

Jean-François MIENNEE

## RITUALISATIONS EN ORIENTATION : JALONS DU PARCOURS TOUT AU LONG DE LA VIE

**Résumé :** Cet article est extrait d'un travail de thèse en cours qui propose une lecture anthropologique du parcours d'orientation à travers les pratiques rituelles individuelles. Nous avons retenu ici trois notions clés de cette lecture qui permettent de comprendre le glissement de la ritualité de la sphère collective vers la sphère individuelle en matière d'orientation et d'envisager les conséquences anthropologiques de l'individualisation des parcours d'orientation tout au long de la vie : le Rite individuel, la Mythologie individuelle du parcours, l'Individualisme. Durant notre recherche, nous avons découvert que ces rites individuels encore appelés ritualisations pouvaient prendre des formes très variées selon les individus et entretenaient une complémentarité fonctionnelle avec des rites institutionnels. Nous avons choisi de présenter à la fin de cet article un exemple de ritualisation individuelle à ancrage magico-religieux en orientation.

**Mots Clés :** Orientation - Rite - Rite individuel - Mythologie individuelle du parcours - Individualisme.

L'orientation a double vocation, satisfaire les besoins de la société et épanouir l'individu. Il s'agit de la recherche du compromis entre ce que M. Reuchlin (1978), appelle les logiques sociales, économiques, psychologiques et individuelles. Il est donc juste de dire que l'orientation scolaire et professionnelle consiste à « faire émerger de l'univers des possibles, les probables qui soient désirables pour l'individu en particulier, et utiles à la société en général » (F. Danvers, 1988).

Une bonne orientation est un enjeu majeur tant pour l'individu que pour la société.

Le projet professionnel est objet d'une quête, de fantasmes liés au prestige et à l'existence que tel ou tel métier va conférer au sein de la société. Le projet professionnel est la modélisation des désirs de l'individu mis en conformité avec ses aptitudes et avec les possibilités des filières qu'offre le système éducatif.

Pour F. Dubet (1973), à la différence des sociétés africaines, nos sociétés occidentales ont perdu en grande partie les rites initiatiques qui avaient un rôle intégrateur et socialisant. Avec la massification du système scolaire, ils ont dans un premier temps migré vers le système éducatif, avec des passages d'étapes et des passages d'âge associés, puis dans un deuxième temps ces rites spécifiques au système éducatif ont à leur tour disparu ou ont perdu de leur force. A l'instar de F. Dubet (1973), O. Galland pense que les rites institutionnels tendraient à leur tour à perdre

de leur force et à disparaître du système éducatif français. En France, «*les rites de passage ont perdu de leur importance. Bon nombre ont presque disparu. Le déclin de la ritualité se manifeste aussi au sein de l'école où cérémonies, remises de diplômes, symboles vestimentaires et emblématiques tendent à disparaître. Le diagnostic général ne peut être mis en doute : les rites de passage perdent de leur force symbolique et de leur pouvoir de scansion* » (O. Galland, 1993 :79).

Nous assistons donc à un double mouvement : d'une part un mouvement de déritualisation par la disparition et la perte de force des rites collectifs et d'autre part un mouvement de ritualisation sous des formes nouvelles et plus individualisées. Ce glissement de la ritualité de la sphère collective vers la sphère individuelle concernerait tous les domaines de la vie en société, et notamment le système éducatif et l'orientation. Ces nouvelles ritualisations peuvent être perçues comme un risque pour le rationalisme car « il leur arrive de s'attacher » à des ancrages que les anthropologues nomment « extra empiriques » et ainsi prendre des formes irrationnelles. Ces ritualisations représentent un important champ d'exploration.

## **I) LES RITES INDIVIDUELS DANS DES PARCOURS D'ORIENTATION : EXPRESSION ANTHROPOLOGIQUE DE L'INDIVIDUALISME**

### *1) Les rites individuels*

L'orientation relève de deux problématiques, une qui privilégie ce que l'on appelle la population scolaire, l'autre qui privilégie l'individu. « *Elle rend compte de l'ensemble des opérations qui sous-tendent la progression d'une classe d'âge ou d'une génération d'élèves dans la structure de formation et des règles de fonctionnement inhérentes du processus subjectif par lequel chaque jeune s'inscrit dans une filière et anticipe une position sociale* » (Ouvrier, 1993).

M. Fellous (2001) émet l'hypothèse d'un glissement général dans notre société de la ritualité de la sphère collective vers la sphère individuelle. Cela n'est pas sans conséquences sur la morphologie, la structure, les fonctions et l'ancrage des rites. Selon elle les rites individuels représentent un champ exploratoire formidable puisqu'on ne peut répondre à cet ensemble de questions sans avoir « réinterrogé » les sphères de la société avec des outils de recueil adaptés, voir, non orthodoxes. L'ancrage des rites individuels dans des modèles collectifs transmis, n'est pas directement observable, mesurable, vérifiable.

Les rites individuels seraient des rites dont l'ancrage a pour source l'individu ou le groupe d'individus restreint lui-même. Ils seraient des rites créés pour l'occasion. Ils ne feraient pas l'objet d'une transmission formelle. Leur codification n'est pas de type régaliennne. Ils sont difficilement observables. Ils ne doivent pas être confondus avec les rites déplacés vers ce que l'on nomme les marges. Ils coexistent souvent avec d'autres systèmes rituels dont ils peuvent s'inspirer. Pour cela il serait plus juste de les appeler ritualisations.

Pour comprendre l'importance de l'étude de ce transfert nous avons abordé dans cette recherche plusieurs points de repère. Premier point, les rites de passage d'âge auraient été transférés vers les institutions du système éducatif. Deuxième point ces institutions ont perdu bon nombre de leur rites, si tel est le cas par quoi ont-ils été remplacé ? Troisième point notre société est caractérisée par le développement de l'individualisme. Quatrième point dans un parcours de formation et d'orientation il existe une forte part d'incertitude, cette part d'incertitude est gérée par la société et par l'individu. Par la société à travers le système d'orientation et de conseil, et par l'individu par des choix réflexifs, l'auto formation au choix et à la sélection de l'information mais aussi par la création de rites que l'on peut qualifier d'individuels.

Les notions de parcours et de choix réflexif sont centrales dans l'approche d'un modèle de l'orientation qui se veut éducatif, car il rend tangible la relation entre choix, parcours et formation de l'identité. Cela va au-delà d'un simple modèle compréhensif, comme nous le montre F. Danvers (1988), il s'agit d'un modèle que l'on pourrait qualifier d'éthique, puisqu'il tient compte des aspirations d'un sujet en devenir, pour les ajuster au mieux avec les attentes de la société. Les choix effectués par les sujets et leurs familles sont qualifiés de réflexifs parce qu'ils ne sont pas le fruit d'un sujet fermé sur lui-même, mais d'un sujet qui doit composer avec tout un ensemble d'éléments qui constituent son « moi intérieur », et avec l'extérieur attaché à des principes de réalité. Cela fonde la pertinence des différents champs qui alimentent l'orientation : les logiques économique, psychologique, sociale. Les choix d'orientation se font en fonction de ces logiques.

Dans une étude consacrée aux constructions des représentations des collégiens sur leurs attentes en ce qui concerne leur avenir professionnel et leur implication en ce qui concerne les choix d'orientation, B. Dumora (1990), a mis en évidence deux processus qui tendent à expliciter une partie du fonctionnement du choix réflexif, attaché à des processus psychologiques : la réflexion comparative et la réflexion probabiliste.

La réflexion comparative est « *une mise en relation d'éléments descriptifs de soi et des professions* » (Dumora, in Guichard et Huteau, 1990 :118), elle se fait en quatre étapes : la première est une liaison entre soi et un professionnel précis, ce serait une sorte d'identification. La seconde est la projection à travers l'objet d'identification sans qu'il y ait conscience des éléments et étapes à intégrer pour atteindre la correspondance à l'objet d'identification. La troisième étape est plus pragmatique, car il y a mise en avant de qualités réelles dont le sujet prend conscience par comparaison à son modèle identificatoire, et qu'il commence à percevoir comme des qualités à développer pour espérer exercer la profession de l'objet d'identification. La quatrième étape marque un détachement de la représentation du professionnel qui servait de modèle identificatoire vers une généralisation de l'image de la profession qui s'attache à des éléments concrets, objets de connaissance, liés à des procès argumentaires.

Le deuxième processus mis en évidence par B. Dumora est la réflexion probabiliste. Il est le fruit du parcours scolaire antérieur vécu par le sujet, c'est « *un*

*calcul subjectif dans lequel le sujet prend la mesure entre l'espace des possibles et l'espace des probables* » (Dumora, in Guichard et Huteau, 1990 :118). Il se décompose en trois étapes : la prédiction, les conjectures et l'élaboration de scénaris. La prédiction est fondée sur le fait que « *le choix semble exempté de toute concession à la réalité scolaire. L'aulne de sa mesure n'est pas celle de la probabilité d'occurrence, c'est celle de sa désirabilité* » (Dumora, in Guichard et Huteau, 1990 :119). Le sujet n'a pas conscience des étapes réelles par lesquelles il lui faudra passer pour atteindre son objet de désir, mais conçoit son accès par une dotation quasi magique.

Un certain nombre d'éléments permettent de faire la différence entre le rite et une simple habitude, de plus des cadres de référence théoriques et méthodologiques permettent de déceler l'utilité de la ritualité et l'ancrage de cette ritualité. Par exemple, le concept d'habitus permet d'envisager l'ancrage indirect des pratiques rituelles individuelles dans certains déterminants sociaux.

Lorsque l'on parle de rites individuels, il s'agit de rites dont la codification et la signification sont données non plus par le corps social mais par la sphère intime, (famille, amis...) ou par l'individu lui-même.

Le parcours de formation et d'orientation est soumis à deux mouvements l'un que l'on pourrait qualifier de déterministe et l'autre d'interactionniste. Déterministe, car le parcours ne peut exister que tendu vers des filières existantes, nous pourrions même dire pré existantes à l'individu et interactionniste car les choix des sujets s'exercent malgré tout d'une manière qui laisse une part de liberté et de choix, certes différentes selon le patrimoine social et culturel de départ, mais part de liberté quand même.

Pour E. Durkheim, il existe une priorité ontologique du social sur l'individu, car l'homme social n'existe qu'en tant que partie d'un tout qui lui préexiste, même si la société moderne tend vers la mise en valeur des droits de l'individu. Les rites institutionnels et les rites individuels dans des parcours de formation se situent bien au centre du mouvement de balancier qui peut exister entre holisme et individualisme, et cela se manifeste par la coexistence de deux systèmes rituels, l'un collectif et institutionnel et l'autre individuel. On peut parler de mise à distance entre rites individuels et rites collectifs, mise à distance entre l'individu et la communauté ou le groupe. S'intéresser aux rites dans des parcours de formation c'est s'intéresser à des rites institutionnels, c'est-à-dire ceux proposés par les institutions pour encadrer les passages et le rapport au savoir, mais c'est aussi s'intéresser à des rites individuels que l'individu crée ou se crée pour accompagner ses passages, et son rapport au savoir. Rites individuels et rites collectifs pourraient être vus comme complémentaires, en terme de fonction. On peut estimer que les rites individuels sont créés par l'individu lorsque les rites institutionnels sont inexistantes, ou lorsqu'il a le sentiment qu'ils sont mal adaptés et inadéquats pour répondre aux besoins propres de son parcours qui est individualisé.

2) *La mythologie individuelle*

Pour M. Eliade, le mythe est un récit qui est « l'expression d'une réalité originelle plus grande et plus riche de sens que l'actuelle et qui détermine la vie immédiate, les activités et les destinées de l'humanité » (1963 :34). Le mythe serait « une histoire sacrée et donc une histoire vraie, elle se réfère toujours à des réalités essentielles » (1963 :17).

Les mythes seraient des histoires plus ou moins vraies qui auraient pour fonction d'expliquer notre vie actuelle. Les mythes sont des narrations, constituées d'événements fondateurs, dont les acteurs sont des personnages fondateurs. Dans les tribus traditionnelles les grands ancêtres ont fondé la société et ont réalisé des exploits.

Toutes les sociétés possèdent des mythes, rattachés à différents domaines, certains n'ont de sens que pour une culture donnée, un pays, une communauté, d'autres seraient universels.

De la même manière qu'il existe des mythes pour les sociétés et les communautés, il nous est possible d'envisager qu'il existe des éléments qui puissent faire figure de mythes dans un parcours d'orientation individuel, avec des événements fondateurs, des récits de ces événements, avec des personnages importants qui deviennent des personnages fondateurs. Nous pouvons donc envisager une mythologie individuelle des parcours d'orientation faite d'événements et de personnages fondateurs.

Cette idée de mythologie individuelle donne une place particulière au rite, qu'il soit institutionnel ou individuel. Tout rite de par sa nature morphologique est susceptible de devenir un événement<sup>1</sup>. Le rite possède une nature événementielle et c'est cette nature qui permet de constituer la base d'un souvenir. L'événement a un fort potentiel d'imprégnation de la mémoire du sujet qui vit un parcours, et c'est la somme des événements suffisamment marquants qui constitue *a posteriori* les jalons qui donneront un sens au parcours.

Pour J.-P. Boutinet, « [l]e passé est toujours perçu sous l'angle d'une reconquête, d'une réappropriation que l'individu et le groupe vont tenter, à la recherche de leurs racines. Cette reconquête se fera grâce à la démarche d'anamnèse, de mise au jour des événements vécus : il s'agit là d'un travail très important pour asseoir le sentiment d'identité tant personnelle que culturelle » (2005 :53).

Pour F. Laplantine, « nous ne pouvons (donc) atteindre le sens et la fonction d'une institution si nous ne sommes pas en mesure de revivre son incidence au travers d'une conscience individuelle, laquelle est partie intégrante de l'institution et

---

<sup>1</sup> Le terme *événement* a été utilisé de nombreuses fois dans ce travail. Nous l'employons le plus souvent dans le sens de ce qui survient, ce qui rompt une certaine continuité. Cela est paradoxal avec le rite puisque l'événement peut constituer un rite de passage, or la fonction du rite de passage est d'assurer la transition pour éviter justement une rupture dans un continuum. L'événement en tant que rite est un ensemble de faits et d'actions organisés, mis en œuvre, de nature à créer des sentiments, du souvenir chez les participants. Une des conditions de cette mise en mémoire semble être le sens que vont pouvoir attribuer à cet événement au regard d'une chose plus continue et large qu'il serait erroné d'appeler événement : le parcours. Pour plus de détails et de précisions sur le concept d'événement nous invitons à lire la thèse de Prestini-Christophe, M. (2005).

donc du social» (2001 :89). Laplantine fait référence ici au concept de « phénomène social total » développé par M. Mauss, puis repris par Lévi-Strauss. Pour M. Mauss l'approche socio-anthropologique doit considérer l'individu dans sa totalité, «La seule garantie que nous puissions avoir qu'un phénomène social total corresponde à la réalité dont on cherche à rendre compte est qu'il puisse être saisi dans l'expérience concrète d'un être humain dans ce qu'il a d'unique » (Laplantine, 2001 :89).

### 3) *L'individualisme*

#### • Origines de l'individualisme

Pour L. Dumont (1983), l'individualisme est apparu dans les civilisations dans lesquelles des personnes ont eu la possibilité de s'exclure, de se mettre à distance. Il appelle ces personnes des renonçants.

L'individualisme comme le rappelle L. Dumont, est un état rendu possible par la prise de distance avec le groupe social, mais c'est aussi un sentiment, une conscience de soi en tant qu'individu. Il oppose deux types de sociétés. Une société où « *l'individu est la valeur suprême* », là il parle d'individualisme, et une société où « *la valeur se trouve dans la société comme un tout* » (1983 :35), il parle alors de holisme.

Il nous fournit dans son ouvrage sa définition de l'individualisme et de l'holisme. L'holisme est « une idéologie qui valorise la totalité sociale et néglige ou subordonne l'individu humain. Par extension, une sociologie est holiste si elle part de la société globale et non de l'individu supposé donné indépendamment. ». A l'opposé l'individualisme est, « une idéologie qui valorise l'individu, et néglige ou subordonne la totalité sociale ». L'individualisme serait « un trait majeur dans la configuration de traits qui constitue l'idéologie moderne » (Dumont, 1983 : 35).

Individualisme et holisme sont des modèles théoriques, des idéologies, qui servent à construire une explication de phénomènes sociaux. Peut-on en déduire qu'il existe soit des individus éléments d'un grand tout ou soit des « grands tout » composés d'éléments que sont les individus, avec les implications que cela peut avoir, tant au niveau de l'organisation sociale, culturelle et politique, qu'au niveau de la construction de l'identité de l'individu. N'existe-t-il pas des systèmes intermédiaires dans lesquels l'individu existe au sein d'un système et peut à certains moments être un individu dans sa pleine expression, et à d'autres moments être un élément d'un « grand tout. ». Certains rites ont pour fonction de permettre à l'individu de pouvoir faire des aller et retour entre le collectif et son individualisme, sans pour autant que le groupe ne le sanctionne pour son éloignement.

L. Dumont définit l'individu en tant que sujet empirique et être moral. Le sujet empirique est « *l'échantillon indivisible de l'espèce humaine, tel qu'on le rencontre dans toutes les sociétés* » (1983 :264). L'être moral est « *indépendant, autonome, et ainsi (essentiellement) non social, tel qu'on le rencontre avant tout dans notre idéologie moderne de l'homme et de la société* » (1983 :264).

Le sujet empirique serait la part d'universalité que l'on trouve en chaque homme, alors que l'être moral serait la part de spécificité que l'on peut trouver en chaque homme. La première serait une variable indépendante puisqu'elle est univer-

selle, alors que la seconde serait une variable dépendante puisque sa part de spécificité dépend de déterminants sociaux propres à chaque culture. C'est dans cette dualité que se situe la différence entre l'approche sociologique à proprement parler et l'approche anthropologique de l'individualisme. La sociologie chercherait à expliquer l'individualisme comme une composante de la société et du système social, alors que l'approche anthropologique chercherait à comprendre l'identité de l'homme-individu.

L'individualisme, même s'il peut en être le vecteur ne doit pas être confondu avec l'égoïsme. On peut être individualiste sans pour autant être égoïste, par contre dans un groupe holistique quelle place est laissée à l'égoïsme ? Par exemple, chez les Indiens Yanomamis, la propriété privée n'existe pas, tout appartient à tous, il ne viendrait à personne l'idée de s'approprier quelque chose qui sert la collectivité.

La genèse de l'individualisme se trouverait dans le christianisme, le bouddhisme, la société indienne traditionnelle et la Révolution française. Pour l'analyse marxiste la Révolution française n'est pas le début de l'individualisme, puisque l'individualisme existait bien avant pour les dominants et les puissants, la Révolution française marquerait le début de l'individualisme pour tous. Historiquement, ce sont d'abord les bourgeois qui ont pu en bénéficier, puis par la suite certaines catégories sociales. En France, à l'heure actuelle, il existe un marquage social de l'individualisme, ceux qui restent dans le grégaire, dans le communautarisme sont associés à des représentations péjoratives : cas sociaux, sectes, communautarisme ethnique, etc. Comme si l'individualisme était l'apanage de l'homme moderne. Celui qui ne communité pas avec les vertus de l'individualisme serait un rétrograde, un non évolué.

La déclaration des Droits de l'Homme a posé le principe de garantie de la propriété privée. L'éducation à l'orientation n'est-elle pas un moyen de démocratiser la possibilité de construire et donc de s'approprier son parcours individuel ? Dans son parcours l'individu fait des choix de formation, et d'orientation, mais il ne les fait pas n'importe quand, les choix apparaissent à des moments précis du parcours, que nous avons appelés nœuds, moments charnières, faisant ce que nous avons appelé une orientation de fait et une orientation de choix. Plus l'individu acquiert une certaine maturité, plus la société lui demande d'exercer ses choix et moins ses choix semblent encadrés par des rites institutionnels.

Sauf comme le souligne B. Larguèze (2001), pour les grandes écoles destinées à l'élite. Cela voudrait-il dire que l'élite est moins libre, plus encadrée, justement parce qu'elle est destinée à exercer de hautes responsabilités pour ce qui reste la chose commune ? La question reste posée.

Peut-on parler d'autonomie de l'individu en ce qui concerne les pratiques rituelles ? Être autonome, c'est être capable de se donner des lois à soi-même (vient du grec *auto* : soi et *nomos* : règle), mais pour se donner des lois à soi-même il faut d'abord avoir été éduqué et socialisé dans un sens qui permet de respecter des lois communes. Les processus d'éducation et de socialisation ne sont jamais des processus autonomes, même pour un sujet réputé « *libre, conscient de lui-même, auteur et responsable* ».

Dans un récent ouvrage, V. Descombes (2005), pose la question du sujet par un détour linguistique à travers l'usage des verbes réfléchis. En 1977, V. Descombes avait écrit un article dans lequel il suggérait que la sociologie de E. Durkheim et l'anthropologie de M. Mauss seraient la source du totalitarisme nazi. Tout comme certains opposants à l'individualisme ont vu dans le nationalisme pétainiste l'émanation de l'individualisme, alors que « *le triptyque du pétainisme était travail, famille, patrie, l'individu fait trois fois don de son individualisme à la communauté : sa force de travail, sa famille, sa liberté politique* » (Laurent, 1993 :79).

Actuellement il n'est pas aisé (et d'ailleurs l'a-t-il été un jour ?) de vraiment dissocier individu et dimension communautaire, les interactions entre l'une et l'autre dimension étant nombreuses et complexes. Il semble toutefois que holisme et individualisme puissent être liés à des modèles économiques et politiques. La recherche, la science, produisent des modèles, ils ont une valeur explicative ou compréhensive. Tout comme nous avons envisagé une relation entre éducation et politique, il existe une relation entre place de l'individualisme et politique. Les différents mouvements politiques, libéral, démocrate, républicain, envisagent différemment la place de l'individualisme dans leur système politique au sens de gestion de la cité.

Pour A. Laurent l'individualisme peut se définir par « *un ensemble de caractéristiques plus ou moins présents selon l'époque ou la société* » (1993 :10). Ces caractéristiques sont, la liberté de posséder, de contracter, d'échanger, d'entreprendre et de concurrencer. La place de ces éléments sera plus ou moins importante selon le système politique et économique.

L'orientation destin, modèle fermé déterministe, est-elle une orientation communautaire, et l'orientation modèle ouvert, une orientation centrée sur la construction d'un parcours individuel, (faire du possible du probable désirable pour l'individu) ?

Nous savons néanmoins avec les travaux de M. Duru-Bellat (2002), B. Charlot (1997), J. Guichard et M. Huteau (2001) et F. Danvers (1988), que même si chacun est libre dans la construction de son parcours d'orientation, même si les déterminismes ne sont plus des déterminismes communautaires, il en existe d'autres. Tout le monde ne bénéficie donc pas du même patrimoine pour construire son parcours de formation ou pour intelligemment se doter de rites propres à encadrer les moments clé de ce parcours et lui donner ainsi un sens.

Pour R. Boudon (1992), tout phénomène social, est à considérer comme le résultat d'actions individuelles. Pour percevoir le phénomène social, le sociologue doit comprendre le sens de ces actions individuelles. L'individu devient ainsi le point de départ de l'analyse sociologique du phénomène.

Cette approche s'oppose au holisme méthodologique qui considère que se sont des forces sociales qui agissent et déterminent les individus. Le comportement des individus en société serait donc influencé par ces forces. Le holisme méthodologique s'attache à la mise en évidence et à l'étude des régularités sociales.

L'individualisme méthodologique proposé par R. Boudon est différent de ce que l'on appelle l'atomisme, qui considère l'individu comme isolé des autres individus et isolé du monde social.

Néanmoins, pour E. Mounier (1953), l'individualisme serait une forme d'atomisme, car il s'agirait selon lui d'un repli de la personne sur elle-même, sur son propre miroir. « *L'individualisme est un système de mœurs, de sentiments, d'idées et d'institutions qui organise l'individu sur des attitudes d'isolement et de défense. Il fut l'idéologie et la structure dominante de la société bourgeoise occidentale entre le XVIII<sup>e</sup> siècle et le XIX<sup>e</sup> siècle. Un homme abstrait, sans attache ni communauté naturelle, dieu souverain au cœur d'une liberté sans direction ni mesure, tournant d'abord vers autrui la méfiance, le calcul, et la revendication* ». (Mounier, 1953 :37).

Globalement pour E. Mounier l'individualisme serait l'expression des éléments d'identité des détenteurs des plus forts capitaux (économiques, culturels, sociaux), alors que le personnalisme serait l'expression des caractéristiques personnelles des éléments naturels qui composent l'homme, mais dans une perspective de communication et non pas de domination.

La création de rites individuels correspond peut-être à une volonté de l'individu de se mettre à distance du système ou des rites proposés par le système, soit parce qu'ils ne conviennent pas à l'individu, soit pour les compléter, soit pour affirmer son sentiment d'individualité en se créant justement des rites qui ne seraient faits « rien que pour lui » pour accompagner ses passages et son rapport au savoir dans son parcours. L. Dumont emploie le terme « *d'individu dans le monde* » pour l'individu qui reste dans le système social et celui « *d'individu hors du monde* » pour celui qui renonce à y rester (1983 :35).

Peut-être faut-il envisager la définition de l'individu dans une différenciation entre des déterminants sociaux et des déterminants individuels ?

Pour G. Solaux (2007), le concept d'individu est un des trois concepts clés avec la réflexivité et la gouvernance, de l'évolution de la régulation dans notre société dans une perspective libérale.

- L'individualisme méthodologique

Pour R. Boudon, tout phénomène social, est à considérer comme le résultat d'actions individuelles. Pour percevoir le phénomène social, il est nécessaire de comprendre le sens de ces actions individuelles. L'individu devient ainsi le point de départ de l'analyse sociologique du phénomène.

Cette approche s'oppose au holisme méthodologique qui considère que se sont des forces sociales qui agissent et déterminent les individus. Le comportement des individus en société serait donc influencé par ces forces. Le holisme méthodologique s'attache à la mise en évidence et à l'étude des régularités sociales.

L'individualisme méthodologique proposé par R. Boudon est différent de ce que l'on appelle l'atomisme, qui considère l'individu comme isolé, isolé des autres individus et isolé du monde social.

Au contraire pour R. Boudon, l'individu évolue dans un contexte socioculturel dans lequel il est inséré. L'individu n'agit jamais dans un vide social. R. Boudon propose deux catégories de systèmes d'interactions. La première concerne les systèmes fonctionnels dans lesquels les acteurs sont liés par des rôles sociaux. La se-

conde concerne les systèmes d'interdépendance dans lesquels les agents agissent en fonction de leurs intérêts. Il existe donc entre les deux une marge de manœuvre laissée à l'individu.

Ce modèle est intéressant du point de vue de l'orientation, en effet faire des choix d'orientation se situe bien entre des logiques liées à des rôles sociaux qui échappent en partie à l'individu et des choix rationnels du point de vue de l'individu, en fonction de ses intérêts. Nous percevons bien là le point de jonction qui permet de penser que l'orientation est bien à la rencontre des logiques déterministe et interactionniste, mais aussi holiste et individualiste.

Pour comprendre le comportement des acteurs, il est nécessaire d'avoir des données sur l'acteur lui-même, mais aussi sur le contexte des interactions.

Pour comprendre le comportement de l'acteur il propose de reconstruire schématiquement ce que l'on pourrait appeler les motivations de l'acteur en les recoupant avec ses déterminants sociaux et le contexte.

C'est dans cette perspective que nous avons construit une partie de notre questionnaire. Il s'agit d'une orientation méthodologique puisque nous avons postulé que nous nous intéressions à des sujets et non pas à des acteurs, néanmoins pour interroger les sujets sur leur parcours, leurs choix, et les motivations qui pourraient exister à la création individuelle de rites qui ont pour fonction générale d'accompagner leur parcours, des éléments de différents modèles nous permettent au fur et à mesure de la recherche d'envisager la forme du recueil.

Pour conclure sur les pratiques rituelles individuelles rattachées à des parcours d'orientation, nous postulons que s'orienter, c'est construire un parcours avec ou sans l'aide directe de conseillers, dans tous les cas s'orienter, c'est certes faire des choix mais c'est aussi gérer l'incertain, l'incertitude qui réside quant à l'avenir de son parcours de formation, d'orientation, d'intégration professionnelle. Cette incertitude l'individu la gère différemment selon son âge, la période de son parcours, selon le patrimoine social, culturel, économique, de sa famille. Plusieurs configurations de gestion de l'incertain par l'individu se présentent, il le gère de manière rationnelle en allant voir un conseiller d'orientation, ou en ayant lui-même acquis les capacités à exercer un choix éclairé tout en ayant accès aux informations utiles. Cela nous renvoie au premier chapitre de notre recherche sur l'éducation à l'orientation. Peut-être, les individus qui n'accèdent pas au système de conseil organisent eux même la gestion de l'incertitude notamment par la création de rites individuels.

De nombreuses personnes avouent à mi-mots avoir un fétiche ou un talisman pour accompagner leurs parcours de formation et d'orientation. Que faut-il y voir, un manque d'encadrement des structures sociales, une place vacante réinvestie par l'individu, les portes des pathologies comportementales légères qui seraient le reflet d'une déstructuration et d'une inadéquation entre les structures symboliques collectives et les structures symboliques individuelles, ou simplement la tentative empirique de se rassurer face à l'incertitude de son avenir d'un homme pas si moderne et rationnel qu'on le pense ?

## II) PRATIQUES EXTRA-EMPIRIQUES EN ORIENTATION

### 1) *La pensée magique et la superstition*

Marcel Dassault présenté comme un modèle de réussite sociale, professionnelle, intellectuelle, ingénieur de formation scientifique, rationnel, prétendait qu'il devait sa réussite exceptionnelle à un fétiche ; un trèfle à quatre feuilles, qui selon lui ne l'a jamais quitté depuis le jour où il l'a trouvé. Il allait même jusqu'à prétendre que c'est ce trèfle à quatre feuilles qui lui a permis de sortir vivant des camps de la mort. On pourrait penser qu'il s'agit là de quelque chose d'anecdotique, véhiculé par une certaine rumeur, mais il n'en est rien, M. Dassault (1970), a écrit un ouvrage intitulé *Le talisman*, dans lequel il relate son rapport à cet objet.. Non pas à juste titre car il existe une différence entre talisman et fétiche. Le talisman est un objet fabriqué, façonné par l'homme alors que le fétiche est un objet naturel prélevé dans la nature tel quel. Le trèfle à quatre feuilles est donc un fétiche et non pas un talisman.

Dans son ouvrage M. Dassault décrit et raconte la place, la force, qu'il attribuait à cet objet, et la relation qu'il lui imputait avec sa réussite. Plusieurs voies d'interprétations peuvent être envisagées. L'un d'entre elles consisterait à penser que l'on peut être quelqu'un de rationnel même si l'on attribue une telle force à un objet en y croyant véritablement, mais il faut alors considérer comme possibles les notions de culture individuelle, mythe individuel, croyance individuelle. Une autre interprétation envisagerait un éclairage psychanalytique voir psychiatrique<sup>2</sup>.

La croyance se trouve dans ce cas liée à l'efficacité présumée de l'objet en question. Les Nyoro d'Afrique ne conçoivent pas la question de l'efficacité réelle attribuée à un objet magique. Que le Mahano<sup>3</sup> puisse être mesuré, vérifié en terme d'efficacité ne se pose même pas pour eux. Le Mahano existe, il répond à certaines règles et c'est tout.

Le fétiche de M. Dassault n'est peut être qu'une forme de Mahano malgré la prédominance de la technologie. J. G. Frazer considérait la magie comme quelque chose dont l'efficacité ne peut être éprouvée ni empiriquement, ni scientifiquement, sinon les activités que l'on pourrait qualifier de scientifiquement et empiriquement éprouvées et les activités à caractère magique peuvent être considérées par ceux qui les pratiquent comme causalement efficaces.

Cette nature des rites a été exprimée par des auteurs qui se sont intéressés aux rites de groupes appartenant à des sociétés techniquement moins avancées, qui entretiennent une relation forte à des modes de pensée non scientifiques pour expliquer le monde et ses phénomènes et éventuellement les maîtriser. Ce mode de pensée est appelé pensée magique.

---

<sup>2</sup> Dans notre thèse, nous avons consacré un paragraphe aux éléments de la nosographie psychiatrique qui concernent les ritualisations compulsives.

<sup>3</sup> En Afrique orientale, les Nyoro appellent Mahano une forme de pouvoir magique associé à certains objets et à des faits. Le plus souvent il s'agit d'objets étranges, ou de faits pour lesquels ils n'ont pas d'explications satisfaisantes. Nous serions tentés de dire rationnelles, mais, de nature à satisfaire un questionnement, serait à notre sens plus adéquat. Pour les Nyoro, le Mahano est transmissible. Certaines personnes le possèdent de manière naturelle, spontanée, d'autres l'acquièrent par un rite spécial.

Nous serions tenté d'avoir la certitude que ce type de pensée n'appartient plus qu'à notre passé ou à des sociétés « en retard ». Or il n'en est rien, des études récentes ont montré que contrairement au début du XX<sup>e</sup> siècle qui était animé par la pensée rationnelle impulsée par les positivistes, la fin de notre XX<sup>e</sup> siècle et le début du XXI<sup>e</sup> sont emprunts d'un renouveau de la pensée magique sous les formes les plus diverses. Ainsi selon S. Moscovici (1992), de nombreuses personnes, tout milieu social confondu, s'en remettent à une pensée irrationnelle pour guider leurs décisions et leurs choix dans leur vie quotidienne. Rencontre avec un astrologue, une voyante, un graphologue, consultation de l'horoscope, constituent autant de conduites irrationnelles qui vont participer à la prise de choix de nombreux individus.

La pensée magique n'est pas le fait des sociétés primitives, ni des enfants ou des individus rencontrant des problèmes psychiatriques, on la rencontre couramment dans les sociétés occidentales contemporaines chez des sujets adultes normaux. Il s'agit d'un mode de pensée différent de la pensée rationnelle.

Dans sa dimension extra empirique, la pensée magique procède d'une attribution erronée du principe de causalité. En effet, alors qu'il serait tout à fait rationnel de voir dans les déterminants sociaux une cause de la forme du parcours d'orientation, il serait erroné de voir dans l'échec du parcours une quelconque raison magique, qu'une pseudo science comme l'astrologie pourrait préalablement décoder pour guider les bons choix.

Même si la majeure partie des personnes qui consultent voyantes et horoscopes en sont convaincues, elles continuent à intégrer dans leurs pratiques cette part d'irrationnel, en niant l'importance que cela peut insidieusement revêtir pour eux. Pour M. L. Rouquette (2003), les superstitions sont des formes de pensée magique intégrées socialement. Elles sont pratiquées sans que l'on remette nécessairement en cause l'état psychologique des pratiquants, même si ces derniers restent discrets à propos de leurs pratiques. Ainsi, selon M. L. Rouquette, porter une amulette, un porte-bonheur, effectuer un rituel magico-religieux, pour obtenir de bons résultats à un examen ou à un concours peut être effectué plus par réflexe social que par conviction.

2) *La théorie des vocations :*  
*ancrage des croyances liées aux choix d'orientation ?*

Nous pouvons considérer la religion comme une volonté anthropologique de l'homme de se placer au centre de la création universelle. Quelle place tient l'orientation dans une approche qui considère l'homme comme le centre de la création ? Quelle relation peut-on établir entre religion et orientation ?

Les jeunes enfants expriment volontiers leurs croyances vis-à-vis du savoir. J. Piaget parlait de la pensée magique du jeune enfant vis-à-vis du savoir. Les religions donnent une place particulière au savoir et à la formation. Pour les musulmans et les juifs, apprendre rapproche de Dieu. Chez les chrétiens existe une théorie appelée la théorie des vocations, apprendre et se former et faire des choix d'orientation et de formation c'est répondre à un appel.

On peut faire remonter l'origine de l'orientation à Platon, qui se posait déjà la problématique de l'attribution du métier comme centrale pour la gestion et l'avenir de la cité. Dans notre société occidentale judéo-chrétienne, historiquement la place de la religion a imprégné différents champs de pratiques, et l'orientation n'y a pas échappé. Pendant longtemps, le terme de vocation a été utilisé à la place de ce qu'on appelle aujourd'hui l'orientation. Ce qui est normal, car nous pouvons considérer qu'il a fallu attendre l'avènement d'un certain positivisme pour que des modèles explicatifs plus rationnels concernant l'orientation puissent prendre la place des modèles explicatifs religieux.

L'anthropologie des religions nous apprend qu'une des fonctions de la religion est de donner une explication à certains phénomènes, par exemple la genèse, l'origine de l'homme.

La théorie des vocations est une forme d'explication théologique de ce que l'on appelle l'orientation. Le mot vocation vient du latin *vocare* qui signifie appeler, nommer, interpeller. Il peut se traduire par appel. Paul de Tarse désigne Dieu comme celui qui appelle. Pour lui Dieu interpelle l'homme mais celui-ci a le choix de répondre ou de ne pas répondre à cet appel, ce n'est pas quelque chose du destin, mais une possibilité de choix conscient et volontaire de l'homme que de répondre à cet appel. Le fait d'être appelé par Dieu introduit une autre notion celle d'élus. En effet si c'est Dieu qui est à l'origine de l'appel, et que tous les hommes n'ont pas vocation à être appelés, c'est qu'il y a des élus.

Dans le premier épître aux Corinthiens, de Paul, le verbe appeler revient de nombreuses fois. L'exemple choisi par l'apôtre Paul est celui de la circoncision et de la condition sociale pour expliquer que chacun doit considérer l'appel à son niveau et en respecter la forme choisie par Dieu. Cela peut être interprété comme une incitation à accepter sa condition sociale. *« Il faut que chacun demeure dans la condition où il était lorsque Dieu l'a appelé. Étais-tu esclave quand Dieu t'a appelé ? Ne t'en inquiète pas ; mais si une occasion se présente pour toi de devenir libre, profite-en. Car l'esclave qui a été appelé par le Seigneur est un homme libéré qui dépend du Seigneur ; de même l'homme libre qui a été appelé par le Christ est son esclave »* ( I Corinthiens 7, 20-22). Cela est-il fondamentalement différent de l'orientation ? L'orientation est « faire du possible du probable désirable pour l'individu », le possible c'est l'offre de formation et d'emploi existante, le probable les capacités et les compétences de l'individu, le désirable c'est ce qu'il souhaite.

Faire un choix d'orientation c'est pouvoir choisir en harmonisant, en mettant en adéquation ces trois dimensions. L'orientation et la formation sont présentées comme étant mis en œuvre pour favoriser l'égalité des chances pour tous. Il s'agit bien là d'un dispositif fondé sur la non-acceptation de sa condition initiale ou du moins sur la promotion de l'évolution de sa condition initiale. P. Bourdieu (1982), a repris les thématiques de l'appel, de l'élus et l'exemple de la circoncision dans ses analyses.

Actuellement il existe encore des sphères professionnelles où l'on parle de vocation, mais nous pouvons aussi parler d'appel utilitariste fait par le corps social pour alimenter les filières. Nous sommes dans une dimension de gestion rationaliste

des métiers, même si au niveau de l'individu la compréhension et le sens que chacun fait de son parcours de formation peut selon ses options idéologiques peut prendre la forme de la réponse à un appel. L'étude des rites dans des parcours d'orientation nous amène à envisager l'interrogation des sphères de la croyance et de la religion en tant que déterminant social intervenant dans la relation que chaque individu entretient avec la construction de son parcours.

Faut-il voir dans la théorie des vocations l'ancrage des croyances rattachées à l'avenir professionnel et au rapport au savoir ? Il serait intéressant de pouvoir recueillir des éléments sur la place du choix du métier et du savoir chez des individus de religions ou système philosophique différents. Par exemple, est-ce que les musulmans sunnites ont les mêmes représentations du savoir et du parcours de formation que les chrétiens protestants ou que les juifs orthodoxes ?

Les rites incarnent très souvent des croyances. Pour J. Beattie (1972), dans le champ religieux « *les croyances peuvent fournir des explications acceptables pour des faits qui seraient inexplicables autrement* ». Dans le champ de la formation il semble en être de même, les rites rattachés à des parcours de formation ont pour but de remplir certaines fonctions mais ils sont aussi rattachés à des systèmes de valeurs institutionnels et individuels. Dans ces systèmes de valeurs nous retrouvons un certain nombre de croyances. Les sujets expriment des croyances concernant les apprentissages et le système de formation dans lequel ils évoluent mais aussi concernant leur parcours, leurs choix d'orientation. Ces croyances peuvent être rattachées à des systèmes que l'on peut qualifier de rationnels, mais aussi à des systèmes irrationnels. Par exemple, penser que le parcours et les choix seraient dus au hasard peut constituer une croyance rationnelle, croire que l'on a moins de chance de réussir un parcours d'études supérieures qu'un fils de cadre parce qu'on est fils d'ouvrier peut aussi relever de la croyance si l'on n'a pas connaissance des travaux de G. Latreille (1966). Il s'agit dans ce cas d'une croyance non pas irrationnelle mais infondée. Par contre, croire qu'un ange ou un esprit guide le parcours, relèverait d'une croyance irrationnelle.

La pensée préscientifique était faite de croyances, cela a persisté bien longtemps après Descartes. Pasteur a bien dû lutter contre la croyance rationnelle des scientifiques qui croyaient à la génération spontanée, pour imposer l'idée de microbes ou de germes. Nos croyances inavouées, expliquent un grand nombre de comportements sociaux, notamment ceux rattachés aux parcours d'orientation et aux choix. Lors des entretiens exploratoires, des personnes ayant pourtant fait des études scientifiques et ayant eu un parcours de formation scientifique, reconnaissent avoir eu durant leur parcours et leurs études, à des moments charnières, des comportements irrationnels, liés à des croyances en des présages, qui prennent forme dans des ritualisations individuels rattachées soit à des noyaux de croyance religieux, soit à des superstitions. Parfois les sujets interrogés savent précisément décrire quels étaient leurs rituels, mais ne savent absolument pas en déceler l'origine.

*3) Un exemple de ritualisation individuelle magico-religieuse  
contemporain en orientation: les intentions dédiées à Sainte Rita*

Au cours de notre thèse, parmi les rites individuels rattachés à des parcours d'orientation nous avons pu repérer des rites constitués autour de noyaux de croyances. Ces rites prennent la forme de procédures à caractère extra empirique soit magique soit religieux. Des questionnaires ont révélé que ces pratiques sont courantes même si elles restent discrètes. Elles marquent la place, pour ne pas dire la résurgence de l'irrationnel même et surtout dans les parcours d'orientation. Nous avons montré que cela s'inscrit dans une certaine logique psychologique puisque l'orientation et le parcours concernent un avenir qui se construit dans le présent mais dont les bases socio-psychologiques de l'évaluation auxquelles a accès l'individu par l'intermédiaire des praticiens de l'orientation ne suffit pas à remplir la totalité de cette zone d'incertitude que représente l'orientation. Laisant ainsi la porte ouverte à des pratiques complémentaires soit rationnelles soit irrationnelles Nous avons proposé une typologie de ces rites et ritualisations. Nous avons préféré le terme de rite pour qualifier ce qui constitue les habitudes institutionnelles stabilisées et le terme de ritualisation pour qualifier les constructions plutôt individuelles à caractère éphémère non transmises formellement. Parmi ces ritualisations, certaines sont directement rattachées à un système religieux et à des noyaux rituels religieux existants. Ils sont fondamentalement différents de la prière liturgique et de l'année liturgique<sup>4</sup>. Ils sont l'expression d'une volonté individuelle d'adapter un ensemble rituel dans ses aspects morphologiques et fonctionnels (gestes, paroles, déplacements) à un besoin spécifique pour lequel l'individu ne trouve pas de réponse dans la prière liturgique ou l'année liturgique. C'est ce que l'on appelle la religion populaire. Populaire dans un sens non péjoratif.

Une église dédiée à Sainte Rita se trouve à Vendeville, petite commune située dans le Nord de la France. Cette église constitue un lieu de pèlerinage catholique où les gens se rendent pour demander une grâce à Sainte Rita où la remercier pour une grâce obtenue. Une partie du rituel consiste à écrire sur un registre placé au fond de l'église, la demande de grâce ou le remerciement. Ces registres sont appelés « cahiers d'intentions ». Au tout début de cette recherche, en 2001 nous nous étions intéressés à ces pratiques, nous pensions appuyer sur celles-ci une grande partie de notre recherche. Nous avons obtenu l'autorisation de l'évêché, mais le prêtre responsable de la paroisse s'était refusé à accepter que « les intimes remerciements des fidèles soient ainsi épluchés. ». Ce que nous avons parfaitement compris. Nous avons là un objet d'étude exceptionnel, un exemple rare de rite individuel magico-religieux contemporain. En 2006 nous avons à nouveau contacté le prêtre de la paroisse Sainte Rita, qui cette fois a accepté de nous laisser consulter les registres à certaines conditions.

---

<sup>4</sup> La prière liturgique et l'année liturgique sont la codification reconnue par le Vatican des prières et du déroulement des cérémonies religieuses au cours de l'année. Ils précisent la forme officielle des rites religieux catholiques. Ils précisent ainsi les traits officiels de l'intercession.

Je suis allé passer une première matinée à Sainte Rita pour travailler sur les cahiers d'intentions avec le prêtre responsable de la paroisse. Nous avons rendez-vous, je suis arrivé un peu en avance. Je suis entré dans l'église, simplement pour observer et découvrir. A l'intérieur de l'église se trouvent de nombreux *ex-voto* de remerciement, sous forme de plaques de marbre collées sur les murs. Un nombre important d'*ex-voto* concerne des remerciements pour l'obtention de diplômes, de concours et d'examens. J'ai pu repérer des *ex-voto* concernant l'orientation scolaire et professionnelle du type « Merci pour notre certificat ». Ces *ex-voto* sont des remerciements gravés sur des plaques de pierre apportées par des fidèles. De format approximatif 20cmx20cm, ces plaques sont collées tel du carrelage mural sur les murs intérieurs de l'église. Les derniers *ex-voto* ont été apposés dans l'église il y a trente ans, cette pratique a disparu à la demande du lieu de culte par manque de place car tous les murs sont investis et à peu près 3 000 plaques sont stockées.

Au fond de l'église des registres de remerciements sont disposés sur un pupitre. Les fidèles y écrivent des demandes de grâce et des remerciements dédiés à Sainte Rita.

Lorsque j'ai commencé à lire les cahiers d'intentions, j'ai éprouvé une certaine gêne, je pourrai même dire une sensation de malaise, comme si j'enfreignais un interdit, un tabou. Après avoir parcouru quelques cahiers, j'ai eu besoin de les laisser de côté quelques jours, le temps de réfléchir à ce sentiment et de lui trouver son sens. J'ai compris que ce sentiment était lié à deux choses. La première concerne la profondeur des intentions. Toutes ces intentions rassemblées et lues les unes à la suite des autres exprimaient l'état de détresse, d'angoisse, de peur, des personnes qui les avaient formulées, soit pour eux-mêmes, soit pour d'autres. La deuxième concerne l'intimité de ce qui m'était livré, un peu à l'insu de ceux qui avaient formulé ces intentions. J'avais le sentiment de violer cette intimité.

Je me suis recentré sur mes objectifs, et ai tenté de résoudre ce sentiment méthodologiquement par l'utilisation d'un plan d'analyse qui permettra de respecter cette intimité en retenant deux principes : Ne retranscrire que les parties d'intentions qui concernent la formation l'emploi et la scolarité et essayer de coder le contenu des intentions. Les registres d'intention sont très nombreux, les intentions représentent en moyenne 4 000 pages format A4 recto verso par an. Les cahiers comportent approximativement 200 pages, en moyenne 10 pages contiennent 100 intentions, soit 40 000 intentions par an. Après avoir parcouru un certain nombre de registres, nous avons opéré un tri par périodes de l'année. Les cahiers sont datés, nous avons sélectionné trois cahiers qui concernent les périodes d'examens et de concours, mai juin, juillet août et septembre octobre.

Sur les trois cahiers d'intentions étudiés, à peu près 20 % des intentions concernent ce que nous pouvons appeler l'orientation au sens scolaire et professionnel du terme : réussite dans le parcours, les examens, les concours, le passage d'une étape à l'autre, la recherche et le maintien de l'emploi, etc..

En période d'examen, de concours et de passage les intentions concernent directement ces aspects, c'est-à-dire qu'elles sont formulées directement et non pas insérées dans d'autres formulations. Pour les intentions dirigées spécifiquement vers

l'emploi et le maintien de l'emploi elles se retrouvent réparties sur les périodes de manière indifférenciée.

Un premier aspect typologique apparaît : en ce qui concerne l'orientation nous avons des intentions (doléances) mais nous avons aussi des remerciements. Deuxième aspect typologique, certaines intentions sont formulées par une personne pour une autre personne, alors que d'autres intentions sont formulées par des personnes pour elles-mêmes.

Nous avons pu constater un certain nombre d'indicateurs liés à la qualité d'écriture des doléances et des remerciements. Peut-on parler de spécificités syntaxiques et lexicales de l'écriture populaire ?

- Types et formes des intentions

Les intentions qui concernent l'emploi la formation la scolarité sont soit directement énoncées, et dans ce cas l'intention ne concerne que ces thématiques, soit elles sont intégrées à d'autres intentions qui peuvent concerner d'autres thématiques. Parmi des thématiques diverses et générales nous avons repéré la santé, le bonheur, l'équilibre, l'entente, la vente de biens, la guérison, la délivrance du mal, la paix dans le monde, etc..

Nous pouvons coder la forme des intentions de la manière suivant,

Exemple : 2 IG suivi de 3 IOSP, suivi 1 IG, R, S, ce qui signifie deux intentions générales suivies de trois intentions concernant l'emploi la formation ou la scolarité, suivies d'une intention générale, puis des remerciements et de la signature.

- Qui écrit des intentions et à qui sont-elles destinées ? Une affaire de femme

Les intentions sont paraphées, soit par prénom uniquement, soit par prénom et nom, soit par signature. Cela ajouté à la syntaxe (type terminaison "ée") nous indique le sexe des personnes qui ont formulé une intention. En grande majorité se sont des femmes.

L'emploi d'expression comme « notre fils, notre fille ou nos enfants, nos petits enfants, petit-fils petites filles », nous permet de déterminer le degré de parenté, s'il s'agit d'une maman ou d'une grand-mère etc.

Nous avons codé les signatures avec quatre items, X,F, M, SM, A. X pour le nom ou le prénom, F ou M pour le sexe, et SM quand l'intention est spécifiquement pour la personne qui l'a formulé elle-même ou A quand elle l'est pour quelqu'un d'autre.

Par exemple XFSM signifie que l'intention a été formulée par X, qui est de sexe féminin, et que l'intention était pour elle-même.

Un récapitulatif de l'ensemble de ces codages nous permet de déterminer par qui et pour qui sont formulées les intentions « OSP ».

Certaines intentions concernent des demandes directes pour soi-même, elles sont rares. La plupart sont formulées pour autrui.

Les intentions sont manifestement une affaire de femme. Dans leur grande majorité les intentions sont écrites sur les registres par des personnes du sexe féminin.

- Formes du rite

Pour J. Maisonneuve (1999), les corrélats du rite sont la foi, le sacré, et le corps. Les corrélats sont des éléments liés au rite, sans lesquels les rites ne pourraient pas fonctionner.

- La foi

Quelque chose d'inexplicable ?

« Il y a 18 ans je rentrais un peu par hasard dans cette église. Je déprimais, une amie m'avait raconté la veille sa conversion et m'avait dit de prier. Prier ? Qu'est-ce que cela ? Dès le lendemain je me suis souvenue qu'il y avait chez ma mère une image de Ste Rita et que ma mère parlait de Vendeville. Je suis venue le jour même, je suis arrivée pendant une messe de neuvaine. En regardant les gens prier, je me suis aperçue qu'ils avaient quelque chose que je n'avais pas. Je me suis avancée au moment de la communion et j'ai demandé si tu existes je te demande ma conversion. Et ma vie a basculé et j'ai rejoint un groupe de prière.

Je rends grâce de tout mon cœur pour tout » (extrait d'un cahier d'intentions).

J. Maisonneuve (1999), définit la foi comme un ensemble de croyances pouvant prendre la forme d'une adhésion à une doctrine religieuse ou magique, à un mythe des origines, à des idées politiques, des idéaux laïques. C'est-à-dire des systèmes de pensée élaborés qui impliquent une attitude mentale d'adhésion. La foi par nature échappe à toute démonstration rationnelle. La foi s'adresse à un être suprême, à des forces occultes, à des valeurs, « *qui revêtent pour le croyant un caractère sacré.* ».

La croyance correspond aux positions et attitudes d'un individu par rapport aux idées et doctrines développées, qui ne sont pas scientifiquement ou même empiriquement démontrées.

Néanmoins dans leurs formes, les demandes des fidèles apparaissent empiriques puisqu'ils formulent une demande d'effet : obtenir une grâce, un diplôme, un examen, le maintien de l'emploi. Le fidèle qui demande une intercession le fait comme s'il s'agissait de quelque chose d'empirique, même si dans son fondement cette formulation repose sur quelque chose d'extra empirique.

- Le sacré

L'église dédiée à Sainte Rita est un lieu qualifié de sacré. Les fidèles qui s'y rendent éprouvent ce sentiment particulier qui trouve sa source dans l'histoire et la représentation du lieu et du personnage fondateur, ce qui forme une sorte de mythologie du lieu sacré.

L'étymologie du mot sacré se construit et se comprend par opposition au mot profane. C'est en systèmes d'oppositions que se constituent les définitions du mot sacré. Le lieu sacré, lieu protégé, s'oppose à l'extérieur qui est profane. L'église est un lieu sacré par opposition à un extérieur profane. Elle a été rendue sacrée par un ensemble de rites liés au choix de l'emplacement, à la construction, à l'inauguration du lieu. Ils permettent d'exprimer la valeur des idées qui s'y rattachent aux yeux de

la communauté. Pour J. Cazeneuve (1971), les comportements à caractère sacré ont une fonction essentiellement sociale, ils servent à distinguer le sacré du profane ou à faire pénétrer le sacré dans la vie collective.

- Dernier corrélat du rite : le corps

Durant l'exécution du rite le corps est mis en scène de manière spécifique. Si nous observons un office religieux dans une église nous pouvons constater que les fidèles prennent des positions différentes en fonction des paroles dites par le prêtre. Nous pouvons dire qu'il y a une mise en jeu liturgique du corps puisque invariablement durant un office la position des corps des fidèles va changer en fonction de l'énonciation de l'office liturgique. Liturgique car il s'agit bien d'une codification complète construite et transmise par les instances religieuses. Dans les ritualisations personnalisées par les fidèles autour des demandes qu'ils ont à formuler en dehors des offices, la mise en jeu du corps prend des formes très variables selon les individus, mais le passage par l'écriture sur le registre constitue une partie invariable de la codification que l'on peut qualifier de populaire. Pour C. Wulf « *les gestes ont un contenu, une signification qui va au-delà de leur intentionnalité et qui ne peut être vécu que dans son imitation mimétique* » (1999 :110). Gestes et paroles inscrits dans un contexte social et culturel deviennent ainsi des codes déchiffrables.

Le prêtre de la paroisse constate une différence d'approche du lieu de culte entre les hommes et les femmes. « Alors que les femmes entrent puis se dirigent directement à l'hôtel dédié à Sainte Rita, les hommes sont plus hésitants, restent un peu au fond de l'église, regardent, visitent, puis vont à l'hôtel dédié à Sainte Rita, un peu comme s'ils étaient venus pour autre chose et qu'ils découvraient un peu par hasard l'objet du lieu ».

**Jean-François MIENNEE**

**Abstract :** This article is extracted from a work of thesis which proposes an anthropological reading of the routes(courses) of orientation through the individual ritual practices. We retained here three key notions of this reading which allow to understand the sliding of the ritualité from the collective sphere towards the individual sphere in orientation and to envisage the anthropological consequences of the individualization of the routes of orientation throughout the life: the Individual rite, the Individual mythology of the route and the Individualism. During our thesis we discovered that these still called individual ritualisations rites could take forms very varied according to the individuals and maintained a functional complementarity with institutional rites. We chose to present at the end of this article an example of individual ritualisation with magico-religious anchoring in orientation.

**Keywords :** Orientation - Rite - Individual rite - Individual mythology - Individualism.

### Bibliographie

- BEATTIE J. (1972) *Introduction à l'anthropologie sociale*. Paris : Payot.
- BOUDON R. (1992) *Traité de sociologie*. Paris : PUF.
- BOURDIEU P. (1982) « Les rites comme actes d'institution » – *Actes de la recherche en Sciences Sociales* 43 (58-63).
- BOUTINET JP. (2005) *Anthropologie du projet*. Paris : PUF.
- CHARLOT B. (1997) *Du rapport au savoir, éléments pour une théorie*. Paris : Anthropos.
- CAZENEUVE J. (1971) *Sociologie du rite*. Paris : PUF.
- DANVERS F. (1988) *Le conseil en orientation en France*. Issy-Les-Moulineaux : EAP.
- DANVERS F. (1999) *Fragments pour une lecture anthropologique de l'orientation au XX<sup>e</sup> siècle*. Note de synthèse pour l'habilitation à diriger des thèses. Université Charles de Gaulle – Lille III.
- DASSAULT M. (1970) *Le talisman*. Paris : Flammarion.
- DESCOMBES V. (2005). Le complément du sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même. Paris : Gallimard.
- DESCOMBES V. (1977) « Pour elle un Français doit mourir » – *Critique* 366.
- DUBET F. (1973) « Pour une définition des modes d'adaptation sociales des jeunes à travers la notion de projet » – *Revue Française de Sociologie* XIV, 221-241.
- DUMONT L. (1983) *Essais sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idée moderne*. Paris : Seuil.
- DUMORA B. La dynamique vocationnelle chez l'adolescent de collège : continuité et ruptures. Thèse de doctorat de psychologie. Bordeaux. Université de Bordeaux II. In J. DURU-BELLAT M, (2002). Les inégalités sociales à l'école. Paris : PUF.
- ELIADE M. (1991) *Aspects du mythe*. Paris : Gallimard.
- FELLOUS M. (2001) *A la recherche de nouveaux rites, rites de passage et modernité avancée*. Paris : L'Harmattan.
- FRAZER JG. (1981) *Le rameau d'or*. Paris : Méridiens.
- GALLAND O. (1993) *Sociologie de la jeunesse : l'entrée dans la vie*. Paris : Colin.
- GUICHARD J & HUTEAU M. (2001) *Psychologie de l'orientation*. Paris : Dunod.
- LAPLANTINE F. (2001) *L'anthropologie*. Paris : Payot.
- LARGUEZE B. (2001) in GUICHARD J., & HUTEAU M. *Psychologie de l'orientation*. Paris : Dunod.
- LATREILLE G. (1966) *Orientation professionnelle et système scolaire*. Paris : CNRS.
- LAURENT A. (1993) *Histoire de l'individualisme*. Paris : PUF.
- MAISONNEUVE J. (1999) *Les conduites rituelles*. Paris : PUF.
- OUVRIER R. (1993) « L'orientation comme objet et enjeu de la formation initiale des enseignants du second degré » – *Question d'Orientation* 3 (51-52).

## RITUALISATIONS EN ORIENTATION

- MOSCOVICI S. (1992) « La nouvelle pensée magique » – *Bulletin de Psychologie* 45, 405 (301-324).
- MOUNIER E. (1953) *Le personnalisme*. Paris : PUF.
- NOUVEAU T (2000) *Le Nouveau Testament*. Strasbourg : Éditions du Signe. Texte biblique intégral du Nouveau Testament traduit du grec en français courant par la Société Biblique Française.
- PRESTINI-CHRISTOPHE M. (2005) *La décision d'adultes d'entrée(er) en formation : un rapport à l'événement biographique ?* Doctorat Université Charles de Gaulle – Lille III, dir. F. Danvers.
- REUHLIN M. (1978) *L'orientation scolaire et professionnelle*. Paris : PUF.
- ROUQUETTE ML. (2003) *Chaînes magiques. Les maillons de l'appartenance*. Neuchâtel : Delachaux et Niestlé.
- SOLAUX G. (2000) « Orientation : acte administré ou acte pédagogique ? » – in : Actes des journées nationales des SCUIO-IP. mai 2007, 21-24. Université Charles de Gaulle Lille3.
- VAN GENNEP A. (1909-1969) *Les rites de passage*. Paris : Mouton et SMH.
- WULF C. (1999) *Anthropologie de l'éducation*. Paris : l'Harmattan.
- WULF C. (2004) « Anthropologie historique, nouvelles perspectives sur les fondements et les conditions de l'éducation » *L'Orientation Scolaire et Professionnelle* 33 (571-586).
- WULF C *et al.* (2004) *Penser les pratiques sociales comme rituels*. Paris : l'Harmattan.