'affirmer sa totale autonomie et son absence de besoin. Cette faim d'objet se manifeste notamment dans la nécessité de trouver des identifications, d'intérioriser des investissements multiples... (92)

Lorsque les identifications primaires ont conféré au narcissisme une assise suffisante, cette sécurité permet à l'adolescent de s'éloigner des objets œdipiens sans se sentir menacé ni appauvri ; l'appropriation d'autres objets n'est pas vécue comme menaçante ou excitante. En effet, l'adolescent ne peut supporter les aléas imposés par l'émergence pulsionnelle et la figuration qui s'en donne à travers l'objet libidinal que s'il peut s'appuyer sur l'objet primaire. Celui-ci doit rester fiable, apaisant et disponible alors que l'objet libidinal se révèle, incertain, excitant et pas nécessairement accessible. (91)

R.Cahn l'illustre parfaitement en ces termes : « *un tel mouvement d'affranchissement suppose que le narcissisme du sujet soit suffisamment ravitaillé, qu'il dispose d'une confiance, d'une foi en lui-même, en ses capacités, que seuls l'amour et la confiance des parents sont capables d'alimenter. Ici encore les premières relations en ce domaine pèseront de façon décisive dans la balance (...) Les excès ici sont particulièrement ravageurs, par carence comme par pléthore, au risque de saper dans leur fondement même les assises du sujet...* ». (23)

Nombre de situations pathologiques peuvent ainsi être appréhendées en tenant compte de la qualité des intériorisations précoces (91, 92) :

- Certains adolescents, par exemple, ne peuvent renoncer aux investissements objectaux œdipiens. Ainsi que le résume Braconnier, l'adolescent ne peut s'éprendre (de l'objet d'amour) par incapacité de se déprendre (de l'objet œdipien).

Ce lien excessif peut avoir plusieurs origines :

- proximité affective excessive entre des parents et un enfant au statut particulier (enfant unique, malade ou de remplacement d'un deuil non fait),
- relation de dépendance entre un adolescent et un parent qui se présente comme vulnérable ou fragile : parent isolé, malade au plan physique (infarctus, diabète, maladies chroniques invalidantes, etc.) ou psychique (dépression), parent dévalorisé sur le plan social (chômage, marginalisation ...),
- lien d'idéalisation intouchable entre un enfant et un parent qui occupe une position *grandiose* dans l'idéal infantile. Cette position peut être liée à une compétence particulière du parent ou provenir d'une impossibilité pour l'adolescent d'entamer un travail de dévalorisation/distanciation (parent décédé ou occupant une place particulière dans l'économie familiale).

- La nécessité pour l'adolescent de s'éloigner de ces objets d'amour infantiles le confronte à un vécu de solitude, de perte, voire d'abandon. Dans son travail de désengagement du lien œdipien, l'adolescent doit pouvoir s'appuyer sur un objet sûr. Or, si son passé infantile est fait de ruptures, de pertes réelles, de délaissement, l'éprouvé de tristesse, de perte ou d'abandon imposé par le processus d'adolescence peut devenir intolérable.

La forme typique au plan sémiologique est la dépression d'abandon, souvent sous-tendue par des pathologies de la carence du narcissisme. Elle se caractérise par des défauts de contenants de la pensée, l'intolérance aux frustrations, l'impulsivité et la tendance à l'agir comme lutte contre l'éprouvé de manque.

Les traits de personnalité révèlent souvent les signes d'une oralité inextinguible (avidité, envie destructrice) alors que les marques de l'analité sont défaillantes (incapacité à retenir, déplaisir à la rétention, etc.).

La qualité de la séparation à l'adolescence rendue nécessaire par les exigences pulsionnelles interne de l'individu dépend de celle des expériences de séparation vécues dans l'enfance.

- A l'opposé, lorsque la petite enfance est dominée par un lien symbiotique, l'assise narcissique est également fragilisée en raison du manque de différenciation entre le plan du désir et celui du besoin. A l'adolescence, cette fragilité peut aller jusqu'à l'intolérable perception de la dépendance aux besoins du corps. L'adolescent risque alors d'attaquer ce corps ou de dédaigner cette dépendance en recourant à la dépendance aux produits ou à certaines conduites auto-agressives.

L'objet excitant vient ainsi se substituer au manque par la sensation qu'il procure. L'attachement à cet objet garantit ainsi la toute-puissance infantile et la non apparition de l'éprouvé de manque.

Comme on peut le constater à travers ces différents cas de figure, la question du narcissisme à l'adolescence est à articuler avec le réaménagement du lien aux objets parentaux. La « *désidérialisation* » dont ces derniers sont l'objet, entame sérieusement leur rôle de support narcissique et les adolescents sont donc à la recherche d'une image idéale d'eux-mêmes qui pourra leur apporter le soutien nécessaire à l'édification d'une identité nouvelle.

L'Idéal du Moi est tout particulièrement chargée de prendre le relais de cette fonction narcissique des parents.

d. La conquête d'un nouvel idéal

L'adolescence implique un profond remaniement du système d'idéaux ; à ce titre, certains considèrent l'Idéal du Moi comme l'héritier direct de l'adolescence au même titre que le Surmoi serait l'héritier de la période œdipienne.

L'Idéal de l'enfant se construit sur la base d'idéalisations multiples : de l'enfant par les parents et réciproquement ainsi que de l'enfant par lui-même.

Au cours de l'adolescence, les deux premières sont considérablement remises en cause : l'enfant n'idéalise plus ses parents, voire les dévalorise (meurtre parental symbolique). De même, les parents sont souvent contraints de revoir à la baisse les vertus dont ils paraient leur enfant, celui-ci ne se montrant plus aussi soumis à leurs projections idéalisantes. (92)

Reste l'idéalisation de soi par soi-même qui subit à l'adolescence de fréquentes oscillations. L'adolescent passe ainsi très rapidement par des périodes d'euphorie, de contentement de soi-même (narcissisme exacerbé), puis par des phases de mésestime, d'inquiétude (la dévalorisation de soi-même étant renforcée par la dévalorisation d'autrui). On mesure là à quel point l'Idéal du Moi demeure tributaire du monde extérieur.

Cette perte de l'estime de soi s'accompagne souvent d'un sentiment de malaise, de vide intérieur contrastant avec des moments d'euphorie d'allure mégalomaniaque lorsque l'adolescent se prend lui-même pour son propre idéal. (91, 92)

Face à ce vide intérieur, l'adolescent peut mettre en place des systèmes de défense (92) :

- soit adhérer à une sorte d'Idéal-relais (idéalisation d'un groupe, par exemple).

L'identification à un idéal collectif procure à l'adolescent un Idéal du Moi provisoire lui permettant de restaurer une estime de soi défailante, tout en le distanciant des conflits émotionnels dont il est la proie et dont son corps est le support passif (besoin de maîtrise).

Toutefois, la non-conformité de cet Idéal avec l'idéal œdipien peut générer des tensions chez l'adolescent. Pour M. Laufer, le Moi « *est mis en demeure de choisir entre le parent oedipien et ses congénères* ». (82)

Le maintien du lien aux objets oedipiens peut alors s'opérer au prix d'un conformisme adaptatif (soit au groupe des pairs, soit aux exigences parentales) relevant d'un « *pseudo-Idéal du Moi* ». (82)

- soit adhérer à un idéal de transition (croyance religieuse, philosophique, sportive...).

Cette adhésion est en général massive, absolue, dénuée de tout regard critique.

e. L'identité en question

▪ *Autour du concept d'identité*

L'identité est une notion floue et polyvalente qui recouvre des significations fort diverses selon le domaine qui préside à son étude.

Ainsi on parlera (15, 16) :

- de l'identité sociale. C'est elle qui apparaît sur la carte d'identité, la carte d'immatriculation de sécurité sociale ou son passeport et dont il est en théorie très difficile de changer (c'est la règle dite de « *l'indisponibilité de l'état* ») comme en témoignent par exemple la lourdeur des démarches pour les transsexuels,

- de l'identité anatomique ou biologique. Elle fait que chaque individu est somatiquement unique et par là même identifiable. On peut citer l'exemple des empreintes dentaires ou digitales, de la taille, de la couleur des yeux, celui des groupes sanguins (pour les procès en paternité), du système H. L. A. (compatibilité pour les greffes), de l'A.D.N. de plus en plus souvent mis à profit par la police dans les cas de viol par exemple. D'ailleurs, l'immunologie nous enseigne depuis longtemps que les cellules et les anticorps distinguent clairement le soi et le non-soi.

Il existe toutefois une exception à cette unicité : les jumeaux monozygotes, qui suscitent depuis longtemps un sentiment d'inquiétante étrangeté, voire de fascination, comme en témoigne la coutume chez certains peuples de supprimer dès la naissance un voire les deux jumeaux, la gémellité pouvant représenter un signe néfaste,

- de l'identité psychologique. Elle se révèle plus difficile à définir car elle représente essentiellement l'identité vécue, subjective, vaguement repérée de l'extérieur par les stéréotypes comportementaux de l'individu (personnalité, caractère, tempérament). (16)

En pratique, c'est surtout le sens de l'identité et ses perturbations qui intéressent le psychopathologue.

Ainsi, de nombreux troubles entrent dans le cadre de ce qu'on appelle les « *troubles de l'identité* » : troubles des personnalités limite, histrionique, narcissique, antisociale (cluster B de l'axe II du DSM IV), les transsexuels (troubles de l'identité sexuelle), les psychotiques, les personnalités doubles ou multiples très en vogue outre-Atlantique. (33)

Les réflexions psychanalytiques sur le concept d'identité sont peu nombreuses. Il est à remarquer par exemple que le terme « *identité* » ne figure pas dans le « *Vocabulaire de la psychanalyse* » de Laplanche et Pontalis contrairement à « *identification* ». On peut comprendre que l'identité implique l'Idéal du Moi défini par ces auteurs comme une instance de la personnalité, résultat de la convergence du narcissisme (idéalisation du Moi) et des identifications aux parents, à leurs substituts et aux idéaux collectifs. Il s'agit d'un modèle auquel le sujet cherche à se conformer, parfois confondu avec le Surmoi. L'Idéal du Moi serait plutôt mû par l'amour, il relaie le narcissisme infantile alors que le Surmoi serait plutôt imprégné de peur et de persécution. (80)

Pour Erikson, « *le terme « identité » connote à la fois la persistance de la « mêmété » (« sameness ») à l'intérieur de soi-même (« self-sameness ») et le partage persistant de certains types de caractères essentiels avec les autres (...) un certain moment, elle peut apparaître comme à l'instance de l'identité individuelle consciente, à d'autres moments à l'effort inconscient pour assurer la continuité du caractère personnel ; troisièmement comme un critère de l'élaboration silencieuse de la synthèse du Moi (« ego-synthésis ») ; et finalement comme le maintien d'une « solidarité » interne avec l'identité et les idéaux d'un groupe... ».* (15)

Différents concepts participent de l'identité et il est quelquefois difficile de s'y retrouver : le Moi, le Je, le Soi (« *self* »), la conscience de soi, l'image de soi (« *self concept* »), l'image du corps ; l'estime de soi est aussi une notion associée. La personnalité et l'identité sont également à repérer dans la sommation intégrée des identifications infantiles. (16)

La psychologie du développement, à la suite des travaux de H. Wallon et de R. Zazzo a montré qu'après l'acquisition du *mien* (vers deux ans) et du *Je* opposé au *Tu* (vers trois ans), le Soi est la dernière étape du développement psychique avec la notion de permanence de soi comme sujet et objet. Il y a donc acquisition du sens de l'historicité individuelle dans laquelle le sujet est à la fois permanent et changeant. (16)

La notion de *lien temporel* isolée par L. et R. Grinberg rend compte de cet aspect en englobant ce qui relie l'individu avec ce qu'il était avant, ce qu'il est maintenant et ce qu'il projette. Cette évolution, qui fonde pour partie le sentiment d'identité, comporte une double dimension de continuité dans le temps et de passages qui sont autant d'expériences, d'articulations, de rencontres à même de venir scander, de figer ou de précipiter cette temporalité (16). Ce point de vue est très proche de celui développé au plan anthropologique par A. van Gennep et ses disciples. (123)

Ainsi l'organisation de l'identité et de l'image de soi est un processus permanent à la fois implicite sinon spontané, en même temps qu'inconscient, actif et contraint. Le maintien d'une cohésion et d'une cohérence vient s'opposer aux forces et aux exigences multiples et contradictoires externes et internes.

Le Soi est une représentation qui se construit dans les échanges et la confrontation avec autrui. L'élaboration du monde fantasmatique et des objets internes est médiatisée par un processus d'intériorisation qui s'étaie sur les interactions avec l'environnement. L'identité est donc également à repérer dans la sommation intégrée des identifications infantiles. Ceci souligne le rapport étroit qui existe entre identité et identification, ces deux termes étant difficilement séparables. (16)

Mais l'identité est aussi la valeur personnelle attribuée par le groupe qui soumet l'individu à une évaluation permanente dans différents domaines. L'individu lui-même a une estimation subjective de sa propre valeur qui fonde l'estime de soi et conditionne l'amour-propre. Cet aspect prend une dimension toute particulière pour les adolescents qui « *sont et se considèrent en fonction de ce que sont les adultes et de la façon dont ils les considèrent, ce qui peut également se traduire en termes d'identité (les adolescents sont) et d'identification (en fonction de ce que les adultes sont ou leur apparaissent)* ». (70)

Ce lien groupal, qui implique la référence aux autres, opère notamment par les diverses identifications établies avec l'entourage, dans la constitution et la remise en question permanente des attirances, des goûts, des mœurs, des affinités... (16). La notion d'identité se conjugue ici avec les mécanismes d'identification pour déterminer le rapport social.

▪ *Identité et identification à l'adolescence*

L'identité s'inscrit dans une perspective développementale et constitue un axe de compréhension essentiel des travaux portant sur l'adolescence.

Deux tendances se dessinent :

- Certains, reprenant le modèle proposé par E. H. Erickson, mettent en avant la continuité allant de l'enfant à l'adulte. (15)

Selon cet auteur, l'adolescent réagit en fonction de son enfance, des crises qui l'ont jalonnée et des différents éléments de l'identité qu'il s'est alors construite.

Il distingue « *la crise d'identité* », qu'il considère inévitable (« *quête d'un sentiment nouveau de continuité et d'unité qui doit inclure désormais la maturité sexuelle et aboutir à la délimitation d'un territoire d'intimité propre, mais aussi de solidarité avec autrui* »), de l'aggravation pathologique de cette dernière qu'il nomme « *confusion d'identité* ». Les signes de celle-ci dépendent de l'enfance de l'individu et apparaissent au moment où l'adolescent se trouve confronté à une série d'expériences exigeant un choix et un engagement. (15, 92)

Cette confrontation peut entraîner une mise à mal de son identité intérieure avec apparition d'un sentiment de honte ainsi qu'une incapacité à éprouver une sensation d'accomplissement à travers une activité.

Dans d'autres cas de figure, on peut observer un désintérêt pour le temps comme dimension de l'existence (avec le sentiment d'être très jeune ou très vieux) auquel peut s'associer un authentique désir de mort.

A l'extrême, l'adolescent peut se retrouver piégé dans une « *identité négative* » avec adhésion à des modèles jusqu'alors présentés comme indésirables ou dangereux. Ainsi, un état de désespoir, des épisodes de délinquance, des manifestations frôlant la psychose, peuvent constituer des conduites symptomatiques de cette confusion d'identité dont il importe de reconnaître le tableau afin de ne pas attribuer à ces troubles la signification péjorative qu'elle pourrait avoir à d'autres âges de la vie. (66, 92)

- D'autres auteurs insistent sur la dimension de rupture et de conflit ainsi que sur la modification radicale du lien à l'autre et à soi-même ; on peut citer « *la crise d'originalité* » de Debesse et, à un moindre degré, « *la crise juvénile* » décrite par P. Mâle. (92)

Pour des auteurs comme Kestemberg ou Jeammet, l'adolescence est le temps de consolidation des identifications et de la conquête de la génitalité. Celle-ci passe par un certain rejet des identifications antérieures et par la recherche d'objets nouveaux d'identification.

Le jeune pubère sait qu'il n'est plus un enfant puisque son corps s'est modifié et que son entourage lui répète sans cesse : « *ne fait pas l'enfant, tu n'es plus un enfant* ».

Pour autant, « *tout autour de lui exprime le fait qu'il n'est pas encore un adulte : qu'il est un pré-quelqu'un* ». (70)

A ce stade, le « *désir d'être quelqu'un* » et « *le sentiment d'être quelqu'un en devenir* », c'est-à-dire l'identification et l'identité, sont un seul et même mouvement qui organise toutes les relations de l'adolescent avec lui-même et son entourage. (70)

Ce mouvement est générateur d'anxiété car le jeune se trouve dans l'incapacité de mettre en sens ce qui se passe en lui, en proie à l'angoissante question : « *qui suis-je ?* »

Le bouleversement pubertaire et l'impact de la découverte de la génitalité modifient l'équilibre édifié dans l'enfance ; la limite entre corps et psyché, entre monde externe et monde interne est parfois profondément altérée. L'espace psychique de l'adolescent n'a plus de structure, plus de limite ; il se demande si les sensations qu'il éprouve lui appartiennent en propre ou viennent de l'extérieur, si ce qu'il ressent est normal ou non. Ph. Jeammet emploie l'expression d' « *espace psychique élargi* » pour rendre compte de cet état. (66)

Contraint d'abandonner ses liens infantiles aux objets l'adolescent ne croit plus en ses parents, mais il ne sait pas encore à quoi il croit et ne peut pas se passer d'étayage. Il tente alors de se comporter comme un adulte, de prendre appui sur ses proches, de les imiter, de se référer à ce qui est à sa portée et qui peut constituer un repère stable.

C'est l'époque où l'adolescent se lance, parfois à corps perdu, dans de nouvelles expériences, les nouvelles relations d'objet servant de support aux identifications à venir, ce qui lui permet d'enrichir sa personnalité et d'affirmer ses traits de caractère.

Le lien groupal doit alors combler le vide du modèle familial ; il importe de chercher ailleurs la solidarité, le style, la bande qui permettront une véritable prise d'identité.

Cette période n'est toutefois pas sans danger et l'adolescent y est particulièrement sensible et vulnérable aux aléas des rencontres externes. La qualité des identifications dépend en grande partie de la nature des objets qui vont servir de *médiateurs* et qui, comme l'écrit Jeammet, à l'instar des sectes, peuvent cacher sous le masque de la découverte « *les retrouvailles avec des besoins fusionnels infantiles qui aliènent l'individu dans une relation totalitaire indifférenciante* ». (66)

Or, on sait combien les aléas de la modernité relancent les questions des groupes et des appartenances.

Pour M. Cadoret, cette dernière notion est étroitement liée aux processus identificatoires (qu'ils soient primaires ou secondaires). (20)

A cet égard, si l'appartenance primaire s'organise autour de la référence maternelle et autour de ce qui constitue l'environnement immédiat (position généalogique, différenciation sexuée, interdits, castration...), l'appartenance secondaire passe par des mises en transitionnalité (identification, désidentification, passages entre primaire et secondaire...). Par conséquent, tout traumatisme situé au niveau de la première peut avoir des conséquences sur la seconde (et le groupe qui la fonde).

A l'inverse, toute situation collective totalitaire peut constituer une menace vis-à-vis de l'appartenance primaire et entraver les processus d'individuation.

Selon M. Cadoret, les appartenances primaires et secondaires s'expriment à des niveaux différents au sein de chaque communauté : l'appartenance primaire se manifeste notamment « *à travers un espace culturel, imaginaire, qui fait enveloppe psychique pour le groupe ; un contenu indifférencié, non encore individué* ». (20)

La rencontre de liens primaires différents, associée à des souffrances singulières, détermine pour partie les manifestations observées qui renvoient donc à des expériences traumatiques.

Seuls des ancrages primaires suffisamment solides sont à même de conduire en situation groupale à des enrichissements mutuels. En revanche, si l'appartenance primaire est déjà marquée par le trauma, celui-ci peut alors s'accutiser (phénomène de résurgence traumatique de ce qui n'avait pas pu être mentalisé). (20)

f. Deuil ou renoncement ?

La thématique mort/renaissance est particulièrement importante dans la symbolique des rites d'initiation à l'adolescence.

Dans un monde où le poids de la tradition devient de moins en moins perceptible, c'est aux adolescents eux-mêmes qu'incombe de décider les modalités de cette *mort à l'enfance* dans la perspective d'une légitimité à venir.

Il est essentiel dans cette optique d'analyser la façon dont cette *séparation* diversement mise en scène ou agie, fait écho, sur un mode dramatisé, à un processus intrapsychique inhérent à la réalité pubertaire et aux changements qu'elle implique.

Ainsi, les modifications physiologiques et pulsionnelles, l'intégration d'un corps sexué et d'une identité nouvelle imposent simultanément un travail de mise à distance des personnes influentes de l'enfance dans un mouvement de réaménagement relationnel sacrifiant par là même, certains des projets et des idéaux élaborés au cours de l'enfance.

Si A. Freud évoque à propos de l'adolescence un inévitable « *deuil des objets du passé* », d'autres auteurs, comme P. Jeammet par exemple, préfèrent parler d'un travail de séparation souvent plus virtuel que réel. (39, 66)

- *Le point de vue d'Anna Freud (39)*

A. Freud établit un parallèle entre l'épreuve de l'adolescence, les déceptions sentimentales et les périodes de deuil.

Dans ces deux derniers cas de figure, la libido de l'individu est totalement engagée dans une relation à un objet d'amour réel.

La souffrance naît de la difficulté à renoncer au retour de cet objet dont le sujet doit opérer un désinvestissement en même temps qu'il abandonne les satisfactions antérieures.

Cette opération, selon A. Freud, mobilise toute la libido de l'individu, ce qui explique les difficultés à investir d'autres personnes : *« Pendant que l'individu est engagé dans cette lutte, une quantité de libido insuffisante est disponible pour investir la personne de l'analyste ou régresser et réinvestir des objets et des positions antérieurs ».*

Elle note une similitude entre la position libidinale inhérente à ces deux états et celle de l'adolescent dont la libido *« est sur le point de se détacher des parents et de s'attacher à de nouveaux objets. Un certain deuil des objets du passé est inévitable ».*

Le travail de l'adolescence se résume donc dans la perte des objets infantiles qu'on peut schématiquement situer à des niveaux différents :

- perte de l'objet primitif avec notamment le renoncement au refuge maternel (incarné par la mère qui rassure, soigne et protège). Cet aspect a fait parfois comparer l'adolescence à la petite enfance (phase de séparation de l'objet maternel).

P. Blos, reprenant la terminologie de M. Malher, a décrit un nouveau processus d'individuation : *« ce qui dans l'enfance est l'éclosion de la membrane symbiotique pour laisser advenir un bambin individu (...) est à l'adolescence la rupture des liens de dépendance à la famille, la perte des objets infantiles afin de devenir un membre de la société à part entière, plus simplement un membre du monde des adultes »* (14).

- perte de l'objet œdipien rendue nécessaire par la poussée pulsionnelle et la réactivation des fantasmes incestueux.

Ce désengagement du lien aux objets œdipiens est concomitant de la désidérialisation des figures parentales et de la perte de l'image idéalisée de soi-même qui en découle.

En effet, l'enfant a édifié ses repères de pensée dans une communauté d'enfants face à une communauté d'adultes à laquelle il attribuait l'omniscience et le pouvoir. Progressivement, grâce à une meilleure perception de la réalité et par la rencontre d'autres idéaux, l'enfant devenu adolescent découvre la fragilité du savoir de ses parents et la relativité de leur pouvoir.

Ce qui fait dire à Meltzer que le traumatisme de l'adolescence est lié au fait de découvrir que ses parents ne savent « *même pas faire des enfants* », ce qui peut s'interpréter par « *l'enfant que je suis n'est pas l'enfant idéal dont rêvaient mes parents, parce qu'on ne fait pas l'enfant qu'on veut* ». (11)

- *Une notion à relativiser*

Pour M. Laufer, le deuil concerne plus un type de relations que les objets internes auxquels les adolescents restent profondément attachés, ce qui confère aux investissements nouveaux la marque des objets infantiles. (82)

Jeammet, quant à lui, relativise cette notion de deuil ; car, s'il ne nie pas la nécessité d'une distanciation avec les figures parentales, la notion de séparation ne peut toutefois pas, pour lui, s'appliquer à l'ensemble des adolescents : « *Pour de nombreux adolescents, la plupart en fait, le travail de séparation serait plus une virtualité qu'une réalité* ». (66)

Dans la majorité des cas, l'attachement aux objets parentaux est suffisamment établi pour permettre aux adolescents de réaliser des déplacements d'investissements sur de nouveaux objets, sans pour autant éprouver un sentiment de perte.

L'angoisse de séparation ne concernerait que les adolescents dont les relations objectales internes sont menacées par l'agressivité libérée par le déplacement libidinal sur d'autres objets. Le mouvement de deuil serait alors la résultante du travail fantasmatique de destruction de ces objets chargés d'ambivalence. (66)

Pour la plupart des adolescents, la qualité des assises narcissiques est suffisamment bonne pour autoriser de nouveaux investissements sans que cela soit forcément synonyme de séparation.

Il n'est qu'à rappeler les propos d'A. Birraux pour qui « *la réalité de tout un chacun consiste à ne pas se séparer des images parentales infantiles sans risquer d'effondrement, de déplétion narcissique grave, et à vivre avec des images dont l'investissement n'est plus un obstacle à la revendication de la jouissance. Le « je » se construit et n'est opératoire dans la continuité de son histoire* ». (11)

g. Mécanismes défensifs

La poussée pulsionnelle et la reviviscence des fantasmes précœdipiens et œdipiens mettent en péril l'équilibre établi au cours de la phase de latence.

En proie à un sentiment d'angoisse, de honte et de culpabilité, l'adolescent est contraint de mettre en place certaines défenses afin d'aménager les liens avec ses objets infantiles et de faire face aux conflits qui l'assaillent.

▪ *Etude de quelques mécanismes généraux*

Certaines parmi ces défenses ne présentent pas de particularités notables (par rapport à celles présentes durant la phase de latence) (37) :

- ***Le refoulement*** : opération par laquelle le sujet cherche à repousser ou à maintenir dans l'inconscient des représentations liées à une pulsion dont la satisfaction risquerait de provoquer du déplaisir au regard d'autres exigences (Surmoi ou Idéal du Moi par exemple).

- ***Le déplacement*** : opération mentale par laquelle la charge affective d'une représentation peu conciliable avec le Surmoi est détachée de celle-ci et va se lier à une autre originellement neutre ou moins excitante (n'ayant avec la précédente que des liens d'association contingente). Un tel processus se retrouve dans toutes les formations de l'inconscient.

- ***L'isolation*** : mécanisme consistant à isoler une pensée ou un comportement sur lequel se focalise l'attention du sujet et qui permet une rupture de liaison avec d'autres pensées désagréables ou angoissantes. Ce procédé est souvent à l'œuvre dans la névrose obsessionnelle (pauses dans le cours de la pensée, formules, rituels...) et permet d'établir « *un hiatus dans la succession temporelle des pensées et des actes* ». (37)

▪ *Mécanismes développés par A. Freud*

A. Freud, dans son ouvrage « *le Moi et les mécanismes de défense* » (39), a proposé plusieurs mécanismes défensifs du Moi dont certains sont dirigés contre le lien aux objets infantiles.

Elle distingue notamment :

- **Le déplacement de la libido** : où la libido est transférée sur des substituts parentaux pouvant être choisis en raison de leur proximité (oncle, tante, cousin, cousine...), de leur prestige, de leur autorité rassurante (chanteur, sportif, enseignant, parent de copain, leader, bande).

Ce mécanisme peut se révéler dommageable selon le choix de l'objet nouvellement investi. En effet, l'adhésion radicale aux propos d'un leader, d'un chef de gang, n'est sans doute pas dénuée de danger et ce d'autant plus que ce détachement libidinal *autorise* la mise en œuvre de désirs sexuels et agressifs, autrefois refoulée, puisque la pièce se joue maintenant sur une autre scène que la scène familiale.

L'adolescent se sent alors *« libre et jouit de cette nouvelle et précieuse impression d'indépendance vis-à-vis des parents qui sont alors traités avec une indifférence frisant le manque de cœur, l'insensibilité et la dureté »*. (39)

Le thérapeute n'est guère mieux loti et A. Freud d'avancer l'idée que tenter d'établir une alliance thérapeutique avec un adolescent *« dans cette phase où il réussit à se détacher du passé semble être vouée à l'échec »*. L'explication réside dans le fait que le transfert réactiverait les liens infantiles qu'il vient d'abandonner. C'est la raison pour laquelle la demande d'aide est si souvent absente.

- **Le renversement d'affect** : qui, bien que moins bruyant, apparaît *« intérieurement plus néfaste »* (39). Ici, le Moi se défend en transformant un but pulsionnel en son contraire : l'amour se transforme en haine, la dépendance en révolte, l'admiration en mépris et dérision. Ce mécanisme agit de façon insidieuse car, malgré un sentiment de liberté nouvellement conquise, l'adolescent reste profondément attaché aux figures parentales. A terme, l'opposition compulsive aux parents se révèle être une véritable aliénation. Le sentiment d'angoisse, de culpabilité demeurant très vivace, cette défense s'auto-renforce, ce qui majore la souffrance de l'adolescent.

A. Freud en décrit deux évolutions possibles :

- ou l'hostilité et l'agressivité contre l'objet d'amour deviennent intolérables pour le Moi et sont combattues par la projection.

L'agressivité est alors attribuée aux parents qui deviennent soudain des oppresseurs, des persécuteurs. L'adolescent fait alors preuve de méfiance envers eux et peut sombrer dans un vécu d'allure paranoïaque.

- ou bien l'agressivité est retournée contre le Moi, ce qui peut entraîner, dans un mouvement d'auto-dépréciation, des passages à l'acte suicidaires.

Et A. Freud d'évoquer la grande souffrance de ces adolescents et leur besoin d'aide. Si la demande de thérapie émane des parents, elle précise qu'il y a toutes les chances que l'adolescent s'y oppose et qu'il refuse de coopérer. Les chances de succès seraient supérieures lorsque la demande d'aide émane de ce dernier. Mais là encore, les risques de rupture du traitement sont importants, le même type de renversement d'affect étant susceptible de se produire dans la situation analytique.

Il est à noter que ce mécanisme peut fonctionner en sens inverse comme l'illustre « *l'identification à l'agresseur* » également décrite par A. Freud.

- *Le retrait de la libido dans le Soi* : lorsque l'investissement sur des objets extérieurs à la famille est rendu impossible par des inhibitions ou des manifestations d'anxiété, la libido peut alors demeurer à l'intérieur du Soi. « *Il en résulte cliniquement l'apparition d'idées de grandeur, fantasmes de pouvoir illimité sur d'autres êtres humains ou de réussite exceptionnelle dans un ou plusieurs domaines* ». (39)

L'investissement peut également se restreindre au seul corps de l'adolescent donnant lieu à des sensations corporelles ou des manifestations hypocondriaques fréquentes.

Tous ces mécanismes sont motivés par un besoin de rupture vis-à-vis des intérêts et des investissements infantiles ; ils s'inscrivent dans un mouvement de mise à distance de ce qui est vécu comme une soumission aux images œdipiennes.

A. Freud a également isolé des mécanismes de défense plus spécifiques à l'adolescence visant à juguler l'angoisse liée à un afflux d'exigences pulsionnelles nouvelles :

- *L'ascétisme* : s'apparente à une tentative de contrôler le pulsionnel au niveau du corps. Il se manifeste dans le refus de toute pulsion sexualisée et s'étend plus largement à toute satisfaction, notamment celle médiatisé par le corps qui fait ici l'objet d'attaques diverses. « *L'ascétisme se donne pour tâche de réfréner le Ça à l'aide de simples interdictions* ». (39)

Cette attitude, liée à la réactivation de la problématique œdipienne et à la culpabilité qui lui est attachée, peut parfois prendre des dimensions pathologiques comme dans certaines anorexies par exemple.

Le plus souvent, elle se traduit par des conduites de pénitence, de restriction ou de privation diverses. On voit ainsi des adolescents se priver délibérément de leurs plaisirs habituels, alimentaire ou autres, s'imposer de dormir à même le sol, ou de braver les intempéries pour effectuer un nombre quotidien de kilomètres en courant, à la nage ou en vélo. Il est à noter que l'ascétisme peut quelquefois céder la place à un débordement pulsionnel difficilement canalisable.

Il paraît important de souligner que les représentations du corps véhiculées, entre autres, par les médias, ne sont pas sans renforcer cette tendance qui recoupe le processus de *désanimation* décrit par Jeammet où le corps peut n'être reconnu que pour sa valeur fonctionnelle, fétichisé ou soumis à des pulsions d'emprise. Il évoque notamment la transformation du corps érogène en *corps machinal* « *où à la relation objectale se substitue le surinvestissement frénétique du corps propre ou d'une de ses fonctions et la non satisfaction masochiste d'un besoin élémentaire* » comme dans l'anorexie mentale par exemple. Et Jeammet d'ajouter qu'il en va de même « *du recours à la sensation comme substitut d'une relation et moyen de combler une confrontation avec le vide interne et une menace d'annihilation (cf. la drogue et toutes les recherches répétitives de sensations fortes pour assurer la pérennité d'un sentiment d'exister)* ». (66)

- *L'intellectualisation* : « *elle sert à relier étroitement les processus pulsionnels aux contenus de représentation afin de les rendre accessibles à la conscience et par là contrôlables* ». (39)

Ce mécanisme s'apparente à une tentative de maîtrise des pulsions en maintenant à distance des affects que l'adolescent perçoit comme dangereux au lieu de les vivre et d'accepter de les ressentir. Ici, les pulsions ne sont pas rejetées mais traduites en idées générales et abstraites, en concepts plus ou moins métaphysiques, ce qui permet d'une certaine manière de les neutraliser. « *Au lieu de fuir devant les pulsions comme dans l'ascétisme l'adolescent tourne vers elles son intérêt de façon purement abstraite et intellectuelle, et agissant de la sorte, il ne cherche pas du tout à remplir les actes que la réalité lui impose...* ». (39)

On pense à ces discussions interminables au cours desquelles les adolescents « *refont le monde* » et partagent leurs réflexions sur l'amour, la mort, la violence, la liberté, le bonheur, le travail... sans pour autant modifier leur comportement dans le sens de leurs idées et de leurs idéaux .

Ces débats sont aussi l'occasion d'établir des liens, de forger un sentiment d'appartenance à un groupe, une culture, autorisant pour un temps une distanciation avec des conflits émotionnels (dilution libidinale dans le groupe).

Cependant, si cette transformation des pulsions en pensées participe au processus maturatif de l'adolescence, elle peut dans certains cas témoigner d'une émancipation du principe de réalité et augurer une rupture psychotique.

- ***L'intransigeance*** : évacue le doute mais aussi les compromis nécessaires à l'élaboration des conflits internes et à leur dépassement. Cela conduit nombre d'adolescents à adhérer, souvent de façon massive, à des théories philosophiques ou politiques, et à se conduire en idéologues caractériels, intolérants et extrémistes.

Cette radicalisation de la pensée témoigne de blessures narcissiques souvent intenses et répond à une quête d'armatures psychiques. Les principes moraux ou les idéaux fonctionnent alors comme des instances prothétiques du Moi (pouvant malheureusement donner lieu à des engagements plus ou moins durables dans des sectes par exemple).

- *Réapparition de modalités défensives archaïques (10, 11, 37, 39)*

Parallèlement aux mécanismes précédemment décrits, d'autres, plus archaïques, peuvent de nouveau apparaître. Ils s'inscrivent le plus souvent dans un mouvement régressif et peuvent contribuer à expliquer certaines distorsions d'allure psychotique, qui ne sont pas forcément de mauvais pronostic.

- **La projection** : opération par laquelle le sujet expulse de soi et localise dans l'autre, personne ou chose, des sentiments, des désirs qu'il méconnaît ou refuse en lui ; l'adolescent peut ainsi se situer du côté des innocents et des victimes.

- **Le déni** : refus par le sujet de reconnaître la réalité d'une perception, d'une émotion, d'une représentation traumatisante. Il est souvent associé au clivage.

- **Le clivage** : mécanisme visant à lutter contre l'angoisse et qui se manifeste dès la position schizo-paranoïde par une séparation de l'objet en un *bon* et un *mauvais* objets qui seront projetés ou introjetés de façon indépendante (il s'agit là d'objets partiels).

A ce clivage de l'objet correspond un clivage du Moi consistant dans le maintien en même temps de deux attitudes contradictoires à l'égard de la réalité (en tant qu'elle contrarie une exigence pulsionnelle). L'une de ces attitudes tient compte de la réalité, l'autre la dénie.

Pour S. Freud, à supposer que le Moi de l'adolescent soit le lieu d'un conflit entre la revendication pulsionnelle et l'interdit de l'inceste, « *d'une part, à l'aide de mécanismes déterminés, il déboute la réalité et ne se laisse rien interdire, d'autre part dans le même temps il reconnaît le danger de la réalité, assume sous forme d'un symptôme morbide l'angoisse face à cette réalité et cherche ultérieurement à s'en garantir* ». (43)

Le clivage vise à protéger l'adolescent de son conflit d'ambivalence vis-à-vis du lien aux images parentales. Il apparaît lorsque l'inquiétante étrangeté de la sexualité lui impose de demeurer fidèle aux objets infantiles ou de les abandonner en s'appropriant un corps nouveau.

A cet égard, A. Birraux offre un point de vue original. Pour cet auteur, la réalité pubertaire instaure une situation de clivage qui n'est pas une défense mais une donnée de fait considérant (11) :

- d'un côté, l'avènement d'un corps sexué doté de la potentialité procréatrice,
- de l'autre, la persistance d'un corps infantile « *idéal* » porteur de toutes les espérances (« *quand tu seras grand* ») et accroché aux images œdipiennes non sexualisées.

Il s'opère alors un double mouvement paradoxal (10, 11) :

- l'un traduisant une volonté d'appropriation de ce nouveau corps sexué et des promesses dont il est porteur,
- l'autre visant à préserver, dans un mouvement régressif, le lien aux objets primaires et à faire face aux angoisses de perte et d'incomplétude. L'adolescent peut alors s'abandonner à ses tendances orales ou anales, aux plaisirs infantiles, sous des formes parfois caricaturales.

L'intégration du corps sexué permet de venir à bout de ce paradoxe contribuant à l'aboutissement du processus de subjectivation et restaurant la continuité d'existence.

Cliniquement, les figurations du clivage sont multiples et tellement évidentes qu'on a tendance à les considérer comme de banales expressions des *contradictions* de l'adolescent *qui se cherche*. Il peut s'agir de brusques passages d'un extrême à l'autre, d'une opinion à une autre, d'un idéal à un autre... Ailleurs, il s'agira d'un dégoût ou simplement d'un désintérêt pour ce qui touche au corps (nourriture, fèces, sang...) parallèlement à un investissement plus ou moins ostentatoire de la saleté, de la grossièreté dans le domaine des apparences... tout cela sans que l'aspect contradictoire de son comportement ne préoccupe l'adolescent. (11)

Selon Jeammet, ces secteurs clivés de la personnalité sont l'objet de contre-investissements qui les maintiennent hors de portée de toute relation. *« Ils se transforment en une forteresse négativiste, sinon autistique, qui devient un noyau dur autarcique dont seule l'inamovibilité semble pouvoir garantir la cohérence du sujet (...) et c'est souvent dans les réactions contre-transférentielles de l'entourage qu'il faut chercher la part de lui-même que le sujet refuse de considérer, tel l'anorexique dont l'affirmation d'auto-suffisance est contredite par l'exhibition d'un corps qui crie famine ».* (66)

Point de départ du travail intégratif de la puberté, le clivage peut dans le même temps constituer un obstacle au processus pubertaire si tout est mis en œuvre pour que sa résolution soit impossible, en particulier si la qualité très particulière de l'attachement aux images parentales n'autorise pas d'appropriation du corps sexué. Ainsi l'adolescent ne sait plus où se situer entre le désir que son corps appartienne encore au parent œdipien et celui que l'autre corps se manifeste (désir auquel il résiste par peur). On saisit à cet égard l'importance que revêtent les contre-attitudes parentales.

Dans certains cas de figure, devant une réalité pubertaire de plus en plus insistante, la mise à distance de cette réalité traumatique et son déni devront recourir à des scénarios de plus en plus complexes pour gommer les modifications du corps : automutilations, suicide, anorexie...

Pour A. Birraux, la réduction du clivage s'appuie sur la projection et l'identification projective. Ces mécanismes permettent à l'adolescent de *« croire »* à l'interdit de ses désirs incestueux : *« ce n'est pas moi qui désire, c'est mon parent qui fait de moi son objet incestueux ».* (11)

Ainsi, au clivage du Moi répond un clivage d'objet : *« C'est à mesure que les objets extérieurs et intérieurs, réels et imaginaires, aimés et haïs s'unifient, alors que grâce à l'identification projective le clivage concernera de moins en moins le monde interne mais s'exercera à des niveaux proches de la réalité et susceptibles d'être soumis au jugement, que le Moi retrouvera cohérence et unité ».* (11)

La réduction du clivage dépend donc de facteurs tangibles et l'adolescent doit pouvoir trouver dans la réalité extérieure des supports efficaces (objets d'étayage) susceptibles d'assurer une conviction d'existence *« là où tout menace de s'effondrer ».*(11)

h. Des parents à l'épreuve de l'adolescence

Les rites de passage initiatiques supposent par définition l'existence d'un héritage à transmettre de la part des aînés, une ligne d'orientation et un savoir concernant la vie à venir pour les jeunes qui en bénéficient.

Or le monde moderne, en prise aux brouillages culturels, confronté à un temps qui se dérobe, à une surenchère de l'imprévisible sur le probable et à l'absence d'unanimité quant aux valeurs à privilégier en matière de sociabilité, n'est guère en mesure de transmettre un savoir qui sitôt qu'il est élaboré est déjà obsolète.

Cela pose indéniablement la question de la référence.

D. Marcelli fait l'hypothèse que « *les sociétés occidentales n'offrant plus de modèle implicitement accepté par une large majorité, chaque famille doit « bricoler » ses propres rites de passage* », de sorte que « *c'est aux adolescents eux-mêmes qu'il revient de marquer leur corps, mais avec tous les excès et les dérapages que cela implique* ». (92)

Autrement dit, la dimension socialement définie de l'initiation se transforme en crise non seulement de l'adolescent mais aussi de sa famille. L'attente de cette crise, puis sa gestion, seraient « *un équivalent de rite initiatique subtil dont l'objectif psychologique est d'accentuer l'individualité* ». On comprendra que pour certains parents, l'absence de crise, dans son acception la plus *bruyante*, est vécue comme un manque tout aussi inquiétant.

Freymann écrit : « *La crise d'adolescence se définit comme un désordre, voire une cassure ou une discontinuité par rapport aux attachements antérieurs, et comme une modification radicale du lien à l'autre* ». (46)

Toute une série de comportements traduisent cette rupture aboutissant dans le meilleur des cas à l'affirmation consciente du Moi de l'adolescent, de sa différence. Toutefois celui-ci se trouve confronté à un sérieux paradoxe :

- un souci de différenciation le conduit souvent à rejeter les modèles parentaux et à poursuivre une quête identificatoire à travers le groupe des pairs ou l'idéalisation d'un étranger,

- dans le même temps, les fondements identitaires sont à conquérir dans l'inscription au sein de la lignée familiale garante de la continuité narcissique.

Si la conflictualité fait sans nul doute partie du mouvement psycho-affectif de l'adolescence, la qualité des relations familiales et la personnalité des parents n'est pas sans incidence sur l'issue de la *crise d'adolescence*.

Dans le temps où il s'oppose, l'adolescent remet en cause la personnalité de ses parents ainsi que l'équilibre familial. Freymann, à juste titre, parle de crise institutionnelle... d'un moment crucial où « *les totems qui ont servi de garde-fou jusque-là ne tiennent plus et où l'idéologie qui soutenait une institution donnée (la familiale aussi) se trouve brutalement en échec* ». (46) De plus, la disparition d'un consensus social sur les attitudes éducatives laisse les parents seuls et souvent démunis face à l'adolescent, au risque de se trouver en prise à une affectivité et un vécu fantasmatiques qui les laissent sans médiation face à leur enfant.

Or, pour que cette crise soit structurante, il faut que les parents soient suffisamment solides pour supporter les conflits : « *Les parents de l'adolescent doivent accepter l'idée qu'ils devront prendre des coups pendant la période de l'adolescence de leur enfant (...) accepter d'être l'objet de cette tension violente dirigée contre eux* ». (18)

Les parents, souvent au fait des vicissitudes de l'adolescence, ont un rôle d'accompagnement ; ils se doivent de rester attentifs à ce que vit leur enfant, une attitude trop détachée ou indifférente pouvant être perçue par ce dernier comme une démission, voire un abandon.

Pour remplir pleinement leurs fonctions, encore faut-il que les parents soient disponibles psychiquement, qu'ils ne souffrent pas de dépression et ne paraissent pas trop vulnérables aux manifestations agressives de l'adolescent. « *Une des fonctions essentielles des parents est alors de survivre à cette tension agressive, c'est-à-dire qu'ils ne doivent pas être détruits, atteints en profondeur, déprimés, défaits par cette agressivité* ». (18)

Dans le cas contraire, l'adolescent risque d'interrompre toute démarche d'autonomisation, de peur de détruire ses parents.

Certains parents vulnérables, incapables de faire face au *rejet* dont ils sont l'objet, adoptent une attitude permissive et tentent par là même de limiter au maximum un climat de tension qu'ils ne peuvent gérer. D'autres, afin de réduire la marge qui les sépare de l'adolescent, se réfugient dans une attitude complice et séductrice qui risque de majorer le flou identitaire dans lequel se trouve plongé l'adolescent (confusion dans la succession des générations et réactivation des fantasmes œdipiens). Or l'adolescent, pour affirmer son identité, doit pouvoir s'appuyer sur des différenciations venues de l'extérieur.

Si l'on en croit Winnicott : « *les choses sont différentes quand, selon une politique délibérée, les adultes renoncent à leurs responsabilités. En effet, on peut estimer qu'agir de la sorte, c'est laisser tomber vos enfants (à un moment critique). A ce jeu de la vie, vous abdiquerez précisément où ils viennent pour vous tuer. Y a-t-il alors quelqu'un d'heureux ? Certainement pas l'adolescent qui devient celui sur lequel on s'appuie. L'activité de l'imagination se perd, la lutte de l'immaturité cesse. Se rebeller n'a plus de sens, l'adolescent qui remporte trop tôt la victoire est pris à son propre piège. Il doit se transformer en dictateur et attendre d'être tué* ». (126)

Dans un registre différent, une opposition massive et totale risque d'enfermer l'adolescent dans un processus de rejet global et de rigidification relationnelle. La différenciation devient alors synonyme de refus.

Ainsi que le souligne Winnicott, « *il n'existe qu'un remède à l'adolescence et un seul, et il ne peut intéresser le garçon ou la fille dans l'angoisse. Le remède, c'est le temps qui passe et les processus de maturation graduels qui aboutissent finalement à l'apparition de la personne adulte* » (127). L'intolérance parentale à cette phase difficile et transitoire est le meilleur moyen d'en empêcher la résolution harmonieuse.

- *Crise d'adolescence et crise parentale*

Chez les Masai, relate A. Van Gennep, « *un garçon ou une fille ne peuvent être circoncis que si leur père s'est soumis à une cérémonie dite « passage de la haie » par laquelle il accepte de devenir un « vieillard » et de s'appeler dorénavant le père-de-(son enfant)* » (123). Le père marque donc symboliquement l'accession du jeune à la génitalité et lui fait une place dans la communauté des adultes.

Cet exemple illustre à quel point tradition et transmission sont liées. Du point de vue étymologique, le mot tradition provient du latin *tradere* qui signifie « *faire passer à quelqu'un d'autre, livrer, remettre* » (47), ce qui connote à un certain niveau l'idée de dépossession (d'un savoir, d'une expérience), de renoncement de la part de celui qui transmet. Livrer quelque chose de l'ordre d'un savoir à la subjectivité d'autrui implique une possible réinterprétation (ou à l'extrême, une remise en cause) de ce savoir.

De nos jours, peut-être en raison de l'allongement de l'espérance de vie, l'adulte rechigne de plus en plus à soutenir le jeune dans sa gestion de la puberté et le processus d'autonomisation à l'adolescence peut se heurter à des difficultés en lien avec ce que Braconnier et Marcelli nomment « *la crise parentale* » (92).

Le passage d'une relation de parent à enfant à une relation d'adulte à adulte induit un réaménagement relationnel de la part des parents. Ceux-ci doivent faire face à des pertes multiples et accomplir un travail de deuil en écho de celui de l'adolescent. Ils doivent notamment renoncer à l'Idéal, empreint de leurs propres désirs infantiles, qu'ils avaient projeté sur l'adolescent et dont celui-ci cherche à se déprendre en cherchant hors du cercle familial ses plaisirs, ses confidents, ses conseils et ses idéaux.

Les difficultés à effectuer ce travail peuvent apparaître sous la forme de critiques, d'attitudes de dénigrement, de craintes, voire d'agressivité vis-à-vis des nouveaux supports identificatoires de l'adolescent.

Le deuil porte également sur leurs propres identifications en tant que parents, « *c'est-à-dire des difficultés mais aussi des joies qu'ils ont vécues dans cette situation de géniteur, de créateur, d'éducateur, de confident ou de recours. Toute une partie de leur investissement est appelé à disparaître* » (92). Une des conséquences directes de cette disparition peut se traduire par un sentiment d'inutilité éprouvé par certains parents qui se déprécient lorsque leur enfant s'éloigne.

Grandir signifie toujours prendre la place de quelqu'un et c'est souvent en regardant leur enfant devenir adulte que les parents prennent conscience de leur finitude inscrite dans le mouvement inéluctable de la succession des générations. En accédant à la sexualité, l'adolescent renvoie l'adulte à la prise de conscience de son propre vieillissement et peut susciter chez lui une crainte et une honte inconscientes, mais qui trouvent tout de même à s'exprimer.

Les parents d'adolescent doivent de plus affronter le vieillissement de leurs propres parents, constat difficile qui sous-tend en quelque sorte un travail de deuil anticipé. En effet, les grands-parents sont souvent âgés, malades, et il n'est pas rare que leur décès survienne alors que leurs petits-enfants sont adolescents.

Face à l'adolescent, les parents vont être confrontés à la réminiscence de leur propre adolescence à travers les souvenirs et les affects qui y sont attachés. Certains s'en défendent en préférant récuser les enjeux et les significations de cette période de la vie, plutôt que risquer de bouleverser l'équilibre auquel ils sont parvenus. *« Il est pénible pour les adultes qui ont été frustrés de leur adolescence de voir tout autour d'eux des garçons et des filles dont l'adolescence s'épanouit ».* (127)

Pourtant, cette identification transitoire et toutes les remises en question qu'elle génère, peuvent conduire à la recherche de satisfactions substitutives, en particulier par l'établissement de relations amoureuses nouvelles, parfois sur un mode compulsif, avec des partenaires plus jeunes (conduite débridée, sexualité tumultueuse...). Cette attitude témoigne également de la révolte des parents vis-à-vis de l'atteinte narcissique que le temps inflige à leur image.

A un autre niveau, la prise de conscience, parfois brutale, par les parents de la maturité sexuelle de leur enfant peut réveiller en eux une problématique œdipienne incomplètement résolue. Cette reviviscence peut être accentuée par la ressemblance physique de l'adolescent avec l'un de ses grands-parents, tante ou oncle.

Par des interdits réitérés ayant trait notamment à la sexualité, certains parents témoignent de l'angoisse liée à leurs propres désirs incestueux soudainement réactivés (déplacement des interdits).

D'autres réagissent par la froideur et le retrait d'affection, ou en favorisant chez leur enfant une régression infantile salvatrice.

Ainsi que l'affirment D. Marcelli et A. Braconnier, « *il n'est certainement pas facile pour une mère de percevoir dans le regard de son adolescent un désir sexuel, sans en être effrayée ou affectée : il lui faut pour cela une grande sécurité interne* ». (92)

- Le « *paiement de la dette* »

Un point particulièrement important est celui de la dette symbolique dont les parents attendent le remboursement de la part de l'adolescent. Cet aspect traduit l'ambivalence des investissements parentaux à l'égard de leur enfant auquel ils demandent réparation pour toutes les pertes qu'ils estiment être en train de subir.

Le degré de métaphorisation de cette demande de remboursement peut varier considérablement d'une famille à l'autre en fonction notamment du niveau social et culturel de celle-ci. Il peut s'agir d'une exigence d'ordre matériel : jadis les parents demandaient à leurs enfants de pourvoir à leurs *vieux jours* et de leur assurer une protection sociale... (92)

De nos jours l'adolescent va devoir payer ses parents de retour en participant matériellement ou financièrement à l'entretien de la maison par exemple.

Ailleurs, la demande est plus symbolique et l'adolescent devra s'acquitter de ses études afin de poursuivre brillamment l'ascension sociale à laquelle les générations familiales précédentes ont contribué avant lui.

Certains parents attendent de l'adolescent qu'il traverse les mêmes épreuves qu'eux (cf. certains rituels initiatiques), qu'il vive les mêmes choses, comme pour s'en sentir eux-mêmes justifiés et libérés. Ce faisant, la génération parentale se sert de la génération des enfants pour se délester du poids de sa propre dette impayée à la génération des grands-parents (délégation du conflit sur la génération future). (92)

Pour M. Cadoret, « *les figures actuelles de l'aliénation sociale renvoient de plus en plus directement à des situations traumatiques et à des dénis dans les transmissions intergénérationnelles* ». (22)

Le traumatisme agit notamment par les traces restées sans élaboration dans la génération précédente : événements non symbolisés au niveau de la génération parentale, répétition de l'expérience du déni, des secrets de famille, des deuils impossibles...

Comment dans la succession générationnelle l'adolescent peut-il penser l'impensable, métaphoriser un passé non représentable mais toujours *actif*, cette souffrance parentale qui oblitère le processus de subjectivation ? « *La pensée c'est le lien, le déni c'est la déliaison* », pour reprendre un thème développé par R. Cahn. (23)

Comme on a pu le constater à travers les différents points abordés, il existe un danger de renforcement réciproque entre crise adolescente et crise parentale risquant de remettre en cause l'identité de chacun des protagonistes.

Il est à cet égard fondamental du point de vue thérapeutique d'en tenir compte afin de mieux saisir les difficultés dans lesquelles se débattent parents et enfants.

- *Le besoin de maîtrise*

Winnicott nous enseigne que, « *si dans le fantasme de la première croissance, il y a la mort, dans celui de l'adolescence, il y a le meurtre. Même si, au moment de la puberté, la croissance se fait sans crise majeure, des problèmes aigus d'aménagement peuvent intervenir, parce que grandir signifie prendre la place du parents, et c'est bien ainsi que cela se passe. Dans les fantasmes inconscients grandir est, un acte agressif. L'enfant n'a plus alors la taille d'un enfant* ». (126)

La mise en péril de l'équilibre établi, par cet adolescent qui revendique bruyamment son autonomie, la réactivation de conflits et de souffrances anciens suscitent un besoin de maîtrise chez les parents. Il est d'autant plus accentué qu'il s'inscrit également dans une résistance au changement qui va croissante avec l'âge.

Ainsi, si les interdictions de sortie sont généralement motivées par des craintes conscientes, elles reflètent également ce désir de maîtrise qui peut se manifester dans la tentative de contrôle plus ou moins omnipotente de la vie sociale, relationnelle, intellectuelle de l'adolescent. (18, 92)

A un autre niveau, plus insidieux, certains parents peuvent entretenir une relation fusionnelle avec leur enfant (à l'image de la dyade mère-enfant) qui les confirme dans l'illusion d'être toujours le parent tout-puissant et indispensable mais qui laisse peu d'espace à l'adolescent pour s'épanouir. Une illustration en est donnée par le constat fréquent des préoccupations portant sur les soins corporels et l'alimentation de l'adolescent chez des mères qui semblent retrouver là « *leur fonction maternante initiale* » (92).

Ainsi, dans bien des cas, les difficultés rencontrées par l'adolescent dans son processus d'individuation, apparaissent corrélatives au contrôle exercé par les parents.

Au sein de ces organisations familiales, toute tentative d'autonomisation semble menacer un équilibre fragile basé sur des croyances fondamentales dont la fonction est de préserver l'unité et la cohésion du groupe au prix parfois « *d'un estompement des limites interindividuelles et intergénérationnelles* ». (92)

A travers ses désirs d'indépendance, ses remises en cause des idéaux parentaux, ses choix d'objets nouveaux, l'adolescent menace de faire voler en éclat l'édifice familial. Les parents peuvent alors réagir en recourant à des processus défensifs archaïques (clivage, déni, projection) et en se repliant autour des croyances qui alimentent le mythe familial.

L'adolescent est souvent stigmatisé dans ses velléités d'autonomie, jugé incapable, incompetent, sans discernement... De plus, certains parents projettent sur l'adolescent leurs propres désirs œdipiens, se sentent provoqués et ont tendance à sexualiser toutes les conduites de ce dernier.

Les projections parentales jouent ici un rôle très dangereux et rendent confuse la limite entre l'adolescent et ses parents.

Ladame souligne le danger qu'encourent les adolescents lorsque la projection est le mode préférentiel de fonctionnement des parents : « *ce que nous avons pu observer de manière répétitive dans les familles de nos adolescents perturbés, c'est l'extrême importance de l'identification projective et son utilisation par les parents des adolescents. Tant que ce mécanisme reste à l'œuvre de manière prépondérante et que les besoins défensifs des parents sont particulièrement intenses, les possibilités d'une authentique séparation-individuation de l'adolescent sont bloquées* ». (76)

Il met également en avant la fonction particulière des images grands-parentales, les parents de l'adolescent ayant souvent eux-mêmes établi et subi avec leurs propres parents ce type de relation (cf. le remboursement de la dette symbolique).

On mesure bien à quel point les attitudes parentales peuvent entraver l'évolution de l'adolescent et le risque que celui-ci y réponde par des conduites pathologiques (problèmes somatiques, régression, décompensation dépressive, effondrement psychotique...).

- *Interactions pathologiques*

Dans les familles où les volontés d'autonomisation de l'adolescent sont vécues comme une menace, Stierlin décrit trois modes principaux d'interactions pathologiques (92) :

- *l'enchaînement* où la séparation est impossible car la sécurité de base et les satisfactions fondamentales ne peuvent être obtenues hors de la famille. Cet enchaînement peut aussi bien être affectif (n'investir que les membres de la famille), que cognitif (penser uniquement comme les parents),

- *la délégation* où l'adolescent est projectivement chargé par l'un ou l'autre de ses parents de jouer un rôle ou d'exécuter une tâche à l'extérieur de la famille,

- *l'expulsion* où des tentatives de suicide, des fugues ou des voyages pathologiques peuvent être jugés « nécessaires » au règlement de la crise parentale.

Ces transactions pathologiques peuvent se focaliser sur un seul enfant de la fratrie qui devient l'objet de toutes les projections parentales. Les autres enfants, quant à eux, pourront quitter le milieu familial sans trop de difficultés.

Les raisons de ce choix projectif peuvent résider dans une ressemblance physique, dans les circonstances de la naissance ou bien l'attribution d'un prénom portant l'héritage d'un ascendant...

Dans tous les cas de figure, elles confèrent à l'adolescent ainsi désigné un statut particulier qui rend toute démarche de différenciation quasi impossible.

CHAPITRE IV

EVOLUTION SOCIALE ET NOUVELLES FORMES DE RITUALITE

1. Persistance des rites initiatiques dans le monde occidental

Jusqu'à la seconde moitié du XX^{ème} siècle, des rites d'initiation ont survécu sous une forme plus ou moins discrète, dégradée ou folklorique, conservant de façon inégale leurs qualités de cohésion, d'intégration et de reconnaissance des jeunes par la société des adultes.

La révolution industrielle a précipité la société paysanne traditionnelle vers les usines et les villes, bouleversant ses us et coutumes. En effet, le monde rural avait conservé nombre de rites qui mêlaient foi chrétienne et croyances païennes ancestrales (fête du saint patron évangéliste local, dévotion aux lieux sacrés, pèlerinage...). L'initiation des jeunes gens se trouvait alors souvent liée à la célébration rituelle des cycles saisonniers, ces derniers ayant souvent une grande part dans l'organisation des festivités en l'honneur du renouveau et de la fécondité de la nature. Ces rites ont persisté malgré l'évolution des mentalités une grande partie du XIX^{ème} siècle.

On peut citer, à titre d'exemple dans les régions du Nord, les Feux de la Saint Jean qui consistent le 24 Juin au soir, à l'occasion du solstice d'été, à allumer un brasier dans lequel on brûle un mannequin. Dès le matin, les jeunes gens partent à la recherche du bois, chacun vidait son grenier ou récupère les déchets des ateliers de menuiserie. Les bandes des différents quartiers tentent de s'emparer du butin de leurs rivaux afin de constituer le feu le plus important. Le soir, le brasier est allumé et au fur et à mesure que les flammes perdent de leur intensité, les plus agiles et les plus courageux sautent par-dessus au risque de se faire griller. Des rondes se créent autour du foyer, regroupant filles et garçons, jeunes et adultes jusqu'à ce que des jets de pétards, en général lancés par le groupe des adolescents, ne viennent rompre les rangs qui se reforment plus loin. Certaines croyances attribuent aux cendres recueillies dans le foyer des pouvoirs magiques. (108)

Dans un autre registre, en certaines occasions, les sociétés de jeunesse organisaient des manifestations d'allure plus subversives en s'arrogeant le droit de contrevenir à l'ordre social (ce qui n'est pas sans rappeler certains rites d'inversion décrits entre autres par Turner dans les sociétés africaines) : droit à l'amusement, au bruit, voire au châtement des personnes dont la conduite dérangeait la communauté (cf. les charivaris qu'on réservait aux maris cocus, aux veuves qui se remariaient...). (59)

A ces manifestations justicières et brutales s'ajoutaient d'autres manifestations à finalités organisatrices comme la préparation de la fête locale annuelle par exemple. (108, 120)

Le monde industriel a également créé ses propres rites d'initiation. Ainsi J. J. Revillion relate comment, dans le Nord de la France, du temps de la sidérurgie et des charbonnages, le jeune garçon arrivé en âge de travailler se voyait introduit dans le monde des adultes par son propre père : *« celui-ci intercédait auprès du contremaître pour faire entrer son fils dans l'entreprise, se portant garant de son sérieux et de sa force de travail. On entend encore souvent cette expression en pur parler CHTI'MI quand on demande à un de ces anciens mineurs ou sidérurgistes comment ils ont commencé : « min-père y en a parlé pour mi ». Commençait alors tout un itinéraire où le jeune apprenti était pris en charge par un ancien et allait gravir les étapes du métier depuis le galibot jusqu'au chef Porion »*. Et J. J. Revillion de souligner les effets dévastateurs sur la santé psychique des habitants du bassin minier à la suite de l'effondrement d'un système qui prenait en charge l'individu du berceau au tombeau. (108)

Une institution comme l'armée a également longtemps généré des rituels initiatiques. Ainsi, avant l'instauration des trois jours qui ont été ramenés à quelques heures avant de disparaître définitivement, les jeunes conscrits allaient passer le conseil de révision dans la sous-préfecture voisine.

Dans les campagnes, les garçons du même âge se rendaient souvent en groupe au bourg voisin accompagnés par la musique, accoutrés avec des rubans, des médailles épinglées au chapeau et, après la visite, ils revenaient triomphants avec des badges portant la mention *« bon pour le service, bon pour les filles »*.

Un banquet était organisé auquel participaient les filles de la même classe d'âge et ce moment était immortalisé par le photographe du village. Ces manifestations sont restées très vivaces jusque dans les années 60 et on entend dire encore régulièrement dans le langage populaire qu'*« à l'armée, on devient un homme »*.

Parmi les rites religieux, la communion solennelle dans le culte catholique a longtemps constitué un point de repère de l'entrée dans l'adolescence.

Dès le XVI^{ème} siècle, Erasme, dans sa paraphrase de l'Évangile, suggérait en effet qu'à l'âge de la puberté, les jeunes renouvellent solennellement les vœux de leur baptême, après avoir reçu une instruction religieuse appropriée. (96)

Ce qui au départ fut conçu comme une entrée dans l'Église en son nom propre devait peu à peu se solenniser et prendre l'aspect d'un véritable rite de passage.

Si, de nos jours, celle-ci demeure une fête de l'enfance qui met en avant les vertus propres à cette période (innocence et pureté), elle préfigure, dans sa mise en scène, l'entrée dans le monde des adultes. Pour A. Birraux, *« elle reconnaît à l'enfant la capacité de s'engager, de prononcer soi-même ses vœux ; elle lui accorde dans la parure - le costume et le brassard pour les garçons, la robe blanche, l'aumônière et le diadème pour les filles - les attributs de la différenciation sexuelle. Elle instaure - par la demande de pardon aux parents pour les fautes passées - une réconciliation qui est une autre forme d'entrée dans la communauté adulte : elle initie à la fête (...) Plus encore, la première communion marquait le moment précis où le sujet était en mesure d'entrer dans le monde du travail, (à l'exception de ceux qui continuaient leurs études) en renonçant aux privilèges de l'enfance »*. (10)

Et A. Birraux d'ajouter : *« Par cette cérémonie, inconsciemment, (...) la société faisait place à ses enfants au milieu des grands, les autorisait à se vivre, de l'intérieur, responsables et capables d'assumer des comportements adultes. Toute la symbolique de la fête, du costume à la liturgie, met en évidence le fait que la reconnaissance sociale de la puberté et de la sexualité naissante était implicite à cette cérémonie »*. (10)

Dans un autre registre, on retrouve dans l'institution scolaire des rites ayant à voir avec l'initiation. Ainsi, pour un certain nombre de familles, il était de bon ton d'envoyer les enfants en pension, en général dans des institutions privées, afin qu'ils y reçussent la meilleure éducation mais également dans le but de favoriser une autonomisation d'un milieu familial jugé trop douillet et peu propice à la maturation.

Le Certificat d'Etudes a également été volontiers utilisé comme point de repère avec là encore des cérémonies marquant un passage. Plus près de nous, on peut mentionner le baccalauréat, l'accès aux universités ou aux grandes écoles. P. Bourdieu a d'ailleurs utilisé l'exemple du concours pour étayer son hypothèse selon laquelle les rites s'apparentent à des actes d'institution, de *magie sociale*. Ainsi, le concours créerait entre le dernier reçu et le premier collé « *une différence du tout ou rien pour la vie ; l'un sera polytechnicien avec tous les avantages afférents, l'autre ne sera rien* ». (14)

Le phénomène du bizutage avec ses épreuves codifiées, cette prise en charge (ou en grippe) des plus jeunes par les plus anciens peut s'apparenter aussi à une expérience de déstructuration de l'individu en vue de sa renaissance à un statut différent. Cependant, dans nombre d'occurrences, le bizutage des élèves entrant dans certaines grandes écoles se trouve largement vidé de son sens symbolique d'épreuve visant à intégrer les *bizus* dans la communauté des anciens et relève plutôt d'un sens ludique voire parfois même pervers. Cette perte de sens, liée pour partie à l'absence des adultes dans la régulation de ces comportements, a dans bien des cas abouti à des débordements qui ont récemment amené les législateurs à réprimer ces manifestations.

Enfin, dans une toute autre optique, la société de l'image génère également ses propres rites initiatiques au service d'un mythe *totalitaire* (tendant à la négation de toute autre valeur) érigeant la réussite médiatique individuelle en valeur idéale. Entre pulsion scopique et exhibitionnisme, on retrouve en apparence dans certains types d'émissions télévisées à vocation ludique, toutes les caractéristiques des rites de passage telles qu'elles ont été formalisées par A. van Gennep, à savoir :

- séparation, mise à l'écart de l'espace familial (celui des gens *ordinaires*) sous l'égide d'*initiateurs* invisibles, sous le regard d'un Autre plus ou moins effrayant,

- profil *immature* des participants et investissement d'un *espace régressif*,

- confrontations et épreuves diverses visant à éprouver la valeur des différents protagonistes avec élimination des éléments les plus *faibles*,

- rapport de *sociation* antagoniste reposant sur la définition d'un *dedans* et d'un *dehors*,
- phase de réintégration suscitant nombre de manifestations festives entérinant l'accession à un statut *autre* (on devient célèbre parce que l'on est connu...).

Il y aurait beaucoup à dire sur ces émissions qui remportent un vif succès auprès des 15-25 ans, mais là n'est pas notre propos. Nous insisterons simplement sur la dimension de *leurre* propre à l'image qui tend à faire croire qu'elles sont le reflet exact de la réalité, *reality show* étant le terme consacré, mais en fait un simulacre de rituel au service de la seule réalité médiatique (et mercantile) à destination d'une jeunesse en mal de repères et en quête d'ailleurs ou plus simplement d'un avènement identitaire. Tout le monde n'est-il pas censé y trouver son compte ?

2. Crise adolescente et crise rituelle

Les contextes sociaux et culturels actuels sont marqués par des ruptures et des mutations, reflets d'un monde en changement ou en crise selon une terminologie recouvrant tout à la fois les champs sociologique, économique et historique.

Comme on l'a vu, l'adolescence, à la fois passage et processus, est caractérisée par un ensemble de transformations. En cela, chaque adolescent est susceptible de montrer quelque chose de la société où il émerge. En prise directe avec l'histoire collective et l'histoire individuelle, avec les questions de l'origine, de la transmission et de la filiation, « *l'adolescent est dans l'histoire en même temps qu'il est traversé par elle* » (22). A la fois acteur et témoin des événements, il porte et traduit les symptômes de la situation critique, revêtant à cet égard valeur de paradigme.

Si, du point de vue sociologique, le concept d'adolescence renvoie à un groupe d'âge dont la durée ne cesse de s'allonger en même temps que son poids démographique s'accroît, la clinique nous conforte dans l'idée que l'adolescence est avant tout un passage marqué par des remaniements psychiques individuels.

Nous avons déjà en partie évoqué ce passage et ses possibles impasses au regard du développement psychique infantile, des événements que constituent la puberté biologique et la réactivation de la situation oedipienne.

On peut se demander quel est le devenir du passage d'adolescence en tant que phénomène psychique de transformation subjective dans les contextes critiques actuels et face aux effets de la modernité.

Dans les sociétés occidentales modernes, des brouillages sont intervenus. Les institutions vacillent sur leurs fondations, la légitimité des valeurs est remise en cause en même temps que les avancées technologiques brutales et rapides s'accélèrent provoquant « *des hésitations dans les attitudes et dans les discours* ». (22)

Pour les adolescents, catégorie instable et vulnérable par excellence, il y a urgence à manifester une présence, une existence. Ils doivent pour ce faire affronter de nouvelles relations d'objet qui mettent en scène la virtualité, donner consistance à leur imaginaire, passer par une inscription active dans un monde d'images.

De sorte qu'à l'instar d'une société contemporaine « *où la norme semble plutôt être la dispersion et la différenciation apparente entre individus* », les rituels de passage adolescents ou leurs équivalents se révèlent variés, souples, évolutifs. (109)

Comme le souligne fort à propos F. Richard, « *il n'y a, d'une certaine façon, aucune commune mesure entre l'initiation comme rencontre avec l'altérité, la fusion avec la totalité, et l'initiation dans ses formes sociales existantes aujourd'hui. C'est ce sans commune mesure que certains adolescents prennent à bras-le-corps, tant et si bien que la société toute entière se sent inquiétée, peut-être fautive, d'avoir négligée de mettre en place des médiations où pourrait s'exprimer l'adresse à l'Autre* ». (109)

Le commentaire véhiculé par le discours social sur l'immaturation et la fragilité des adolescents n'est sans doute pas dénué d'effet sur la statistique de leurs manifestations symptomatiques (30). Il ne s'agit pas tant de l'adolescence à proprement parler que de « *la relation de différenciation-identification entre adultes et adolescents* » comme l'écrit F. Richard. (108)

En effet, nous avons souligné à quel point la séparation entre les différents groupes d'âge devient de plus en plus floue. Le corps social dans son ensemble vit dans l'illusion de la toute-puissance technologique, dans le déni du vieillissement, de la souffrance et de la mort. Les différences intergénérationnelles deviennent de moins en moins perceptibles. A. Birraux remarque à cet égard que « *le culte du corps chez les adultes, le mythe d'une jeunesse qui durerait jusqu'au quatrième âge n'ont jamais été aussi insistants que depuis l'extinction des rituels de l'adolescence* » (10).

De plus, la société plonge le jeune dans une situation paradoxale, d'une part en prônant la nécessité d'une autonomie pleine et entière précoce (majorité civile à 18 ans que vient confirmer le droit de vote par exemple) et d'autre part en maintenant ce dernier dans une situation de dépendance vis-à-vis de ses parents, notamment par l'augmentation de la durée des études et de la formation professionnelle.

Le jeune est donc confronté à une situation déconcertante qui entérine sa maturité civile avant de lui donner les moyens de gérer de façon responsable sa vie propre.

Ainsi, à la causalité psychique (le narcissisme) s'ajoutent les contraintes imposées par un contexte socio-historique où l'entrée dans la vie sociale adulte est de moins en moins assurée, de sorte que l'on ne sait plus très bien quelle est la part de chacune dans la fréquence croissante des troubles narcissiques.

Pour A. Birraux, la notion de crise adolescente est contemporaine de l'effritement des rituels initiatiques (on a vu que pour certains, la notion même d'adolescence est issue de ce repérage rituel). La crise témoigne de l'insécurité voire de la peur du jeune confronté à un corps qui change et exprime de manière signifiante son désarroi et sa quête de solutions que les adultes ne sont pas en mesure de lui fournir. (10)

En ce sens, la crise peut apparaître comme un équivalent du rite, à ceci près que sa gestion est soustraite à l'ordre social, qu'elle est plus individuelle, plus libre mais aussi plus solitaire donc plus difficilement symbolisable. On comprendra alors que la menace d'exclusion sociale, la difficulté à concevoir une carrière, à imaginer un avenir stable, renforcent ce que F. Richard appelle « *l'éternisation de la phase de déstructuration du rituel d'initiation* », ou plus simplement une « *adolescence interminable* » (109).

Toutefois, on peut penser que les rites ou les crises (lorsque les premiers font défaut) demeurent des nécessités en ce qu'ils permettent bien souvent l'expression de la rivalité à travers des formes symboliques ou agies. Ils témoignent à leur façon du fait qu'il n'existe pas de statut adolescent qui ne soit une conquête.

3. L'initiation adolescente aujourd'hui

« Que peut-il exister de commun entre les rites ayant cours dans les sociétés « primitives » et l'adolescence d'aujourd'hui ? », s'interroge P. Jeammet. « Apparemment rien tant paraissent aux antipodes ces enfants qu'une cérémonie précipite brutalement dans le monde de la société adulte et ces adolescents qui n'en finissent pas d'accéder à un statut d'adulte dans une société où la durée de l'apprentissage ne cesse de s'allonger suivant en cela le temps de l'espérance de vie et celui de la cohabitation des générations ». (65)

S'il existe une dialectique de la structure et de la contre-structure dans la modernité, la différence entre les comportements ritualisés de l'adolescent d'aujourd'hui et le rituel d'initiation traditionnel semble toutefois considérable. (27, 57)

En effet, comment conjuguer actuellement les trois phases de séparation, ségrégation, réagrégation qui scandaient les rituels traditionnels :

- alors que les adultes sont complètement absents des pratiques adolescentes et n'en sont pas les initiateurs,

- alors que les enfants éprouvent de plus en plus de difficultés à quitter le cocon familial et les bénéfices qu'il procure,

- alors que la ségrégation est souvent synonyme d'exclusion, sans espoir de retour au sein de la société (cf. le problème des conduites d'errance chez les jeunes),

- alors que l'agrégation de la génération montante par les plus anciens est rendue de plus en plus improbable par la ségrégation dont ces derniers sont eux-mêmes victimes.

C'est ici la possibilité même de la transmission intergénérationnelle qui est remise en cause dans une société régie par le principe d'autofondation et dans laquelle l'expérience et l'ancienneté deviennent caduques en terme de savoir et de sagesse.

En perte de repères, l'adolescent va de lui-même mettre en œuvre une pseudo-ritualité permettant l'expression de la rivalité sous des formes plus ou moins symbolisées.

Les rites instaurés par la jeunesse apparaissent très segmentés en fonction des origines sociales et culturelles des acteurs. Certes, ils s'appuient sur un langage, des références communes à la musique, au cinéma, à la bande dessinée, aux sports, aux tendances vestimentaires et déterminent des modes relationnels particuliers, voire des logiques d'affrontement.

Toutefois, il s'agit souvent de rites provisoires, soumis à la dynamique des bandes ou des groupes plus informels de copains, subordonnés également à l'*ambiance* du moment. Ainsi que le fait remarquer D. Le Breton, « *ces formes de symbolisation contribuent à apprivoiser une période de marge, lourde d'inquiétude diffuse, mais ce sont des rites et des références peu enracinés, liés au cycle obsolescent de la consommation. Ils forment moins le jeune à l'existence qu'ils ne lui proposent des plages de sécurité et d'alliance avec ceux de sa classe d'âge* ». (83)

Cette ritualité semble emprunter à un certain *ludisme* qui serait en charge de l'intégration prochaine à l'ordre social. En effet, une ritualisation créatrice affranchie de tout ordonnancement préexistant scande désormais un passage identitaire vers plus d'autonomie au sein de ce que certains interprètent parfois comme une « *retribalisation de la société* » (109). Cette néo-tribalisation n'est que le reflet de tentatives qui s'inscrivent dans une logique contre-culturelle (sous-culturelle ?) pour instituer des sortes de nouvelles sociétés primitives.

Ce qui importe avant tout, c'est d'affirmer une identité.

La culture musicale est à cet égard riche en exemples, avec un sentiment d'appartenance centré sur le partage d'une même apparence, des mêmes idéaux, des mêmes goûts musicaux.

Les (contre- ?) cultures rock, punk ou plus récemment Hip Hop ou techno, réhabilitent les marques sensorielles et corporelles de l'identité à travers notamment les gestes, les parures, tatouages et autres piercings, scarifications, skin-deep, branding (sollicitant à des degrés divers les concepts d'enveloppe corporelle et de Moi-peau et dont le niveau de métaphorisation varie considérablement en fonction des situations), mais aussi la production d'un néo-langage.

Comme l'écrit C. Rivière, « *l'observation de l'ethnie punk suggère non seulement des analogies avec des rituels primitifs, mais aussi des interprétations d'une mutation symbolique de la faiblesse en force personnelle et sociale (...) Le masquage coloré du punk est rite d'élévation de statut, mais aussi, à travers la crinière-cimier et la coloration vive et variée du corps paré, tentative d'identification à l'animal mâle attrayant, affirmation de paternité potentielle chez celui qui aspire à remplacer structurellement son propre père* », de sorte que « *le danger dans le rock ou dans le rap serait de ne pas favoriser la libération à l'égard des fausses enveloppes dont s'entoure la personnalité comme à l'égard de la force suggestive des images inconscientes* ». (112)

L'exhibition des traits outranciers n'est pas sans évoquer un certain totémisme. Il est cependant difficile de faire la part de ce qui relève d'un simple phénomène de mode ou d'une imitation superficielle. Ainsi dans bien des cas, à travers des séquences d'expression stéréotypées valorisant le masque et l'emblème de type totémique, on a le sentiment que la culture rock, punk et à un certain niveau rap pervertit la ritualité en simulacre, représentation théâtralisée d'une mode où, comme le fait remarquer F. Richard, la mythologie des origines s'égaré « *en petite histoire anecdotique du paraître* » (109).

Sous cet angle, la légende des stars du rock, le masquage coloré et les scarifications punk, les parures sauvages et agressives visent surtout à impressionner et dans le même temps à séduire.

« *La phase de marge devient déguisement, le rituel comportement* » (109). La négociation avec des puissances supra-humaines cède la place à un ludisme narcissique foncièrement profane où le lien initiatique en jeu dans les *communitas* décrites par Turner s'effrite mais où une quête identitaire tente néanmoins de se faire jour.

« *L'inscription de sa griffe pour visibiliser une identité relève-t-elle du narcissisme, de la mégalomanie, ou cherche-t-elle seulement à rendre manifeste une vie trop à l'ombre jusqu'alors, sur laquelle pèse un handicap d'écriture chez des gens peu lettrés qui prennent le gribouillage pour un talent stylistique ou pour l'expression d'un génie pictural ? S'agit-il d'un refus seulement rhétorique de la société englobante, qui réaffirmerait le principe de nomination patronymique sous la forme d'un code secret ?* », s'interroge C. Rivière (112).

F. Richard parle de « *démétaphorisation* » des langages adolescents d'aujourd'hui. Ainsi, « *l'inscription d'une marque scripturale d'identité érige une sorte de transcendance tronquée essentiellement sensorielle au niveau d'un battement vital primaire du corps (souffle, cri) et de ses hiéroglyphes (gestes, tatouages, parures ...)* » (109). On est proche ici du symptôme hystérique.

Il convient toutefois de ne pas tomber dans le piège qui consisterait à opposer une *bonne* ritualité traditionnelle parfaitement insérée dans un univers symbolique aux velléités ritualistes contemporaines trop vite *fonctionnalisées* par un discours rationaliste comme un mal nécessaire mais à dépasser.

Il nous semble en effet important de relativiser l'affirmation selon laquelle les tentatives de ritualisation ne sont que prétexte à un déchaînement pulsionnel ludique.

On en revient aux différents niveaux d'interprétation du rite et à ce que G. Roheim nomme « *la duplicité du rituel* » qui combine des positions contradictoires ainsi que la relation au mythe introduite par le rite. (113)

En effet, le commentaire médiatique a tôt fait de réifier un certain *tribalisme moderne* (bandes, réseaux transversaux...) et certaines affirmations créatrices (mouvements revendicatifs et culturels, modes d'expression artistique...) afin de mieux s'en saisir en figeant par là même la dimension de passage et la temporalité propre à une ritualité balbutiante.

« *La jeunesse refuse de dormir* » nous dit Winnicott (127). Loin de répondre aux seules exigences spécifiques de la culture adolescente, les nouveaux modes de création dépassent largement celle-ci pour imprégner notre univers culturel tout entier. En effet, force est de constater que la mouvance adolescente imprime à nos sociétés ses rythmes et ses rites.

Les tendances, les modes, les looks, les différents courants musicaux ou de pensées vont souvent puiser leur inspiration à cette fontaine de jouvence que constitue le courant des *teen-agers*. Cela en fait-il pour autant des interlocuteurs valables aux yeux des adultes ? Rien n'est moins sûr.

Entre réification et subversion, la créativité adolescente imprime sa marque à nos sociétés, ce qui, comme le souligne Winnicott, suscite dans le même temps l'envie et la jalousie du monde des adultes vis-à-vis d'un univers souvent qualifié d'immature. (127)

Or pour Winnicott, cette immaturité participe étroitement au destin de la sublimation dont elle garantit l'existence même.

La sublimation repose en effet, selon la perspective winnicottienne, sur le postulat d'une séparation entre « *faux-self* » et « *vrai-self* », la capacité à conserver un contact étroit avec ce dernier se révélant essentielle. Seuls les échanges directs avec ce « *self secret* » permettent d'obtenir des « *qualités psychiques nouvelles* » (trouvées/créées), par exemple à l'occasion d'une pratique artistique. Pour Winnicott, cette recherche et la découverte de ces « *qualités nouvelles* » constituent « *le sommet de l'échelle du progrès humain* ». (126)

Toutefois, les adolescents ne possèdent pas tous le même potentiel sublimatoire. Le renouvellement croissant des modes et des genres exige de leur part des facultés d'adaptation toujours plus grandes (Lyotard parle de « *switch* » pour caractériser la souplesse des individus à enchaîner des performances dans des domaines hétérogènes les uns aux autres (62)).

A défaut de posséder les capacités adaptatives suffisantes, l'adolescent sera contraint de suivre de façon passive les modes et tendances qui traversent sa génération en se conformant à la culture dominante édictée par ses pairs et souvent réifiée par les médias. L'effet recherché ne sera dans ces cas de figure que momentané et de courte durée, condamnant parfois le jeune aux affres d'une consommation effrénée.

Seule une véritable aptitude à la sublimation, que peut traduire l'inscription dans un processus créateur, peut permettre à certains adolescents en difficulté de s'extirper de cette passivité dans laquelle ils risquent de s'aliéner. La possibilité pour un adolescent de découvrir un mode d'expression comme le langage artistique est sous bien des aspects inestimable.

Les adultes se doivent à cet égard de porter une particulière attention au potentiel créateur des adolescents, ce qui leur impose sans doute de jouer (encore et toujours) avec leur propre immaturité, et pourquoi pas leur propre « folie ».

Winnicott n'a-t-il pas cessé de nous répéter que « *l'absence de maladie est peut-être la santé, mais ce n'est pas la vie* ». (126)

4. Rites en rythmes

Les rites pubertaires et leurs substituts déqualifiés reflètent diversement le rapport particulier à l'espace et au temps qui s'instaure à l'adolescence.

Parmi les mouvements créatifs qui cristallisent souvent cette évolution, l'expression musicale occupe une place particulière, à la fois en tant que moyen d'expression s'inscrivant dans une logique identitaire et comme répondant à un véritable besoin psychique.

À l'interface du culturel et du psychique, mouvement et temporalité constituent la matrice de ces vecteurs d'expression contemporains où se joue l'émergence de nouvelles formes de ritualité.

a. Fondement rythmique de toute ritualité

Si l'on suit Freud dans l'« *Esquisse d'une psychologie scientifique* », les qualités psychiques n'existent ni au dehors - puisque le physicien ne connaît que des quantités, des « *masses en mouvement et rien d'autre* » - ni dans l'intériorité du psychisme - car la mémoire et les souvenirs sont également « *dépourvus de qualités* ». (51)

Il appartiendrait à un système intermédiaire - les neurones perceptifs (ω) - de donner naissance aux qualités psychiques en s'appropriant « *les périodes de l'excitation* ». Cela revient à dire que ces neurones seraient capables d'identifier la périodicité ou la séquence rythmique des informations en provenance de l'appareil perceptif.

Le passage du quantitatif au qualitatif emprunte donc le chemin d'un redécoupage temporel à travers la prise en compte de la composante rythmique des stimuli. Ainsi, la possibilité pour les neurones perceptifs d'enregistrer la rythmicité des stimuli permettrait par là même l'émergence de nouvelles qualités psychiques. Or, on sait aujourd'hui que cette composante rythmique joue un rôle essentiel dans la transmission neuronale et dans l'intégration et l'assimilation de l'information (qu'elle soit interne ou externe).

L'activité consciente apparaît donc rythmée par cette temporalité interne (*scanning* inconscient) puisqu'elle s'éteint « *chaque fois que l'investissement libidinal se trouve suspendu* ». Ce qui fait dire à P. Givre que la conception freudienne de la temporalité privilégie « *le temps staccato (saccadé et détaché) sur le temps legato (lié et continu)* » (51).

C'est ce rythme intérieur qui confère au temps sa valeur subjective (et subjectivante) confirmant par là même l'hypothèse freudienne selon laquelle celui-ci serait « *le mode de fonctionnement du Moi* ». Ce mode de fonctionnement s'oppose à celui de l'Inconscient qui ne tient pas compte de la durée ou de la chronologie (et ne croit pas à sa propre mort).

Cette dimension apparaît également fondamentale chez Winnicott. S'il insiste beaucoup sur les notions de permanence et de continuité psychique (qui procèdent nécessairement d'une temporalité linéaire), il accorde également une place importante à la composante rythmique qui favorise le déploiement de l'activité transitionnelle et de la relation d'objet. (126)

Autrement dit, cette émergence de la perception temporelle accompagne le passage d'un monde originaire temporellement indifférencié à un monde où le mouvement et le rythme scandent l'activité psychique.

Ainsi que nous l'avons vu, les rituels sont présents dès le début de la vie du nourrisson (rituels de tétée qui s'expriment par des mouvements des extrémités, rituels d'endormissement qui mobilisent le corps entier...).

Les liens entre rythme et rites procèdent de liaisons entre besoin et satisfaction dans une continuité historisante du sujet. L'intrication dedans/dehors, réalité interne/réalité externe apparaît donc comme une situation existentielle originaire.

La ritualité apparaît comme une scansion nécessaire à l'élaboration d'une temporalité interne.

Plus tard, des communications non verbales déjà établies se prolongent à travers des échanges verbaux, qui peuvent passer par des interjections, des chantonnements qui deviennent des comptines. La rythmicité continue de traverser les nouvelles modalités d'échanges, imposant sa marque aux premières verbalisations.

« Si le conte est structurant, » - écrit M. Cadoret - « c'est parce qu'il est un récit édifiant sur les rapports des corps et du monde, mais s'il est reçu par l'enfant, c'est parce qu'il est dit comme une danse répétitive animant ces rapports ». (21)

Nous verrons à quel point cette rythmicité archaïque demeure centrale dans les divers modes d'expression créative qui jalonnent l'adolescence.

b. Rites et rythmes à l'adolescence

P. Givre pose l'hypothèse que l'accession à la maturité psychique correspond également à l'intégration pour le sujet d'une temporalité psychique relativement stabilisée. (51)

On sait la relation chaotique qu'entretiennent les adolescents avec le temps. Ce temps auquel se réfèrent sans cesse les adultes (*« tu verras quand tu seras plus âgé »*) et sur lequel les jeunes n'ont aucune emprise, renforce chez ces derniers le vécu de passivité auquel les confrontent les transformations pubertaires.

L'espace se révèle alors indéniablement plus propice à l'exercice d'une relation d'emprise, d'où le recours fréquent à l'adolescence à ce que Jeammet nomme des *« métaphores spatiales »* au moyen desquelles le sujet substitue un espace maîtrisable *« au défi d'un temps insaisissable »*. (66)

Toutefois, l'accès à une temporalité psychique stable, mise à mal par le débordement pulsionnel, demeure un enjeu essentiel dans la mesure où celle-ci reste garante du sentiment d'identité.

On peut à cet égard s'interroger sur le rôle des supports rythmiques qui scandent les rites pubertaires dans les sociétés traditionnelles. Le battement *organique* des tambours, qualifié par certains d'hypnotique, n'aurait-il pas pour fonction, au-delà de l'effet saisissant qu'il produit, de restaurer une rythmicité interne défaillante en soutenant un tempo vital menacé par un débordement pulsionnel ?

J. Dewitte cité par P. Givre rend compte de ce processus à travers le phénomène d'hypostase qu'il génère par lequel « *l'existant qui « contracte son exister » ne peut plus se détacher de soi » et « alourdi par soi-même... devient rivé à soi ».* (51)

Cette dimension semble particulièrement présente lors de l'écoute des musiques qui scandent notre modernité (techno, house, rap...) et définissent pour certains le cadre sonore propice à l'émergence de nouvelles ritualités. Cela peut être perçu comme autant de tentatives de la part des adolescents pour contre-balancer une rythmicité psychique hésitante ou plus ou moins lâche.

A contrario, l'ennui et le sentiment de vide dont se plaignent souvent les adolescents peuvent être interprétés comme un essoufflement de la rythmicité interne ébauchée durant l'enfance - une « *dysrythmie temporelle* » selon les termes de P. Givre - que nombre d'entre eux cherchent à atténuer en se laissant porter par des musiques qui pallient de façon temporaire cette perte de rythme. Ainsi, « *le temps amorphe consécutif à l'ennui se trouve dynamisé et transformé en un temps « pulsé » apte à redonner une périodicité aux motions pulsionnelles et aux motions désirantes ».* (51)

Le tempo et la rythmique des musiques modernes, en suscitant des moments d'élation narcissique, viennent contre-balancer le sentiment de vacuité et d'ennui et simultanément atténuer l'arythmie des pulsions de mort. Il y a là pour l'adolescent une occasion de se sentir enfin exister et de lutter contre la solitude qui l'envahit.

A un autre niveau, l'écoute musicale peut restaurer chez lui l'idée qu'il n'est pas seul au monde et que d'autres que lui connaissent des tourments similaires. A défaut d'un véritable soulagement, il bénéficiera d'un sentiment de réconfort temporaire.

Dans un autre registre, certaines musiques, de par la gravité et le caractère assourdissant de leurs motifs rythmiques et mélodiques, peuvent se révéler syntones avec un état psychique du sujet et lui permettre de rythmer ou d'engourdir des motions pulsionnelles qui menacent de le déborder. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, de nombreux adolescents font état de l'effet lénifiant qu'ont sur eux les rythmes endiablés du hard rock ou de la techno, les seuls qui leur « *permettent* » d'apaiser leur angoisse au moment de s'endormir par exemple.

D'une certaine manière, cet étayage rythmique contribue « *au rétablissement d'une périodicité interne qui risquerait de s'anesthésier ou de se perdre dans l'accélération débridée et non contrôlée du tempo psychique, comme si celui-ci était emporté par le surgissement massif des motions pulsionnelles* ». (51)

Entre solitude dépressive et débordement pulsionnel, les fréquentes oscillations de l'humeur qui caractérisent les sujets adolescents - certains parlent de fonctionnement cyclothymique - requièrent des supports externes afin de garantir une séquentialisation relativement constante des processus psychiques.

Dans cette optique, le succès de certains genres musicaux, qui leur confère le statut « *d'objet culturel électif* » (109) pour toute une classe d'âge, est à mettre en relation avec un véritable besoin psychique propre à cette période de la vie.

Chaque genre musical possède une structure rythmique qui peut entrer à des degrés divers en adéquation avec le *scanning* inconscient de l'adolescent. Ainsi les rythmes blues, funk, rock, dance ou rap soulignent des périodicités rythmiques spécifiques sur lesquelles peuvent s'appuyer l'activité et le mouvement de pensée.

A un niveau différent, comme le souligne P. Givre, la texture sonore et rythmique « *permet de pallier les carences ainsi que les insuffisances narcissiques en apportant des qualités esthétiques indispensables à l'avènement des objets subjectifs. Elle anticipe donc et augure l'émergence de l'activité désirante du sujet suspendue à l'existence de ces « petites différences » rythmiques et esthétiques* ». (51)

Ces apports rythmiques extérieurs au sujet, en étayant ponctuellement son *scanning* inconscient, permettent une réinscription temporelle du Moi afin, comme le dit P. Givre, d'« *habiter une temporalité psychique enfin délivrée du souci de sa continuité* » (51). Or, on sait à quel point la continuité fonde le sentiment d'identité souvent malmené à l'adolescence.

En ce sens, défendre ses goûts musicaux revient sans doute pour l'adolescent à « *affirmer sa « petite différence » et la singularité d'un désir en quête d'un rythme personnel* ». (51)

D'autres investissements plus intellectualisés tels la littérature ou la poésie, s'ils demeurent incontournables à l'adolescence, ne semblent pas, à moins de les pratiquer assidûment, avoir le même impact affectif. Pour P. Givre, cela tient à ce que « *le plaisir de penser, qui met en jeu préférentiellement le registre des signifiants (...) favorise prioritairement une symbolisation conceptuelle qui intègre des représentants-affects mais néglige « l'affectabilité »* ». (51)

Au cours de la prime enfance, cette *affectabilité* est indispensable à l'aménagement des phénomènes subjectifs en constituant l'étoffe d'un imaginaire primaire, garante du narcissisme primaire. On est proche ici des phénomènes transitionnels décrits par Winnicott et sur lesquels nous reviendrons.

La pratique ou l'écoute musicale, à travers les réminiscences qu'elles suscitent, véhiculent autant de supports sensibles (timbres, rythmes, couleurs musicales) permettant l'éveil de cette affectabilité.

A l'heure où les sociétés se *déritualisent*, les adolescents relancent le besoin de ritualité au plus près d'une rythmicité archaïque. Les danses piétinées lors des *rave party* et les rythmiques sonores invasives en sont le témoignage le plus flagrant.

5. Mise en récit et réappropriation d'un temps mythique : une alternative à la violence (exemple du mouvement Hip Hop)

Nous avons évoqué plus haut à quel point la nécessité de certains rituels allait de pair avec celle de contrôler le temps et par là même de vivre celui-ci. Or, vivre son temps en acceptant sa pleine signification est en soi une gageure pour bon nombre d'adolescents.

a. Mythe et tradition orale

Pour P. Ricœur, la conception du temps, et ce quelle que soit la culture d'appartenance, est rattachée à « *un surgissement de Parole ou d'Écriture* ».

Selon lui, « *aucune culture ne pourrait se rapporter à sa propre temporalité sans l'intermédiaire d'une activité fondamentale qu'on peut appeler narrative qui a pour expression, au plan du langage, l'immense variété des récits (...) Qu'il s'agisse des mythes qui racontent comment les choses ont commencé, des récits merveilleux qui alimentent légendes et contes populaires, des grandes épopées et tragédies qui racontent les hauts faits de héros, (...) toutes ces modalités du genre narratif attestent que l'homme ne prend conscience de ce que nous appelions (...) les propriétés temporelles, ou les potentialités de développement naturel, qu'en les interprétant par voie narrative* ». (111)

De tout temps, dans les cultures à tradition orale, ont existé des catégories de récitants professionnels souvent marginalisés, plutôt itinérants, auxquels était dévolue la perpétuation de ces récits héroïques enracinés dans des mythes fondateurs et garants d'une mémoire collective. On trouve ainsi, à titre d'exemple, en Afrique occidentale, des castes hiérarchisées de musiciens-chanteurs professionnels appelés *griots* : proches des rois ou d'autres détenteurs du pouvoir politique, ils véhiculent, de village en village, et se transmettent oralement de génération en génération, des épopées héroïques tribales (à l'exemple de l'épopée bambara), à travers des généalogies légendaires et le récit d'exploits guerriers qui exaltent les héros fondateurs. (96)

S'ils font office de relais, ces *gardiens de la tradition* jouent également un rôle personnel dans la réinterprétation des mythes qui servent à fonder cette tradition.

Ainsi au Tibet, la récitation de l'épopée de *Gesar de Ling* a été confiée à un groupe particulier de bardes itinérants qui en ont fait une compilation de diverses traditions locales et y ont peu à peu intégré des éléments bouddhistes.

Comme le précise V. Poirier, « *en l'absence de transcriptions (...), ces chaînes ininterrompues d'aèdes, de bardes, de troubadours, de griots, de chantres et autres poètes - musiciens ont offert un support humain continu aux valeurs traditionnelles véhiculées par la mémoire collective, une matérialisation du Verbe* ». (104)

De nos jours, l'horizon mythique devient de plus en plus flou et les rites modernes ne peuvent pas être assimilés aux rites traditionnels.

Pourtant, nombre de jeunes continuent de se réclamer, de manière subversive, de cette tradition orale à une époque où l'écrit stigmatise plus qu'il ne libère.

Le rap procède en partie de cette tendance. Il trouve son origine dans les ghettos et constitue la clé de voûte d'un mouvement plus vaste : la culture Hip Hop qui englobe une façon particulière d'être dans l'existence, de s'habiller, de danser, de parler, de produire des tags ou des « *graph* ».

Du point de vue étymologique, le mot rap vient de l'américain *to rap* qui signifie « *dire n'importe quoi, jacter* », la *rap song* consistant en une diction mi-parlée mi-chantée de textes élaborés rimés et rythmés. (78)

Cette pratique, apparue à la fin des années 70 à New York, dans le Bronx, s'apparentait alors à une performance de rue en réponse à des phénomènes de violence, de ségrégation et de racisme. Les jeunes ne disposant pas d'instruments de musique, ont détourné en se les réappropriant les platines qui trônaient dans les salons de leurs parents. De plus, ils ont mis à profit des éléments issus de la société industrielle de consommation (bombes, peintures de carrossier) afin d'en faire des instruments d'expression. (78)

Aujourd'hui encore, ils se regroupent autour de la notion de quartiers qui sert à définir une identité commune.

Les groupes de jeunes portent des noms souvent provocateurs qui se composent parfois d'initiales sur le modèle des sigles utilisés par les entreprises multinationales (A.C.N.N. par exemple).

b. Rap et transmission orale : une nouvelle référence mythique

D'une certaine façon, le Hip Hop a son propre mythe fondateur où Afrika Bambaataa occupe une place d'exception. C'est en effet grâce à ce dernier que la culture Hip Hop est sortie du ghetto mais surtout du piège ségrégationniste dans lequel elle tombait. Il donna très vite un sens à la vie du jeune noir en lui faisant comprendre qu'il y a et qu'il a une histoire.

En 1970, Bambaataa faisait partie d'un gang, les *Black Spads*, dont la règle était de semer la terreur - vols, bagarres, drogues dures, viols, meurtres - jusqu'au jour où son meilleur ami meurt sous ses yeux, tué à coups de couteau par un membre d'un gang rival.

A ce moment, il rencontre le rap. Il se met alors à enseigner l'art du DJ et réalise que les jeunes quittent le monde de la délinquance en s'investissant dans ce type de pratique.

De cette rencontre entre la violence et la parole va naître un mouvement, la *Zulu nation* (en référence à ses racines africaines), dont il sera le « *grand maître* » en se faisant appeler Afrika Bambaataa (qui veut dire maître bien-aimé). (78)

Le mouvement se dote d'une charte à l'attention de toutes les nations *zulus* dans le monde entier (sur le mode des armées zoulous du siècle dernier), charte qui rassemble toute la culture Hip Hop. Chacune de ces nations est dirigée par un roi ou une reine chargé(e) de veiller au respect des règles de non violence du mouvement : recherche de paix entre les hommes, fin de la notion de race, fin de la violence, de la haine, de la drogue, conciliation d'un idéal pacifique avec des combats idéologiques.

« *Qu'a fait Bambaataa ?* » – s'interroge P. Lacadée – « *il a suffi de la contingence de la violence mortelle contre son ami pour qu'il vienne à faire exception. Il est venu occuper cette place en maître bien aimé tout en créant une nation, la nation. Chacun ayant pu alors vérifier que cette place était occupée par quelqu'un qui méritait effectivement qu'on croie à ce qu'il occupe cette place* ». (74)

Il fait alors office de référence et instaure une règle où la parole prend le pas sur l'agir. Ainsi au passage à l'acte se substitue la violence de la lettre du rappeur. La notion de gang est remplacée par celle de *family*, l'agressivité physique de la rue par la violence verbale.

Toute la violence des ghettos est ainsi canalisée dans la parole et le militantisme pour le mouvement.

c. Une parole agissante

La *zulu nation* organise notamment des *soirées joutes* qui permettent au rap de se structurer en tant que nouvelle forme de poésie orale, urbaine et moderne. Cela implique de la part des participants une capacité d'improvisation au milieu d'un public auquel ils s'adressent.

Il existe au sein du rap différentes modalités d'expression : soit le rap qui s'appuie sur une base écrite en lien avec un thème communiqué à l'avance, soit le *free style* qui met en valeur les capacités d'improvisateur de celui qui le pratique dans le cadre de confrontations dures mais fraternelles. Il s'agit en effet de véritables joutes poétiques au cours desquelles deux individus, ou plus, se lancent des défis.

Cette pratique du défi est implicitement structurée autour d'une adresse à l'Autre ; elle est régie par des règles où le vainqueur est désigné par un tiers, le public, et se substitue à la violence physique.

L'acte de dire et la façon dont il est mis en œuvre (l'énonciation) a ici autant d'importance que ce qui est dit (l'énoncé). Il revient à celui qui parle de se présenter lui-même, ceci afin de garantir que les jeunes gardent leur propre parole, ce qui fait leur singularité.

On peut par ailleurs remarquer que cette appropriation d'un discours *à soi* se soutient souvent d'une gestuelle qui en souligne la scansion. Fréquemment stigmatisée comme un pur effet de forme (de style), elle n'en représente pas moins une mise en espace de cette pulsation interne dont nous avons souligné à quel point elle est fondamentale (et sans doute nécessaire, dans ce cadre, à toute énonciation).

Le rap permet au jeune d'exprimer la violence de son enfance perdue ou condamnée, souvent à travers des textes mélancoliques ou révoltés.

Freud écrivait « *l'être humain trouve dans le langage un équivalent de l'acte, équivalent grâce auquel l'affect peut être abrégé de la même façon* » (74). On assiste ici à la rencontre de l'écrit et du cri.

Le linguiste américain W. Labov, dans son livre « *Le langage ordinaire* », montre à cet égard comment les insultes, *dozens* et autres vanes usitées, constituent pour certains adolescents un acte langagier qui leur permet de se séparer de la violence dans la parole et de fixer une jouissance nocive. (72)

La parole devient ici une arme et les dozens ou vanes rimées ont une fonction de combat. « *L'homme qui le premier jeta une injure à son ennemi au lieu d'une lance fut le fondateur de la civilisation* ». (74)

Dans le texte de la chanson rap, il y a de façon récurrente une formule d'envoi qui consiste à injurier soit le père ou la mère du rival qu'on veut *agresser*, soit un membre d'un gang rival, soit la police ou le bourgeois.

Les rapeurs jouent sur le sens des mots et la polysémie des expressions pour afficher, souvent dans une logique de provocation, un sentiment d'indignation ou de refus. La vane ou l'insulte, souvent allusive, s'inscrit dans le cadre d'une joute entre pairs, entre complices (où le rire du public est un critère de réussite). Son exportation hors du cercle des initiés lui fait perdre toute sa valeur et peut être à l'origine d'attitude de rejet ou de violence.

Le rap, à l'image de certains rites initiatiques, subvertit la fonction du langage en générant ses propres référents. Ainsi P. Lacadée remarque que « *le trait remarquable du rap, c'est qu'il n'hésite pas à faire jouer le non-sens par rapport à la signification, et que ce non-sens attire des significations plus amples que la description pure et simple. Le rap comme non-sens est créateur de signification et en ce sens il se structure comme un mot d'esprit* » (74). Ainsi, au même titre que le mot d'esprit, il véhicule un message qui ne figure pas sous une forme fixe déjà connue dans le code commun : « *il compte une certaine infraction au sens commun redoublé par le fait que c'est aussi une infraction au code de la décence* ».

Quoi qu'il en soit, par le maniement de ces insultes, le rap substitue à un mouvement de rupture, de violence agressive sans adresse, une pratique de la provocation, de refus verbal avec adresse à un Autre, au sens lacanien du terme, puisque ce qu'il s'agit d'obtenir, c'est le rire du public, la sanction d'une instance tierce.

Le rap, qui a connu un formidable essor durant ces vingt dernières années, n'est plus l'apanage des seuls ghettos noirs américains et la culture Hip Hop - loin d'être uniforme - se trouve sans cesse enrichie des spécificités propres aux lieux où elle se développe. Ainsi en France, on peut citer des groupes comme les Fabulous Trobadors qui utilisent le rap en relançant les joutes oratoires des troubadours occitans, afin de changer la vie des quartiers défavorisés, en fédérant la jeunesse par la musique et l'écriture de textes poétiques.

Le langage de la rue devient langage poétique. Après tout, la poésie joue également à transfigurer les codes quotidiens.

Si bien souvent les jeunes ne sont pas dupes des solutions de fraternité que véhiculent le rap, ni de sa récupération à des fins mercantiles, nombre d'entre eux témoignent toutefois que ce mode d'expression créative (parfois il est vrai, à travers l'identité clanique qu'il développe) les a aidés à prendre les décisions qui leur ont permis de sortir de la violence et de la ségrégation. Le rap pour beaucoup instaure un point d'ancrage, un point d'identification face à la violence et à l'adversité, d'où la position d'exception et de modèle d'Afrika Bambaataa.

6. Attraction du risque : l'adolescent et la mort

a. Un symbolisme de contrebande

Nous avons souligné combien les rites de passage traditionnels, embryonnairement présents sous d'autres formes dans les sociétés occidentales jusqu'au premier quart de siècle (première communion, conscription, premières relations sexuelles, mariage...) ont peu à peu perdu leur valeur de scansion, de séparation nette entre un avant et un après de par la signification attribuée par la société à leur accomplissement.

Dans ces conditions, l'initiative revient à chaque adolescent de s'orienter lui-même puisqu'il n'est plus soumis à une tradition, à une autorité qui a valeur de référence.

Si, pour une majorité d'adolescents, l'accession au monde adulte s'effectue sans remous particulier, il n'en reste pas moins que cette période de la vie demeure propice à l'éclosion de manifestations où se noue une relation ambiguë à la mort.

A défaut de rites capables de cristalliser un sentiment d'identité socialement et culturellement étayé, l'adolescent recourt à ce que D. Le Breton appelle « *un symbolisme de contre-bande* », en se livrant à des épreuves personnelles qui lui permettent de tester ses limites, « *de trouver dans la frontalité du monde un contenant que ne lui donne plus d'emblée le système de sens de la société où il vit* ». (83)

Accidents, conduites à risque, fugues, tentatives de suicide, attaques du corps... autant de comportements qui peuvent s'apparenter à des formes extrêmes de symbolisation où se lit une recherche intime du sens au lieu d'un impossible passage.

De fait, la composante ordalique des rituels tend à occuper le devant de la scène tant il est devenu important que le jeune soit rassuré quant à sa légitimité à exister. D'où une focalisation sur l'épreuve à subir, épreuve que les adolescents sont désormais contraints de s'imposer eux-mêmes pour prouver leur valeur.

Le jeune interroge métaphoriquement la mort en passant avec elle un contrat symbolique le justifiant d'exister.

b. La tradition de l'ordalie

Traditionnellement, l'ordalie est un rite judiciaire basé sur la sollicitation d'une puissance tutélaire (jugement de Dieu) afin de l'inciter à se prononcer de façon claire sur la culpabilité ou l'innocence d'un homme soupçonné d'un méfait, sur la légitimité d'un droit revendiqué ou litigieux.

Le jugement est sans nuance : ou il confirme le sujet dans son innocence ou son droit, à travers sa survie ou l'innocuité de l'épreuve à son égard, ou il entérine une culpabilité que nul ne peut plus récuser, le rite pouvant conduire dans ce dernier cas de figure à la mort de l'ordalique.

On peut évoquer l'ordalie du haut Moyen Age à travers l'épreuve du feu (tenir un fer rouge dans la main, prendre un objet au fond d'un chaudron rempli d'eau brûlante...), l'épreuve de l'eau (pieds et poings liés, attaché à un filin, l'ordalique flotte s'il est innocent et coule s'il est coupable). (83, 96)

Il s'agit donc d'un rite de pacification sociale visant à dénouer une tension entre un sujet et le groupe auquel il appartient. De plus, en théorie, le verdict attendu dans l'ordalie n'échoit à aucun des membres de la communauté - puisqu'il revient à une instance supra-humaine - ce qui permet de résoudre le conflit en sauvegardant la face des parties en opposition. Selon D. Le Breton, l'ordalie « *intègre rituellement le désordre en interrogeant les instances fondatrices de la société* ». (83)

Dans la réalité des faits observés, il convient toutefois de souligner l'usage social de l'ordalie, notamment à travers la marge d'appréciation qu'elle laisse à la communauté qui y recourt.

Le verre est-il à moitié vide ou à moitié plein ou, pour reprendre l'exemple précédemment cité, qui peut dire avec précision si un homme entravé flotte ou se tient entre deux eaux ?

Pour reprendre l'expression employée par D. Le Breton, disons seulement que « *le groupe aide parfois le ciel à l'aider* », l'essentiel étant que le jugement, souvent rendu dans le feu de l'émotion, soit reconnu et accepté par tous. Les ressources conscientes et inconscientes qui se trouvent ainsi mobilisées tant chez le sujet que dans la communauté à laquelle il appartient contribuent alors à renforcer les effets du rite. (83)

c. L'ordalie : un rite de passage dans la société contemporaine

De nos jours, la crise, dans ses incidences individuelles et sociales, donne encore naissance à des comportements qui ont valeur d'épreuve où se joue un affrontement symbolique à la mort. On peut d'ailleurs noter que, sur le plan étymologique, il existe une parenté entre la crise et l'ordalie. Crise vient du grec *krisis* qui renvoie notamment au moment crucial du jugement, de la décision qui s'impose à la croisée des chemins. Ordalie provient du latin médiéval *ordalium*, issu de l'ancien anglais *ordâl* : jugement. (12)

Cependant, si elle continue à interroger avec force ce qui fonde le lien social, l'ordalie emprunte désormais les chemins tracés par la modernité qui conduisent du communautaire à l'individuel. « *De rite social, elle se transforme en sollicitation intime* » (83), le recours délibéré s'effaçant devant la structure inconsciente. A la différence des ordalies traditionnelles, le jugement n'est pas divin et supra-humain. L'individu s'engage, hors de toute institution sociale, dans des épreuves comportant de façon prévisible des risques de mort.

Ces conduites impliquent dans le même temps la dimension symbolique de la confrontation avec le risque vital, l'adresse à l'Autre qui caractérise cette confrontation, la fuite dans la fusion avec l'objet interne archaïque maternel ainsi qu'une dimension d'agir valant surtout pour elle-même (souvent au dépend du sens).

Pour F. Richard, ce qui unifie ces différents aspects, c'est le narcissisme : *« L'épreuve cherche le passage vers une nouvelle naissance dans l'ivresse pulsionnelle de la jouissance d'un morcellement passager centré sur les éprouvés du corps propre et le vécu du Moi. La tentative de rencontrer l'Autre dans une démarche solitaire procure la jouissance narcissique de l'instant, parfois fortement teintée de masochisme primaire où un principe d'excitation (ni le plaisir, ni exactement le déplaisir) semble l'emporter sur le principe de plaisir »*. (109)

On peut citer l'exemple de ces jeunes brésiliens de la banlieue de Rio de Janeiro, âgés de quinze à vingt ans, les *surfistas*, qui à la fin des années 80, ont investi les toits des trains surpeuplés faisant la liaison entre leurs cités et Rio. *Libération* du 20 Janvier 1988 relatait alors comment des milliers d'entre eux se livrent au « *surf* », à la vitesse de 70 kilomètres à l'heure, en s'efforçant de conserver leur équilibre, sans appui, malgré le vent, les lignes à haute tension et les ponts. *« L'accident »* - témoignait l'un d'eux – *« on y pense. Si on monte sur les toits au départ, c'est par manque de place (...) au début, tu restes à plat ventre. Mais c'est vrai que très vite tu t'ennuies. Alors tu t'assois, et puis tu essaies de tenir debout. Du vent plein la gueule, c'est là où le jeu commence vraiment. Après tu ne peux plus t'en passer, c'est pire que le tabac. Y en a même qui se font un surf la nuit. Ils ne voient presque rien, ils y vont à l'instinct, ça les excite encore plus »*. (83)

Plus récemment, la quête de sensations extrêmes devait pousser certains adolescents à se livrer sur eux-mêmes à « *l'épreuve du foulard* », une manœuvre de strangulation au moyen d'un foulard jusqu'à la limite de la perte de conscience. Entrevoir la mort d'assez près pour se convaincre du prix de l'existence. Conjuraison du vertige lié à la défaillance du symbolique par une autre forme de vertige que l'adolescent prend l'initiative de s'infliger et qu'il a l'illusion de maîtriser.

« *S'éclater jusqu'en mourir, la seule limite, c'est alors soi-même* », c'est ce que l'adolescent expérimente (49). Les conduites à risque poussent à son paroxysme l'injonction moderne de se sentir *toujours plus en vie*, donnant par là même naissance à ce que P. Baudry nomme des « *rituels détraqués* » (7) dont les conséquences peuvent être dramatiques : accidents dans la confrontation à la montagne via le culte du *hors piste*, dans des exercices de saut à l'élastique ; institution de l'usage de dopants (psychostimulants, tabac, alcool, vitamines et autres médicaments psychotropes) ; sexualité et relation au travail addictives... (119)

Les conduites à tonalité ordalique véhiculent un fantasme de grandeur purement individuel. L'angoisse de castration y côtoie l'angoisse de mort sans que l'on puisse dire laquelle est prévalente. Nous renvoyons à cet égard le lecteur à l'article « *la castration quant au père* » où G. Rosolato développe les rapports structurels entre angoisse de mort (anéantissement physique, déréliction) et angoisse de castration. (114)

Deux tendances s'opposent, entre orgueil et humiliation, mégalomanie et impuissance, représentation d'un soi avili (et socialement stigmatisé) ou croyance en un soi futur idéal, totalement transformé.

Ces deux logiques, où la vie et la mort s'affrontent, reflètent parfaitement la dualité de problématique adolescente, à savoir :

- l'exhibition narcissique d'une toute-puissance qui tourne à l'autodestruction, paradoxalement à travers une croyance en l'immortalité de soi,
- la reconnaissance de ses propres limites et l'amorce d'une subjectivation dans le deuil de la toute-puissance.

Il convient de distinguer les conduites à risque qui réussissent à mettre en scène dans la réalité un fantasme de type ordalique, de celles qui se chronicisent ou de celles qui tombent dans la folie de comportements hors de toute limite.

A cet égard, le contexte social se révèle d'une importance cruciale. Ainsi, un environnement dominé par la violence n'est certainement pas sans effet sur le style des conduites à risque à visée initiatique. Il les infléchit sans doute en direction de pratiques hors limites dépourvues de sens, oblitérant toute possibilité d'une émergence symbolique.

Alors que la prise de risque, dans sa dimension ordalique, est censée reproduire un rituel initiatique à valence symbolique forte, elle donne ici lieu à des simulacres de rituels d'initiation.

Toutefois, ce type de *contre-structure* reflète dans le même temps un processus de rébellion et la quête d'un ordre hypothétique. Ceux-ci recèlent « *la virtualité d'une rencontre avec l'altérité et l'inconnu* » (109).

En effet, la logique de l'excès et du défi qui les caractérise introduit parfois à une chance de subjectivation « *dans un échange symbolique sauvage* » (109), hors discours, avec le monde pulsionnel et un mythe retrouvé.

Dans le meilleur des cas, ce jeu avec l'idée de la mort, dont A. Haim fait une nécessité inhérente à l'adolescence, peut aussi favoriser une exploration de soi, de sa relation au monde. (58)

A travers elle, le jeune prend conscience de sa précarité personnelle et de celle de ses proches, ce qui l'amène à entamer un travail de deuil lui permettant à terme de mieux se connaître et de questionner ses propres limites en explorant son individualité propre.

Les risques ainsi pris par de nombreux adolescents en difficulté garantirait l'authenticité du moment de passage, « *entre franchissement victorieux et immobilisation fatale* » (83), où la dimension autodestructrice se trouve entourée d'un halo de sacré.

Dans l'après-coup, la conduite à risque devient souvent l'objet d'un discours rationnel. Combien d'adolescents se targueront « *d'en être sorti après avoir touché le fond* », conquête identitaire issue d'une forme de déchéance. Il y a un *avant* et un *après*. L'*avant* fondateur fait partie du sujet, de son histoire, comme un mal nécessaire. On ne le rejette pas totalement après *y avoir cru*, sans pouvoir toutefois expliciter le contenu d'une telle croyance.

Il y a les adolescents qui cherchent le *hors de soi* en mettant leur corps à l'épreuve, il y a ceux qui cherchent à y échapper *par le bas* dans le suicide ou le repli dépressif, et puis il y a tous ceux qui recourent à des idéologies ou des croyances, entre néo-mysticisme et mythe de la nature retrouvée. (109)

Les rites et les mythes d'aujourd'hui sont moins contraignants que ceux d'hier, mais les points de repère et les lignes d'horizon du monde se brouillent. Il faut sans cesse faire la preuve de sa propre vie et l'angoisse de castration se déplace sur le Moi tout entier, phénomène habilement entretenu par la société de consommation et ses relais médiatiques. « *Just do it* ».

CHAPITRE V
RELECTURE DE CERTAINES EXPRESSIONS
SYMPTOMATIQUES SOUS L'ECLAIRAGE RITUEL

1. Etat limite et liminalité

Si la symptomatologie adolescente présente une dimension hystérique certaine, à travers notamment la résurgence pubertaire du complexe d'Œdipe infantile (la puberté agissant comme un agent séducteur à la fois externe et interne, attirant et inquiétant), elle implique également des traits *limites* (*border line*) par l'intrication des registres narcissique et objectal, du dedans et du dehors. Car c'est bien la question de la limite qui est en jeu, avec risque d'effraction du dedans par le dehors, lorsque la quête d'autonomie s'affronte à la dépendance induite par la rencontre avec autrui.

A cet égard, le risque, évoqué par A. Green à propos des pathologies *limites*, de « *désengagement par rapport aux pulsions* » et de « *déliation subjectale* » semble pouvoir être étendu aux pathologies des adolescents caractérisées par (55) :

- une dissociation entre les investissements du Moi et la réalité pulsionnelle. Selon A. Green, le lien est maintenu mais « *c'est l'engagement à l'objet en passant par la pulsion qui se défait* »,

- une omnipotence narcissique,

- la dénonciation d'une société inadéquate aux désirs de l'adolescent alors que c'est celui-ci qui se désengage. Comme le fait remarquer A. Green, cette stratégie relève plus du faux-self que de l'hystérie : « *Le désir de désir insatisfait passe loin derrière l'entretien de la blessure de l'idéal formé en contrepoint de l'objet primaire* »,

- un mode de relation tout à la fois persécutif et excitant où le sujet se situe dans une relation de dépendance vis-à-vis de l'objet érigé en tyran (alors que le fantasme premier est d'asservir l'objet),

- un clivage entre idéaux et résurgences pulsionnelles dirigées vers des objets ou des situations indifférentes, de sorte que les représentants pulsionnels et les représentants d'objets risquent de se dissocier et de facto d'entraîner « *une crise du sens puisque celui-ci se tisse précisément entre représentants pulsionnels et représentants d'objets* »,

- une blessure narcissique prête à se rouvrir à tout moment, à l'œuvre dans la hantise de se confronter à autrui et à l'objet de la pulsion, dans le refus de s'engager ou de se livrer à l'agressivité, comme si le sentiment d'identité était soluble dans la rencontre même.

Cette blessure narcissique, cherchant à se fermer aux effractions, peut déterminer une problématique traumatique qui se transforme en masochisme, puisque le masochisme relève à la fois du clivage post-traumatique (identification à l'agresseur) et de la sexualisation du narcissisme négatif. D'où le terme de «*maso-narcissisme*» employé par A. Green pour décrire un état entre hystérie et cas-limite, où le langage perd son pouvoir de liaison et de symbolisation. On est proche alors de ce que M. et E. Laufer ont décrit sous le nom de «*breakdown*» (82).

A un autre niveau, cette prédisposition structurelle au narcissisme négatif est susceptible d'être renforcée par «*les phénomènes de déliaison sociale et culturelle qui diminuent la cohérence et l'attrait des objets externes*». Cela conduit l'adolescent à rejeter la responsabilité sur l'autre alors même «*qu'il souffre de ne pas parvenir à inscrire son individualité dans le champ d'une histoire qui le dépasse et l'englobe*». (109)

L'adolescent est confronté à un vécu de trauma par excès et/ou par carence lié aux relations précoces réactualisées par l'émergence pubertaire mais aussi potentiellement par les défauts du nouvel environnement où les marqueurs du lien social deviennent chaque jour plus imperceptibles.

Pour F. Richard, le danger réside dans une «*déliation du lien intersubjectif*» qui altérerait la capacité de dialogue, ce qui suppose une attaque contre l'activité de représentation.

«*L'adolescent qui accuse le contexte socioculturel de l'asphyxier et de désirer l'état d'insatisfaction dont il se plaint, donne l'impression que sa plainte sert une esthétique sacrificielle à des fins de narcissisation, de sorte que l'on ne sait plus ce qu'il faut attribuer au seul individu et ce qu'il faut attribuer à son environnement*». (109)

2. Le symptôme comme substitut du rite

Il est possible de faire l'hypothèse que l'expérience du trouble psychopathologique, la traversée d'une souffrance et la focalisation sur une symptomatologie singulière peuvent prendre valeur de tentative de ritualisation en lieu et place d'un environnement défaillant.

En effet, on peut se demander si toutes ces manifestations ne sollicitent pas la création d'un espace de marge en vue d'un avènement identitaire.

J. Laplanche distingue, à cet égard, deux types de symbolisations qui, pour les unes, introduisent à un univers symbolique d'échanges, de passage et, pour les autres, risquent de conduire, sur un mode répétitif, à l'exacerbation de symboles qui sont autant de symptômes auxquels le sujet reste fixé (79). On peut rapprocher, d'une certaine façon, ces notions de celles de « *rites pleins* » et de « *rites vides* » introduites par P. Basquin (6).

Cette position rejoint celle d'A. Braconnier pour qui, à l'adolescence, nombre de conduites possèdent des fonctions qui s'expriment selon deux axes différents (17) :

- celui d'une transformation, « *d'une élaboration dans un processus vectoriel et conflictuel* »,

- celui d'une emprise, « *d'une stérilisation dans un mouvement circulaire, profondément renfermé sur lui-même* ».

En fonction de leurs développements respectifs (en lien avec les événements traumatiques auxquels est confronté l'adolescent), ces conduites s'apparenteront à des équivalents de rites d'initiation ou à des formations symptomatiques susceptibles d'entraver le processus d'adolescence.

Les défenses élaborées par le jeune face à ces événements traumatiques, ainsi que la réponse de l'environnement détermineront deux directions opposées (17) :

- celle d'une *maîtrise par la répétition*, au sens de répéter une expérience tout en la modifiant afin de permettre son assimilation (valeur initiatique),

- celle d'une compulsion de *répétition*, soubassement de symptômes névrotiques, pervers, voire psychotiques.

Ainsi, si dans nombre de troubles un processus d'autonomisation se négocie, cela se fait toujours au risque d'une chronicisation des symptômes de plus en plus répétitifs et vidés à terme de toute signification symbolique.

On peut alors parler d'une éternisation (et d'une destructuration) de la phase de marge dont peuvent témoigner à des degrés divers le repli dépressif, l'interruption des études ou leur prolongement indéfini, le refus de tout échange relationnel ou l'explosion soudaine de comportements violents ou encore d'addictions.

Comme on l'a vu, autrui y semble dans le même temps convoqué et nié. L'objet est vécu comme persécuteur, vecteur de dépendance (drogue, alcool) ; la relation s'organise selon des modalités perverses (sexualité perçue comme une addiction, orgasme de la faim (fin ?) chez l'anorexique...). Enfin, le suicide, les conduites d'automutilations voire les comportements de défi aux lois sociales peuvent constituer une réponse à la menace d'un morcellement schizophrénique.

Dans bien des cas, nous dit F. Richard, le repli asocial des adolescents s'apparente à un « *bannissement volontaire* » où le passage initiatique « *n'est plus que destruction anémique et où l'épreuve sacrificielle solitude dépressive* ». (109)

Le concept de *cassure* (« *breakdown* »), développé par M. et E. Laufer, semble encore ici particulièrement adapté. (82)

Alors, ne faut-il voir dans ces comportements qu'une dépense stérile d'énergie ? Ne peut-on leur attribuer une fonction de langage même si l'objet ne demeure investi qu'à la hauteur du rejet qu'il suscite ?

On peut établir une correspondance entre le caractère répétitif et mécanique d'un certain type de symptomatologie adolescente et le geste rituel qui tourne autour d'une forme invisible sans pouvoir la saisir. Là encore, l'anthropologie nous offre un éclairage intéressant.

M. Mauss, écrit : « *Primitivement (...) l'objet est adoré comme tel (...) le dieu et les choses se confondent* ». Cet objet adoré comme tel est la victime sacrificielle, incarnation du divin rehaussée par l'estrade cérémonielle nommée « *signum* ». Et Mauss d'ajouter : « *la notion de représentation s'origine de l'estrade sur laquelle était portée, lors des marches et processions, le symbole (...) l'idée du dieu se réduisait donc à l'idée de « signum », le dieu étant porté sur le signum* ». (93)

Lorsque l'objet sacrificiel disparaît, le geste rituel poursuit autour de son absence des simulacres dressés vers le divin (adresse à un Autre absent). Comme le fait remarquer F. Richard, « *le désir comme enlacé sur lui-même pose en l'air des totems invisibles qui n'en participent pas moins à la réalité humaine* » (109).

Nombre de conduites adolescentes, notamment à travers leurs implications corporelles, semblent ainsi servir une esthétique sacrificielle où le rapport avec l'objet du sacrifice (à savoir, le corps propre, le corps du père ou de la mère) demeurerait caché, car informulable.

Toutefois, si le repli sur le symptôme traduit en quelque sorte une attente déçue dans la relation à l'Autre, il peut également, à l'instar d'une ritualité en devenir, inaugurer une réponse possible. Ainsi, pour F. Richard, « *la reconquête des capacités relationnelles passe par la mobilisation de ressources auto-érotiques et c'est autour de la relation que l'adolescent entretient avec son symptôme, en particulier lorsqu'il l'investit comme signe visible d'appartenance à un groupe marginal, lorsqu'il le fétichise dans un souci tout à la fois aimant et haineux, que se joue souvent la réussite ou l'échec d'une telle mobilisation d'un auto-érotisme de soi* » (109).

L'attitude des adultes est à cet égard bien souvent déterminante. En effet, il leur incombe de ne pas céder à la tentation d'une résolution trop rapide d'une situation source de tensions, mais de fournir aux adolescents des systèmes de représentations susceptibles de donner sens aux processus de transformation qui les affectent, de rendre pensable l'informulable.

Cela passe également par la mise en œuvre de médiations qui permettent aux adolescents des déplacements successifs de leurs investissements en attendant que le temps fasse son œuvre de maturation.

En l'absence de prise en compte par les adultes de la dimension communicationnelle du symptôme, le trouble risque de se vider peu à peu de tout contenu relationnel et de perdre par conséquence sa dimension d'appel.

« De rite encore socialisé » - écrit P. Jeammet – « provoquant et sollicitant l'adulte, il se transforme en un rituel conjuratoire qui finit par s'enfouir dans le corps et devenir indéchiffrable ».

Et d'ajouter : *« Le trouble devient une commémoration indéfinie de l'alliance ratée entre l'adulte et l'adolescent, au travers de la répétition monotone des mêmes troubles, des mêmes conduites pathologiques qui semblent bien être la caractéristique de la psychopathologie de l'adulte ».* (65)

CHAPITRE VI
LE RITE COMME ESPACE INTERMEDIAIRE

1. Le concept d'intermédiaire

Les notions d'intermédiaire et de transitionnalité ont souvent été au centre des théorisations sur l'adolescence, qu'elles soient anthropologiques ou psychanalytiques.

Cette catégorie de l'intermédiaire n'est pas l'apanage de la psychanalyse et bien qu'elle n'ait fait l'objet, en tant que telle, d'aucune *élaboration conceptuelle serrée*, on la retrouve dans des domaines divers tels que (69) :

- l'histoire des mentalités (G. Duby considère les monastères du Moyen Age comme des lieux intermédiaires entre le ciel et la terre),

- la sociologie (rôle des intermédiaires - individus, groupes, cultures - dans la genèse des mouvements sociaux),

- la théologie (fonction du purgatoire comme espace médian entre l'Enfer et le Ciel),

- la biochimie (fonction de la catalyse en tant qu'agent d'une transformation),

- la neurobiologie (recherches à propos des neuromédiateurs),

- les mathématiques (théorie des fractals),

- l'économie, pour laquelle R. Kaes souligne l'importance croissante accordée à la notion d'« *industries intermédiaires* », qui se situent entre la production des matières premières et les produits de consommation (notamment du fait que ces activités constituent d'excellents indicateurs, de la croissance ou de la crise économique). (69)

On peut rapprocher ce dernier aspect de ce qui a été décrit plus haut concernant la valeur paradigmatique de la ritualité adolescence vis-à-vis du malaise social.

Ces concepts sont à interroger alors que les adolescents semblent pris dans des affrontements directs, binaires, où la fonction du tiers apparaît de plus en plus défaillante.

Pourtant, tout acte violent, s'il constitue une attaque de la représentation, peut également devenir un acte fondateur.

Comment alors passer du binaire de la violence absolue à ce que M. Cadoret appelle « *une mise en ternarité* » ? (22)

La notion d'intermédiaire, telle qu'elle a notamment été théorisée par R. Kaes, semble devoir trouver à cet égard un champ d'application privilégié à travers l'étude des conduites rituelles.

Selon cet auteur, il s'agit de formations ou de processus de liaison (ou de méta-liaison) entre les formations de la réalité psychique ou entre celles-ci et celles de la réalité sociale et culturelle. (69)

Trois caractéristiques importantes sont associées à la catégorie de l'intermédiaire (69) :

- la première l'assimile à un processus de liaison, de réduction d'antagonisme qui fonctionne dans le champ du discontinu et tend à réarticuler des éléments entrés en conflit. R. Kaes emploie le terme de *pontage*,

- la seconde relie l'intermédiaire à un processus de *création* ou de *genèse* : « *Par ce second caractère, la notion d'intermédiaire est liée à la représentation d'un processus de transformation et de passage. Elle est donc ainsi étroitement associée à la pensée du mouvement* »,

- la troisième le spécifie « *comme l'élément d'une structure responsable de sa transformation* », à la fois processus et résultat de ce processus. R. Kaes illustre cette propriété par la figuration géométrique du passage de trois points alignés en triangle, puis du triangle au polygone, etc...

Quel que soit le champ disciplinaire dans lequel cette notion d'intermédiaire est envisagée, celle-ci demeure liée « *à l'ensemble polymorphe et difficilement saisissable des phénomènes qui produisent le changement, les transformations et le mouvement* ».

L'intermédiaire et la transitionnalité, auxquels peuvent être rattachées les nouvelles formes de ritualité des adolescents, peuvent permettre individuellement ou collectivement de poser cette fonction de tiers.

Pour M. Augé, cité par M. Cadoret, « *le rite est la mise en œuvre d'un dispositif à finalité symbolique qui construit les identités relatives à travers des activités médiatrices* ». Ainsi, à l'instar du langage, le rite a un caractère « *performatif* ». (22)

Il est à noter que cette question de l'intermédiaire fait écho, au plan psychanalytique (faute d'un véritable statut métapsychologique), à celle du seuil en anthropologie.

Autour des rites de seuil et des symboliques de franchissement s'élaborent des liens de signifiante, d'abord pour l'enfant puis pour l'adolescent.

Nous aborderons le concept d'intermédiaire dans le champs de la ritualité à travers les notions de transitionnalité et d'objet transitionnel développées par Winnicott.

2. Rite et transitionnalité

Winnicott, dans son texte « *L'observation des jeunes enfants dans une situation établie* » (1941), prolonge cette observation en l'intégrant dans une séquence beaucoup plus longue au cours de laquelle un nourrisson, à l'occasion d'une consultation pédiatrique, joue avec la spatule d'examen dont il peut se saisir. (128)

Winnicott s'attache moins au comportement de l'enfant qu'aux interactions entre ce dernier, sa mère et le médecin. Il n'objective pas d'emblée le jeu, de même que les motivations inconscientes qui le sous-tendent. En premier lieu, il montre comment l'enfant parvient à une création subjective en prenant à la fois appui et distance sur la présence du médecin et de sa mère.

Cela implique un *relâchement* de l'équation symbolique, *ceci = cela*. Ainsi, pour Winnicott, la spatule n'est pas la mère, selon un rapport d'équivalence stricte, mais « *la mère créée par l'enfant* ». (128)

Il note à cet égard l'échec d'un forçage pour introduire la spatule dans la bouche de l'enfant. En effet, il n'est pas ici seulement question de la maîtrise dont parle Freud, mais bien de la possibilité et de la nécessité pour l'enfant de *recréer* et de s'approprier l'objet externe.

Et Winnicott d'évoquer la satisfaction de l'enfant si le médecin ou sa mère font semblant de manger ou, à l'inverse, sa déception si ceux-ci sont « *assez sots pour mettre vraiment la spatule à la bouche et gâcher le jeu* ».

C'est seulement dans un troisième temps, plus proche de l'interprétation freudienne, que l'enfant fait tomber la spatule, d'abord par inadvertance, puis de façon moins fortuite, et enfin « *volontairement* » avec « *une profonde jouissance* ».

La séquence se termine lorsque l'enfant veut être mis à terre avec la spatule. Il recommence alors à jouer avec en la portant à sa bouche. Le jeu prend fin lorsqu'il en a assez et essaie de saisir d'autres objets qui se trouvent à sa portée.

Il est important de souligner ici le passage de la jouissance au jeu et, par rapport à Freud, la valeur positive de la création d'un espace d'illusion, non pas au sens d'un espace factice, mais au sens de jeu construit sur la notion de partage. L'accent est alors mis sur ce que l'enfant et les adultes vivent ensemble.

Bien que Winnicott ne fasse pas explicitement référence au rituel, on peut considérer que ce jeu constitue les prémices des phénomènes rituels. En cela, la ritualisation est bien une construction partagée entre l'enfant et l'adulte, la ritualité de l'un se relançant de celle de l'autre.

Ce texte servira de point de départ à l'élaboration des notions d'objet et de phénomènes transitionnels (à propos desquels Winnicott dira qu'ils sont comparables à l'expérience et aux phénomènes culturels).

Par ces termes, il désigne une zone d'expérience apparaissant chez l'enfant durant le deuxième semestre de la vie et « *qui est intermédiaire entre le pouce et l'ours en peluche, entre l'érotisme oral et la relation objectale vraie, entre l'activité créatrice primaire et la projection de ce qui a été introjecté, entre l'ignorance primaire de la dette et la reconnaissance de cette dette (dis merci !)* ». (126)

Cette zone s'apparente en quelque sorte à un lieu de repos, où la lutte pour maintenir distinctes la réalité intérieure de la réalité extérieure n'existe pas. L'objet transitionnel est trouvé-créé dans cette zone d'expérience intermédiaire (il possède à ce titre des caractéristiques proches de celles que Roheim a reconnues à ses objets intermédiaires : « *ils sont comme des faces de Janus regardant du côté objectal érotique et du côté narcissique* » (113)).

Il peut s'agir pour le jeune enfant d'un phénomène ou d'un objet particulier : une pelote de laine tirée des fils d'une couverture, un coin de cette couverture ou d'un édredon, une mélodie, un mot prononcé ou un geste familier (cf. le rôle de la rythmicité archaïque développé au chapitre IV).

C'est ce que l'enfant utilisera au moment de s'endormir comme défense contre l'angoisse de type dépressif.

A ce titre, l'objet ou le phénomène trouvés fortuitement représentent probablement la figure d'attachement infantile mais affranchie toutefois de la présence ou de l'absence du vrai parent.

L'objet transitionnel est le premier objet possédé en propre par l'enfant et sa possession ne peut être remise en cause. Il témoigne de la possibilité pour l'enfant de reconnaître un objet comme non-Moi, de le placer au dehors, au dedans ou à la limite du dehors et du dedans. Il reflète aussi la capacité qu'a l'enfant de créer, d'imaginer, d'inventer, de concevoir un objet et d'instituer avec lui une relation de type affectueux.

La notion d'objet transitionnel repose donc sur un paradoxe fondamental qui est que, pour que le bébé crée l'objet, celui-ci doit être déjà là, mis à disposition, en attendant d'être créé. (126)

Souvent, une mère attentive pressent l'importance de cet objet auquel elle facilitera l'accès. Ainsi, lorsque l'enfant est angoissé, ne parvient pas à trouver le sommeil ou bien pleure sans pouvoir se calmer, elle fournit le bout d'étoffe ou le nounours salvateur qu'elle désigne en accompagnant l'enfant dans ses lallations. Souvent, elle prend du plaisir en participant à cette aire intermédiaire « *aconfliktuelle* » sans rien exiger en retour.

L'enfant se met ainsi à utiliser toute une série « *d'objets créés ou fournis par les parents, objets qui ne font pas partie de son corps et qu'il ne reconnaît pas encore complètement comme appartenant à la réalité extérieure* ». (126)

3. Espace de création à l'adolescence

R.W. Higgins note l'importance paradoxale de la matérialité de l'objet pour la création d'une *aire d'illusion* (selon la terminologie winnicottienne). L'expérience sensorielle permet selon lui à la représentation interne « *de ne pas se figer en pure intériorité déréelle et mortifère* ». (62)

Il souligne ainsi l'importance du geste et de l'activité corporelle, éléments capitaux pour appréhender certains aspects du rite.

« *Seules, cette corporéité gestuelle, cette sensorialité, cette matérialité permettent d'assurer le caractère de fiction de l'objet culturel et de ne pas en faire une pure concrétion fantasmatique délirante. Et, s'il s'agit bien du corps, c'est d'un corps « pas à moi », pourrait-on dire, paraphrasant l'expression winnicottienne de « not me possession » pour caractériser l'objet transitionnel* ». (62)

Si les rites d'initiation sont organisés par le groupe pour marquer des appartenances et pour assigner des places, les ritualités juvéniles sont d'abord des gestuelles pour marquer une place, poser les bornes d'un espace.

Selon lui, le partage rituel peut être considéré comme la nécessaire « *mise en corps* » du paradoxe indispensable à la constitution de la fiction culturelle, ce qui implique notamment pour les autres, l'environnement, de *jouer le jeu*.

Le rituel s'apparenterait alors à un phénomène transitionnel, processus culturel issu d'une œuvre commune, nécessaire au sujet pour qu'il puisse se constituer comme tel et trouver sa place dans un espace fictionnel.

Plus généralement, le rituel serait à considérer comme le lieu même où se joue plus ou moins bien la question de la transitionnalité. Ses vicissitudes pourraient être référées aux divers temps de la séquence initialement prise en compte par Winnicott, et bien entendu également aux destins ultérieurs des phénomènes transitionnels.

Ceci permet sans doute de comprendre comment parfois l'instrumentalité de la technique - la violence de l'interprétation aurait pu dire P. Aulagnier - peut entraver le maintien de l'espace transitionnel (cf. l'épisode de la spatule). La technique supprime en quelque sorte le paradoxe nécessaire à la création et à l'existence de la fiction culturelle.

On perçoit ainsi la précarité de cet espace potentiel, lié au rituel, et l'attachement dont il peut faire l'objet. En effet, si pour Winnicott le jeu est excitant, ce n'est pas seulement parce que les pulsions y sont à l'œuvre. Il souligne également la précarité, la magie, l'intimité et aussi l'informe, effrayant, qui constituent l'essence du jeu. « *L'excitation corporelle ne cesse de menacer le jeu et le sentiment d'exister* ». Equilibre fragile où l'espace de création et de fiction instauré par le jeu (ou le rite) interdit la pulsion. « *Suspens de l'acte et de la pulsion par une représentation (...) qui, ici, engage le corps* ». (62)

En 1967, Winnicott va plus loin dans sa recherche en faisant remarquer que, si Freud utilise la notion de sublimation « *pour indiquer la place où l'expérience culturelle prend tout son sens, il n'a pas désigné les lieux psychiques où réside cette expérience* ». Pour Winnicott, l'expérience culturelle procède de l'idée des phénomènes transitionnels.(62)

A ce titre, différents régimes d'économie rituelle pourraient sans doute être examinés à la lumière de la polarité d'inspiration winnicottienne « *entre faux-self collectif et une fiction partagée* » (62). Une ritualité au sein de laquelle peuvent se conjuguer et s'opposer transitionnalité, obsessionnalité et crispation sur l'objet (de consommation ?), et où la question du corps demeure centrale.

Pour être opérants, les formations, les espaces, les objets intermédiaires doivent se présenter comme des catégories conceptuelles de l'instabilité, renvoyant à des processus de passage, de liaison/déliation et de transformation. Winnicott indique que ce n'est pas l'objet qui est transitionnel mais qu'il représente la transition. Il doit en aller de même pour le rite.

« Ni une formation de compromis, ni une figure accomplie de la sublimation, plutôt une mise en suspens d'une tension, par laquelle l'objet transitionnel acquiert aussi le statut d'objet culturel disponible pour des manipulations ». (126)

CHAPITRE VII

RITES DE PASSAGE ET PASSAGE INSTITUTIONNEL

1. L'institution en tant qu'espace de médiation

M. Cadoret, dans son article intitulé « *Passage d'adolescence et passage institutionnel* », met en exergue le double statut de l'institution psychiatrique qui procède à la fois d'un discours scientifique et qui reste prise dans son usage comme une émanation du social. Elle reflète à ce titre les questionnements et les contradictions de la société. (22)

Il y a là un parallèle possible avec l'adolescence.

Si, comme on l'a vu, la psychopathologie de l'adolescence peut être appréhendée comme un mode de connaissance, une forme de savoir sur les avatars transgénérationnels, sur la souffrance identitaire, ce savoir fait souvent, dans le même temps, l'objet d'un déni social que l'institution relaie à différents niveaux :

- mise en déni par le groupe, qui est le lieu même du questionnement (questionnement du lien social), par le choix collectif d'une mise en marge vide de sens. « *Le fou est à lier parce que dénonçant la souffrance du lien* », écrit M. Cadoret. (22)

- mise en déni de l'intrication entre *montages institutionnels* et enjeux sociétaux par une focalisation excessive sur le symptôme (identification du sujet à son symptôme).

La question du lien entre folie et malaise social se trouve ainsi à deux reprises éliminée « *par la localisation et la prescription* ». (22)

Dans une démarche opposée et pour être structurant, le cadre institutionnel se doit de représenter un lieu de passage et de médiation où la circulation des corps, des mots et des objets est possible. Il peut, à ce titre, constituer un espace potentiel pour des inscriptions symboliques et permettre à l'adolescent de se fonder en tant que personne, de pouvoir s'instituer dans son identité, de se placer dans la succession des générations, de se repérer dans un ordre symbolique de référence.

Dans cette perspective, les montages institutionnels peuvent favoriser des repérages, des étayages qui permettent des renvois entre groupe familial et groupe social et où la question de l'appartenance est posée en regard des phénomènes de groupalité psychique (cf. le chapitre consacré aux enjeux identitaires à l'adolescence). Cette articulation est vectrice de sens dans la mesure où les différents registres ne sont pas confondus.

Pour M. Cadoret, « *l'institution devient thérapeutique dès lors qu'elle peut, dans son projet de cadre contenant, dépasser un faux choix en image entre une organisation familiale qu'elle viendrait substituer et une organisation sociale à côté et prendre en compte la triple organisation structurale des psychismes individuels et collectifs* ». (22)

La réponse thérapeutique se doit donc d'englober les individus et leur famille, les groupes et les institutions et de repérer ce qui est en jeu : désagrégation de la fonction du langage, confusion entre le sujet et son symptôme, effacement des romans familiaux, brouillage des repères culturels... La réussite de ce temps institutionnel conditionne bien souvent, à l'issue d'un temps d'élaboration suffisant, l'extension de la prise en charge vers l'espace social au travers d'autres relais, institués ou non.

Toutefois, pour assumer une telle fonction, l'institution doit se garder d'être le lieu de l'accomplissement d'un savoir, en préservant notamment une possible implication dans une histoire commune. C'est à cette seule condition que le passage d'adolescence et la traversée institutionnelle deviennent opérants en permettant la sortie des mécanismes de répétition.

C'est tout l'enjeu de la groupalité qui est posé :

- soit un lieu de transfert, de mise en corps et d'appropriation de soi, via des processus de ré-identification,

- soit celui d'une relation d'emprise, de maîtrise.

A travers toute prise en charge institutionnelle, on retrouve la question du seuil et de la ritualité qui accompagne son franchissement. On peut évoquer, à titre d'exemple, la correspondance entre le franchissement du seuil d'un centre médico-psychologique et le franchissement adolescent.

Cet espace institutionnel en bordure se situe comme « *un premier espace/temps intermédiaire, qui est déjà partie intérieure d'un cadre institutionnel bien qu'à sa marge extrême* ». (22)

Lorsqu'un adolescent franchit le seuil d'une institution, que ce soit volontairement ou non, il s'inscrit potentiellement dans une dynamique de franchissement pour des passages d'un registre à un autre.

La clinique de l'agir, de l'extériorité peut alors être reprise et référée à des éléments d'intériorité. L'accès à ces repérages différents, en terme d'extériorité et d'intériorité, doit pouvoir répondre à une logique dialectique et non plus simplement antagoniste.

L'expression symptomatique est alors à même de prendre un caractère de signifiante, à condition toutefois que *ce qui est dit* ne reste pas à la marge de l'institution, mais puisse circuler dans la spatio-temporalité interne du dispositif institutionnel.

Cela nécessite un effort permanent d'adaptation de l'institution, articulé autour de la notion d'intersubjectivité et implique pour P. Jeammet une nécessaire prise en compte des caractéristiques du fonctionnement mental des adolescents tel qu'il trouve à s'exprimer dans les rites d'initiation et dans certains processus défensifs de la psychopathologie (65) :

- importance de la marque à la fois comme figuration d'une représentation évolutive et comme limite d'un espace propre,

- confrontation inéluctable à la violence,

- conservation de l'ambiguïté du processus de l'adolescence, à savoir la possibilité pour l'adolescent « *de se découvrir et de se créer dans le respect d'un espace qui lui est propre hors de toute compréhension intrusive des adultes* » (référence aux phénomènes transitionnels).

Souvent, l'expérience de la plongée dans une intensité sensorielle, qui se veut délibérément mutique, rend difficile toute approche thérapeutique et la logique d'autodestruction est parfois telle que toute prise en charge semble pervertie par une intentionnalité d'échec de la part de l'adolescent. L'équipe soignante risque alors de se retrouver prise dans une spirale aggravante où se rejoue à son insu « *la répétition de la carence de l'environnement primordial* ». (22)

L'adolescent, dans l'institution, agit souvent une ritualité qui lui est propre. Il appartient à l'institution d'en repérer le sens pour sortir du risque d'un affrontement situé, selon M. Cadoret, entre « *une exigence : la règle disciplinaire, et une nécessité : l'agir ritualisable* ». (22)

La stratégie thérapeutique doit alors favoriser un mouvement vers l'indépendance qui ne soit pas fermeture à autrui et à la vie pulsionnelle, et ce, dans la mesure où la conduite à risque, même celle qui aboutit à un repli sur soi, s'apparente moins à un acte de rupture qu'à une forme extrême de relation. Toute la difficulté réside dans la nécessité de fournir un cadre protecteur pare-excitations et dans le même temps de proposer des stimulations émotionnelles suffisamment fortes visant à susciter des processus de symbolisation nouveaux.

Il faut ici concevoir, à l'instar de l'intrication des problématiques narcissique et objectale à l'adolescence, un type d'intervention impliquant également les fonctions paternelle et maternelle, comme le propose R. Cahn lorsqu'il évoque « *un cadre contenant pare-excitations, garant d'une suffisante continuité, se référant à une loi d'essence paternelle et susceptible de proposer un espace transitionnel, une aire de jeu, au sein duquel puisse éventuellement s'opérer une sorte de symbolisation primaire, à l'abri de ce qui, de près ou de loin, pourrait évoquer une emprise ou une violence de l'objet* ». (24)

Cela implique notamment de s'appuyer sur une prise en charge basée sur une configuration *multifocale*, où l'accent est mis sur un système de différenciation aisément perceptible permettant que la fonction de chacun soit clairement délimitée et de ce fait identifiée.

Cette configuration permet de dessiner un parcours à travers divers ancrages sensoriels, entre solitude du patient retransché de la société (mise en marge spatialement et temporellement repérée), contacts multiples et soumis à des règles précises avec les différents membres de l'équipe soignante et enfin identification au groupe singulier *des adolescents à problèmes*.

Toutefois, il ne faut pas perdre de vue que ce quotidien et l'état de passivité qu'il est susceptible d'induire, peuvent donner lieu à un « *éclatement angoissant des éprouvés corporels* » (22) au risque d'une régression vers des modèles primaires d'identification.

Il appartient donc de moduler la prise en charge, afin de permettre à l'adolescent de récupérer un auto-érotisme minimum sur lequel il pourra s'appuyer pour se réapproprier un fonctionnement propre. Cela passe nécessairement, à l'instar de certains rites initiatiques, par un contact étroit et la présence attentive, physique des soignants.

Parfois, la réponse médicale obéit au devoir d'assistance de toute urgence, avec la radicalité propre à ce type d'intervention. Ainsi, dans le cadre de troubles anorexiques sévères, on préconisera souvent : une coupure d'avec le milieu familial, une hospitalisation en service spécialisé, parfois une mesure d'isolement, un gavage progressif et inéluctable, à rythme imposé et diététiquement initiatif, jusqu'à la prise de poids nécessaire au fonctionnement de la machine physiologique (100). Ce traitement hospitalier autoritaire a sans nul doute quelque chose à voir avec un rite de passage (de l'enfant nourri à l'adolescent se nourrissant). Ce type de prise en charge confirme le service de soins dans une fonction de coupure corporelle d'avec la mère réelle (ou ses substituts) et offre la possibilité d'un déplacement du conflit sur l'institution soignante parfois sujette à des projections d'imagos archaïques.

2. Enjeux du passage institutionnel

Il existe donc une dimension rituelle des prises en charge psychiatriques dont l'efficacité tient surtout à la méconnaissance qui, selon F. Richard, confère à leur ordonnancement réglementé un caractère de contrainte que l'on récuse ou auquel on se soumet avant d'en interroger le sens. Cet aspect réglementé autorise une sorte d'initiation, ou tout du moins un passage susceptible de mettre un terme à l'errance. Ainsi, parmi la population des adolescents suivis en psychiatrie, « *même le repli le plus déficitaire et chronicisé pourra espérer trouver sa dimension d'épreuve et d'ordalie, de défi et de conquête* ». (109)

Un tel univers, s'il peut être vécu sur un mode coercitif et susciter un sentiment et des attitudes de révolte, peut néanmoins introduire à un questionnement sur le bien-fondé de la règle et de la légitimité du groupe social des adultes dans un face-à-face avec des interlocuteurs qui, bien que conservant une certaine distance, ne se dérobent pas à la confrontation.

De plus, certains espaces non soumis à la règle, situés en marge de l'institution sont tolérés parce que leur subversivité créative renforce « *la dynamique contre-structurelle structurante d'une marginalité ritualisée* ». Il peut s'agir par exemple de lieux de rencontre sans objet où émergeront des situations peut-être chaotiques mais souvent cathartiques ou à valences symboliques. « *L'extériorisation de la logique fantasmatique peut conduire à une objectivation où la vérité se perd enfouie dans le symptôme, mais aussi à une volonté d'approfondir le questionnement de cette vérité* », écrit F. Richard. (109)

« *L'enjeu institutionnel* » - remarque M. Cadoret – « *est donc bien de se décentrer de l'institué pour avoir une fonction instituante* » (22). Il s'agit là de permettre un étayage sur des repères symboliques et identificatoires autorisant une forme de créativité. Il est question de refondation, en transgression d'ordres référentiels usés, mais toujours par rapport à des idéaux et des valeurs reçus en héritage (réhabilitation de la notion de transmission), à un registre référentiel. Il en va de même pour l'adolescent qui remet en cause pour refonder, resymboliser, ramener la référence.

« *Ce qui est à institutionnaliser est une fonction contenante dont la valeur symbolique ne soit pas seulement liée à un lieu institutionnel donné* ». (22)

Ce qui importe, c'est que des médiateurs posent (reposent ?) les limites et permettent des franchissements. En ce sens, le champ institutionnel relève d'une dynamique de l'intermédiaire (répondant aux critères précédemment définis).

On retrouve ici la notion de formation psychique intermédiaire, d'emboîtement entre les espaces psychiques individuels et celui qui naît dans le groupement psychique institutionnel.

Il n'est pas question ici d'homogénéisation, d'uniformisation (comportant un danger d'indifférenciation), mais plutôt d'entrecroisement, d'intrication d'éléments reflétant l'hétérogénéité sociétale.

Cet espace de rencontres, proche de l'aire transitionnelle décrite par Winnicott, offre à l'adolescent des modalités d'investissements, des étayages basés sur la notion de plaisir relationnel. Ce plaisir à fonctionner est d'autant plus opérant qu'il est protégé par une certaine méconnaissance qui autorise l'adolescent à le vivre comme le sien sans être confronté à la différence. (24)

« L'espace transitionnel », écrit Jeammet, « par ce qu'il a de paradoxal, par ce qu'il laisse subsister d'incertitudes et d'ambiguïté, par ce qu'il autorise de juxtaposition des contraintes, offre un moratoire possible et permet d'utiliser l'espace pour réintroduire une dimension temporelle qui rend possible un travail de déconstruction de l'inflexion psychopathologique de l'adolescence qui tend à figer le temps dans l'espace avec l'illusion de le mieux contrôler et dans un simulacre d'action qui fige les choses au lieu de les transformer. En cela il se substitue à ces conduites pathologiques pour occuper l'écart laissé vacant par la rupture traumatique des adolescences pathologiques entre le corps et ses activités pulsionnelles, et les parents comme support de la continuité de l'adolescent et régulateur de son estime de lui-même ». (67)

Cette aire de partage autorise l'expression d'une conflictualité à un niveau tolérable, hors d'une relation d'emprise où l'agressivité peut être maniée dans un climat globalement positif (67). Le conflit y retrouve sa valeur de pare-excitations, permettant à l'adolescent de s'individualiser tout en satisfaisant ses besoins de dépendance vis-à-vis des images parentales. « Par l'affirmation de la différence des rôles expression de la différence des sexes, c'est la liberté d'être autre qui est offerte à l'adolescent », ajoute Jeammet.(65)

A ce niveau, les approches anthropologiques et psychanalytiques se complètent :

- du côté de l'anthropologie, on identifie des repères symboliques partagés, des relais et des passages avec leurs effets de seuil, des espaces - temps intermédiaires marquant tous les mouvements,

- du côté de la psychanalyse, des formations et des objets intermédiaires (de médiation), des objets et des espaces transitionnels qui témoignent des évolutions.

Dans ces deux registres se posent les questions de l'altérité et des liens, celle de la groupalité, de l'appartenance et des rapports de l'individu et du collectif.

Comme le souligne M. Cadoret, « *il ne s'agit pas seulement de construire et d'appliquer un modèle de traitement social de la folie mais bien de comprendre ce qu'il en est de la folie par rapport au lien social* ». (22)

CONCLUSION

L'adolescence représente une situation paradigmatique où individuel et collectif sont intriqués à l'interface de l'historique, du structurel et du conjoncturel.

Cette triple implication est bien présente dans les sociétés coutumières où, par sa fonction sociale, le rite consacre l'identité, mais où, par son registre individuel souvent créatif, il est aussi un processus, un travail qui mène à l'altérisation et à la tension identitaire (double versant de la ritualité, entre appartenance et création).

Nous espérons, dans le cadre du présent travail, avoir posé les jalons d'un repérage autour desquels peuvent s'articuler les réflexions anthropologiques et psychanalytiques : la problématique de l'altérisation, le statut du corps, le devenir de l'institution et de l'individu dans la modernité.

D'un côté comme de l'autre, c'est la question de la construction identitaire par l'échange et la réciprocité qui est posée par des opérations de transmutation dont les ritualités représenteraient les figures rhétoriques propres à chaque culture.

Si la ritualité signe l'inscription définitive dans le lien qui sous-tend l'édifice social (les interdits, les différenciations sexuée et générationnelle, les dispositifs d'alliance et de parenté), elle autorise avant tout des passages, pas un simple phénomène de répétition dans l'institué, mais bien une transitionnalité dans des processus de liaison/déliaison.

De nos jours, les appartenances qui fondent traditionnellement le lien social deviennent de moins en moins perceptibles. Entre révolte et ordre, transgression et assimilation, l'adolescent témoigne de l'entre-deux de sa position par la contradiction d'avoir à être tout à la fois dans une fonction sociale et dans des manifestations apparemment anti-sociales (effets de structure et de contre-structure).

La ritualité adolescente se doit d'évoluer, alors que la voie sacrificielle dont la transfiguration est fondatrice de la référence, cède la place à la vision d'un être autoconstruit, autosubjectivé.

Si les rites d'initiation sont mis en œuvre par le groupe des adultes pour signifier des appartenances et assigner des places, les rites des adolescents, à travers les gestuelles qui les sous-tendent, visent à marquer (re-marquer) une place par la réémergence inattendue de pratiques symboliques archaïques rituelles et sensorielles.

Cela passe souvent par la mise en œuvre de comportements se situant au plus près d'une rythmicité archaïques (marquages corporels, danses, breuvages, drogues...) où le corps est marqué, assigné, institué, désapproprié, réapproprié dans un véritable processus de subjectivation.

Cependant, pour être opérant, le rite ne doit pas être une mise en acte mutique, répétitive, « *mettant le sens en assignation* » selon les termes de M.Cadoret, mais bien une pratique dialectique entre continuité et discontinuité qui fonde l'identité en l'inscrivant au sein d'une structure symbolique. (20)

Dans le cas contraire, le rite tend à se replier sur lui-même en même temps que sur l'éprouvé perceptif, pouvant donner lieu à nombre de conduites qualifiées d'« extrêmes », au risque parfois de conduire à une sorte de bouclage sur le corps dans un mouvement d'allure circulaire (alors que dans les sociétés traditionnelles « *bien ritualisées* » l'existence de chacun est tendue, vectorisée par l'action rituelle).

Pourtant l'angoisse est toujours là qui demeure, commandant de mettre le destin en prédiction.

Poser le rite reviendrait aussi à poser l'existence. Comme nous l'avons dit, la ritualité s'apparente dans cette perspective, à un cadre d'énonciation où la mise en représentation équivaut à une mise en corps. Le rite s'apparente par là même à un espace de rencontre entre corps et discours

A cet égard, il est essentiel d'appréhender les troubles des conduites des adolescents comme ayant une valeur relationnelle et de communication qui leur confère une dimension de rite. Par là, l'adolescent tente de sortir de sa solitude et d'obtenir une réponse de son entourage social ou familial.

Même si cet aspect ne peut à lui seul expliquer la totalité des troubles psychiques observés à cet âge, il importe de ne pas en méconnaître la portée sauf à risquer de voir les troubles se pérenniser dans des gesticulations vides de sens ?

Le passage institutionnel, appréhendé sous l'éclairage des phénomènes transitionnels, peut à cet égard constituer une réponse possible afin de relancer une subjectivité en errance. Il prend alors la valeur d'un rite de passage.

M. Garapon remarque à juste titre que *« le fait d'instituer une réciprocité symbolique entre adulte et adolescents, quels qu'en soient les moyens retenus, est bien une nécessité pour chaque société. L'incapacité de notre société de donner un sens quelconque à son adolescence, en ne lui donnant qu'un début et une fin, produit une jeunesse perdue, une adolescence en souffrance »*. (48)

Malgré la perte des références, l'effacement des croyances, l'usure des idéologies, la gestuelle des ritualités actuelles peut se révéler porteuse de sens à travers un processus de re-marquage du monde où chaque existence doit trouver à s'inscrire.

« Etrange destin que celui du rituel où au-delà des oripeaux appauvris et des emblèmes auto-référencés apparaît le refus de l'usure et de la déréliction et peut-être déjà une contre-culture », écrit M. Cadoret. (20)





REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1. AGMAN G., ROUX M.-L

Groupe d'adolescents et initiation ou l'initiateur initié

Neuropsychiatrie de l'Enfance et de l'Adolescence, Août-Septembre 1983, N° 8-9,
pp. 402-405

2. ARIES P.

L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime

Paris, Seuil, 1973, pp. 29-52

3. BARREYRE J.Y. et al.

Dictionnaire critique d'action sociale

Paris, Bayard, 1995, 400 p.

4. BARRIERE A.

Intérêt du concept de rituel en psychiatrie

Synapse, Juin 1999, N° 157, pp. 27-30

5. BARTHES R.

Mythologies

Paris, Points Seuil, 1970, 256 p.

6. BASQUIN M.

Les rituels à l'adolescence, Introduction et Synthèse

Neuropsychiatrie de l'Enfance, 1983, 31 (8-9), pp. 355-359

7. BAUDRY P.

Le corps extrême. Approche sociologique des conduites à risque

Paris, l'Harmattan, 1991, 239 p.

8. BELMONT N.

La notion du rite de passage

In : Les rites de passage aujourd'hui

Actes du colloque de Neuchâtel, 1981, pp. 9-19

9. BETTELHEIM B.

Les blessures symboliques

Paris, Gallimard, 1996, 252 p.

10. BIRRAUX A.

L'adolescent face à son corps

Paris, Bayard Edition, 1994, 204 p.

11. BIRRAUX A.

Psychopathologie des âges de la vie

In : Psychanalyse/ éd. par A. DE MIJOLLA et S. DE MIJOLLA MELLOR

Paris, PUF, 1997, 2^{ème} édition, pp. 511-518

12. BLOCH O., VON WARTBURG W.

Dictionnaire étymologique de la langue française

Paris, PUF, p. 557

13. BLOS P.

Les adolescents, essais de psychanalyse

Paris, Stock, 1967

14. BOURDIEU P.

Les rites comme actes d'institution

In : Les rites de passage aujourd'hui

Actes du colloque de Neuchâtel, 1981, pp. 207-215

15. BOURGEOIS M. L.

Identité et développement du Moi selon Erik H. ERIKSON

Confrontations psychiatriques, 1998, n° 39, pp. 57-71

16. BOURGEOIS M. L., BRUCHON-SCHWEITZER M. L.

Le concept d'identité

Confrontations psychiatriques, 1998, n° 39, pp. 21-29

17. BRACONNIER A.

Les rites d'initiation à l'adolescence. Point de vue psychologique et psychopathologique
 Neuropsychiatrie de l'Enfance, 1983, 31 (8-9), pp. 383-384

18. BRACONNIER A., MARCELLI D.

L'adolescence aux mille visages
 Paris, Odile Jacob, 1998, 272 p.

19. BRULE P.

Initiation et rites de passage
 In : La cité grecque à l'époque classique
 Rennes, Presse Universitaire de Rennes, 1994, 2^{ème} édition, pp.141-152

20. CADORET M.

Contexte et culture. Violence de la scène adolescente
 Adolescence, 1998, 16, 1, pp. 57-65

21. CADORET M.

Corps en rythme, enfant en rites
 L'information psychiatrique, 1998, 1, pp.13-16

22. CADORET M.

Passage d'adolescence et passage institutionnel
 Psychiatrie française, 1997, 1, pp.88-103

23. CAHN R.

Adolescence et folie. Les déliaisons dangereuses
 Paris, PUF, Le fil rouge, 1991, 320 p.

24. CAHN R.

Espace transitionnel et institution thérapeutique
 In : Adolescence terminée, adolescence interminable
 Paris, PUF, 1985, pp. 137-141

25. CAMPI E.

Rites et maîtrise du temps

In Les rites de passage aujourd'hui

Acte du colloque de Neuchâtel, 1981, pp.131-137

26. CAZENEUVE J.

Rites

Encyclopédia Universalis, 1990, 20, pp. 64-65

27. CENTLIVRES P.

Rites de passage : changement, opposition et contre-culture

In : Les rites de passage aujourd'hui

Actes du colloque de Neuchâtel, 1981, pp.192-205

28. CHIVA I.

Aujourd'hui, les rites de passage

In : Les rites de passage aujourd'hui

Actes du colloque de Neuchâtel, 1981, pp.226-236

29. CHRISTINAT J. L.

Le rite, générateur de liens sociaux

In : Les rites de passage aujourd'hui

Actes du colloque de Neuchâtel, 1981, pp.138-143

30. DAYMAS S.

Le psychanalyste et le mythe de l'adolescence

Neuropsychiatrie de l'Enfance et de l'Adolescence, Août- Septembre 1983, N° 8-9,

pp. 405-407

31. DE HEUSCH L.

Rites de passage et cosmologie en Afrique australe

In : Les rites de passage aujourd'hui

Actes du colloque de Neuchâtel, 1981, pp. 53-67

32. DESSOY E.

Le rite de passage et ses avatars, Une approche psychothérapeutique du temps arrêté
Cahiers de Psychologie Clinique, 1999/ 1,12, pp. 187-212

33. Diagnostic and Statistical Manuel of Mental Disorders

Paris, Masson, 4^{ème} version, 1996, 1008 p.

34. DURKHEIM E.

Le suicide, étude de sociologie

Paris, PUF, Quadrige n°19, 2000, 480 p.

35. DURKHEIM E.

Les formes élémentaires de la vie religieuse

Paris, PUF., Quadrige n°77, 2000, 656 p.

36. ELIADE M.

Initiation, rites, sociétés secrètes

Paris, folio/essais, Gallimard, 1999, 282 p.

37. FINE A.

Expression et aménagement du pulsionnel

In : Psychanalyse/ éd. par A. DE MIJOLLA et S. DE MIJOLLA MELLOR

Paris, PUF, 1997, 2^{ème} édition, pp.179-207

38. FRAZER Sir J. G.

Le rameau d'or

Paris, R. Laffont, 1998, 1004 p.

39. FREUD A.

Le Moi et les mécanismes de défense

Paris, PUF, 2000, 168 p.

40. FREUD S.

Au-delà du principe de plaisir

In : Essai de psychanalyse

Paris, Payot, 2001, pp.41-115

41. FREUD S.

Etudes sur l'hystérie

Paris, PUF, 1990, 255 p.

42. FREUD S.

L'avenir d'une illusion

Paris, PUF, Quadrige n° 196, 2000, 80 p.

43. FREUD S.

Résultats, Idées, Problèmes

Paris, PUF, 1985, 298 p.

44. FREUD S.

Totem et tabou

Paris, Payot, 1997, 242 p.

45. FREUD S.

Trois essais sur la théorie sexuelle

Paris, Gallimard, 1985, 189 p.

46. FREYMANN J. R.

La crise adolescente : désintrinsication et intrication pulsionnelle

Apertura, Arcanes, 1999, Vol 15, pp.137-147

47. GAFFIOT F.

Dictionnaire illustré latin-français

Paris, Hachette, 2000, p.1365

48. GARAPON A.

Place de l'initiation dans la délinquance juvénile

Neuropsychiatrie de l'Enfance et de l'Adolescence, 1983, 31 (8-9), pp. 390-393

49. GENDREAU J.

La défonce ou « Trouver sa vie »

VST, 1996, pp. 25-26

50. GIBELLO B.

Pseudo-initiation à l'adolescence : Le syndrome des janissaires

Neuropsychiatrie de l'Enfance et de l'Adolescence, 1983, 31 (8-9), pp.400-402

51. GIVRE P.

Rythm'n'blues adolescents

Cahiers de Psychologie Clinique, 1999/1, 12, pp.67-85

52. GIRARD R.

La violence et le sacré

Paris, Grasset, 1972, 534 p.

53. GOFFMAN E.

Les rites d'interaction

Paris, Minuit, 1975, 240 p.

54. GOGUEL D'ALLONDAS T.

Rites initiatiques. Rites de passage

Apertura, 1999, 15, pp.87-100

55. GREEN A.

Le travail du négatif

Paris, Ed. de Minuit, 1993, pp. 201-202

56. GRODDECK G.

Le double sexe de l'être humain, Bisexualité et différence des sexes

Paris, NRP, 1973, 7, pp.193-198

57. GUTTON P.

La maladie somatique conçue comme rite

Neuropsychiatrie de l'Enfance et de l'Adolescence, 1983, 31 (8-9), pp.409-411

58. HAIM A.

Les suicides d'adolescents

Paris, Payot, 1969

59. HAINARD J.

Des fêtes, pour quoi faire ?

In : Les rites de passage aujourd'hui

Actes du colloque de Neuchâtel, 1981, pp.165-169

60. HERITIER-AUGE F.

De la mort et de la naissance des rites

Psychanalystes, 1992, 41, pp.35-45

61. HERTZ R.

Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort

In : Sociologie religieuse et folklore

Paris, PUF, 1970, pp. 1-83

62. HIGGINS R. W.

Destin d'un acte transitionnel

Psychanalystes, 1992, 41, pp.9-18

63. HOCART A. M.

Le mythe sorcier et autres essais

Paris, Payot, 1973, n° 220, 272 p.

64. IMMELMANN K.

Dictionnaire de l'éthologie

Liège/Bruxelles, Pierre Mardaga, 1995, pp. 203-204

65. JEAMMET P.

Du familier à l'étranger, territoire et trajets de l'adolescent

Neuropsychiatrie de l'Enfance, 1983, 31 (8-9), pp. 361-381

66. JEAMMET P.

Dynamique de l'adolescence

Editions Techniques, Encyclopédie Médico-Chirurgicale (Paris-France), Psychiatrie, 37-213-A-20, 1994, 8 p.

67. JEAMMET P.

L'espace transitionnel en institution : un auxiliaire du fonctionnement mental

In : Adolescence terminée, adolescence interminable

Paris, PUF, 1985, pp. 151-158

68. JEAMMET P.

Les vicissitudes du travail de séparation à l'adolescence

Neuropsychiatrie de l'Enfance, 1994, 42 (8-9), pp 395-402

69. KAES R.

La catégorie de l'intermédiaire chez Freud : un concept pour la psychanalyse ?

L'Evolution Psychiatrique, 1985, 50, 4, pp.893-926

70. KESTEMBERG E.

L'identité et l'identification chez les adolescents. Problèmes théoriques et techniques

La psychiatrie de l'enfant, 1962, vol 5, n°2, pp. 441-522

71. KESTEMBERG E., MORVAN O.

Le concept de pare-excitation à la postadolescence

In : Adolescence terminée, adolescence interminable

Paris, PUF, 1985, pp.203-222

72. LABOV W.

Le parler ordinaire : la langue dans les ghettos noirs aux Etats-Unis

Paris, Ed de Minuit, 1993, 250 p.

73. LABURTHE-TOLRA P., WARNIER J. P.

Ethnologie, Anthropologie

Paris, PUF, 1993, pp. 169-177

74. LACADEE P.

Dans le langage, un équivalent de l'acte

In : Journée Cien, 1999, Document de travail n° 1, Le Champ Freudien, pp.16-21

75. LACAN J.

Les écrits techniques de Freud, Le séminaire, Livre I

Paris, Seuil, 1975, p.197

76. LADAME F.

Fonctionnement psychotique à l'adolescence

Editions techniques, Encyclopédie Medico Chirurgicale (Paris-France), Psychiatrie, 37215-B-20, 1991, 4 p.

77. LADAME F.

Les troubles psychiques de l'adolescence et leur approche thérapeutique : implications entre théorie et pratique

Annuaire de Médecine Psychiatrique, 1978, 136, 1, pp.49-67

78. LAPASSADE G., ROUSSELOT P.

Le rap ou la fureur de dire

Paris, Louis Talmart, 1990, 126 p.

79. LAPLANCHE J.

Problématiques, castration, symbolisations

Paris, PUF, Quadrige, n° 266, 1980, 320 p.

80. LAPLANCHE J., PONTALIS J.B.

Vocabulaire de la psychanalyse

Paris, PUF, p.187

81. LAROUSSE P.

Le Petit Larousse en couleurs

Paris, Larousse/Bordas, 1997, p.808

82. LAUFER M., LAUFER E.

Adolescence et rupture du développement

Paris, PUF, 2000, 256 p.

83. LE BRETON D.

Passions du risque

Paris, Métailié, 2000, 190 p.

84. LEVI-STRAUSS C.

Anthropologie structurale

Paris, Plon, 1974, 452 p.

85. LEVI-STRAUSS C.

L'homme nu

Paris, Plon, 1971, 700 p.

86. LEVY-BRUHL L.

Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive

Paris, PUF, 1963, 568 p.

87. LITTRE P. E.

Dictionnaire de la langue française

Monte Carlo, Ed. du Cap, 1962, tome IV, pp. 5602-5603

88. MACHEREL C.

Hiérarchies passagères ou la forme des forces

In : Les rites de passage aujourd'hui

Actes du colloque de Neuchâtel, 1981, pp. 182-191

89. MAISONNEUVE J.

Les conduites rituelles

Paris, PUF, Que sais-je ?, 1999, 127 p.

90. MALAMOUD C.

La scène sacrificielle

Psychanalystes, 1992, 41, pp.19-33.

91. MARCELLI D.

Approche psychopathologique

In : La dépression avant 20 ans/ éd. par Th. LEMPERIERE

Paris, Acanthe, Masson, 1998, pp. 47-65

92. MARCELLI D., BRACONNIER A.

Adolescence et psychopathologie

Paris, Masson, 1999, 567 p.

93. MAUSS M.

Totémisme et religion en Egypte

In : Œuvre complètes I

Paris, Minuit, 1968, p. 169

94. MEAD M.

Le fossé des générations : les nouvelles relations entre les générations dans les années 1970

Paris, Denoel, 1979, 192 p.

95. MEAD M.

Mœurs et sexualité en Océanie

Paris, Plon, 1963, 526 p.

96. MESLIN M.

Les rites

In : Encyclopédie des religions / éd. par F. LENOIR et Y. T. MASQUELIER

Paris, Bayard Editions, 1997, pp. 1947-1957

97. MESLIN M.

Le Sacrifice

In : Encyclopédie des religions / éd. par F. LENOIR et Y. T. MASQUELIER

Paris, Bayard Editions, 1997, pp. 1957-1965

98. MIERMONT J.

Ecologie des liens

Paris, ESF, 1993, 318 p.

99. MULLER J. C.

Rite de passage

In : Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie / éd. par P. BONTE et M. IZARD,

Paris, Quadrige / PUF, 1991, pp. 633-634

100. NATHAN T.

La folie des autres, Traité d'ethnopsychiatrie clinique

Paris, Dunod, 1996, pp. 107-134

101. NATHAN-MURAT M.

Anorexie mentale et excision, Leur rapport au renoncement à la mère phallique

Psychanalystes, 1992, 41, pp. 89-95

102. NIEDERER A.

Eléments de ritualité dans la vie quotidienne

In : Les rites de passage aujourd'hui

Actes du colloque de Neuchâtel, 1981, pp.170-177

103. PAIRAULT C.

Initiés à devenir homme ensemble

Neuropsychiatrie de l'enfance, 1994, 42 (8-9), pp 385-389

104. POIRIER V.

Les gardiens des traditions

In : Encyclopédie des religions / éd. par F. LENOIR et Y. T. MASQUELIER

Paris, Bayard Editions, 1997, p.1344

105. POUILLON J.

Une petite différence

In : Les blessures symboliques / éd. par B. BETTELHEIM

Paris, Gallimard, 1996, pp.235-247

106. PROVINCE M.

Le Hip Hop

Brochure Cien, Le champ Freudien, 1998, n° 2, pp.36-40

107. REIK T.

Le rituel. Psychanalyse des rites religieux

Paris, Denoël, 1974, 400 p.

108. REVILLION J. J.

Les rites initiatiques à l'adolescence. Passé, présent, avenir

Intervention au congrès : l'Ethnopsychiatrie en question, Lille, janvier 1998, 8 p.

109. RICHARD F.

Destins des rituels d'initiation et psychopathologie des adolescents

Adolescence, 1995, 26, pp. 151-166

110. RICHARD F.

Les deux figures d'Œdipe

Psychanalystes, 1992, 41, pp. 173-187

111. RICOEUR P.

Le temps et les philosophies

Paris, Payot, 1978

112. RIVIERE C.

Le ritualisme en situation de conflit

Psychanalystes, 41, pp. 189-201

113. ROHEIM G.

Psychanalyse et anthropologie

Paris, Gallimard, 1978, 602 p.

114. ROSOLATO G.

La castration quant au père

Journal de la Psychanalyse de l'Enfant, La fonction paternelle, 11, pp. 159-200

115. SARDA A. J.

Tatouages et alcool

Alcoologie, 1999 ; 21 (1), pp.65-70

116. SCHILDER P.

The image and apparence of the human body

New-York, IUP

117. SEGERS-LAURENT A.

Rites entre temps et espace

Cahiers de Psychologie Clinique, 1999, 12, 1, pp.99-109

118. SMITH P.

Rite

In : Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie / éd. par P. BONTE et M. IZARD,

Paris, Quadriga / PUF, 1991, pp. 630-633

119. SZTULMAN H.

Entre addiction et ordalie, les toxicomanies
Adolescence, 1997, 15, 2, pp.57-65

120. TURNER W.

Le phénomène rituel, structure et contre-structure
Paris, PUF, 1990, 206 p.

121. TURNER W.

Les tambours d'affliction
Paris, Gallimard, 1972, 368 p.

122. TYRODE Y., BOURCET S.

Les adolescents violents
Paris, Dunod, 2000, 195 p.

123. VAN GENNEP A.

Les rites de passage, étude systématique des rites
Paris, Picard, 1981, 288 p.

124. VIDAL-NAQUET P.

Le chasseur noir, Formes de pensées et formes de sociétés dans le monde grec
Paris, La Découverte, 1991, 492 p.

125. WAGNER G.

Le rite et l'échange symbolique
In : Les rites de passage aujourd'hui
Actes du colloque de Neuchâtel, 1981, pp.93-113

126. WINNICOTT D. W.

Jeu et réalité. L'espace potentiel
Paris, Gallimard, 1975, 240 p.

127. WINNICOTT D. W.

L'adolescence

In : De la pédiatrie à la psychanalyse

Paris, Payot, 1969, pp. 398-408

**128. WINNICOTT D. W.**

L'observation des jeunes enfants dans une situation établie

In : De la pédiatrie à la psychanalyse

Paris, Payot, 1969, pp. 37-56

129. ZEMPLENI A.

Initiation

In : Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie / éd. par P. BONTE et M. IZARD

Paris, Quadrige / PUF, 1991, pp. 375-377

130. ZINDZINGRE N.

Rites de passage

Encyclopédia Universalis, 1990, 20, pp. 66-68

131. ZINDZINGRE N.

Rituel

Encyclopédia Universalis, 1990, 20, pp. 68-71

132. ZONABEND F.

Rites et vie quotidienne

In : Les rites de passage aujourd'hui

Actes du colloque de Neuchâtel, 1981, pp.179-181

VU

NANCY, le 10 mai 2002

Le président de thèse

NANCY, le 15 mai 2002

Le Doyen de la Faculté de Médecine

Mme le Professeur **C. VIDAILHET**

Professeur **J. ROLAND**

AUTORISE A SOUTENIR ET A IMPRIMER LA THESE
NANCY, le 21 mai 2002

LE PRESIDENT DE L'UNIVERSITE DE NANCY I

Professeur **C. BURLET**

RESUME :

L'adolescence constitue une situation paradigmatique où individuel et collectif sont intriqués. Si traditionnellement, certaines sociétés prennent en charge et encadrent les changements pubertaires au moyen de rites de passage, il en va autrement des adolescents aux prises avec les contradictions inhérentes à la modernité, où la référence devient de moins en moins perceptible au profit d'une logique d'autofondation.

Après avoir étudié les rituels traditionnels d'initiation à l'adolescence afin d'en dégager les principaux enjeux anthropologiques et psychanalytiques, l'auteur aborde certains des aspects psychodynamiques qui sous-tendent le processus pubertaire dans leurs articulations au processus rituel.

Il met ensuite l'accent sur l'émergence de nouvelles formes de ritualité, repérables à travers des manifestations s'inscrivant dans des registres divers (fantasmatique, comportemental, culturel, pathologique). L'enjeu est ici pour l'adolescent, à travers le statut conféré à son corps, de trouver les modalités susceptibles de donner forme à un vécu reflétant une identité en devenir.

Cette réflexion amène à aborder les conditions de la rencontre entre adolescents et adultes autour des notions d'espace intermédiaire et de transitionnalité. Rencontre qui aboutira dans le meilleur des cas à l'élaboration d'un véritable espace de création où le devenir ne se figerait pas en répétition mortifère au lieu même d'un impossible passage.

TITRE EN ANGLAIS :

« Passage rites in teenage years : pitfalls of the thought or places of creation »

THESE : PSYCHIATRIE – ANNEE 2002

MOTS CLEFS :

Adolescence, Corps, Espace intermédiaire, Identité, Initiation, Mythe, Ordalie, Passage institutionnel, Rap, Rites de passage, Rythmes

Faculté de médecine de Nancy

9, avenue de la Forêt de Haye

54505 VANDOEUVRE LES NANCY Cedex

D