© www.kjnt.ro/szovegtar

Fiorella GIACALONE

Un rite de passage pour les adolescents : les « centogiorni » du bac

Les *centogiorni* (les « cent-jours ») sont les cent dernières journées séparant les élèves du secondaire des épreuves de la *maturità* (équivalent italien du Baccalauréat) ; 100 est également la note la plus élevée que les élèves peuvent obtenir à cet examen. Du fait de sa valeur symbolique, ce « rite des 100 jours » s'est développé en Italie au cours de ces dernières années, entre le 9 et le 13 mars, en fonction de la date exacte du début des épreuves écrites, toujours fixée autour du 22 juin. Il s'agit d'un nouveau rite de passage, lié à l'âge et à la fin du cycle scolaire. Le chiffre 100 correspond donc aux jours d'attente, mais renvoie aussi, d'un point de vue historique, aux 100 jours de Napoléon et à la Guerre de Cent Ans. C'est donc un chiffre rond, un chiffre fort, qui sert à définir et à marquer un passage, mais qui symbolise aussi la valeur et l'unité du « groupe-classe » dans sa spécificité.

Aujourd'hui, les rites d'initiation liés au passage à l'âge adulte n'existent plus ; il est donc difficile pour les jeunes d'établir les critères qui leur permettent, d'une part, de comprendre s'ils sont plus proches de l'âge adulte ou de l'enfance et, d'autre part, de déchiffrer les événements, inévitablement inscrits dans leur parcours personnel qui, en l'absence de repères collectifs, marquent effectivement la transition. Les jeunes gens

ne sachant plus quand ils cessent d'être des enfants et quand ils commencent à devenir grands, depuis des décennies, les épreuves de la *maturità* marquent une étape importante de leur passage vers l'âge adulte. Cependant, il y a quelques années, elles ne s'accompagnaient pas encore de cérémoniaux significatifs pour les élèves de terminale. Pour les garçons, il y avait le service militaire ; pour les filles, le droit de se maquiller et de participer aux fêtes des 18 ans, qu'on considérait comme une « entrée dans la société », en particulier pour les jeunes gens issus de la bourgeoisie urbaine.

1. Les différences régionales

1.1. Les rites imitatifs propitiatoires

Pour analyser certains de ces rituels et définir le champ de recherche, je me suis concentrée sur le centre de l'Italie, où ils sont plus fréquents, surtout en Toscane, en Ombrie et dans les Abruzzes. Les témoignages sur l'Ombrie ont été recueillis au moyen d'entrevues ; pour les autres régions, j'ai prélevé ma documentation sur des sites Internet étudiants.

Dans divers endroits de Toscane, il y a un certain nombre de rituels superstitieux présentant souvent comme motif récurrent le nombre cent : à Livourne, il faut monter en courant (ou à genoux – trait typique des pratiques dévotionnelles et votives) les cent marches du sanctuaire de Notre-Dame de Montenero, allumer une bougie à la Vierge, écrire la note qu'on souhaite et laisser le billet dans la chapelle ; après, il faut sauter sur place, sur une seule jambe, autant de fois que la note désirée compte de points (le minimum étant de 60). À Viareggio, il est de coutume d'écrire la note souhaitée sur le rivage, et de regarder si les vagues l'effacent ; enfin, il faut jeter du sel dans la mer.

La pratique la plus courante à Pise, impliquant plus de 300 000 étudiants de toute la Toscane, est de frotter la double queue de lézard (symbole de l'abondance et de la chance) placée sur le portail du baptistère ou de faire 100 tours autour de l'église. Le lézard, qui est en bronze comme l'ensemble du portail, a été frotté si souvent qu'il est complètement poli et s'use ; pour le protéger de l'assaut des étudiants, le portail a été bouclé par la municipalité, empêchant tout accès. Dans les traditions folkloriques

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

italiennes, quand on trouvait un lézard à deux queues, on le faisait sécher et on l'utilisait comme un porte-bonheur : nous ne savons pas à quel point les jeunes gens connaissent cette vieille coutume, mais il est clair qu'il en reste une trace dans l'usage contemporain. Il y en a aussi qui organisent un dîner avec les enseignants de la classe, peut-être pour essayer de les mettre de leur côté en vue des examens, mais aussi pour partager une soirée avec eux avant la fin de leur scolarité.

Le nombre cent est récurent dans d'autres modalités encore : faire un gâteau avec le nombre cent (ou trois gâteaux – un pour chaque chiffre), écrire au tableau le nombre 100, serrer dans ses bras 100 personnes ou leur toucher le derrière. On pourrait définir tout cela comme de petits rituels de magie imitative, qui servent à anticiper et à souhaiter la note la plus élevée possible au bac. Les rites numériques présentent les caractéristiques des *rites imitatifs propitiatoires*, exprimant à la fois des attentes concernant la note (100 comme note maximale), le passage du temps (une centaine de jours) et le passage à l'âge adulte (la fin de l'école et l'entrée dans le monde des grands).

Dans certaines régions d'Italie, on observe des cérémonies spécifiques, relevant d'un domaine strictement catholique, telles qu'adresser des prières pour un examen réussi à certains saints comme Saint Expédit de Mélitène, patron des élèves de terminale, Saint-Joseph de Cupertino, Sainte Rita de Cascia, Saint Pie de Pietrelcina.

En particulier dans les Abruzzes, il y a une sorte de pèlerinage de masse au sanctuaire de Saint-Gabriel à Isola Gran Sasso (Teramo), où, depuis 32 ans, on voit arriver des étudiants à l'approche des épreuves du bac.

Le 9 mars 2015, environ 10 000 élèves de terminale, provenant de la côte Adriatique (Pescara, Ortona, Teramo etc.) se sont rendus en pèlerinage au sanctuaire, arrivant avec des cars loués pour l'occasion (de Pescara, la distance routière est – pour rester dans la même tonalité – de 100 km) pour demander la grâce d'un bac réussi. Ils assistent à la messe ; à la fin de l'office a lieu la « bénédiction des stylos » par le responsable du sanctuaire : chaque élève tient en main trois stylos à bille : un rouge, un bleu et un noir – ceux qu'ils utiliseront, à l'exclusion de tout autre, pendant les examens. Parmi les jeunes pèlerins, certains, déjà étudiants à l'université, viennent pour une raison similaire : demander au saint de bonnes notes aux examens universitaires. Beaucoup de garçons prennent avec eux de la bière et du cognac dans les autobus, pour se saouler pendant le voyage du retour, si bien que,

depuis quelques années, il a été interdit aux jeunes d'introduire de l'alcool dans le sanctuaire. Cette année, les bouteilles d'alcool confisquées par la police ont rempli quatre camions, ce qui montre l'ampleur de la consommation d'alcool pendant la célébration des cent jours.

Une célébration analogue, rassemblant des étudiants de la vallée de la Nera, se tient dans le sanctuaire de Cascia, où l'on bénit la « plume de Sainte Rita » (en italien, « stylo » et « plume » sont désignés par le même mot : *penna*), qu'on n'utilise qu'ici et que pour les examens, après l'avoir achetée dans les magasins de la ville.

La particularité de ces cérémonies réside, tout d'abord, dans la typologie des saints choisis : Saint Joseph de Cupertino a été considéré, de son vivant, comme un étudiant indiscipliné, presque analphabète et stupide : il devient pour cette raison le protecteur des étudiants les moins doués. Sainte Rita est la sainte de l'impossible, de telle sorte qu'elle peut donc sauver des élèves peu appliqués ; quant à Saint Expédit, il est fêté le jour où l'on fête les cent jours. Voici la prière de l'élève de terminale avant le bac, adressée à Saint Joseph de Cupertino, une prière qui exprime son effort dans l'étude et sollicite l'aide divine dans les examens d'admission à l'Ordre des Frères Mineurs[1] : *Ô Saint Joseph de Cupertino, Ami des étudiants et protecteur de ceux qui ont un examen à passer / je vous prie de m'accorder votre aide. / De par votre expérience, vous connaissez l'anxiété qui s'ajoute à l'effort accompli dans l'étude (à l'examen) et le danger inévitable de l'égarement intellectuel et du découragement / Vous que Dieu a prodigieusement aidé dans vos études et dans les épreuves af-*

[1] À sept ans, il commença l'école, mais une maladie grave l'obligea à l'abandonner. Il avait quinze ans quand se produisit la guérison de Galatone, attribuée à la Vierge de la Grâce (Lecce). Pendant sa maladie, il avait pensé devenir prêtre franciscain, mais n'avait pas reçu l'instruction nécessaire. Se sentant protégé par une aide divine, il s'engagea dans les études et passa les examens avec succès. Il fut ordonné prêtre le 18 mars 1628, à Poggiardo, et il est aujourd'hui vénéré par les catholiques en tant que protecteur des étudiants.

Voici la prière qu'on lui adresse, en italien : *O San Giuseppe da Copertino/ Amico degli studenti e protettore degli esaminandi,/vengo ad implorare da te il tuo aiuto./Tu sai per tua personale esperienza,/quanta ansietà accompagni l'impegno dello studio/ (degli esami) e quanto facili siano il pericolo/dello smarrimento intellettuale e dello scoraggiamento./Tu che fosti assistito prodigiosamente da Dio/ negli studi e negli esami/ per l'ammissione agli Ordini sacri,/chiedi al Signore/ luce per la mia mente e forza per la mia volontà./ Tu che sperimentasti tanto concretamente/ l'aiuto materno della Madonna,/ madre della speranza, pregala per me,/perché possa superare facilmente/ tutte le difficoltà negli studi e negli esami. Amen.*

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

frontées pour être admis aux Ordres sacrés / demandez au Seigneur de m'apporter la lumière de l'esprit et la force de la volonté. Vous qui avez connu l'aide concrète et maternelle de la Vierge, Mère de l'espérance, / priez-la pour moi, afin que facilement je parvienne à surmonter toutes les difficultés dans mes études et à mes examens. Amen.

Ces cérémonies, avec leurs références religieuses spécifiques, montrent que, dans certaines régions où la composante rituelle catholique est plus prononcée, on peut invoquer les saints pour un soutien (plus que simplement moral) aux examens, avec l'idée que les saints participent à la vie quotidienne de leurs dévots et sont donc prêts à exaucer leurs demandes. Dans cette relation personnalisée de demande d'aide, les Saints semblent être en mesure d'intervenir dans les résultats scolaires, auxquels contribue le stylo béni, qui s'anime de potentialités nouvelles au moment de l'épreuve écrite.

Dans les interviews menées avec les étudiants, on relève le thème du voyage : « *Si j'arrive aux examens, c'est un miracle* » (Davide), « *J'ai peur des examens, mais j'ai encore plus peur de quitter le monde de l'école et d'entrer dans le monde des adultes. Trouver un emploi, c'est un vrai cauchemar* » (Antonio).

1.2. La « guérilla » à L'Aquila (Abruzzes)

Toujours dans les Abruzzes, mais à L'Aquila, nous assistons à une sorte de guérilla (telle que la définissent les journaux locaux) entre les classes de terminale de différents lycées. L'Aquila est une ville qui a subi un tremblement de terre dévastateur en avril 2009 ; depuis, de nombreux lycées ont été déplacés en banlieue, dans des immeubles concentrés près de Colle Sapone ; de nombreux bâtiments y partagent les mêmes espaces communs et une même cour, où se déroule cet affrontement entre groupes.

Les classes s'affrontent dans les espaces extérieurs aux différents lycées, dans une sorte de lutte à base de jets de farine, d'œufs, de tomates et de vinaigre. Pour l'occasion, les élèves s'habillent dans des couleurs de base (gris, blanc), avec des t-shirts colorés réalisés pour l'occasion, portant des slogans en dialecte plaidant pour un résultat le meilleur possible, souvent avec beaucoup d'ironie à propos des perspectives d'embauche après l'école, ou du sentiment de mettre fin à une période de sa vie : « *En maths je ne suis pas fort, j'attaque le vin jusqu'à la mort* », « *J'ai étudié les amplificateurs et les transistors, si je sors d'ici, je vais faire le*

maçon » (en italien, ces mots riment), « *Entre l'analyse organique et les plantes, d'ici cent jours, il n'y aura que des pleurs* » (en italien, les mots *piante* « plantes » et *pianti* « pleurs » sont presque homonymes).

Cette année, les filles d'un lycée se sont déguisées en schtroumpfs, avec sur leur t-shirt une rime à l'intention des professeurs, leur demandant d'être magnanimes pendant les épreuves. D'autres filles se sont déguisées en spartiates, inspirées par le film *300* (nouvelle occurrence du nombre 100, multiplié par le nombre magique 3), avec des casques et des faux boucliers, pour affronter le jet, rapide et continu, des divers aliments dont les jeunes se bombardent, dans une sorte de rituel carnavalesque.

Les chroniques des journaux locaux ne sont pas très tendres avec les élèves, en raison du gaspillage de nourriture que la guérilla des cent-jours implique ; certains supermarchés font disparaître la farine des étagères pour éviter ce qu'on appelle le « pillage de la farine », par la suite « gaspillée ». Les gendarmes sont présents, mais ne s'impliquent pas dans le conflit, sauf en cas d'attaques et de blessés : on alloue aux jeunes un espace pour leur lutte entre classes, désormais acceptée par la ville, lutte qui permet peut-être aux adolescents de mettre en acte la colère ressentie dans une ville encore meurtrie, pleine des décombres du tremblement de terre. Ils laissent ce champ de bataille boueux et sale, encombré des restes du combat, et rentrent chez eux se nettoyer, pour ensuite aller au sanctuaire de Saint Gabriel à Teramo.

On trouve les vidéos des cortèges vers le sanctuaire de Saint Gabriel, tout comme celles des guérillas à l'Aquila, sur YouTube, et sur divers sites étudiants : studenti.it, skuola.net, Facebook, etc.. La répétabilité et la reproductibilité des images sont cruciales pour cette génération télématique qui utilise les langages et la communication numériques davantage que l'écriture sur papier.

1.3. Les cent jours en Ombrie

En Ombrie, la plupart des jeunes organisent une sortie dans une maison de campagne louée pour l'occasion. La classe passe tout le week-end (de vendredi à dimanche) dans une sorte d'isolement et d'autogestion, cuisinant ses repas et s'organisant pour le couchage. Le rite de séparation (que je nomme ainsi suivant l'usage de Van Gennep) d'avec les familles prévoit que seuls les membres de la classe doivent être présents dans la maison où a lieu la retraite : on en exclut les membres des familles (frères

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

et sœurs), les éventuels petit(e)s-ami(e)s, les adultes en général. Les sites de gites en Ombrie fournissent une liste de fermes appropriées à l'organisation de tels événements, avec des réductions, mais en précisant aussi les sanctions encourues en cas de dommages (bien évidemment, les jeunes ne laissent pas toujours ces maisons en bon état).

Certains de ces groupes organisent une sorte de quête à l'école, constituant une cagnotte pour les frais de nourriture et de loyer, afin de mener à bien leur retraite. Si nécessaire, on prépare une grande boîte portant l'inscription « 100 jours » (souvent sous la forme d'un dictionnaire), qu'on fait tourner dans les classes pour récolter les fonds nécessaires.

L'idée est de passer trois jours entre camarades de classe, pour mieux se connaître avant de se séparer, peut-être pour toujours, après le bac. Les jeunes savent qu'après le bac, ils prendront des chemins différents, certains allant à l'université, d'autres au travail ; certains partirons pour étudier dans d'autres villes ou à l'étranger, et il ne sera pas facile de rester amis, ou de continuer à se fréquenter. Le temps clos des cent jours devient la limite qui marque la transition vers les épreuves, vers une autre étape de la vie ; leur amitié a donc son temps, le temps bien défini de l'école – temps d'une amitié qui a besoin de se renforcer pendant ce long week-end dont les parents et le reste du monde sont exclus.

Pour ces jeunes, il ne s'agit généralement pas de la première expérience d'émancipation hors de la famille, presque tous ayant déjà connu des voyages et des séjours sous la tente avec des amis, sans leurs parents ; mais les cent-jours sont la ratification de leur identité d'élèves, identité appelée à se consommer 100 jours plus tard.

2. Un rite de passage postmoderne

Ce rite de séparation-partage semble reproduire en particulier quelques caractéristiques des rites de passage de la puberté : éloignement de la vie quotidienne, déplacement vers des lieux éloignés, dynamiques communautaires liées au voyage, fêtes et loisirs, création de *communitas* joyeuses et ludiques (Turner 1972 : 83). Turner parle aussi de la notion de *liminoïde*, qui met l'accent sur le caractère individuel des rituels, sur leur potentiel critique et novateur et sur les choix personnels qui déterminent la présence de nouveaux membres, mais pas nécessairement de *communitas* structurées.

Le groupe / classe s'auto-organise, et vit cette séparation comme un temps d'attente avant les examens, et donc comme un vrai passage vers la maturité, comme une séparation d'avec la famille. Van Gennep cite lui-même dans son œuvre les « organisations de jeunesse », les groupes d'appartenance des jeunes par sexe et par âge, les fêtes qu'ils organisent, les événements transgressifs des rituels, qui représentent une « soupape de sécurité », ou encore le service militaire masculin en tant qu'entrée dans le monde des adultes. Il souligne également les fonctions préventives et propitiatoires qui visaient à éviter le danger des rites de passage à une nouvelle existence (Van Gennep 1985).

A propos des rites de passages, De Martino rappelle dans ses écrits que l'angoisse se manifeste au cours des étapes inachevées et indéfinies de la vie, du fait des émotions qu'elles suscitent et parce qu'on tend à se protéger contre les risques subjectifs et objectifs que le changement implique. Il devient nécessaire de passer « rituellement » d'un état à un autre, car cette transition n'est ni acceptée, ni tolérée, elle crée de l'anxiété de par sa continuité progressive et ne peut être la source des moments critiques pour lesquels chaque civilisation définit son propre système d'un point de vue existentiel (De Martino 1989 : 116–117).

La *transgression des règles*, temporairement autorisée, est quant à elle présente dans les groupes de l'Aquila qui s'opposent, mettant en scène une conflictualité entre égaux, une sorte de carnaval hors-temps (le chaos de la fondation d'un nouvel ordre) ; du carnaval, elle calque les modalités et les formes agressives-compétitives ou transgressives, comme dans le cas des jeunes gens qui passent la nuit à l'extérieur et arrivent ivres dans la salle de classe.

Beaucoup d'élèves se sont enivrés pendant la journée : voilà ce qui se passe à bord des autobus qui mènent les jeunes au sanctuaire de Saint-Gabriel, mais aussi dans les trains qui ramènent les garçons de Pise dans leurs villes. Cette année, six garçons ont été arrêtés à bord du train entre Pise et Lucques, car ils étaient ivres et ont attaqué certains voyageurs. Le train a dû s'arrêter et les jeunes ont été arrêtés.

A Rome, beaucoup d'élèves organisent un dîner réservé aux terminales, ils se saoulent, passent la nuit à la belle étoile et arrivent à l'école en état d'ébriété, défiant ainsi leurs enseignants.

Cela prend la forme d'un *désordre ritualisé* ou d'une *subversion temporaire*, afin de retourner à l'ordre établi, aux règles de l'école et à la pré-

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

paration des épreuves. Tout cela apparaît donc comme *un rituel de transgression*, temporellement défini avec ses codes internes, acceptés même par les autorités scolaires et par les forces de l'ordre, en tant qu'action rituelle légitimée au sein de la logique (partagée au niveau local) des cent-jours.

Le temps clos du rite sert à définir le temps de l'école, qui arrive à son terme, comme le temps de l'adolescence, qui change de signe : c'est un temps clos et conclu, qui doit être marqué, défini. La répétition du geste : monter les escaliers, tourner autour de l'église de Pise, écrire une note sur le sable, a le sens du temps rituellement défini, par composition d'un nombre renvoyant à plusieurs références historiques et littéraires : les Cent-Jours de Napoléon, les 100 cantiques de la Divine Comédie de Dante (99, plus le prologue), le 10, nombre parfait de Pythagore, multiplié par lui-même et donc clos. Les connaissances acquises à l'école, en histoire ou en philosophie, deviennent vie vécue, pour entrer à leur tour dans l'histoire.

La vie des adolescents ne comporte plus de ritualités publiques, car les sociétés post-capitalistes semblent avoir rejeté le rituel en tant qu'événement religieux, archaïque et obsolète, en tant qu'expression de conceptions irrationnelles et, par conséquent, incontrôlables. L'école est un cadre institutionnel dans lequel il est possible d'établir des règles et de formuler une critique de l'institution elle-même, pour permettre aux jeunes de partager les étapes de l'adolescence avec leurs pairs.

Les rites de passage semblent manquer d'espace dans le monde contemporain, à l'exception de celui, ampoulé et surdimensionné (en termes de coûts et d'attentes) du mariage, par lequel on investit des attentes non seulement dans le rituel en lui-même, mais aussi dans sa préparation, comme le choix de la robe de mariée ou du lieu de la réception. Sur les chaînes numériques, il existe plusieurs programmes de télévision consacrés à la recherche (presque obsessionnelle) de la robe de mariée, fétiche hors de prix d'une nouvelle mystique de la consommation.

On peut dire que les rites de passage, dans la société postmoderne, peuvent être définis par certains critères : tout au long de l'existence individuelle, ils sont moins marqués, mais plus nombreux ; ils ont un caractère profane, dû à une sécularisation progressive de la société ; on les vit surtout dans le domaine privé ou en petit groupe ; ils sont reliés au marché et aux médias, dans une société basée sur la consommation ; le rituel

prend aussi de nouvelles formes, extra-institutionnelles ; il y a une interpénétrabilité constante entre le microsocial (événements individuels) et le domaine macrosocial, plus général (Falteri 2016, sous presse).

Le changement social constitue la preuve du changement lui-même, ce qui pose la question de ce que l'on considère aujourd'hui comme les moments critiques de la transition et de la définition des pratiques culturelles au travers desquelles peut s'exprimer l'inconfort de cette transition. Dans les sociétés occidentales, le cycle de vie a changé, on considère les jeunes comme des mineurs jusqu'à 18 ans; la perception et la construction de soi, la définition de l'âge ainsi que le sentiment d'appartenance ne sont plus les mêmes.

« Les sociétés sont caractérisées par la discontinuité et le rite de passage vise à rétablir l'ordre social, remis en question à chaque étape du cycle biologique humain. Les rituels sont composés de séquences ordonnées, formées à leur tour par un enchaînement prescrit d'actes mentionnés. » (Segalen 2002 : 36).

Dans ce désert sécularisé des rituels, il est intéressant de remarquer que ce sont les adolescents eux-mêmes qui s'efforcent de recréer, selon des modalités propres au contexte social et local, les modalités rituelles dont ils ressentent le besoin, dans une société qui semble oublier la nécessité de marquer les passages et les attentes, de marquer le temps qui passe, l'enfance qui se termine. Chaque rite, comme dit Turner, a besoin de la création d'une *communitas spontanée*, en tant que besoin de souligner l'idée qu'un groupe se démarque des autres, mais par le fait que, comme les autres, il fait face à un même changement d'âge. La constitution de cette *communitas*, pour qu'elle ait du sens, doit être communiquée – d'où le partage de ces événements sur Facebook ou sur des sites Internet étudiants comme skuola.net, studenti.it, etc..

Les différences observées entre les différentes formes de ritualité sont un signe de la créativité des différents groupes, du poids des différences régionales et de la volonté de marquer une identité autonome, qui est aussi locale, comme cela se produit aussi dans le cas d'autres ritualités festives liées au phénomène de la patrimonialisation. Il s'agit d'une *forme de localisation de l'identité*, permettant de confirmer une appartenance commune et une culture partagée. Chaque groupe est différent, mais chacun exprime son identité en tant que collectif d'adolescents confrontés aux attentes relatives à l'épreuve la plus importante de tout le cycle sco-

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

laire, aux espoirs de bonne note, aux attentes relatives à une vie qui repart vers de nouveaux horizons existentiels.

En tentant d'analyser ces nouvelles ritualités, je pars de Turner et de sa théorie de la société en tant que processus, mouvement, transformation : la théorie de la liminalité (ou, mieux encore peut-être, du *liminoïde*) ne concerne pas seulement les aspects sociaux, mais aussi les aspects psychologiques des personnes concernées, en particulier dans les périodes de transition, comme l'adolescence. Les rituels sont conçus pour gérer les moments de changement et de conflit selon des processus culturels et codifiés, pour gérer le sentiment d'indétermination qu'on ressent face aux passages. L'idée de Turner est que la crise peut être exprimée à travers des formes théâtralisées, ou des formes narratives, vécues sur un plan émotionnel ; il conçoit l'action rituelle « comme une histoire qu'un groupe se raconte à lui-même » (Turner 1982). Le rituel permet de vivre le passage en tant que jeu social, théâtre, performance ; on le propose comme moyen de prévention et de réponse à une crise, agissant comme une sorte d'anxiolytique, comme une action lancée pour éviter un danger (l'échec, rater ses épreuves, recevoir de mauvaises notes) (Riviere 2006: 48).

Les changements de la vie sociale imposent la distinction de moments successifs bien distincts : rupture avec l'ordre symbolique de référence, libération émotionnelle et mise en crise de la cohésion sociale puis négociations entre opposants et conclusion de la crise, comme on le voit dans le cas des guérillas d'école à L'Aquila.

Si la cérémonie est un élément stabilisateur de la vie sociale, le rituel comme processus implique un fort dynamisme, car il est le producteur de sens et a des conséquences réelles sur les participants, ne serait-ce que pour le caractère collectif qu'il implique et pour la charge émotionnelle portée par les symboles. L'action symbolique est clairement polysémique, mais elle a surtout une valeur de condensation, car elle fusionne le monde vivant avec le monde imaginaire dans une transformation idiosyncrasique de la réalité (Rivière 2006 : 26).

L'aspect affectif et émotionnel est évident dans l'anxiété qui accompagne les gestes et le pèlerinage, dans la volonté de vivre séparés de toute communauté – qu'elle soit affective ou institutionnelle –, dans l'attente d'un futur qu'on doit exorciser, rendre propice, collectiviser. L'intensité émotionnelle, typique de l'adolescence, est également une caractéristique des rites profanes, qui, sortis de l'eschatologie sacrée depuis qu'ils ne sont

plus liés aux mythes, sont définis par leur utilité sociale et par leur charge d'émotion collective et participative.

Les symboles véhiculés par les rites des cent-jours sont évidents : des saints et des pèlerinages, des prières et des demandes de grâce, dans les formes traditionnelles, mais réinventées, du catholicisme populaire. Les guérillas de l'Aquila semblent davantage jouer sur les conflits internes aux classes pour souligner le sens du « nous » : nous qui allons passer le bac contre les autres, lycées contre lycées, ou contre les gendarmes, dans un jeu rituel que personne n'interdit (qui est au contraire largement admis par les institutions scolaires) et qui, en fait, ne fait rater qu'un seul jour d'école. Le gaspillage alimentaire rappelle l'excès alimentaire du carnaval, la nécessité, une fois par an, de sortir des règles en les contestant, afin que ces mêmes règles soient rétablies, comme le soutient Gluckman (1972).

Dans ces pratiques, la valeur accordée au corps occupe une position centrale : un corps qui agit, qui vit les sensations d'une manière collective (Teramo, Pérouse), qui met en œuvre des compétences physiques liées au saut acrobatique (Pise), qui se salit dans l'expérience de la violence ou de l'agression (L'Aquila), bref, un corps protagoniste. L'usage de t-shirts d'une certaine couleur pour chaque classe et d'une couleur différente d'un établissement à l'autre renvoie à la perception de soi en tant que groupe ; les inscriptions qui y sont imprimées en dialecte renvoient en même temps à une dimension individuelle du corps, à la spécificité des relations avec les professeurs, aux diverses aspirations relatives à l'après-diplôme et à soi-même en tant qu'être distinct, bien qu'appartenant à un groupe. Les sensations tactiles acquièrent une certaine force, comme celles que provoquent l'éclaboussure d'un œuf qu'on jette sur vous, de la farine qui se colle à la peau, des aliments utilisés comme des armes, lancées pour se défendre, et qui deviennent des masques blancs sur le visage des jeunes.

Ce corps qui change, d'un point de vue physique et psychologique, représente pour les adolescents un objet à explorer, à reconnaître dans sa forme nouvelle, à expérimenter par le biais de comportements éclatants (s'enivrer, se livrer à de petits actes de vandalisme, etc.). Mais il s'agit aussi de jeunes qui passent une bonne part de leur temps on-line, au sein d'une réalité virtuelle dans laquelle le corps n'est qu'image, *selfie*, message. L'individu se perçoit lui-même à travers le regard des autres comme une image (et non comme un corps) lorsque cette image apparaît sur un quelconque réseau social, et ne se rapporte aux autres que par le biais

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

d'objets, d'appareils ou autres prothèses technologiques. Sentir et percevoir son corps dans l'espace, en évaluer les potentialités et les limites, l'expérimenter en tant que corps en action, tout cela correspond à un désir de plus en plus rare dans la société où vivent les adolescents, car l'espace qu'y occupe la dimension virtuelle acquiert de jour en jour un plus grand poids. Le corps comme sujet de la sensation reste comme un besoin ignoré qui, pour se faire entendre, exige de nouvelles stratégies, individuelles et collectives. C'est en ce sens que l'on peut comprendre la pratique des tatouages, piercings, marquages au fer, incisions, blessures et autres scarifications, très répandue chez les adolescents, et dont la fonction est de graver sa propre histoire sur sa peau. Ces usages remettent le corps au centre de l'attention personnelle et sociale, et la perception de la douleur constitue ainsi un moyen de « se sentir exister ».

Le corps, le corps de tout un chacun, avec sa peau, sa chair et son sang, est donc proposé comme ultime refuge de l'affirmation d'une centralité et d'un absolu, ramenés toutefois à leur plus simple expression. Mais c'est une affirmation qui est valable et signifiante dans la mesure où elle peut marquer le passage d'une identité idéologique, politico-culturelle périmée à une identité entièrement subjective et fondée sur la capacité, reconnue à tout un chacun, de pouvoir changer et se changer. En raison de cette nouvelle optique, auto-réfléchie et auto-générative, le corps individuel est donc le seul lieu habitable et gouvernable dans une autonomie apparemment entière (Spera 1999: 64).

Il faut cependant se demander de quel type de rite de passage il s'agit, et en quoi il diffère des rites de passage traditionnels et démo-ethnologiques. Le fait que les sociétés contemporaines soient fondamentalement a-rituelles ne signifie pas forcément que les rites de passage y aient disparu, mais qu'ils peuvent avoir changé, tout en continuant à représenter les changements de statut et d'identité. Plus on assiste à une extension de l'adolescence, à une difficile perception du soi au fil du temps en l'absence de marqueurs de rôle, plus les jeunes réinventent de nouvelles formes d'initiation, des contre-rituels, des groupes d'appartenance et des sous-cultures juvéniles. On perçoit un affaiblissement de l'âge comme « catégorie hiérarchique de classification », avec la prolongation des études et le chômage, « sans que l'accès au statut d'adulte soit marqué symboliquement » (Rivière 2006: 77), mais, si les institutions ont perdu leur rôle d'organisateurs de rites (examens, diplômes : les rites institutionnels de

Bourdieu), les jeunes sont en train de réinventer de nouvelles façons de vivre, collectivement et émotionnellement, ceux des passages d'âge en âge qu'ils considèrent comme les plus significatifs.

Dans les formes impliquant une retraite à la campagne, on n'assiste qu'au rituel préliminaire et de séparation, qui sert à renforcer le sentiment de groupe, à vivre sans les adultes, mais l'épreuve, le seuil lui-même sera l'examen, 100 jours plus tard. Quand ils retournent à l'école, leur statut n'aura pas changé : ils seront encore des lycéens, dans un état transitoire qui ne changera qu'au terme de l'examen – cet examen qui représente le *seuil* séparant l'élève de la maturité et de la vie adulte. Les adultes sont importants, car ils dirigent les épreuves, décident de leur sort, de la réussite et de l'échec ; mais avant, les jeunes doivent se renforcer mutuellement, se sentir comme un corps unique, unis par le même parcours, par le même besoin de ritualiser cette transition. La finalité du rite initiatique est la construction d'une identité, et, pour l'atteindre, il doivent se définir en tant que groupe (la classe) et se placer en antagonisme par rapport au monde extérieur (adultes, enseignants), pour créer leur propre réalité, faite d'émotions collectives, de symboles, de savoirs partagés, d'isolement, d'attentes. Les formules superstitieuses, les prières, sont des façons de réduire l'angoisse relative aux épreuves et à l'âge adulte qui les attend, en exorcisant la peur d'entrer dans la vie adulte.

"Il ciclo di vita e i riti di passaggio [...] costituiscono una chiave di lettura che apre molteplici prospettive di analisi: la dimensione del mutamento, coessenziale all'esistenza, è colta nella sua necessità di essere addomesticata, plasmata culturalmente e regolamentata socialmente, attraverso un simbolismo rituale che modella tempi, spazi, relazioni [...] Il ciclo di vita fornisce dunque un quadro unitario alle diverse fasi dell'esistenza ed alle molteplici direzioni di ricerca ed intervento che, dall'infanzia alla vecchiaia, a quelle si riferiscono. Consente di individuare le diversità rispetto al passato anche recente e di interrogarsi su quali siano i cambiamenti - intervenuti in questi decenni o ancora oggi in atto - che ridefiniscono le tappe significative della vita e ed il loro senso, con una marcata incidenza sul vissuto soggettivo. Mette quelle tappe in relazione con le istituzioni o le forme d'intervento che nella contemporaneità, assumono un ruolo centrale nel normare, orientare, accompagnare il percorso individuale. Costituisce, come si diceva, uno sfondo in cui cogliere elementi che ci distinguono da altre culture o ad esse ci accomunano, ed è per ciò stesso

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

una base sulla quale costruire una prospettiva interculturale consapevole (Falteri 2016, sous presse) [2].

Rivière, par exemple, décrit comme rites d'initiation des adolescents les épreuves du *nonnismo* (bizutage), telles qu'on les observe au Brésil (Teixeira, 1981), ou la compétition pour entrer dans une grande école en France. Dans le cas brésilien, les jeunes, avant d'affronter les épreuves, se prémunissent contre l'angoisse de l'examen au moyen de prières et de formules superstitieuses. En France, le phénomène du bizutage concerne une série d'épreuves imposées par les élèves plus âgés aux nouveaux-venus (telles qu'on les pratiquait aussi en Italie jusqu'aux années 1960, avec la *festa della matricola* la « fête des nouveaux », c'est-à-dire des étudiants qui viennent de s'inscrire à l'université). Les épreuves subies par les débutants sont diverses et variées : de type physique (travaux de force, escalades, course, exposition au froid), liées à des comportements alimentaires (déglutition de bière, d'alcool, de soupes dégoûtantes, d'aliments pour animaux) ; quête dans les rues en costume inapproprié ; vente de préservatifs ou de papier-toilette, porter des vêtements souillés avec de la boue, de la farine, du jaune d'œuf (Rivière 2006: 86). Certains de ces rituels rappellent ceux que nous avons décrit précédemment ; ici aussi, il y a la saleté, la nourriture répugnante, les sanctions imposées à ceux qui violent les règles. Eux aussi rappellent la difficile transition entre l'adolescence et l'âge adulte, l'intensification de la vie collective, la création de liens de solidarité au sein des groupes-classes, le besoin de reconnaissance identitaire entre le soi et l'autre.

---

[2] « Le cycle de vie et les rites de passage [...] sont une clé qui ouvre à l'analyse de multiples perspectives : la dimension du changement, coessentiel à l'existence, est saisie dans son besoin d'être domestiquée, culturellement modelée et socialement régulée, à travers un symbolisme rituel qui façonne le temps, l'espace, les relations [...]. Le cycle de vie fournit donc un cadre unitaire aux différentes étapes de l'existence et aux multiples directions de recherche et d'intervention qui, de l'enfance à la vieillesse, y font référence. Il permet d'identifier les différences par rapport à un passé, même récent, et de s'interroger sur la nature des changements qui ont eu lieu durant ces dernières décennies ou qui sont encore en cours actuellement – et qui redéfinissent les étapes importantes de la vie et leur signification, avec un fort impact sur l'expérience subjective. Il met ces étapes en relation avec les institutions ou les formes d'intervention qui, dans le monde contemporain, jouent un rôle central pour normaliser, guider, accompagner le parcours individuel. Il constitue, comme nous le disions, une base dans laquelle on trouve les éléments qui nous distinguent des autres cultures ou que nous partageons avec elles, et à partir de laquelle on peut donc créer une perspective interculturelle consciente ». (*Citation traduite par l'auteur de l'essai.*)

Un autre exemple est celui étudié par Brigitte Larguèze, le *bizutage*, qui se compose d'une série d'épreuves destinées à évaluer la résistance physique et psychologique des novices à l'*École nationale des arts et métiers*. Dans cette pratique rituelle, nous trouvons à nouveau les trois stades : séparation, marge et agrégation. D'abord, on coupe les cheveux des novices, ils doivent porter un uniforme et se voient imposer une nouvelle identité sociale sous la forme d'un numéro matricule. La période de marge prévoit une guerre entre les étudiants les plus âgés et ceux de première année, qui renforcent leur solidarité pour essayer de se défendre contre les plus grands, qui, réunis en une sorte de tribunal, simulent peines et châtiments pour imiter l'institution scolaire. Enfin, l'agrégation se fait sous la forme d'une sorte de baptême dans une fontaine ou autres lieux publics (Larguèze 1996).

Dans le cas des 100 jours, il n'y a pas d'épreuves initiatiques imposées par des étudiants plus âgés (déjà bacheliers) aux élèves de terminale ; dans ce cas, les jeunes d'une seule et même classe d'âge sont les protagonistes, les acteurs et créateurs de leur propre rite, dans lequel ils investissent du temps, de l'argent, des énergies et des attentes. Nous pouvons appeler ces rites des rites postmodernes (pas nécessairement laïques), construits pour réinventer ces ritualités dont l'adolescence ne dispose plus aujourd'hui, car ils ne présentent pas le caractère sacré des rites des sociétés traditionnelles, même s'ils continuent à assurer le transfert des compétences d'une génération à l'autre, étant donné que nous parlons de l'institution scolaire. Les enseignants sont, ou devraient être, des maîtres de vie, les dépositaires de la connaissance. S'ils s'acquittent de ce rôle avant les examens du bac, les jeunes sont en mesure de reconnaître la distance qui sépare les générations, les différences de pouvoir et de statut. Le rituel des cent-jours sert alors à souligner les distances, les attentes et les potentiels, à exorciser les craintes et à alléger l'attente de l'avenir.

3. La communication sur Internet et sur les réseaux sociaux

La communication est un aspect central. Un grand nombre de cérémonies, classées par domaines d'intérêt, ou par groupes d'âge, sont postées sur Internet et donc regardées par des milliers d'autres jeunes, sur des sites spécifiques et de nature publique, tels que studenti.it, skuola.net, leonardo.net et autres réseaux sociaux, comme Facebook, Twitter ou newsgroup (tableaux d'affichage électronique). Il s'agit de sites publics, accessibles à

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

tous, ou de groupes privés et circonscrits. Il y a toutefois une interaction constante entre l'espace physique et l'espace virtuel, entre la contiguïté spatiale et les relations vécues sur Internet. Les jeunes construisent souvent leur identité à travers la réélaboration continuelle de leur personnalité relationnelle, et les réseaux sociaux sont conçus de telle sorte que ceux qui en font partie peuvent sans arrêt transformer leur propre image et redéfinir la représentation qu'ils donnent d'eux-mêmes. La plupart du temps, ce qui est posté et communiqué sert à parler de soi, à exprimer une opinion, une émotion, à raconter sa propre histoire, le temps d'une connexion, tandis que d'autres accèdent à ces messages et y répondent.

Comme l'a écrit Marino Livolsi : « la 'direction d'acteur' englobante du spectateur répondra toujours davantage à l'objectif de 'mise en scène' du Soi comme acteur jouant un rôle et attendant des 'répliques' pour poursuivre le dialogue et construire une histoire » (Livolsi 2013: 46).

On en vient donc ainsi à créer en continu des récits individuels, dont le but est d'élaborer une représentation de soi-même pour la partager avec d'autres et, de cette manière, les communications privées deviennent publiques : on assiste à une visibilité générale de ces micro-narrations venant du bas (Boccia Artieri 2013: 102). Cela constitue, d'autre part, une façon de mettre en jeu la représentation de son propre corps, un corps virtuel, personnel ou collectif, qui sans arrêt se transforme, ainsi que l'exige la société. Comme le remarque Le Breton :

« Substantiellement, pour 'donner corps' à notre existence, nous affinons notre capacité à multiplier visuellement nos signes corporels. Pour être soi-même, il est aujourd'hui nécessaire d'être hors de soi. L'intériorité se résout dans un effort d'extériorité, dans la multiplication de la mise en scène de soi-même, afin d'affirmer au monde sa propre présence [...], dans une course effrénée, pour parvenir à coïncider avec soi-même, avec une identité éphémère mais indispensable, pour soi-même et pour l'infime souffle d'air social qu'on respire » (Le Breton 2007: XV).

Partager des contenus, des images et des expériences à différents niveaux d'implication a tendanciellement pour effet de construire des communautés constituées autour d'un intérêt commun, d'une sensibilité générale et de la recherche d'une agrégation des opinions et des préférences. Telles sont les formes que prend la participation à l'espace public virtuel : expressions qui marquent implication, interprétation, participation à des formes culturelles partagées.

Diffuser une vidéo, réalisée de façon artisanale avec un smartphone, de son propre rite de classe, crée un sentiment d'appartenance au sein de groupes qui peuvent partager des ritualités, des dimensions publiques (examens) et des préoccupations personnelles similaires. On remarque, comme modalité spécifique de cette génération, l'habitude de créer un lieu virtuel dans lequel se développe une participation sociale et culturelle à laquelle on peut s'identifier en faisant des expériences similaires, au sein de laquelle on partage certaines attentes et un même goût de la visibilité.

Les rites de passage occupent aujourd'hui un espace conséquent sur la toile – et notamment le mariage : sur Internet, on peut voir le choix de la robe de mariée, la coiffure et le maquillage révélés au public électroniquement invité dans le vestiaire, bien avant la cérémonie de mariage, mais aussi assister à l'office et à la réception du mariage, retransmis par de nombreuses émissions télévisées. Par rapport à cette utilisation de la télévision, les jeunes gens ont choisi une modalité plus spécifique à leur génération, celle des réseaux sociaux, de telle sorte que seuls les amis puissent partager photos et vidéos entre eux ; ce qu'on voit en ligne ressemble surtout au discours interne d'une génération en quête de spectacularisation, comme les générations précédentes dans le cas des mariages.

On pourrait dire que la génération d'Internet, paradoxalement, redécouvre la valeur du rituel, qui est ressenti et vécu dans la vie réelle (hors ligne), parce que les émotions et les sentiments sont la dimension affective vécue, mais dont la représentation appelle souvent par la suite l'implication d'un public plus vaste, celui des réseaux sociaux, avec lequel les jeunes de cette génération partagent aussi la dimension de la visibilité électronique, dans une relation continue entre vie réelle et réalité virtuelle. Les pratiques et les identités sociales ont besoin d'une collectivité pour devenir des dimensions publiques, comme le baptême, le mariage et les funérailles.

La spectacularisation de l'événement semble être devenue plus importante que l'événement même : sa valeur réside dans le fait d'être communiqué et vu par les autres, dans une sorte de rituel télévisé ou numérique permanent – une sorte de nouveau rite, qui sert à renforcer le rituel lui-même, puisque la communication, même avec des inconnus, est devenue centrale dans la définition même du rituel. La construction de soi, de l'identité, passe à travers le groupe de référence (la classe, les amis, l'école), pour devenir dimension collective et participative, d'abord sur le corps propre, puis sur la toile : c'est sur Internet que les rites trouvent leur dimension publique.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

Nous pourrions revoir les étapes du rite de passage chez Van Gennep, pour retrouver certains des éléments de la séparation, du seuil, de l'inversion rituelle jouée à l'intérieur du groupe ; peut-être la phase de réagrégation est-elle désormais aujourd'hui celle des réseaux sociaux. La question qui demeure est : où sont les adultes ? Quel rôle jouent-ils dans la création identitaire des jeunes en passe de devenir des adultes ?

Traduction par Alfonsina Bellio

Bibliographie

BARTOLETTI, R. – FACCIOLI, F. (éd.)
2013 *Comunicazione e civic engagement*. Franco Angeli, Milano
BOCCIA ARTIERI, G.
2013 « Connessi in pubblico: sfera pubblica e civic engagement tra mainstream media, blog e siti di social network ». In: BARTOLETTI, R. – FACCIOLI, F. (éd.): *Comunicazione e civic engagement*. Franco Angeli, Milano, 97–116.
BOURDIEU, P.
1982 « Les rites comme actes d'institutions. » *Actes de la recherche en sciences sociales* nr. 43. 58–63.
BOZON, M.
1981 *Les conscrits*. Berger-Levrault, Paris
BRETON, D., LE
2006 *Les saveurs du Monde. Une anthropologie des sens*. Métailié, Paris. [tr. it. *Il sapore del mondo. Un'antropologia dei sensi*. Raffaello Cortina, Milano, 2007]
2007 [2005] *Anthropologie du corps et modernité*. PUF, Paris
DUPÉ, M.O. (éd.)
1992 « Bizutages. » *Panoramiques* N° 6. p.230.
FABIETTI, U.
1992 *La costruzione della giovinezza ed altri saggi di antropologia*. Guerini e Associati, Milano
FALTERI, P.
2016 « Dalla nascita alla morte : riti di passaggio e prime fasi del ciclo di vita in una prospettiva di genere. » In: GIACALONE, F. (éd.): *La complessità culturale: un approccio antropologico*. Franco Angeli, Milano (sous presse)

GENNEP, A., VAN
1909 *Les rites de passage*. Nourry, Paris [tr. it. *I riti di passaggio*. Bollati Boringhieri, Torino, 1985]
GLUCKMAN, M. (éd.).
1962 *Il rituale nei rapporti sociali*. Officina, Roma
GUIGONI, A.
2007 *Internet per l'antropologia. Risorse e strumenti per la ricerca etnografica nel cyberspazio*. Name Edizioni, Genova
LARGUÉZE, B.
1996 *Masque ou miroir : le changement d'apparence dans le bizutage*. Ministère de la Culture, Paris
LIVOLSI, M.
2013 « La partecipazione solitaria. » In: BARTOLETTI, R. – FACCIOLI, F. (éd.): *Comunicazione e civic engagement*. Franco Angeli, Milano, p.38–56.
MARTINO, E., DE
1986 « Ernesto de Martino: Scritti inediti sulla ricerca in Lucania. » In: GALLINI, C. (éd.): *La Ricerca Folklorica* nr.13, p.113–124.
RIVIÈRE, C.
1995 *Les rites profanes*. Presses Universitaires de France, Paris
SEGALEN, M.
1998 *Rites et rituels contemporains*. Editions Nathan, Paris [tr. it. *Riti e rituali contemporanei*. Il Mulino, Bologna, 2002)
SPERA, V. M.
1999 « Une nouvelle image de l'Occident sur la peau et dans la chair. » *A&P. Anthropology & Philosophy*, vol. 3, nr.1, p.61–75.
TEIXEIRA, S. A.
1981 « Vestibular : ritual de passagem ou barreira ritualizada ? » *Ciencia e Cultura* 33. nr. 12. p.1574–1580.
TURNER, V.
1982 *From Ritual to Theatre*. Performing Arts Journal Pubblications, New York [tr. it. *Dal rito al teatro*. Il Mulino, Bologna, 1986]
1987 *The ritual process: structure and anti-structure*. Cornell University Press, New York [tr. it. *Il processo ritual. Struttura e anti-struttura*. Morcelliana, New York, 1972]

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

1. La Cathédrale de Pise. Détail de la porte.

JÁNOS TÁRS

2. Pise : la Place des Miracles. Sauts acrobatiques.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

3. Carte de Saint-Joseph de Cupertino.

4. Teramo, Sanctuaire de Saint-Gabriel. Bénédiction des stylos.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

5. L'Aquila. « Guérilla » des élèves de terminale.

6. L'Aquila. Lycéennes au cours de la «guérilla» de 2014.

© www.kjnt.ro/szovegtar