



HAL
open science

Esquisse de rites en maisons d'enfants a caractère social : performativité plasticité subjectivité

Gilles Raveneau

► To cite this version:

Gilles Raveneau. Esquisse de rites en maisons d'enfants a caractère social : performativité plasticité subjectivité. *Le sociographe*, 2008, Extension du domaine des rituels : sur quelques rites dans le travail social, pp. 61-72. hal-03134562

HAL Id: hal-03134562

<https://hal.parisnanterre.fr/hal-03134562v1>

Submitted on 8 Feb 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Esquisse de rites en Maisons d'enfants à caractère social

Performativité, plasticité, subjectivité

Gilles **Raveneau**

Il serait vain de vouloir donner une définition préliminaire canonique et reconnue du rite. Elle n'existe pas et le tenter conduit à une aporie.

Chaque ethnologue façonne sa conception du rite en la tirant vers son terrain et son champ de recherche.

Retenons pour le moment qu'une des caractéristiques majeures du rite est justement sa plasticité et sa capacité à s'adapter au changement social.

> G. Raveneau est Maître de conférences (Université Paris X, Nanterre). Membre du laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (CNRS, UMR 7535). Mail : gilles.raveneau@mae.u-paris10.fr

Enfin, distinguer le rituel de la ritualisation, c'est opposer l'aspect statique du rite à l'aspect dynamique et ouvert des processus d'instauration de règles, de dispositions d'esprit et de comportements par l'instauration d'un cadre de référence. « Le rite fournit un cadre » remarque justement Mary Douglas (1992, p. 81). Il permet ainsi à notre expérience de prendre un sens et de la modifier par la manière dont il l'exprime.

Partant d'une recherche ethnographique dans deux Maisons d'enfants à caractère social (MECS) en région parisienne (*La Belle cordée* et *La Maison révée*) (1), ce travail interroge la manière dont le rite et la ritualisation peuvent contribuer à la suppléance familiale. Il s'efforce de comprendre comment les rites ont le pouvoir d'agir sur le réel en agissant sur sa représentation. Les exemples développés, comme les rites d'accueil, de départ et d'accès à l'âge de la majorité, cherchent à montrer comment les MECS mettent en scène le passage dans l'institution et quels effets sociaux produisent de tels dispositifs rituels.

Dans ce travail, rite et rituel sont entendus comme des dispositifs incarnés, dont le caractère performatif façonne des groupes. Les rituels se traduisent donc comme des pratiques corporelles dont on attend l'énonciation d'une conviction sociale qui permettent de se comporter de manière adaptée dans les institutions (Bourdieu, 1972, 1982 ; Wulf, 2004, 2005). Ce qui s'y joue est moins la force de persuasion des mots et des paroles que celle des actions qui s'effectuent par eux. Dans le champ du rituel, le tournant corporel et le tournant performatif paraissent articulés l'un à l'autre comme les deux faces d'une même réalité.

Des institutions rituelles ?

La législation de protection de l'enfance est ancienne en

France. Depuis la révolution de 1789, l'aide sociale est un droit. Ce qui aboutit à un ensemble de dispositifs qui s'est d'abord développé autour de certains hôpitaux, puis s'est stabilisé via les services de l'Assistance

(1) *La Belle cordée* et *La Maison révée* sont deux noms fictifs. Toutes les informations qui permettraient d'identifier ces deux institutions ont été transformées de manière à conserver l'anonymat aussi bien des personnes que des MECS, mais non celles qui font sens pour l'analyse de notre propos. Notre enquête ethnographique a été réalisée à partir d'entretiens, d'analyses documentaires et d'observations de différents moments de la vie de ces deux institutions. *La Belle cordée* est un établissement qui n'accueille que des garçons de 8 à 18 ans et qui fait partie d'un vaste dispositif d'éducation spécialisée et d'apprentissage. Les 30 places d'internat sont réparties entre deux groupes de 10 à 12 jeunes sur le site de *La Belle cordée* et dans une maison en ville, offrant des possibilités d'immersion dans la vie sociale pour un groupe de garçons. Un accueil en externat est prévu en fonction d'indications spécifiques. *La Maison révée*, quant à elle, accueille exclusivement des filles âgées de 3 à 18 ans sur deux sites. Le premier héberge un groupe de huit fillettes, âgées de trois à sept ans. Le second reçoit quatre groupes de jeunes, répartis entre deux groupes de filles de 7 à 13 ans et deux groupes de jeunes filles âgées de 13 à 18 ans. Ces deux derniers groupes de « Grandes » ont chacun un site externalisé qui est constitué d'une maison comprenant cinq chambres. Il existe également quelques appartements pour les jeunes majeurs jusqu'à 21 ans.

Publique qui est devenue l'Aide sociale à l'enfance (ASE) à partir du décret de novembre 1953. L'idéologie qui a imprégné les pratiques des internats spécialisés à l'égard des enfants placés et de leurs familles s'est caractérisée pendant longtemps par un certain paternalisme (Verdier, 1992). Dans les années 1940 et 1950, l'internat spécialisé était quasiment la seule solution proposée par l'Assistance Publique et le secteur associatif. Il a fallu attendre les années 1970 pour voir se développer les placements familiaux dans le secteur de l'ASE.

Globalement, ce ne sont pas seulement les établissements d'accueil résidentiel qui se sont transformés, mais toute l'architecture départementale et régionale des équipements et services de la protection sociale et juridique de l'enfance (2). Après avoir privilégié pendant longtemps une logique de séparation se traduisant par une mise à l'écart des familles, on assiste aujourd'hui à une logique de maintien des liens. On cherche à aménager la séparation, à éviter une rupture de l'enfant avec son milieu familial et social, tout en cherchant à limiter dans la durée la prise en charge éducative. Cela débouche logiquement à privilégier un accueil de proximité, ce qui était loin d'être le cas auparavant. Il n'était pas rare, dans les débuts de *La belle cordée* par exemple, de recevoir et de transplanter à son tour des enfants dans la France entière.

On est passé d'établissements encore largement marqués par leurs origines religieuses (Le Bon Pasteur pour *La maison rêvée*, orphelinat dépendant d'une congrégation religieuse), philanthropiques, de colonies pénitentiaires ou d'orphelinats (La Sauvegarde pour *La belle cordée*), à des associations qui se professionnalisent. En effet, l'organisation de ce secteur fait la part belle à l'initiative privée qui travaille en complémentarité avec l'État. Ce dernier organise et réglemente, et les associations assurent la gestion directe des établissements. Rappelons aussi le rôle central des psychiatres et, dans une moindre mesure, des magistrats dans le lent processus d'institutionnalisation qu'a connu le secteur de l'Enfance inadaptée, terme qui a marqué profondément ce champ social et dont les MECS sont l'émanation. On parle plus volontiers aujourd'hui « d'enfance en difficulté » ou encore de « secteur socio-éducatif » ou « médico-éducatif ».

Enfin, la notion de « suppléance familiale » (Durning, 1986, p. 102) a été avancée dans les années 1980 à la suite du terme de « substitution familiale » pour qualifier ce type d'action éducative, mise en oeuvre essentiellement par des éducateurs d'internat, mais aussi par toute une catégorie de personnel participant à la vie de ces maisons : maîtresse de maison, veilleur de nuit, psychologue, chef de service, directeur. Certains professionnels sont parfois affectés à plusieurs types de

(2) En ce qui concerne les données chiffrées les plus récentes des populations accueillies dans les structures de suppléance familiale, cf Humbert, 2003.

tâches ; c'est le cas par exemple des maîtresses de maison d'unités de vie. On distingue ainsi différents types de tâches : domestiques (préparation des repas, lavage, entretien...), techniques (réparation, aménagement des locaux), de garde, d'élevage (nourrir, habiller, laver), éducatives et socialisantes (apprentissage, acquisition de comportements sociaux, etc.), de suivi ou de coordination (médecin, enseignant, psychologue) et de références sociales (Fablet, 2005, p. 58).

On aura donc compris aisément que les pratiques se sont considérablement transformées dans ce qu'on appelle aujourd'hui les MECS. Une MECS est un établissement (avec les foyers d'action éducative) géré le plus souvent par une association (une fondation, une congrégation ou un organisme semi-public) destiné à accueillir, pour des séjours plus ou moins longs, allant de quelques mois à l'âge de 21 ans, les enfants et les adolescents dont les familles se trouvent en difficulté momentanée, ou ne peuvent assumer l'éducation de leur(s) enfant(s). Ces établissements sont donc conduits à accomplir temporairement à la place des parents la plupart des actes éducatifs habituels. On comprend alors la place que peut tenir les rituels dans ces maisons, quand on sait l'importance des rites dans la vie quotidienne et familiale.

Toutefois, mon objectif ici n'est pas tant de répertorier tous les micro-rituels individuels et collectifs à l'oeuvre dans la vie des différents professionnels et des enfants présents dans ces établissements que d'exposer et de souligner quelques dispositifs rituels majeurs propres à faire comprendre l'importance de la ritualisation et des rituels dans la vie de ces institutions. Pour appréhender la façon dont les MECS peuvent être comprises comme une institution « rituelle » contribuant à l'éducation et à la construction de soi des enfants et des adolescents, il faut regarder comment elles organisent l'entrée et la sortie de l'institution, le cadre du temps et de l'espace, comment elles façonnent les corps et les énoncés, comment ceux-ci sont appréhendés et quels effets ces dispositions produisent sur les individus.

Des formes de ritualisation

À l'observation de rituels en direction des enfants

s'ajoutent ceux qui s'adressent aux relations entre professionnels, mais aussi ceux qui concernent les relations entre professionnels et parents, notamment lorsqu'ils débouchent sur une possible co-éducation des enfants. On ne peut pas ici aborder tous les rites en présence. On ne retiendra ici que deux illustrations : les rituels d'accueil, d'arrivée et de départ, d'une part, et les formes de ritualisation institutionnelle et de construction biographique que sont l'accès à la majorité et les fêtes d'anniversaire, d'autre part.

Le moment inaugural de l'accueil dans une MECS s'inscrit à l'interface de l'hospitalité qui maintient l'enfant nouvellement arrivé dans un statut d'hôte (la présentation des bâtiments et du personnel, l'installation des effets personnels dans la chambre, l'accueil par les autres enfants, le premier repas pris avec les autres en l'honneur du nouveau) et une logique d'intégration qui transforme le sujet accueilli en membre à part entière du groupe (le contrat de séjour, la Charte de vie et le règlement intérieur, les normes et les valeurs qu'il faut respecter, etc.). Tout le dispositif d'accueil et de cérémonie vise à donner accès à l'identité sociale de la Maison. Il est l'occasion d'exposer et de réaffirmer le système de valeurs, la conception de l'éducation, les modes de structuration de l'espace et du temps, tout en étant l'occasion pour les professionnels et le groupe d'enfants accueillants de renforcer les liens et la cohésion. Parallèlement, la confrontation immédiate avec la culture de la MECS mobilise l'identité du jeune et de sa famille. Mais en les sensibilisant aux nouveaux modes d'appropriation de l'espace et du temps, le rituel d'accueil crée un sentiment d'appartenance et d'inclusion qui facilite les échanges et les comportements. Les paroles, les attitudes corporelles et les gestes codifiés assurent ainsi des repères culturels et procurent des modèles de conformité (Montandon, 2005, p. 88). Le jour de l'accueil se révèle ainsi un analyseur approprié des conceptions implicites des MECS.

Celles-ci remplissent largement les fonctions sociales qui leur sont assignées à travers des procédures de ritualisation, c'est-à-dire à travers des dispositifs scéniques qui accomplissent, dans le geste même de leurs représentations, les actes d'éducation et de socialisation qui constituent l'objet spécifique de la suppléance familiale. Les MECS réalisent performativement ce qu'elles donnent en représentation (Wulf, 2004).

La liturgie de la signature du contrat de séjour

Ainsi en est-il de la signature du contrat de séjour lors de l'arrivée de l'enfant, en présence des parents, de l'enfant, du directeur, du chef de service et de l'éducateur référent de l'enfant désigné. Cette action et le moment ont été particulièrement investis par les deux directeurs de *La Belle cordée* et de *La Maison rêvée*, avec plus d'emphase et de solennité encore dans la première, au grand dam du psychologue qui voit cela d'un mauvais oeil. « C'est un moment particulièrement efficace, remarque une chef de service de La Maison rêvée. (...) Cela met les parents à une autre place. Ils sont concernés, ils se sentent concernés et ils le sont vraiment. (...) L'enfant aussi, quoique de manière différente. Il observe. (...) Il y a souvent quelque chose qui prend à ce moment-là. C'est du sérieux. C'est un moment important. Pour nous

aussi c'est important, on le sent bien. (...) Il se réalise quelque chose de concret ».

La signature du contrat de séjour se déroule dans le bureau du directeur, dans une atmosphère solennelle et en présence des personnes appropriées. On y exprime des paroles liturgiques et on y signe des documents consacrés qui engagent les trois parties. Le bureau du directeur devient alors une sorte de « lieu sacré » pendant ce moment. L'efficacité de l'activité rituelle ici génère la signification par la réalisation de la mise en scène ; en ce sens qu'elle renvoie à son contexte et à ses effets. Le rituel constitue un cadre qui met en forme, explicite et canalise la forme et la force des interactions et des échanges (Wulf, 2004, p. 406). Il suscite et force l'adhésion de manière pratique. On pourrait dire que l'objectif du dispositif rituel ici est de conduire les parents et l'enfant à vivre concrètement de manière positive la projection de l'incorporation biographique de l'expérience de la suppléance familiale, à convaincre que le passage de l'enfant dans l'institution n'engagera pas de rupture entre « le monde de la famille » et « le monde de la MECS » ; en un mot, à poser un cadre au temps de placement.

Le caractère rituel et performatif du contrat de séjour se trouve également confirmé dans l'unique cas relaté de refus de signature du contrat lors de la cérémonie (à *La Maison rêvée*). Cela a rendu par la suite le travail avec l'enfant et la famille très difficile : dès lors que le dispositif scénique est refusé ou perd de son sens, que n'est plus partagé le consensus de la culture de suppléance, que les signes de l'institution ne représentent plus une valeur supérieure, la « magie rituelle » n'opère plus. Et Pierre Smith de remarquer que « c'est justement là que réside tout l'intérêt du problème, dans le fait que la pensée livrée aux activités rituelles se laisse ainsi prendre au piège qui lui est tendu et qui n'est finalement que son propre piège » (1979, p. 141). Sauf bien sûr, lorsque les sujets en ont décidé autrement. Il serait par ailleurs tentant d'interpréter le rituel de contrat de séjour comme une forme déviée de rite de passage (Van Gennep, 1981), en ce sens qu'il s'inscrit dans une logique d'intégration qui agrège le nouveau venu (et ses parents) à la culture de la MECS et lui assigne un nouveau statut.

Rite de départ

Évoquons pour finir sur ce point, les rites de départ qui rompent avec la logique d'inclusion sociale aux MECS des précédents rituels. Ils ont été particulièrement investis par *La Maison rêvée*, contrairement à *La Belle cordée*. Ces rites de détachement, comme le rite d'accès à la majorité, peuvent être appréhendés à leur tour à travers la grille de lecture des rites de passage. Mais cette grille exige d'être repensée dans le contexte

des sociétés occidentales contemporaines. Si leur point d'aboutissement est proche, leur forme diffère ici et là.

La veille du départ, il y a un repas et une petite fête organisée entre pairs, en présence de l'éducateur référent et d'autres éducateurs du service avec qui une jeune fille a noué des relations privilégiées. Mais c'est surtout la cérémonie dans le bureau du directeur qui prend des formes rituelles. On y retrouve les mêmes personnages que lors du rite d'accueil de l'enfant et de la signature du contrat de séjour. On y rencontre la même solennité, des paroles et des gestes consacrés, mais avec en plus une interconnaissance, une certaine complicité et culture partagée qui rendent moins « angoissant » le moment. Le directeur rappelle le parcours de la jeune fille, sa trajectoire biographique, lui offre un bouquet de fleurs pour les plus âgées et un vélo pour les plus jeunes, la félicite ; puis un pot est offert aux participants. Il vise à construire et conforter une dynamique identitaire, à marquer une étape qui va conduire l'enfant ou l'adolescente à retrouver sa famille d'origine ou une famille d'accueil. La jeune fille retrouve ainsi une inscription dans le temps. Elle peut se projeter dans la durée et dans une communauté d'appartenance.

Dans les sociétés traditionnelles, le rite de passage est une étape nécessaire et propice à l'entrée dans l'âge d'homme ou de femme. Il construit l'accès à l'âge adulte à travers une série d'étapes déterminées à l'avance par la communauté qui permet d'assurer la transmission sociale. Le rite de passage, fortement sexualisé, consacre également l'appartenance à un sexe à travers des marques corporelles et certains attributs. Il s'institue sous la responsabilité des aînés et se donne comme un moment essentiel de la filiation et de la transmission. Au terme de la cérémonie, l'initié entre dans le groupe de son père ou de sa mère et se trouve relié aux ancêtres. Il est alors profondément inscrit dans la communauté et définitivement étayé sur le lien social. Ce moment s'accompagne du bonheur et de l'émotion du novice d'être enfin arrivé à l'âge d'homme et de bientôt changer de statut (Van Genep, 1981 ; Smith, 1991 ; Segalen, 1998).

Nombre de ces remarques peuvent être prises et relayées pour ce qui concerne les objectifs poursuivis par les rites de départ et d'accès à l'âge de la majorité dans les deux MECS observées. C'est particulièrement vrai pour le rite de majorité où, outre ce que l'on a précédemment relevé concernant le rite de départ, des changements sont immédiatement opérés comme le fait de proposer une boisson alcoolisée au pot de fin de cérémonie ou de quitter l'internat pour un service extérieur où le jeune sera beaucoup plus libre et autonome. Si dans nos sociétés contemporaines, les rites de passage et d'initiation ont été progressi-

vement effacés pour laisser la place à des épreuves profondément solitaires, que dire lorsque ces étapes s'inscrivent dans un contexte de déliaison sociale et familiale comme c'est le cas pour les jeunes qui nous occupent ? En ritualisant précisément ces étapes, en leur redonnant une nouvelle force sous le regard d'une communauté sociale, les rituels proposés dans les MECS sont une réponse à la déliaison familiale et au défaut d'intégration sociale.

Entre rites de passage et d'institution

La métamorphose et l'expérience de soi conduites par l'intermédiaire des rites sont ici transmissibles aux

autres et relèvent par conséquent d'une mémoire collective. Ils inscrivent non seulement les jeunes dans le lien social, mais participent à sa constitution. Il s'agit donc moins de rites individuels de passage (Le Breton, 1991) que de rites de passage à proprement parler, certes bricolés, adaptés à un contexte particulier et suivant des formes spécifiques plus ou moins réussies. La structure anthropologique qu'ils contiennent l'atteste malgré tout : une mutation ontologique, la révélation d'une identité, un changement de statut. Par ailleurs, « l'existence d'une fonction utilitaire n'enlève rien à la valeur symbolique d'un acte, et vice versa » (Pitt-Rivers, 1986, p.126). Le rite de passage cherche à recomposer l'ordre social qui est mis en jeu lors de chaque nouvelle étape du cycle de l'individu. Sans entrer dans les détails, rappelons simplement que l'organisation du rituel s'opère toujours en trois stades : la séparation, la marge et l'agrégation. La forme et la durée des stades variant en relation avec la chose célébrée (Van Gennep, 1981). Mais si ce qui intéressait Van Gennep était le lien entre rites et structures sociales, ce qui retient l'attention de Pierre Bourdieu (1982) et la nôtre ici, ce sont les institutions.

En effet, sans entrer dans un long développement, remarquons que les rites développés par les MECS se rapprochent ici de ce que Bourdieu appelle des rites « d'institution » ou de « consécration ». Pour l'auteur, c'est moins le passage qui compte que « la ligne qui sépare un avant et un après » et le pouvoir des autorités qui l'instaurent. Le rite ne fait pas passer, mais institue et sanctionne le nouvel ordre établi. Il encourage le promu à vivre selon les attentes sociales liées à son nouveau statut. Par conséquent, les rites d'institution ont le pouvoir « d'agir sur le réel en agissant sur la représentation du réel » (Bourdieu, 1982, p. 210). « Deviens ce que tu es », tel est la formule qui sous-tend la « magie » performative de tous les actes d'institution. Tel semble bien être le cas dans les MECS où les rites assument la double fonction de séparer et de fournir des qualités nouvelles par le pouvoir de l'autorité et le gage de

la communauté. Doit-on alors oublier complètement la problématique des rites de passage pour se ranger derrière celle des rites d'institution ? Non, il me semble au contraire que le concept de rites de passage et celui d'institution ne s'excluent pas, mais s'articulent l'un à l'autre et se complètent. Dans les MECS, on comprend bien que le rite ne peut pas être auto-administré mais qu'il lui faut une instance de légitimation. De même, tout en instituant un nouvel enfant, le rituel fait des choses beaucoup plus complexes qui participent de son efficacité symbolique. Par ailleurs, si le cadre conceptuel des rites d'institution paraît pertinent pour la signature du contrat de séjour, il l'est beaucoup moins pour l'accès à la majorité où la problématique des rites de passage semble plus adaptée.

Cette description rudimentaire de quelques formes de rituels et de

La plasticité des rituels

ritualisation dans deux MECS aujourd'hui mériterait d'être affinée et développée, mais en l'état, elle montre tout de même que la production d'une culture morale et éducative efficace dans ces institutions semble nécessiter le recours à des rituels et des ritualisations. Cependant, entreprendre la transformation de pratiques et de procédures en rituels nécessite un certain nombre de conditions favorables. La réussite de tentatives volontaires ou non dépend d'une série de positions, d'épreuves et d'étapes que les individus s'imposeront ou se verront imposer par d'autres. Elle trouve son fondement dans la croyance et les dispositions socialement façonnées à reconnaître les conditions institutionnelles de rituels valides et dans les dispositions sociales des destinataires à les accueillir. De nombreux acteurs aux compétences et aux objectifs différents y prennent part (enfants, parents, éducateurs, maîtresse de maison, veilleur de nuit, psychologue, directeur, etc.), sans que l'on puisse estimer par avance ce que seront leurs relations dans telle institution et à tel moment de son histoire : affrontement, opposition, transaction, négociation, coopération, accord, etc. Ainsi esquissé, le recours à la ritualité à l'intérieur des MECS apparaît plus difficile, plus fragmenté et plus risqué que ne le laisse entrevoir une conception mécanique des rituels. Sans compter que si les rites peuvent être source d'innovations et d'expérimentations sociales, à l'inverse, des formes de ritualisation peuvent être dénoncées comme des pratiques routinières et conformistes, propres à endormir le processus éducatif dans un mode de fonctionnement organisationnel souvent dénoncé comme bureaucratique.

Le modèle rituel vise en effet à prescrire une interprétation non événementielle des pratiques observées, contribuant à fixer une forme référé-

rentielle. Il est alors commode de passer de la description de situations et de trajectoires à la normalisation cérémonielle, alors que l'ethnographie nous apprend que les individus font des choix particuliers dans des contextes distincts (Hérault, 1996, p. 40). Il serait donc tentant de formuler une version canonique de tel ou tel rituel dans les MECS, pouvant servir de modèle à d'autres. Parce que le rite vise à codifier les pratiques et à promouvoir une procédure stable, il est aisé de se laisser leurrer à sa liturgie et à son formatage de l'action ; oubliant en cela qu'il est très différent du travail social sur les enfants confiés aux MECS, entreprise incertaine soumise aux fluctuations de « la violence fondamentale » (Bergeret, 1996).

Or, nous avons vu justement que l'expérience des rituels à *La Belle cordée* et à *La Maison révée* est différente. Et pour cause : les processus d'élaboration et la variété des effectuations rituelles sont liés à des contextes différents et à des institutions aux histoires spécifiques et aux modes d'organisation divers. Les fêtes d'anniversaire des enfants et des adolescents par exemple imposent de faire preuve d'imagination afin de préparer une cérémonie singulière. De même, si le déroulement des fêtes de Noël peut être analogue, son contenu peut varier fortement ; ainsi également des séquences de la signature d'un contrat de séjour, identiques à peu de choses près, mais dont la signification peut varier profondément d'une famille à l'autre et d'une institution à une autre. La diversité des rituels contemporains est désormais la norme et une des caractéristiques majeures du rite est sa plasticité (Segalen, 1998). Pour autant, banaliser le concept et l'employer à tout propos peuvent conduire à masquer des dimensions essentielles de certaines pratiques, notamment non cérémonielles. Si la puissance de la ritualité est réelle et peut s'adapter à nombre d'expériences et de situations, cela n'engage pas à systématiser son usage à tort et à travers (Bromberger, 1995), mais au contraire à l'utiliser à bon escient pour permettre précisément de révéler les articulations entre les individus, les groupes et les cultures.

Entre distance et engagement

De cette brève incursion dans les deux MECS observées, plusieurs conclusions peuvent être tirées. D'abord, les rites sont moins marginaux et plus labiles qu'on ne le pense au premier abord. Ils coexistent avec d'autres pratiques et techniques sociales, sans nécessairement se confondre avec elles. En soulignant la souplesse des rituels, on est conduit à réhabiliter le sens que chacun des acteurs y investit (Déchaux, 1997, p. 62 ; Segalen, 1998,

p. 118). Cette observation est libératrice parce qu'elle permet de comprendre que le rite peut être approprié de manière différentielle par les protagonistes et que leur expérience vécue compte au moins autant que les aspects formels et cérémoniels qui viseraient à imposer un sens aux acteurs par leur effet de répétition (Smith, 1991). Or, dans les MECS, les enfants comme les adultes savent quel sens ils donnent aux rites qu'ils exécutent, même s'ils ne savent pas toujours pourquoi ils les exécutent. Les rites les aident à ordonner et à interpréter leur situation propre et le monde dans lequel ils évoluent, à en faire l'expérience et à le construire intellectuellement. C'est un acte vital et non un geste purement liturgique et stéréotypé. La dimension essentielle ici tient à la façon dont le rite transmue un événement subjectivement vécu (l'arrivée et la sortie de la MECS) ou un parcours individuel (l'âge de la majorité fêtée, le retour dans la famille) en réalité sociale, en moment fondateur d'une identité collective (la célébration de Noël ou les fêtes de l'institution), ou inversement.

La plasticité des structures rituelles indique aussi que les rites sont le produit des forces sociales et des temporalités spécifiques dans lesquelles ils s'inscrivent. Il est ainsi des circonstances où le rite « prend » et d'autres où il « ne prend pas », comme on le dit d'une sauce qui incorpore des produits hétérogènes (Segalen, 1998, p. 119). Que ces rites fassent pâles figures comparativement aux « grands rituels » des sociétés exotiques n'empêche pas leur efficacité. On associe trop souvent le cadre rituel à une atmosphère solennelle, au sérieux, au respect, au sacré. Mais on oublie que même dans les sociétés exotiques, les rituels sont aussi associés à une atmosphère faite de jeu, de détente et de familiarité. Les églises au Moyen-Âge en Europe étaient des lieux de vie qui s'accommodaient d'attitudes détendues, de comportements désinvoltes et ludiques. Pourquoi faudrait-il attendre aujourd'hui des rites qu'ils soient réalisés « religieusement », dans une atmosphère solennelle, pour leur reconnaître leur caractère de rite ?

Rappelons pour finir que la ritualité n'est pas seulement ce qui maintient l'homéostasie d'un système, mais plus encore ce qui permet les passages. Plus qu'un simple phénomène de répétition dans l'institué, le rite est aussi un processus (Turner, 1990) qui permet un « espace transitionnel » (Winnicott, 1975) dans des mouvements de liaison/déliaison, dont on sait que les familles des enfants accueillis sont porteuses dans les MECS. Par le repérage des limites et le dévoilement des franchissements, il s'impose comme une pratique dialectique de la continuité et de la discontinuité. Parce qu'elle est un dispositif de cohésion et une structure symbolique, laissant ouverte la voie de la transcendance, la ritualité dans les MECS a bien une fonction sociale

essentielle : consacrer l'identité en problématisant la différence, offrir un re-commencement, métamorphoser une expérience vécue en réalité sociale et une identité collective en événement subjectivement vécu

Bibliographie

- Bergeret J., *La violence fondamentale*, Paris : Dunod, 1996
- Bromberger C., 1995, *Le match de football*, Paris : Maison des Sciences de l'Homme, 1995
- Bourdieu P., *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève : Droz, 1972
- Bourdieu P., « Les rites comme acte d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43, 1982.
- Déchaux J. H., *Le souvenir des morts*, Paris : PUF, 1997
- Douglas M., *De la souillure*, Paris : La Découverte, 1992
- Durning P., *Education et suppléance familiale en internat*, Paris : CTNERHI, 1986
- Fablet D., *Suppléance familiale et intervention socio-éducative*, Paris : L'Harmattan, 2005
- Hérault L., « Décrire les rites. Pratiques d'ethnologues et d'ecclésiastiques », *Gradhiva*, 19, 1996, pp. 39-48
- Humbert C. (dir.), *Institutions et organisations de l'action sociale*, Paris : L'Harmattan, 2003
- Le Breton D., *Passions du risque*, Paris : Métailié, 1991
- Le Breton D., 2003, *La peau et la trace*, Paris : Métailié, 2003
- Montandon C., « Règles et ritualisations dans la relation éducative », *Hermès*, 43, 2005, pp. 87-92.
- Pitt-Rivers J., « Un rite de passage de la société moderne : le voyage aérien », in Centlivres P. et Hainard J. (dir.), *Les rites de passage aujourd'hui*, Lausanne : L'âge d'homme, 1986, pp. 115-130
- Segalen M., *Rites et rituels contemporains*, Paris : Nathan, 1998
- Segalen M., « L'invention d'une nouvelle séquence rituelle du mariage », *Hermès*, 43, 2005, pp. 159-168
- Smith P., « Aspects de l'organisation des rites », in Isard M. et Smith P. (dir.), *La fonction symbolique*, Paris : Gallimard, 1979
- Smith P., « Rite », in Bonte P. et Isard M. (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris : PUF, 1991, pp. 630-633
- Turner V.W., *Le phénomène rituel*, Paris : PUF, 1990
- Van Gennep A., *Les rites de passage*, Paris, Picard, 1981
- Verdier P., *L'enfant en miettes*, Paris : Privat, 1992
- Winnicott D. W., *Jeu et réalité*, Paris : Gallimard, 1975
- Wulf C. et al., *Penser les pratiques sociales comme rituels*, Paris, L'Harmattan, 2004
- Wulf C., « Rituels. Performativité et dynamique des pratiques sociales », *Hermès*, 43, 2005, pp. 9-20