



HAL
open science

Contributions de l'approche religiologique à une socio-anthropologie de l'adolescence

Jocelyn Lachance

► **To cite this version:**

Jocelyn Lachance. Contributions de l'approche religiologique à une socio-anthropologie de l'adolescence. *Religiologiques : sciences humaines et religion*, 2020, Permissions, 1 (Hors série), pp.227-245. halshs-02862879

HAL Id: halshs-02862879

<https://shs.hal.science/halshs-02862879>

Submitted on 22 Mar 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.

Contributions de l'approche religiologique à une socio- anthropologie de l'adolescence

Jocelyn LACHANCE *

Résumé : Cet article met en lumière l'apport de la religiologie – à laquelle Guy Ménard a fortement contribué – à l'élaboration d'une socio-anthropologie de l'adolescence. Cette discipline défend la thèse d'un *déplacement* du religieux et du sacré dans les sociétés sécularisées en s'opposant à la thèse de leur *disparition*. En montrant comment une socio-anthropologie de l'adolescence s'inscrit en continuité avec ce paradigme, nous verrons que la posture épistémologique défendue ici n'implique pas seulement une connivence au niveau théorique ; elle entraîne aussi une appropriation singulière des méthodologies mobilisées, et une lecture tout aussi singulière de l'objet d'étude concerné, à savoir l'adolescence. Certes, la socio-anthropologie de l'adolescence ne saurait se réduire à une transposition de ce paradigme religiologique dans l'étude du devenir adulte contemporain. Néanmoins, l'héritage de la religiologie s'évalue à partir d'un spectre beaucoup plus large, en tant que lecture originale du présent.

Mots-clés : adolescence, socio-anthropologie, religiologie, méthodologie, théorie, déplacement du sacré, ordalie

Dans cet article, j'aimerais mettre en lumière l'apport de la religiologie – à laquelle Guy Ménard a fortement contribué – dans l'élaboration d'une socio-anthropologie de l'adolescence (Lachance, 2012 ; Goguel et Lachance, 2014 ; Jeffrey, Lachance et

* Jocelyn Lachance est maître de conférence en sociologie à l'Université de Pau et des pays de l'Adour. Il est également directeur de la *Revue de Socio-anthropologie de l'adolescence*.

Le Breton, 2016). La religiologie défend la thèse d'un *déplacement* du religieux et du sacré dans les sociétés sécularisées en s'opposant à la thèse de leur *disparition*. En montrant comment une socio-anthropologie de l'adolescence s'inscrit en continuité avec ce paradigme, nous verrons que la posture épistémologique défendue ici n'implique pas seulement une connivence au niveau théorique ; elle entraîne aussi une appropriation singulière des méthodologies mobilisées, et une lecture tout aussi singulière de l'objet d'étude concerné, à savoir l'adolescence. Certes, la socio-anthropologie de l'adolescence ne saurait se réduire à une transposition de ce paradigme religiologique dans l'étude du devenir adulte contemporain. Néanmoins, l'héritage de la religiologie s'évalue à partir d'un spectre beaucoup plus large, en tant que lecture originale du présent.

Le déplacement du religieux... chez les adolescents

Défendre la thèse d'un déplacement du religieux plutôt que sa disparition repose sur un postulat que l'anthropologie défend plus généralement lorsqu'elle propose d'examiner la réactualisation d'invariants dans le contexte contemporain. La condition humaine mettrait à disposition des individus diverses possibilités de pratiques et de sens ; il s'agirait là d'un bassin dans lequel tous les individus, au-delà de leur situation dans l'espace et le temps des sociétés, pourraient puiser afin d'agir, de se comporter, de penser. Les invariants anthropologiques ne seraient donc pas universels, au sens où ils n'existeraient pas dans *toutes* les situations et dans *toutes* les sociétés humaines ; mais ils y existeraient « virtuellement », c'est-à-dire en tant que potentialité. Ces invariants peuvent surgir dans toutes les sociétés humaines, même lorsqu'ils n'y apparaissent pas clairement.

Pour les tenants d'une approche religiologique, le religieux est un invariant anthropologique ; il ne peut disparaître en tant que potentialité. On peut avoir l'impression de sa disparition, mais cela n'est qu'apparence : le religieux n'est plus seulement le fait des institutions qui en garantissent l'existence, notamment par l'organisation contrôlée de rituels institués. Il s'exprime au-delà de ce contexte relativement restreint. Dans une société « sécularisée » et qui s'individualise, les manifestations du religieux ne

s'analyseraient plus seulement dans ces rituels traditionnels dominés par des institutions ; elles s'exprimeraient même davantage dans des expériences vécues comme étant personnelles. C'est donc à une nouvelle subjectivité que les tenants de l'approche religiologique s'intéressent depuis les années 1960. Dans ce contexte, non seulement faut-il chercher le religieux en dehors de ses contextes traditionnels d'expression, mais il importe aussi de saisir dans quels domaines de l'expérience personnelle s'exprime la quête de sens portée par l'individu contemporain. Le religieux est moins institué qu'instituant. Les individus portent parfois en eux le sentiment – fût-il confus – de produire du religieux à travers des gestes du quotidien.

L'approche religiologique ne nie pas que des contraintes s'imposent à l'individu d'aujourd'hui. Au contraire, elle insiste indirectement sur un cadre contraignant que la sociologie classique laisse parfois de côté. Au lieu de mettre l'accent sur les déterminismes sociaux, comme le font nombre de sociologues qui accordent beaucoup d'importance à l'appartenance de l'individu à une classe sociale, par exemple, les tenants de l'approche religiologique soulignent que nul n'échappe aux limites de la condition humaine. L'individu ne s'explique et ne se comprend pas à l'extérieur de ce qui fait l'humain. En d'autres termes, il naît dans un monde qui lui préexiste. Il est donc socialisé dans des groupes humains qui en font un être de culture. En ce sens, le religieux n'est pas une dimension des sociétés humaines qui concernerait certaines personnes et non les autres. Il embrasse l'ensemble de l'existence humaine, comme potentialité, et concerne donc tous les individus, potentiellement.

Les socio-anthropologues s'inspirent d'au moins deux dimensions de l'approche religiologique dans leurs travaux de recherche sur l'adolescence contemporaine. Premièrement, ils partagent l'idée selon laquelle des invariants anthropologiques persistent au fil du temps, et se renouvellent parfois sous des formes inédites ; cela interdit au chercheur de parler en termes de « disparition », voire de « perte », de dimensions autrefois fondamentales dans le fonctionnement des sociétés. En d'autres termes, si les chercheurs en religiologie traquent les résurgences du religieux et du sacré dans le contexte contemporain, les chercheurs en socio-anthropologie de l'adolescence recherchent les invariants

anthropologiques significatifs dans les nouveaux contextes du devenir adulte. Pour les uns et les autres, l'individu n'est jamais tout-puissant, mais il exprime une marge de manœuvre dans l'appropriation et la personnalisation de son rapport aux potentialités que la condition humaine met à sa disposition.

Les socio-anthropologues de l'adolescence ne s'intéressent pas directement aux résurgences du religieux dans les pratiques juvéniles. Mais, en orientant leurs travaux vers l'examen des grands « tabous » de l'humanité, ils ouvrent une voie propice à la découverte de ces résurgences dans le contexte du devenir adulte, même lorsque ce n'est pas comme tel l'objectif de leurs recherches. En fait, leurs thèmes de prédilection forcent l'interrogation d'une confrontation des individus à ces « tabous » lorsqu'ils quittent les repères de l'enfance pour entrer dans l'ordre de la vie adulte. Ainsi,

[...] la sexualité, la violence et la mort sont interrogées comme des invariants fondamentaux de la condition humaine qu'explorent les adolescents lors de quêtes heureuses ou désenchantées. Invariants fondamentaux parce que toutes les sociétés sont confrontées à la nécessité de les domestiquer, c'est-à-dire de contenir la menace qu'elles font implicitement peser sur les groupes humains. Aucune société ne peut se permettre de ne pas encadrer la violence, la sexualité et la mort. En d'autres termes, il faut des règles, des pratiques rituelles notamment, qui viennent réguler les émotions inhérentes à leur expression individuelle et collective. Il s'agit de les ritualiser et de leur donner du sens. (Jeffrey, Lachance et Le Breton, 2016 : 16.)

En s'intéressant à la confrontation des adolescents à ces trois grandes dimensions de l'existence, les socio-anthropologues ouvrent la voie au repérage de la résurgence de manifestations du religieux dans le contexte plus précis des pratiques juvéniles. Ils ne partagent donc pas seulement avec les tenants du paradigme religiologique le postulat selon lequel il existerait bel et bien des invariants anthropologiques. Leurs approches convergent aussi, en un deuxième temps, parce que les recherches des socio-anthropologues de l'adolescence constituent parfois des travaux religiologiques, dans la mesure, en tout cas, où ils finissent par

examiner le déplacement du religieux dans le contexte plus singulier du devenir adulte.

Nous pourrions donc résumer la connivence des uns et des autres de la manière suivante : les religiologues s'intéressent en général au déplacement du religieux, les socio-anthropologues de l'adolescence s'intéressent en particulier à leur objet d'étude. Certains religiologues pourront prendre à témoin l'adolescence contemporaine pour exprimer la résurgence du religieux et du sacré. Certains socio-anthropologues de l'adolescence, pour leur part, pourront examiner cette résurgence dans une approche plus globale de leur objet d'étude. En un mot, les religiologues accordent leur intérêt à un invariant anthropologique qui se manifeste éventuellement chez des populations diverses ; les socio-anthropologues de l'adolescence s'intéressent à une population précise, qui exprime la réactualisation de divers invariants anthropologiques, dont parfois celui d'un rapport renouvelé au religieux.

Une appropriation singulière des méthodes qualitatives

Dans un ouvrage collectif intitulé *L'étude de la religion au Québec : bilan et prospective*, paru en 2001, Guy Ménard pointe les enjeux épistémologiques et méthodologiques de la religiologie dans les années à venir :

Cet état de choses lance vraisemblablement un double défi à ce champ d'études : d'une part, celui de multiplier les investigations empiriques nourries de ce paradigme, de manière à accroître encore davantage la conviction de sa pertinence et de sa fécondité ; d'autre part, celui de poursuivre critiquement la réflexion théorique autour d'une définition plus compréhensive de la religion, qui se refuse à exclure d'emblée du paysage religieux certaines expériences de nos contemporains du seul fait que celles-ci diffèrent des formes religieuses auxquelles nous nous référons spontanément. (Ménard, 2001 : 244.)

Se pose ainsi la question des méthodologies à mobiliser. Comment traquer les manifestations d'un déplacement du religieux dans le contexte contemporain sans tomber dans le piège de l'interprétation hâtive ? Comment articuler le paradigme

religiologique à des données empiriques ? Au fil des ans, l'*observation* et l'*analyse de discours* semblent s'être imposées comme les méthodes de prédilection des religiologues. En fait, cette résurgence du religieux, il s'agit de l'observer dans les pratiques et de la constater dans les discours. Dans la continuité des travaux de Mircea Eliade (1965), nous pourrions dire qu'il importe d'examiner des hiérophanies, des manifestations du sacré, leur irruption dans les espaces profanes. C'est pourquoi les méthodes qualitatives sont principalement mobilisées par les tenants de la religiologie, ces dernières permettant au chercheur, d'une part, de rendre compte des rituels contemporains dans une certaine mesure (des rites plus intimes sont difficiles à observer) et, d'autre part, d'accéder au sens que les individus donnent à leurs comportements.

En ce qui concerne les *pratiques*, les religiologues vont observer les rituels contemporains, leurs déclinaisons dans différents espaces et dans différents temps, sans jamais les cantonner aux endroits où ils « devraient » apparaître. En ce sens, certains socio-anthropologues de l'adolescence « font de la religiologie », le plus souvent sans le dire clairement. Comme exemple, j'évoquerai ici les travaux du socio-anthropologue Martin Julier-Costes, qui travaille depuis plusieurs années sur les rites de deuils des jeunes. Ses travaux ont bien montré que, parmi les jeunes générations, nous n'assistons pas à la disparition des rituels traditionnels comme ceux qui se produisent à l'église, mais plutôt à leur persistance malgré leur insuffisance en termes de capacité de donner du sens à la perte d'un être cher. Des jeunes perdant un ami se prêtent alors à ce rituel traditionnel, mais poursuivent leur deuil en y superposant d'autres rituels ; certains de ces rituels sont vécus en groupe, comme par exemple lorsqu'il s'agit de se retrouver sur les lieux d'un accident pour célébrer la personne disparue, par exemple :

Regroupées et nommées socialisations funéraires instituées et instituant, elles correspondent aux différents temps de célébrations funéraires publiques et privées, réunissant toutes les personnes concernées par la perte (instituées) ou à l'inverse uniquement les membres d'un groupe d'appartenance, les pairs notamment (instituant). (Julier-Costes, 2012 : 125.)

Ces jeunes s'adonnent aussi à des rituels en solitaire, comme par exemple lorsqu'il s'agit d'allumer pour soi une bougie dans sa chambre ou d'appeler la personne décédée sur son téléphone portable. C'est bien sûr l'articulation entre observations et discours qui permet ici au chercheur d'accéder le plus exhaustivement possible à ce que ces jeunes vivent. La conjonction entre ce qui est vu et entendu par le chercheur lui permet de tendre vers son idéal de reconstitution d'un univers de sens.

Au moyen d'un tel exemple, le chercheur observe des actions rituelles qu'il peut relier à des *pratiques* déjà connues. Il inscrit alors ce qu'il observe dans un temps long. Il assiste à des célébrations en marge de la cérémonie officielle : des jeunes parlent aux morts lors de moments festifs. De telles pratiques ne sont guère nouvelles ; c'est pourquoi le socio-anthropologue peut les lire non pas comme des nouveautés mais comme des résurgences de comportements ancestraux. C'est donc la mise en relation entre ce qui est observé et ce que d'autres chercheurs, ethnologues et anthropologues, ont déjà rapporté qui permet une lecture singulière des données recueillies. Ce qu'on cherche à comprendre, ici, ce n'est pas – par exemple – l'attitude de ces jeunes en fonction de la classe sociale à laquelle ils appartiennent mais bien leur comportement dans cette mise en perspective singulière. Les individus observés ou interrogés ne sont pas examinés sous l'angle de leur statut ou de leur rôle, mais d'abord comme des êtres appartenant à la longue histoire de la condition humaine.

Le *discours* sert aussi cette mise en perspective. Est-ce que les individus parlent de quête de sens ? Racontent-ils leurs expériences en mobilisant des champs lexicaux qui évoquent des croyances, les esprits, la vie après la mort ? C'est ainsi que le discours, matériel de prédilection de nombre de chercheurs, joue un rôle singulier pour les tenants du paradigme religiologique, comme pour le socio-anthropologue en général et le socio-anthropologue de l'adolescence en particulier. Mais ce discours est analysé sous un prisme spécifique. En quoi le discours des personnes témoigne-t-il de la réactualisation d'invariants anthropologiques ? Dans le cas des travaux sur les rites de deuils des jeunes, le socio-anthropologue peut donc proposer une lecture selon laquelle :

[...] ces jeunes bricolent leur propre panthéon (pour reprendre l'expression d'un interviewé) en mêlant des traditions funéraires diverses et variées et des imaginaires contemporains issus de la filmographie et des dessins animés comme les mangas. Essentielle au processus de deuil, la recherche d'un sens quant au devenir du mort est un invariant anthropologique que l'on retrouve chez ces jeunes qui, en définitive, participent à réactualiser une culture des morts. (Julier-Costes, 2012 : 141.)

Les *conduites ordaliques* étudiées par le socio-anthropologue David Le Breton constituent un autre exemple rappelant l'importance du discours pour déceler la résurgence, cette fois du sacré, dans le contexte contemporain, mais sous des formes insoupçonnées. S'intéressant à l'origine aux néo-aventuriers, Le Breton décèle dans leur discours la réactualisation de la dimension ordalique :

[...] la surenchère dans le risque amène le grimpeur à une autre dimension de sa quête intérieure. Atteignant les parages de l'ordalie, il s'en remet pour une part au jugement de Dieu ou plutôt se livre à une situation délicate où il donne le meilleur de lui-même, engage toutes ses ressources dans la lutte, mais en courant néanmoins le danger de disparaître au cours de l'action. En s'affrontant au pire, il cherche à gagner le meilleur, à convertir sa peur, son épuisement, en jouissance, en détermination du caractère. Même si le côtoiement de la mort n'est pas revendiqué, il est suggéré au détour d'un propos complaisant ou longuement souligné par les commentateurs. Sollicitation rituelle du destin, l'ordalie soulève une probabilité non négligeable de mourir. (Le Breton, 2010 : 279.)

Si Le Breton indique que des adolescents réalisant des conduites à risque s'adonnent à des conduites ordaliques, c'est aussi parce que leur discours abonde une fois de plus en ce sens (Le Breton, 2002). Lors d'interviews, des jeunes ayant commis quelques tentatives de suicide, d'autres ayant roulé à toutes vitesses pendant des années, d'autres encore s'étant adonnés à une sexualité hautement à risque ou ayant consommé des psychotropes au risque du coma tiennent des discours semblables au sujet de leurs passages à l'acte : ce jour-là, disent-ils dans leurs mots, c'est le destin, le hasard, la vie qui

allait décider de l'issue, fatale ou non, de la situation à risque. Ainsi le discours est le ciment qui relie les expériences contemporaines avec des pratiques s'inscrivant dans un temps long.

L'approche religiologique a donc en commun avec l'approche socio-anthropologique de l'adolescence de souligner l'importance du sens donné par les personnes impliquées dans les situations pour saisir comment se réactualisent des invariants anthropologiques dans le contexte contemporain. Car l'expérience intime, qu'elle soit religieuse ou autre, ne s'observe pas simplement de l'extérieur. Les rituels, en apparence homogènes, uniformes, vécus par tous de la même manière *en acte* ne le sont pas toujours *en paroles*. Derrière une pratique partagée se dissimule souvent un sens qui diffère. Par exemple, dans les années 2000, si de nombreux travaux sur les *raves* ont permis à des chercheurs d'affirmer que se manifestaient dans ces phénomènes festifs un renouveau du religieux, ce n'est pas simplement parce que ces chercheurs purent constater, avec leurs yeux, l'importance de la transe lors de grands événements ; c'est aussi beaucoup parce qu'ils accédèrent aux discours de ces jeunes qui racontèrent leurs expériences en termes d'extase, de transcendance, de communion, de quête de sens (Gauthier, 2001 ; Pourtau, 2006). Si de nombreux sociologues rappellent qu'il importe de se méfier des discours, les religiologues soulignent qu'il importe également de se méfier de ce qui est visible. Ainsi la rigueur méthodologique est l'un des défis que la socio-anthropologie de l'adolescence s'impose à la suite de la religiologie :

Et l'on pourrait sans difficulté multiplier les exemples, en évoquant de nombreuses autres productions ou pratiques culturelles de notre temps, du côté du sport, de la politique, de l'art, de la sexualité, de la technique, de l'esthétique, des styles de vie, etc. Ce sont des pistes de ce genre que la recherche empirique sur les déplacements du sacré a tout intérêt à emprunter afin de voir où celles-ci sont susceptibles de conduire. Elle doit assurément le faire avec une grande rigueur et sans complaisance, sous peine de confirmer le malaise de certains par rapport à de telles perspectives. Il ne saurait par exemple être question de se contenter d'enregistrer les « analogies molles » qui pullulent dans le langage courant ou celui des médias – lorsque ceux-ci évoquent les « dieux du stade » ou les

« grands-messes » sportives. Il s'agit bien plutôt de mettre minutieusement à jour de *véritables homologues de structures religieuses* qui, seules, permettront de soutenir qu'on a bel et bien affaire à d'authentiques déplacements du religieux et du sacré. (Ménard, 2001 : 245.)

Or, le défi proposé ici s'impose à tous les socio-anthropologues désireux d'examiner la résurgence d'invariants anthropologiques sous des formes étonnantes, dans des espaces et des temps parfois inédits. C'est pourquoi nous avons proposé un cadre méthodologique afin de baliser le travail de restitution de sens opéré par les socio-anthropologues de l'adolescence (Goguel d'Allondans et Lachance, 2014). Ce cadre est constitué de cinq axes interprétatifs qui, en s'alimentant, facilitent l'élaboration d'une « cartographie » de significations. Le recueil du discours des principaux concernés, à savoir ici les adolescents, est l'un de ces axes. Les méthodes de collecte de données sont empruntées à la sociologie et à l'anthropologie ; l'entretien semi-directif et les histoires de vie comptent parmi celles qui semblent le plus souvent mobilisées. Ce discours est par la suite interprété à travers une contextualisation anthropologique : en quoi est-il révélateur de pratiques anciennes, déjà connues et définies par les ethnologues et les anthropologues ? Fait-il écho à des comportements déjà analysés ?

Ce discours doit également être interprété à travers une contextualisation sociologique : pouvons-nous le comprendre en le mettant en perspective avec ce que nous connaissons des sociétés contemporaines ? Réactualise-t-il certains invariants anthropologiques qui prennent un sens particulier dans le contexte d'aujourd'hui ? Ensuite, quatrième axe, des théories existantes peuvent venir confronter ce qui est mis en avant par le chercheur. En quoi les interprétations de ce dernier confirment, infirment ou nuancent-elles ce que des théories soutiennent déjà au sujet du phénomène étudié ? Finalement, les interprétations pourront trouver dans des illustrations issues de la culture populaire ou savante des miroirs qui ne serviront pas seulement à mettre des images sur des propositions interprétatives mais qui se révéleront parfois comme des possibilités de nuancer, voire de confronter,

l'univers de sens présenté par le chercheur. Ainsi, en articulant ces cinq axes interprétatifs, les chercheurs peuvent construire leur lecture à travers la rencontre de différents angles de lecture, tout en conservant une certaine liberté quant à la manière de les articuler. Ici, le travail d'écriture joue le rôle d'un ciment qui fait se tenir ensemble les cinq axes, dans une forme originale qui n'appartient qu'à son auteur.

Un déplacement des manifestations du religieux dans les mondes numériques

En analysant le déplacement du religieux à l'extérieur de ses contextes de manifestations traditionnelles, l'approche religiologique réoriente le regard du chercheur en ne le maintenant plus dans la direction qu'empruntaient autrefois ceux que le religieux intéressait. Elle fait ainsi voler en éclat les limites qui s'imposaient jadis en termes d'espace et de temps susceptibles de se prêter à l'analyse. Les manifestations du religieux n'étant plus circonscrites spatialement et temporellement par des rituels institués, l'espace et le temps ne sont plus considérés comme étant marqués d'une fonction clairement établie. L'espace et le temps peuvent soudainement être marqués par des pratiques dont le sens ne correspond pas, pour les acteurs concernés, à la fonction pour laquelle l'un et l'autre avaient été imaginés. En d'autres termes, l'approche religiologique souligne implicitement l'ambivalence de l'espace et du temps qui se prêtent, dans le jeu des interactions et des initiatives individuelles, au déploiement de pratiques inédites.

Bien entendu, cette lecture de l'espace et du temps se prête ici à l'analyse du déplacement du religieux. Mais j'insiste ici sur le fait qu'elle permet également une lecture plus large de l'espace et du temps dont la dimension performative est implicitement mise en avant. L'espace et le temps ne sont pas – ne sont plus – des contraintes, ils ne correspondent pas, par exemple, à l'espace de l'église ou au temps des funérailles. L'espace et le temps trouvent leurs – nouvelles – limites dans la mise en œuvre d'actions conduites par les individus.

L'exemple des *raves* (voir notamment Gauthier, 2001) est éclairant ici encore : pour ceux et celles qui y participaient, il ne

s'agissait pas de sortir en boîte entre des heures d'ouverture et de fermeture imposées par un système de contraintes ; il s'agissait plutôt, à l'origine, d'investir un espace abandonné, et de redéfinir ponctuellement sa fonction pour un temps déterminé par le seul épuisement de la fête.

Cette ouverture du chercheur aux expériences émergentes autorise une lecture de l'espace et du temps qui ne sont plus perçus comme de simples contraintes délimitant un cadre d'action, mais comme des matériaux mis à la disposition des individus pour réaliser leurs actions. En un mot, elle permet au chercheur de se méfier des fonctions officielles attribuées à certains espaces et à certains temps pour en questionner la réappropriation, voire les détournements par les participants. Une fois de plus, la question du sens donné par ces derniers à leur propre comportement est à même d'indiquer comment se joue la réappropriation subjective de tel espace et de tel temps par les principaux concernés. Cela ne suppose pas que les contraintes n'existent plus, mais que les individus sont à même de les contourner, d'en jouer et parfois de s'en moquer. Un phénomène extrêmement important de la culture contemporaine permettra ici une illustration éclairante de cette nouvelle réalité : celui des *univers numériques*.

Une approche socio-anthropologique des mondes numériques s'inscrit en parfaite continuité avec cette posture épistémologique d'ouverture qui oriente les choix méthodologiques du chercheur. Ces univers peuvent certainement être analysés comme des espaces et des temps contraignants. Un profil Facebook ne se prête guère à une exposition de soi échappant à toutes contraintes. L'utilisateur doit choisir un nom de profil, poster des photos, répondre à des questions et remplir nombre de petites cases que d'autres ont conçues pour lui. Ce cadre contraignant est pris légitimement en compte par les sociologues : certains d'entre eux s'inquiètent d'ailleurs des effets, sur les individus, du fait de devoir, pour s'afficher sur internet, emprunter des couloirs restreints et orientés.

Une approche socio-anthropologique ne nie pas de telles contraintes. Elle propose en revanche une autre lecture qui s'intéresse davantage à ce qui s'y exprime. En d'autres termes, elle cherche à comprendre le déplacement de l'expression de certains

invariants anthropologiques dans ces nouveaux espaces-temps qu'offrent les mondes numériques aux individus d'aujourd'hui.

En prenant ces mondes numériques comme terrain de recherche, le socio-anthropologue de l'adolescence s'intéresse alors à l'expression des invariants anthropologiques du devenir adulte dans de nouveaux espaces-temps qu'il n'analyse pas à partir de leurs fonctions pour ainsi dire « officielles ». Les pratiques qui s'y déploient ne sont pas instituées, mais instituanes. Elles sont ce que les individus en font.

De manière plus précise, c'est la façon dont les adolescents d'aujourd'hui vont domestiquer la sexualité, la violence et la mort dans les mondes numériques qui va intéresser le socio-anthropologue de l'adolescence. Nous voyons bien comment l'approche religiologique a pu inspirer des travaux récents : en pensant le déplacement du religieux hors de ses contextes traditionnels de manifestation, elle ouvre la voie pour penser le déplacement de tous les invariants anthropologiques à l'extérieur des espaces et des temps où ils se sont traditionnellement exprimés. En outre, en pensant l'expression du religieux dans n'importe quel espace ou temps disponibles, elle ouvre l'analyse de ses manifestations dans des espaces et des temps comme ceux qui se vivent dans les espaces numériques.

Reprenons ici l'exemple de l'ordalie telle qu'analysée par David Le Breton (2002). À l'origine, les rites ordaliques sont associés notamment aux rites de passages à l'âge adulte. Lorsqu'un initié traverse l'épreuve imposée par son groupe d'appartenance, il est auréolé de sa réussite par les dieux : puisque l'issue lui est favorable, il reçoit implicitement la bénédiction de forces qui le dépassent. La dimension ordalique est certes subjective, mais en tant que représentation partagée par le groupe, elle permet une certaine cohésion. Le Breton, comme on l'a évoqué, pointe la résurgence de la dimension ordalique dans le contexte contemporain : c'est à l'échelle individuelle, lors de prise de risque individualisée, que s'exprime intimement l'idée de s'en remettre à une force supérieure pour trouver du sens à sa mise en danger. Nous assistons alors à un déplacement d'une manifestation du sacré à l'extérieur des cadres *institué*s : celle-ci n'émerge plus au moment d'un rite organisé par le groupe, mais se manifeste plutôt dans le moment d'une prise de risque. Des espaces et des temps qui n'ont a

priori pas la fonction d'être les théâtres de telles manifestations du sacré le deviennent pourtant aux yeux des personnes concernées.

Le socio-anthropologue de l'adolescence peut alors se poser cette question : jadis, la dimension ordalique perçue dans les conduites juvéniles s'exprimait le plus souvent dans des rites institués ; elle se manifeste désormais de plus en plus souvent dans des pratiques instituant, au moyen de rites collectifs, puis dans le cadre de « rites intimes » ; cette dimension peut-elle maintenant s'exprimer dans les espaces numériques ? C'est le type de question – et donc le type d'hypothèses – que peut chercher à vérifier le socio-anthropologue de l'adolescence.

On voit la connivence épistémologique et méthodologique avec la religiologie : il ne s'agit pas de penser les espaces numériques pour ce qu'ils sont ou ont été conçus, mais bien de voir en quoi ils sont devenus les territoires de l'expression renouvelée d'invariants anthropologiques dont l'existence leur est bien antérieure. En un mot, il s'agit de voir comment les adolescents investissent ces espaces numériques pour y ritualiser un devenir adulte qui ne trouve plus seulement dans des espaces physiques les moyens de s'exprimer et d'être symbolisé. Mais prenons quelques exemples plus concrets.

Lorsque des adolescents publient sur internet des photos ou des vidéos que l'on peut considérer de l'extérieur comme étant « compromettantes », la question du contexte de diffusion de ces documents visuels et le sens donné par les personnes concernées peuvent être analysés du point de vue socio-anthropologique. On découvre d'abord que l'espace et le temps qui circonscrivent les situations ne sont pas ceux des espaces numériques, mais plutôt ceux de l'interaction engendrée par le partage de photos ou de vidéos. C'est entre celui ou celle qui est vu et celui, celle ou ceux qui regardent que se déploient un espace et un temps de la communication, lesquels deviennent espace et temps de l'échange donnant un sens aux documents visuels mobilisés. Une même photo ou vidéo, avec un contenu semblable, pourra prendre différentes significations en fonction de ce cadre instituant de l'échange. Ainsi, si une photo ou une vidéo compromettante de soi (par exemple, à caractère érotique ou pornographique) est envoyée à une personne

significative via Snapchat, le sens caché est souvent celui d'un *rite d'engagement* : la photo ou la vidéo pourrait être facilement diffusée par le récepteur ; donc, le fait de la retenir, de ne pas la diffuser, prouve à l'expéditeur qu'il avait raison de faire confiance au destinataire. C'est précisément parce que le risque de diffusion existe que le fait d'envoyer une telle photo ou une telle vidéo peut prendre le sens d'un rite d'engagement (Lachance, 2013). Dans le domaine de la sexualité, ces nouveaux rites sont aussi au programme de la religiologie depuis plusieurs années (voir par exemple Ménard, 1990).

En revanche, des documents publiés sur des sites de partage publics prendront certainement un sens différent. C'est le cas lorsque le principe de réciprocité ne s'applique plus : celui ou celle qui est vu ne voit pas celle ou celui qui le regarde. En d'autres termes, les documents visuels sont publiés en direction d'un regard anonyme... La dimension ordalique resurgit alors dans des formes inédites. Dans de tels cas – assez rares, précisons-le –, l'adolescent ou l'adolescente lance une photo ou une vidéo compromettante de lui ou d'elle-même, en s'en remettant au hasard de la rediffusion des documents, au risque du commentaire cinglant, de la réputation bafouée. Il ne s'agit plus ici de se risquer dans une confrontation au regard d'une personne choisie que l'on connaît, ni même dans une confrontation au groupe des amis Facebook que l'on peut reconnaître. Il s'agit plutôt d'interroger un regard anonyme, omnivoyant, impossible à localiser, et de s'en remettre au hasard, au destin. Qui trouvera ce document ? Quelles seront les conséquences de sa diffusion pour celui ou celle qui s'abandonne au hasard des espaces numériques ?

Nous pouvons alors parler d'*ordalie numérique*. Il s'agit là d'une manière d'insister sur la réactualisation d'invariants anthropologiques liés au devenir adulte dans le contexte contemporain en général, et dans le contexte des mondes numérique en particulier. Il importe alors pour le socio-anthropologue de suivre les enseignements de la religiologie, de questionner en quoi ce déplacement indique une résurgence de cette figure du risque et en quoi celle-ci se distingue de ses formes traditionnelles. L'ordalie numérique, nous le comprenons, est une remise de soi à un regard qui surplombe subjectivement l'individu. Comme pour les conduites ordaliques réalisées dans les espaces physiques, elle

n'évacue pas l'espoir d'être vu, et donc d'être repéré, par des personnes bien en chair, proches, parents et amis. Je prendrai ici à témoin l'exemple des tentatives de suicide : la mort est frôlée, interrogée, mais l'espoir d'être découvert par un proche n'est en général jamais loin. Dans l'ordalie numérique, une possibilité semblable existe : le document visuel compromettant est lancé au regard du plus grand nombre, au risque – mais peut-être aussi avec l'espoir – qu'il soit découvert par un proche.

L'ordalie numérique réactualise donc ce rapport au regard invisible qui se substitue à celui des individus, toujours afin de trouver du sens à l'existence. Mais, nous le comprenons, une différence importante, fondamentale, sépare l'ordalie « physique » de l'ordalie « numérique ». Ce n'est plus le corps de chair et d'os qui est pris pour cible, mais bien la duplication de celui-ci sur un document visuel qui en reproduit l'image. Du coup, le risque n'est plus corporel ; ce n'est plus la mort *réelle* avec laquelle l'adolescent joue. Le risque glisse sur le registre de l'identité, de la réputation ; le jeu avec la mort devient *symbolique*. Or, ce glissement de la mise en danger du corps à la mise en danger d'une image du corps transforme aussi la temporalité de cette ordalie. Dans le monde physique, les rites ordaliques sont ponctuels, ils marquent pour un temps l'espace où ils se déroulent. Dans les espaces numériques, par contre, l'ordalie ne se joue plus seulement lors de l'acte de passage : en laissant une trace, elle ne se dilue plus dans le temps de la même manière. Le souvenir est remplacé par la trace, le risque n'a plus de durée restreinte, il s'étale dans le temps. Il perdure.

*

La religiologie propose depuis les années 1960 une lecture originale du présent dans un contexte d'accélération sociale qui amène nombre de chercheurs à insister sur les ruptures avec le passé, sur ce qui assure une certaine continuité au fil de la transformation des sociétés. La socio-anthropologie de l'adolescence, en ciblant un objet d'étude précis, retient ceci de cette posture : le devenir adulte mérite d'être questionné sur un

temps long ; ce « passage » peut aussi être l'occasion d'interroger la résurgence de manifestations du religieux dans des contextes nouveaux, inédits. La socio-anthropologie de l'adolescence pourrait parfois apparaître comme une branche de la religiologie lorsqu'elle traque de nouvelles manifestations du religieux dans les pratiques juvéniles. Mais, comme nous l'avons vu, l'héritage ne se limite pas à cet objet d'étude partiellement investi par ces « adologues ». Il consiste aussi en une posture épistémologique et méthodologique interrogeant plus généralement une condition humaine qui tout à la fois se transforme et résiste aux changements.

Bibliographie

- GAUTHIER, François. 2001. « Consommation. La religiosité des raves ». *Religiologiques*, no 24, p. 175–197.
- GOGUEL D'ALLONDANS, Thierry et Jocelyn LACHANCE. 2014. *Étudier les ados. Initiation à l'approche socio-anthropologique*. Rennes : Presses de l'ÉHÉSP.
- JEFFREY, Denis, Jocelyn LACHANCE et David LE BRETON (dir.). 2016. *Penser l'adolescence. Approche socio-anthropologique*. Paris : Presses universitaires de France.
- JULIER-COSTES, Martin. 2012. « Le monde des morts chez les jeunes ». *Études sur la mort*, no 142, p. 125–144.
- LACHANCE, Jocelyn. 2012. *Socio-anthropologie de l'adolescence. Lecture de David Le Breton*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- . 2013. *Photos d'ados à l'ère du numérique*. Québec : Presses de l'Université Laval / Paris : Hermann.
- LE BRETON, David. 2002. *Conduites à risque*. Paris : Presses universitaires de France.
- . 2010. « Évaluation des dangers et goût du risque ». *Cahiers internationaux de sociologie*, no 128/129, p. 267–284.
- MÉNARD, Guy. 1990. « La sexualité comme lieu de l'expérience contemporaine du sacré ». Dans *Nouvelles idoles, nouveaux cultes. Dérives de la sacralité*, sous la dir. de Claude RIVIÈRE et Albert PIETTE. Paris : L'Harmattan.
- . 2001. « Les déplacements du sacré et du religieux ». Dans *L'étude de la religion au Québec. Bilan et perspective*, sous la dir. de Jean-Marc LAROUCHE et Guy MÉNARD. Québec : Presses de l'Université Laval, p. 237–247.
- POURTEAU, Lionel. 2006. « Consommation de substances psychoactives et transe fonctionnelle dans les fêtes techno ». *Psychotropes*, vol. 12, no 3, p. 163–181.

Abstract : This article highlights the contribution of religiology – to which Guy Ménard has greatly contributed – to the development of a socio-anthropology of adolescence. This discipline defends the thesis of a *displacement* of the religious and the sacred in secularized societies, in opposition to the thesis of their *disappearance*. By showing how a socio-anthropology of adolescence fits in with this paradigm, we will see that the epistemological stance defended here does not only imply connivance at the theoretical level, it also involves a unique appropriation of the mobilized methodologies and an equally unique reading of adolescence. Admittedly, the socio-anthropology of adolescence cannot be just a transposition of this religiological paradigm onto the study of contemporary adult becoming. Nonetheless, the legacy of religiology can be assessed from a much broader spectrum, as an original reading of the present.

Keywords : adolescence, socio-anthropology, religiology, methodology, theory, displacement of the sacred, ordeal
