

LES RITES COMME MOYEN DU PASSAGE À L'ACTION¹

Les objets, comme analyseurs et comme moyens de l'action, ne suffisent pas à eux seuls à expliquer le passage à l'action des acteurs sociaux. Passer à l'action, ce peut être sortir d'une routine pour passer à une pratique volontaire dans l'action ménagère, décider de sortir de la maison pour aller sur le lieu d'approvisionnement pour les aliments, la grande surface ou le magasin de quartier, ou décider de déménager. Passer à l'action c'est en quelque sorte créer du "désordre" social. C'est pourquoi le passage à l'action ne peut fonctionner sans codes, sans institutions, sans rites qui "autorisent" ce désordre, qui indiquent son début et qui ponctuent sa fin.

Ce qui peut varier c'est le poids social de ces codes ou de ces rituels, depuis les micro-rituels du quotidien jusqu'aux grands rites sociaux de passages de la naissance à la mort. Les rites varient aussi en fonction de leurs liens historiques avec les saisons et les anciens rituels "païens" comme le montre Philippe Besnard (1989) dans *Moeurs et humeurs des Français au fil des saisons*. Pour l'auteur, les rites ponctuent huit moments critiques tout au long de l'année. Ils suivent des formes qui se renouvellent au cours des siècles : les solstices d'hiver (Noël) et d'été (la fête de la musique), les équinoxes de printemps (Pâques, le grand ménage de printemps) et d'automne (le moment le plus délaissé aujourd'hui, sauf qu'il est le mois des rentrées scolaire ou parlementaire), et les débuts de mois de février (chandeleur et carnivals), de mai (fête du 1er mai et muguet), d'août (les grands départs en vacances) et de novembre (la Toussaint, et depuis le milieu des années quatre-vingt dix en France, Hallowe'en², une vieille fête celtique remise en vigueur via les États-Unis ; Besnard, 1989, pp. 187 et *sq.*). L'importance des rites varie aussi suivant les époques historiques, comme la Sainte-Catherine qui avait presque disparu du milieu de la couture parisien et qui connaît un regain de vitalité depuis les années quatre-vingt (Monjaret, 1997a). Ils varient enfin suivant la nature des objets mobilisés, bijoux en or, objets utilitaires ou sommes d'argent, pour les grandes occasions qui ponctuent l'évolution du cycle de vie, la naissance, associée éventuellement au baptême, à la première communion et à la communion solennelle, les 18 ans, le moment de la mise en couple accompagnée ou non d'un mariage, le départ à la retraite, pour certains les 25 ans de mariage, puis la mort (Desjeux et *alii*, 1989).

De même que "dire c'est faire", ou que l'écrit conditionne le passage à l'acte dans nos sociétés (Desjeux et *alii*, 1995), de même les rites sont des conditions sociales du passage à l'action, du fonctionnement des interactions sociales et plus généralement de toutes les grandes ou petites décisions qui font la trame de la vie quotidienne domestique et

¹ Extrait du chapitre VIII de « Quand les français déménagent », D. Desjeux et *alii*, 1998

² Cf. Jean-Michel Normand, 1997, "La célébration de Hallowe'en se répand dans l'hexagone", *Le Monde* du 27 octobre. Elle s'est implantée aussi à Guangzhou en Chine !

professionnelle. Ainsi, dans une enquête que nous avons menée sur la place et les usages du papier dans l'univers domestique et dans celui des toutes petites entreprises de moins de dix personnes (1995), nous avons constaté que le papier, en général classé dans la "paperasserie", et donc dans les freins à l'action dans les représentations spontanées des acteurs, était en réalité une des conditions sociales de l'action. Dans l'univers professionnel, tant qu'il n'y a pas de contrat, ou dans l'univers amoureux, tant qu'il n'y a pas, par exemple, de preuve écrite qui signifie la fin de la relation, la croyance ou la confiance ne suffisent pas toujours au passage à l'action. Sans élément écrit il n'y aura pas, le plus souvent, de livraison de la marchandise ou de mise en place de stratégies de rupture conflictuelle ou à l'amiable. De même les pratiques d'évaluation dans un ministère (1997) peuvent tout autant être analysées comme des moyens d'apprécier l'efficacité de l'action que comme des rituels favorisant le changement. La dimension symbolique est encadrée au coeur de l'action en société. La logique symbolique relève d'une rationalité sociale, même si elle apparaît bien souvent "irrationnelle" au regard des rationalités économiques et techniques. Les rites, et le sens ou la symbolique qui leur sont associés, sont des conditions de l'action.

Cependant, l'action, en sociologie, est plus souvent postulée qu'observée. En effet, l'interaction sociale, le conflit ou l'accord, à l'échelle micro-sociale, comme les mouvements sociaux à une échelle plus macro-sociale, ne constituent qu'une partie des éléments descriptifs qui composent une "action" en société. Que la décision s'applique au problème de l'achat, de l'usage ou de la consommation des biens et services, qu'elle s'applique au moment de l'événement déclencheur du déménagement ou encore, aux processus d'innovation et de changement dans les organisations, le chercheur est confronté au problème du passage à l'action et de son observation.

Là encore une approche globale paraît impossible vue la complexité des phénomènes humains qu'il faudrait observer. Comme l'écrit Jean-Pierre Changeux dans *L'homme neuronal*, dans son chapitre sur "le passage à l'acte" : "Si l'on prend en compte le fait qu'il y a environ 15 millions de neurones par cm² de surface de cortex, et qu'une même figurine peut atteindre plusieurs cm² chez l'homme, le répertoire des singularités (chapitre II) devient gigantesque." (1983, pp. 154-155). Il montre contre la "réduction" du behaviorisme que le passage à l'acte (fuite, soif, orgasme, parler ou faire) ne s'explique pas uniquement par des stimuli extérieurs mais surtout par "la *mobilisation interne* d'un ensemble topologiquement défini de cellules nerveuses", mobilisation liée à des réactions chimiques, ce qui construit ce qu'il appelle "l'homme neuronal". L'exemple illustre la pertinence des échelles d'observation dont la prise en compte évite toute globalisation et toute généralisation hors de l'échelle d'observation, ici l'échelle "neuronale". Aucun chercheur ne peut observer en même temps les liens de causalité entre le neurone, les choix individuels, les processus de décision en organisation et les habitus d'appartenance sociale.

Le déménagement comme processus de changement, comme décision et comme passage d'un lieu à un autre est un phénomène social particulièrement intéressant pour analyser la place des rituels au cours d'un moment de mobilité. Comme le montre David Lepoutre dans sa recherche sur les codes, les rites et le langage dans une banlieue parisienne, le déménagement est un analyseur du désordre qu'il provoque dans le fonctionnement de la sociabilité de voisinage à l'intérieur de la cité : *"Mais moi, au début, j'étais pas contente de partir des Quatre-Mille. Y avait toutes mes copines là-bas. J'étais pas contente, j'en avais marre, je grognais. Bon, de partir on est contents, mais quand on habite là ! Puis, il y a personne et tout. Ça devenait relou (lourd)." (1997, p.97).* Le déménagement, qui est un processus de mise en déséquilibre social et psychique et un moment de passage incertain, est donc pris ici comme un moyen de comprendre la place du rite dans les sociétés modernes et plus particulièrement au cours d'un processus de décision ordinaire, le choix de déménager. Un des intérêts du rite est qu'il cristallise, de façon visible et simultanée, une pratique, une utilité, un sens et un imaginaire social, quatre éléments qui conditionnent toute action sociale.

CODE, SENS ET EFFICACITE SYMBOLIQUE DES RITES

Le rite possède de nombreuses autres acceptions qui ne sont pas toutes liées au changement. Il peut s'appliquer à la perpétuation d'un souvenir tout comme à la gestion de l'autre. De même tout passage à l'action ne relève pas du rite. La question du rite est donc complexe. En effet, les rites ou les rituels, comme le résume de façon descriptive et claire Jean Maisonneuve, "peuvent être religieux (comme la messe ou le sabbat) ; séculiers (comme le protocole ou le serment des jurés) ; ils peuvent être collectifs (comme les fêtes nationales ou familiales), privés (comme la prière intérieure ou certains rites corporels) ; d'autres concernent simplement notre vie quotidienne (comme le salut, la politesse)" (1988, p. 3).

Le débat sur les rites se prête particulièrement bien à la question des échelles d'observation puisque les rites sont pris en compte à toutes les échelles, depuis l'échelle micro-biologique, - celle de la neurobiologie et de l'éthologie animale -, en passant par l'échelle micro-individuelle, - celle de la psychanalyse ou de la psychologie, autour des mécanismes obsessionnels des individus et de leur gestion de l'angoisse, échelle que nous n'abordons pas ici -, puis par l'échelle micro-sociale, - celles de la psycho-sociologie, des micro-sociologies interactionistes et de l'ethnologie -, jusqu'à l'échelle macro-sociale, - celle de la sociologie, et tout spécialement pour les rites, la sociologie des religions -.

Un des intérêts, non intentionnel à l'origine, de l'approche par échelle d'observation, est qu'elle permet de contrer les théories socio-biologiques quand elles prétendent être un système causal explicatif des comportements humains en société alors que leurs observations se limitent à l'échelle biologique du corps humain et leurs preuves à des

corrélations présentées comme des causalités (Herstein, Murray, 1996 ; Wison, 1980)³. Bruno Péquignot montre d'un point de vue épistémologique qu'il semble impossible depuis Kant de "fonder une continuité d'analyse des sciences biologiques aux sciences humaines", malgré les tentations d'y revenir, (1990, p. 84). André Green a lui aussi relevé dans *La causalité psychique* (1995) les glissements sémantiques utilisés en biologie et neurologie qui permettent l'assimilation de la cellule au cerveau et du cerveau à l'intelligence, voire à la capacité de symboliser, sans parler des interactions ou des appartenances sociales qui, elles, sont complètement hors du champ d'observation de la biologie et des neuro-sciences. Plus généralement, aucune discipline qu'elle soit sociologique ou psychologique, économique ou historique, ou encore biologique, ne peut revendiquer d'être explicative de l'autre, puisque chacune se positionne de fait sur une échelle d'observation qui l'empêche d'observer ce que l'autre observe.

Cependant, la différence d'échelle n'empêche pas de faire des rapprochements entre éthologie et sciences humaines sur la forme des rituels ou celle des luttes pour l'occupation des territoires, sans pour autant chercher des liens de causalité qui seraient inobservables. C'est ce que font implicitement des chercheurs comme Gustave-Nicolas Fischer dans son travail pionnier sur la *Psychologie des espaces de travail* (1989) ou comme David Lepoutre (1997) quand il traite du comportement et des pratiques agonistiques des adolescents de la banlieue comme traitement ludique de la violence. La violence n'est pas traitée comme une "déviance" sociale ou comme l'expression d'une situation anormale, mais au contraire comme l'expression d'un groupe, celui des adolescents, qui a une logique sociale propre. L'auteur applique une méthode strictement compréhensive qui ne justifie, ni ne stigmatise la violence. Il montre avec simplicité combien la "violence" des adolescents est parfois dure à supporter pour un adulte qui représente la "domination scolaire". En ce sens il "désenchante" le discours stigmatisant sur les banlieues, c'est-à-dire la croyance pessimiste que "tout va mal" dans les banlieues, tout en utilisant des modèles descriptifs que l'on peut retrouver en éthologie.

Suivant les échelles d'observation les rites s'organisent autour de trois axes. Le premier axe différencie les approches qui traitent le rite comme codification mécanique liée au patrimoine génétique, - ce sont les approches bio-éthologiques (Lorenz, 1969 ; Goldberg, 1992) -, de celles qui abordent le rite comme un mécanisme social qui fait sens et possède une dimension symbolique, c'est l'approche des sciences humaines.

Le deuxième axe s'organise à l'intérieur des sciences humaines, sur le sens et le poids à accorder au symbolique, entre les différentes approches interactionnistes⁴, pour qui le symbolique est proche de la notion de sens, de micro-rituels du quotidien et n'est pas automatiquement lié à une institutionnalisation "forte", et l'anthropologie ou la sociologie

³ Cf. aussi la critique de Zakaria Jérïdi, 1994, sur le livre *Sociobiology* de O. Wilson.

⁴ Cf. Erving Goffman, 1974, 1973, pour la micro-sociologie ; Claude Rivière et Albert Piette, éd., 1990, et Claude Rivière, 1995, 1996, pour l'anthropologie ; Dominique Picard, 1995, pour la psycho-sociologie.

des religions pour qui le symbolique est plus "lourd", pour reprendre l'expression de Gérard Althabe cité par Marc Augé (1994, revue *Terrain* n°8, avril, 1987). En effet, pour l'anthropologie, les rites renvoient aux mythes qui fondent une société (Smith, 1991)⁵. De même en sociologie et en anthropologie des religions il existe un lien fort entre rite, religion ou magie (Jeridi, 1996), ou entre rite et efficacité symbolique, comme le discute François Isambert (1979).

La question de l'évaluation du poids du symbolique est une question récurrente. Nous y avons été confrontés au cours d'une enquête comparative internationale que nous avons menée sur une maladie ordinaire, la diarrhée de l'enfant dans quatre pays : Algérie, Chine, Égypte et Thaïlande (Desjeux et *alii*, 1993b). Notre constat est qu'au niveau des relations sociales de tous les jours, tout fait sens. Tout signe est interprété explicitement ou implicitement. La question est de savoir si tout sens a une portée symbolique, c'est-à-dire si le sens fait référence à un imaginaire ou une symbolique sociale, et si cette symbolique est mobilisée dans tous les compartiments de la vie sociale. La réponse empirique est d'autant plus difficile à donner que les termes de sens et de symbole sont difficiles à définir de façon simple. Dans le cas de la diarrhée de l'enfant et de façon comparative avec d'autres maladies comme le cancer ou le Sida, il semble que la charge émotionnelle soit faible, - l'émotion étant prise ici comme un indicateur de la force symbolique -, et que la société ne mobilise pas de recherche sociale du sens, au contraire de ce que nous avons observé pour la "sorcellerie" au Congo ou pour le retournement des morts à Madagascar (Desjeux, 1987, 1984). Le poids du symbolique varie donc à la fois en fonction de l'échelle d'observation et du découpage réalisé à telle ou telle échelle, et du moment de l'usage de l'objet ou de la réalisation du rite au cours du cycle de vie ou de l'itinéraire d'utilisation. Si tout fait plus ou moins sens, encore faudrait-il prendre en compte les moments sociaux ou individuels de perte de sens, tout sens ne renvoie pas à une portée symbolique ou à un imaginaire social fort⁶.

Le troisième axe tourne autour de la différenciation du sacré et du religieux, à partir de la question de l'assimilation du sacré au religieux depuis Émile Durkheim. Cette assimilation a d'abord été contestée par François Isambert (1979), puis, plus récemment, par Danièle Hervieu-Léger (1993). Elle critique l'assimilation faite aujourd'hui entre rite et religiosité profane, à l'opposé des thèses défendues par Claude Rivière et Albert Piette (1990) sur les "dérives de la sacralité", ainsi que celle de Marc Augé entre émotionnel, sport et religion. Danièle Hervieu-Léger (1993, pp. 82 et sq.) pense que s'il existe bien un "sacré communiel" dans le spectacle sportif, la présence de l'émotion et du sacré ne suffit pas pour dire que le phénomène sportif relève de la religion.

⁵ Cf. aussi François Gresle, Michel Perrin, Michel Panoff et Pierre Tripiet dans leur dictionnaire des Sciences Humaines, 1990.

⁶ Symbolique et imaginaire ont ici le même sens, contrairement à la tradition lacanienne qui elle se situe à l'échelle micro-individuelle. Notre échelle d'observation et notre découpage ne nous permettent pas de distinguer les deux.

Les différences interprétatives du rite varient en fonction de la base descriptive de laquelle chacun part pour désigner empiriquement un rite ou un rituel, depuis les rituels domestiques soit de conjuration, ceux qui sont liés à la multiplication des portes, des verrous et des clés comme moyen de protection contre les voleurs, comme le montre Jean-Claude Kaufmann (Rivière, 1996), soit de purification à l'intérieur de la maison, comme le décrit Jean-Paul Filiod au moment de l'installation après un déménagement (Rivière, 1996, pp.265-267), en passant par les rituels sportifs, comme le football chez Christian Bromberger, Alain Hayot, et Jean Luc Mariottini (1987), les manies autour des rangements des papiers, avec Valérie Feschet (Rivière, 1996) ou les rituels de passage comme les voyages en avion chez Pitt-Rivers (1987), jusqu'aux rites religieux comme l'onction des malades avec François Isambert (1979, pp.115-157). En première approximation, le rite semble donc relever d'une codification plus ou moins répétitive, liée à une prescription sociale formelle ou informelle, possédant une plus ou moins forte charge d'émotion et d'efficacité symbolique, qu'elle soit profane, sacrée ou religieuse.

LES RITES COMME GESTION DE L'ALTERITE

En tant qu'élément de l'action, le rite remplit plusieurs fonctions sociales. Notamment, le rite est orienté vers la régulation de l'altérité et du risque qu'elle représente, que cet autre soit "une personne, un objet ou une divinité" (Isambert 1979, p.99). L'autre est celui qui menace la face, qui stigmatise, avec Erving Goffman, ou à qui il faut éviter de faire perdre la face ou au contraire chercher à lui en faire gagner, comme pour les Chinois (Zheng Lihua, 1995, à paraître). François Isambert montre que l'intérêt de Goffman est d'avoir permis de dissocier rite et magie, et donc de montrer le niveau de fonctionnement de l'efficacité symbolique, c'est-à-dire celui de la relation sociale. Mais de son point de vue Goffman en reste aux "préliminaires de la relation sociale et ne pose pas le problème de savoir s'il y a des rituels de la collaboration" (1979, p. 195). C'est cette existence que démontre Dominique Picard (1995) pour les savoir vivre. L'autre c'est aussi celui qui menace l'honneur (David Lepoutre, 1997) ou le territoire, comme en éthologie humaine, - dont la "proxémie" de Edward T. Hall, c'est-à-dire la distance acceptable culturellement entre deux individus sous peine de provoquer une agression implicite, en est un exemple classique -. L'autre c'est aussi celui avec qui il est possible de coopérer et d'aboutir à un accord, comme pour l'école des conventions (François Eymard-Duvernay, Olivier Favereau) et celle de la justification (Luc Boltanski, Laurent Thévenot).

De façon plus générale, nous constatons que le thème de l'altérité est en train de changer de statut depuis la fin des années quatre-vingt, même s'il est présent depuis longtemps en France, notamment à travers la question du racisme antisémite. Le livre de Pierre Birnbaum (1979), par exemple, *Le Peuple et les gros*, montre l'amalgame qui est fait historiquement en France entre les "gros", "les deux cents familles", "les étrangers" et "la

juiverie internationale". En anthropologie, le débat est d'abord un débat universitaire, plutôt spécialisé et proche des questions que se pose l'anthropologie sur la place de la dimension culturelle, de l'ethnie, ou du tribalisme, dans l'explication des "sociétés exotiques"⁷.

À partir des années quatre-vingt dix la question de l'interculturel devient un "débat de société". Le nombre de livres qui posent la question du multiculturalisme et de la place à accorder aux revendications identitaires, hors du seul champ anthropologique se multiplie⁸. Ce débat rejoint celui de l'immigration en France et celui des fréquentes comparaisons faites avec les USA⁹. L'importance accordée à ce thème révèle en même temps la particularité culturelle française, comparée aux pays anglo-saxons. Elle tient en sa difficulté à prendre en compte, au niveau du discours, les différences culturelles au nom de valeurs universelles républicaines produites historiquement au XVIIIème siècle, ce qui ne veut pas dire qu'elle ne sait pas les gérer en pratique, loin de là.

C'est la question du "Creuset français" (Noiriel, 1988) qui est posée ici, au coeur de la question des rituels. Elle touche aux processus de métissage, à l'apparition de nouveaux codes sociaux et donc à la gestion de l'altérité sociale et culturelle (Augé, 1994). La question du métissage culturel bouleverse de nombreuses sphères de la société française, comme depuis toujours historiquement. Le métissage touche autant le secteur des comportements alimentaires (Desjeux et *alii*, 1993, 1990 ; Hassoun, 1997), celui des objets (Desjeux et *alii*, 1989), celui des maladies mentales avec l'ethnopsychiatrie (cf. les travaux de Tobie Nathan) autant que celui des parcours ritualisés des mouvements sociaux, comme l'ont montré les manifestations de "sans papiers" en août 1996¹⁰. En effet, le parcours de la place de la République jusqu'à Stalingrad, en passant par la station de métro Barbès et

⁷ Cf. Jean-Loup Amselle, Elikia M'bokolo (éds.), 1985 et Jean-Loup Amselle, 1990, 1996, pour une critique de fond sur l'utilisation essentialiste du concept d'ethnie ; Marc Augé, 1994, sur l'altérité par un spécialiste du sens depuis ses travaux pionniers sur le prophète Atcho en Côte d'Ivoire et le sens du mal appliqué à la maladie ; Denys Cuche, 1996, une des plus récentes synthèse sur l'histoire et les usages de la notion de culture ; Marc Poncelet, 1994, une critique brillante et décapante sur la réinterprétation de la dimension culturelle par les militants chrétiens et écologistes ; Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenard, 1995, une synthèse soignée sur la notion d'ethnie, éditée par Georges Balandier ; Juan-Carlos Sanchez-Arnau, Dominique Desjeux, éds., 1983, Dominique Desjeux, avec la participation de Sophie Taponier, 1991b, une approche qui montre comment la culture est une dynamique sociale et une ressource stratégique, et D. Desjeux, 1980, qui montre comment les ethnies peuvent être réinterprétées comme des groupes de pression ou des réseaux en concurrence pour le contrôle de l'Etat ; Tzvetan Todorov, 1989, qui réinterroge la tradition intellectuelle française sur sa vision de l'étranger.

⁸ Cf. Dominique Schnaper, 1991 ; Patrick Weil, 1991 ; Michel Wieviorka, éd., 1996, 1991 ; Bernard-Henri Lévy, 1994 ; Emmanuel Todd, 1994 ; Jean-François Bayard, 1996 ; Alain Touraine, 1997 ; Anne Catherine Wagner, à paraître.

⁹ Cf. le livre de fond de Denis Lacorne, 1997, sur la tension historique aux USA depuis la création de la République américaine, entre "nativiste" et "différentialiste", et la place du double principe d'appartenance, nationale, comme citoyen, et "ethnique", en tant qu'appartenant à une "communauté". Ce livre est particulièrement éclairant pour le débat français et sur le fait que seule la citoyenneté est reconnue en France.

¹⁰ Cf sur les mouvements sociaux Pierre Favre, 1990, qui représente un courant autonome des tourainiens, et plus récemment, Jan Willem Duyvendak, 1994, sur l'originalité des mouvements sociaux en France, comparativement aux autres pays européens, du fait du "poids du politique". Voir aussi, Erik Neveu, 1996, ou Olivier Filleule, 1993, même s'ils traitent peu de la question "ethnique".

l'église Saint Bernard au coeur de la Goutte d'or rompt avec l'espace de contestation ouvrier traditionnel français. Celui-ci part aussi souvent de la place de la République, espace qui relie symboliquement les deux mouvements, mais pour aller à la Bastille et à Nation. La Nation sera la destination des défilés de gauche partis de Denfert Rochereau ou de République en novembre et décembre 1995. Par opposition, l'espace de droite est plutôt représenté par les Champs-Élysées, comme pour le 30 mai 1968, avec la manifestation pro De Gaulle. Barbès symbolise un nouveau marquage du territoire social, les manifestations apparaissant comme des rituels d'intégration sociale avec des pancartes en français, mais aussi, pour la première fois, semble-t-il, dans des manifestations pluri-ethniques, en chinois et en turc. Danièle Hervieu-Léger montre aussi que le métissage influence fortement la sphère du religieux en France avec "la montée des ethno-religions" (1993, p. 228 et *sq.*) et la constitution de "réservoirs de signes et de valeurs" dans lesquels les croyants "bricoleurs peuvent puiser" (Dominique Schnaper citée par Danièle Hervieu-Léger, 1993, p.231). Ces religions concurrencent les églises traditionnelles, celles qui possèdent "la mémoire autorisée" (1993, p. 211).

Par comparaison, le débat sur les rites aux USA et en Grande Bretagne a pris une tournure qui le rapproche aujourd'hui de celui sur le multiculturalisme en France. Dans les années soixante-dix, d'après Elizabeth Evans (1996), ce débat s'est déplacé de la question de la distinction entre sacré et profane au profit d'une analyse des mécanismes de construction de la domination et des contre-pouvoirs par les rituels et d'une discussion sur l'opposition entre religieux et politique, mais au risque d'une dilution du terme rituel dans le social. La notion de rite aujourd'hui aux USA semble porter sur la question de son efficacité sociale dans des sociétés multiculturelles (*plural society*) pour savoir si les rites jouent comme facteur d'intégration, d'hégémonie ou de contre-pouvoir. Le débat sur les rites rejoint la question de la gestion de l'altérité.

Ces quelques rappels sur les processus de métissage français aujourd'hui à l'oeuvre, ne sont là que pour indiquer que la société française est soumise à des tensions interculturelles. Celles-ci provoquent des changements souterrains que les rituels du quotidien ont pour fonction de réguler. Mais les codes d'interactions gestuelles, langagières ou vestimentaires, les "bonnes manières", sont eux-mêmes remis en cause. Cette remise en cause, par les micro-déstabilisations qu'elle provoque produit une perte des points de repères dans la vie quotidienne. Nous faisons l'hypothèse que de nouveaux micro-rituels sont en cours de constitution à travers une nouvelle génération, autour de l'école, des modes alimentaires, de la musique, de la consommation ou des services, voire du déménagement du fait des liens sociaux qu'il demande de mobiliser entre 20 et 30 ans.

LES TROIS ECHELLES DU RITE : INSTINCT, INTERACTIONS SOCIALES ET INSTITUTION

Le rite comme patrimoine héréditaire

Konrad Lorenz (1969), quand il décrit dans *L'agression, une histoire naturelle du mal*, le cérémonial de "l'instigation" chez les canes, c'est-à-dire un ensemble de séquences qui expriment l'agressivité, la peur, le besoin de protection puis l'agressivité de nouveau (p. 63), il le désigne par *ritualisation*, "sans guillemet" ajoute-t-il (p. 62), à la suite de "son maître et ami Huxley". La ritualisation est instinctive et fait partie du patrimoine héréditaire chez l'animal, alors que chez l'homme elle est transmise par la tradition. La ritualisation chez Konrad Lorenz est une "habitude incorporée", l'habitude jouant, dans la culture, le rôle que joue le patrimoine héréditaire chez l'animal. Dans le cas de "l'instigation", la ritualisation est finalement ce qui permet de s'opposer à l'agression (p. 72). Le terme de ritualisation nomme chez Konrad Lorenz un comportement animal automatique. Il exprime une détermination par le patrimoine héréditaire. Ici le rite est répétitif et mécanique. Il permet la vie en groupe. Il n'est lié à aucune efficacité symbolique.

Le rite comme interaction et code à l'échelle micro-sociale

Dominique Picard (1995), qui prolonge les observations d'Erving Goffman en s'appuyant sur une étude des manuels de savoir-vivre, analysés comme une grammaire sociale, écrit que "le propre des rituels est de proposer des formes codifiées, des modèles de conduite pour orienter les pratiques ; ils tendent notamment à faciliter les communications à l'intérieur d'un groupe, à canaliser et réguler les pulsions et les émotions qui pourraient menacer les rapports interpersonnels" (p. 14). Elle va ensuite montrer comment les hiérarchies sociales, de genres et de générations, les lieux, privés ou publics, et les temps sociaux, à l'intérieur desquels s'effectuent les interactions, sont codifiés comme des signes symboliques et d'obligations sociales servant à construire des distinctions sociales et à permettre une mise en contact acceptable¹¹.

Elle montre que l'usage d'un rituel est d'autant plus nécessaire que la situation abordée par l'acteur est importante ou à risque. Les stratégies de réduction des risques par les rituels s'expriment à travers trois sortes de rites : les rites d'accès, les rites de confirmation et les rites de passage (p. 93 et *sq.*). Les rituels d'accès visent la prévention et l'apaisement dans

¹¹ Dans un autre contexte, celui des organisations, Claude Giraud utilise la notion de "code de croyance" comme élément de sens et de grille de lecture des situations, 1993, note 94 ; 1994.

la rencontre entre deux acteurs, depuis la mise en contact jusqu'à la fin de l'interaction¹² ; les rituels de confirmation, dont la fonction est de fixer l'identité de chacun, limitent les pertes de face ; et les rites de passage, associés par l'auteur aux étapes des cycles de la vie¹³, depuis la naissance jusqu'à la mort, accompagnent les changements de statut. Le rituel chez Dominique Picard relève à la fois de l'angoisse qui naît de l'incertain et de sa gestion sociale.

Claude Rivière (1996) dans l'introduction du numéro spécial d'*Ethnologie Française* consacré à "La ritualisation du quotidien" s'oppose à la classique distinction de Durkheim entre le profane et le sacré. "L'erreur de beaucoup de nos dichotomies conceptuelles est d'exclure le tiers vécu", écrit-il dans une belle formule (p. 230). Sa thèse centrale est que l'étude du quotidien ne se limite ni aux institutions, ni aux rites de passage, ni au banal ou à l'ordinaire, aux habitudes ou aux routines, mais qu'elle s'applique aux activités relationnelles comme "travailler, se reposer, manger, s'amuser, faire du sport, faire l'amour, prier..." (p. 230), que les rites s'observent à travers le vécu, et qu'aujourd'hui les rites sont probablement de plus en plus évolutifs du fait "des usures de sens par routinisation", de leur éclatement et qu'ils s'expriment par "bribes" (p. 234). Le rite exprime d'abord une relation sociale à laquelle il donne un sens même précaire. Le rite a chez Claude Rivière un sens extensif à la plupart des interactions sociales.

Pour David Lepoutre les rites jouent une fonction de socialisation propre à la "culture des rues". "La vanne", réservée au groupe de pairs et les combats rituels ont une fonction ludique où l'humour et le public jouent un rôle clé (pp.138 et *sq.*). Ils relèvent de la joute, comme l'a aussi montré Victor W. Turner dans son livre sur *Le phénomène rituel* (1969, 1990 pour l'édition française) dans le rapport entre hommes et femmes chez les Ndembu où les "injures joviales" symbolisent la "lutte féconde" des sexes (pp. 80 et *sq.*). Ces rites affirment à la fois la différence et la coopération possible entre les sexes. David Lepoutre démontre aussi comment "l'insulte", fortement utilisée entre pairs qui "s'insultent beaucoup, c'est à dire fréquemment et copieusement" (p. 166), est aussi utilisée hors du groupe, non pour résorber un conflit, mais pour "inverser la domination exercée de fait par les adultes en imposant une logique de violence dans laquelle les adolescents ont plus de chances d'avoir le dessus." (p. 166). À la fin de son ouvrage, l'auteur explique que cette "culture des rues" est un fort marqueur générationnel. Autour de 16 à 17 ans, les adolescents sont soumis à deux rites de passage, le brevet des collèges et l'entrée en seconde. S'ils sont réussis, les adolescents intègrent de nouvelles contraintes sociales et abandonnent les valeurs de l'honneur et les pratiques verbales propres à l'adolescence.

¹² Monique Pinçon-Charlot et Michel Pinçon, dans leur livre *Voyage en grande bourgeoisie*, 1997, pp. 44-45, montrent comment pour le sociologue le choix de la tenue vestimentaire lors de la rencontre avec un grand bourgeois est conçu comme un rite d'apaisement pour soi et vis-à-vis de son interlocuteur.

¹³ C'est Arnold Van Gennep, 1909, qui a le premier fixé le concept de rite de passage. Pour une application à la société française avec les motards, le bac, les rallyes et les bizutages, voir Michèle Cros et Daniel Dory, éd., 1996, et Denys Cuche, 1988, sur les "Gadz'arts".

La période de "l'allongement de la jeunesse" en France, entre 18-20 ans et 30 ans, celle qui suit la période de l'adolescence, entre 12 ans et 16-18 ans, semble proche de la "communitas" décrite par Victor W. Turner¹⁴. La "communitas" se constitue pendant les périodes d'entre-deux, celle des "liminarités". Les "liminarités" sont des moments de seuil avant un passage vers un autre statut social ou familial, ou vers une autre position générationnelle ou d'âge. La période de liminarité se caractérise pour Turner par de l'homogénéité et de la camaraderie. Pendant cette période le groupe exprime de façon inversée les hiérarchies sociales de la société globale. C'est la période de la "communitas", "une communauté non structurée ou structurée de façon rudimentaire et relativement indifférenciée, ou même une communion d'individus égaux qui se soumettent ensemble à l'autorité générale des aînés rituels" (p. 97). Le point qui paraît important est que la "communitas" est un mode de relation sociale temporaire, limitée aux périodes de seuil. Le problème est que ces périodes de seuil ont tendance à s'allonger et à devenir floue aujourd'hui en France. C'est pourquoi les rites sont des bons indicateurs de ces périodes de seuil au moment de l'adolescence et au moment de la jeunesse comme marqueur de la différence générationnelle, comme signe identitaire d'appartenance et comme régulateur des conflits et tensions sociales qui naissent de la situation d'entre deux.

Mais la société ne fonctionne pas en permanence sur ce mode "fusionnel" de l'adolescence ou de la "communitas", au contraire de ce que laisseraient entendre les travaux de Michel Maffesoli et son interprétation du concept de "tribu" comme modèle explicatif général de la société "post-moderne". Par contre son idée de "communauté émotionnelle" semble bien adaptée à certaines périodes de l'adolescence ou de la jeunesse et pour une frange des groupes "adultes" qui fonctionnent dans la nuit et la "transgression", ceux qui participent à des raves ou à des "rallyes". Ce qu'il évoque sur un mode esthétique, c'est la période de liminarité propre aux jeunes européennes.

Plus généralement Colin Campbell (Miller, 1995) critique la pensée post-moderne appliquée à la consommation qui postule un monde de choix infini et sans contrainte où les acteurs sociaux comme individus seraient libres de construire leur propre identité : "tous les chercheurs en marketing savent bien que l'âge, le statut professionnel et la position dans le cycle de vie sont des facteurs déterminants dans l'utilisation du revenu et la constitution du pouvoir d'achat... La majorité des consommateurs ne sont pas réellement en position d'adopter un nouveau style de vie ou une nouvelle identité simplement en changeant leur modèle de consommation" (1995, p. 113-114, traduction D. Desjeux). Le plus souvent les penseurs post-modernes ne font pas d'enquête de terrain et quand ils en font c'est sur la jeunesse. Or "la jeunesse, et spécialement l'adolescence, ajoute Colin Campbell, est une étape du cycle de vie qui est tout particulièrement concernée par l'expérimentation identitaire (p. 114)". La pensée post-moderne s'appuie sur un terrain, l'adolescence et les

¹⁴ Cf. le numéro spécial de la revue *Projet* sur les 18-30 ans (Bertrand Cassaigne, éd., 1997).

jeunes, qui conforte sa théorie de l'instabilité des identités, de la recherche de la jouissance ou de "l'orgie" et de la chaleur du petit groupe ou de la "tribu".

Le rite comme institution et comme mémoire entre les échelles micro-sociale et macro-sociale

En s'appuyant sur les travaux de Michèle de La Pradelle sur le marché aux truffes de Carpentras, Marc Augé (1994) introduit une distinction entre le rite comme "dispositif restreint" qui vise principalement à l'entretien et à la reproduction existante, c'est le cas du marché, et le rite comme "dispositif élargi" qui vise à faire "changer l'état des forces sociales", c'est-à-dire l'opinion (p. 100). Le rite, dans ce découpage de la réalité sociale, est un dispositif qui permet de symboliser les fondements de la vie sociale qui touchent à l'altérité, au pouvoir, à la cohésion, à l'échange, et aux représentations. Il rejoint ainsi les travaux de Georges Balandier dans *Le pouvoir sur scènes* (1980). Chez Marc Augé, le rite relève plus de l'institution que de l'interaction micro-sociale du quotidien. Il participe de la gestion instituée des quatre grands clivages de classes, de sexes, de générations et de cultures. Il est proche d'une échelle macro-sociale. Tout se passe comme si en changeant d'échelle, en devenant plus macro-social, le rite gagnait en poids symbolique et en institutionnalisation. La sociologie des religions se demande comment analyser ce poids symbolique, comment décrire l'efficacité symbolique d'un rite, c'est-à-dire en quoi un rite est un acte, en quoi il "fait" quelque chose et enfin comment distinguer un rite social d'un rite religieux.

François Isambert, en 1979, se propose de déconstruire la liaison, implicitement catholique, de l'efficacité rituelle, entre rite, magie et religion, au profit d'une approche plus générale et plus macro-sociologique, en terme d'efficacité symbolique. En s'appuyant notamment sur les travaux de John L. Austin et de John R. Searle sur les "actes de langage"¹⁵, il montre qu'un énoncé de langage n'est pas uniquement "informatif", qu'il est aussi "performatif"¹⁶ et que cette performance, cette action, a un effet dans la réalité¹⁷. Les effets sont de deux ordres suivant que l'acte est "illocutoire", c'est-à-dire que l'action est dans l'acte de langage (le "oui" du mariage entraîne un effet, je suis marié), ou suivant que l'acte est "perlocutoire", quand l'action est la conséquence de l'acte de langage, le fait d'effrayer quelqu'un par exemple (pp. 93-94). L'acte de langage le plus intéressant pour notre recherche est l'acte "illocutoire", celui qui associe le dire et le faire .

Or le rite peut être considéré comme ayant une performance symbolique, comme le langage. Le "mystère" gît dans l'origine de cet effet, de cette performance. L'efficacité symbolique ne s'appuie pas, pour François Isambert, sur une force mystérieuse qui serait "magique", elle tient au fait qu'elle est encadrée dans un consensus social, lequel dépend

¹⁵ Cf. John R. Austin, 1970 (1962 en anglais), *Quand dire c'est faire*, Seuil ; et John R. Searle, disciple d'Austin, 1972 (1969 en anglais), *Les actes de langage*, Herman, cités par F. Isambert p. 88, note 1.

¹⁶ De l'anglais *to perform* qui signifie, exécuter, accomplir, faire ou effectuer.

¹⁷ Pierre Boudieu, 1980, insiste aussi sur la dimension performative du rite dans *Le sens pratique* (pp. 154 et sq.).

des valeurs de sa culture d'appartenance, de la légitimité qui les sous-tend. La force d'une action symbolique tient donc au fait d'être "instituée" au sens large de normes juridiques, de normes sociales, de langage et de moeurs (p. 172). C'est en ce sens qu'elle peut produire de la "magie sociale", pour reprendre l'expression de Zakaria Jeridi. Pour Zakaria Jeridi, détacher le rite du religieux est légitime. Cependant pour qu'il y ait rite il ne suffit pas qu'il y ait de la périodicité et du symbolique, il faut qu'il y ait du "croire", le croire ne se limitant pas au religieux : "Il y a aussi un croire social, aussi puissant et aussi mobilisateur que le croire religieux" (1996, p. 161).

L'important est de montrer à la fois qu'il y a une efficacité propre au symbolique, que le symbolique représente une des formes du passage à l'action dans laquelle le rite représente une des pratiques possibles, et que l'efficacité symbolique est encadrée dans le social. En ce sens elle fonctionne comme une croyance collective. Il reste maintenant à savoir si toute croyance et toute efficacité symbolique relèvent du religieux et si tout religieux relève du sacré.

Pour Danièle Hervieu-Léger (1993), la notion de sacré, tout comme celle d'émotion utilisée pour le sport ou les grands rassemblements musicaux censés exprimer des "ferveurs religieuses", sont des analogies du phénomène religieux. Le sacré et l'émotion, comme signes du religieux dans la vie profane, sont des catégories construites implicitement à partir du modèle de la religion chrétienne qu'elles étaient censées évacuer dans l'étude des rites profanes : "le concept de sacré ne peut être retenu qu'à la condition de renoncer à lui demander de caractériser toute réalité religieuse" (Isambert, cité par D. Hervieu-Léger, p 76). À l'opposé des thèses qui montrent comment le sacré, associé à religieux, semble envahir le monde profane, - comme par exemple Franco Ferraroti dans son livre *Le retour du sacré, une foi sans dogme*, 1993 -, à travers la multiplication des rituels émotionnels ("concerts de rock, démonstrations politiques ou téléthons", p. 151), elle pense qu'on assiste dans nos sociétés à une "disjonction progressive du sacré et de la religion" (p. 157). Sa thèse centrale est que la religion n'est qu'une des formes sociales possibles de la croyance. De même la religion se différencie des pratiques sociales émotionnelles, souvent ponctuelles et fusionnelles, non pas en tant que production de sens, les deux produisent du sens, mais surtout parce que la religion est une mémoire, une filiation de croyance, et donc à l'opposé de l'instantanéité.

Le propre d'une religion n'est pas uniquement de produire du sens, de la croyance ou de l'émotion, sa spécificité est d'organiser la mémoire, la filiation du sens, de réinventer la tradition. Danièle Hervieu-Léger rappelle que les sociétés "traditionnelles" sont organisées autour d'une mémoire, celle du mythe des origines, et que comme pour toute mémoire collective, religieuse ou non, elle s'entretient "à travers des opérations d'oubli sélectif, de tri et même d'invention rétrospective de ce qui a été" (p. 179). Une religion doit surtout affirmer "la continuité de la lignée des croyants" : "cette continuité transcende l'histoire. Elle est attestée et manifestée dans l'acte essentiellement religieux, qui consiste à *faire*

mémoire (anamnèse) de ce passé qui donne sens au présent et contient l'avenir. Cette pratique de l'anamnèse est mise en oeuvre, la plupart du temps, sous la forme du rite" (p. 180). C'est l'inscription dans le temps des "événements fondateurs" de la "lignée des croyants", par un acte répétitif et régulier, qui fonde la spécificité du rituel religieux. Le rite de l'anamnèse n'est pas réservé aux religions historiques. C'est un mécanisme social aux formes variées que l'on retrouve aussi bien dans "une Église, une secte ou un réseau mystique". Le pouvoir religieux quelle que soit sa forme est fondé sur sa capacité légitime à dire "la mémoire vraie" (p. 181). Pour que le rite soit religieux au sens strict, il faut qu'aux éléments constitutifs de la plupart des rites séculiers, le sens, l'émotion, la croyance et la mémoire, s'adjoigne un acte, l'anamnèse, qui rappelle dans la durée, la répétition et la régularité la "mémoire vraie".

Là encore, comme pour la distinction faite par Marc Augé entre rites liés à une convention sociale et rites comme "formes particulières d'activité sociale" (1994, p. 189 note 2), la frontière entre religieux et profane ou séculier n'est pas toujours évidente à montrer empiriquement. Mais l'intérêt de la recherche de Danièle Hervieu-Léger est qu'elle se fonde sur de nombreuses enquêtes menées depuis 25 ans, d'abord sur les néoruraux puis sur des communautés religieuses (Hervieu, Hervieu-Léger, 1979, 1983). Cette expérience de terrain lui permet de construire sa distinction entre profane et religieux autour de deux dimensions clés, la mémoire et la durée.

Aujourd'hui en France, en partant d'un constat, l'effondrement de "l'imaginaire français et catholique de la continuité" lié au bouleversement de la famille et aux mutations du monde rural, Danièle Hervieu-Léger montre l'émergence de nouveaux processus de production de la mémoire religieuse en France (p. 198). Ce qui est nouveau, c'est le pluralisme des religions. Suite à Berger et Luckmann (cités p. 239), elle montre l'existence d'un marché concurrentiel des signes symboliques entre les religions traditionnelles chrétiennes, protestantes libérales et catholiques, les "religions historiques", et les nouvelles formes de croyance. Peter Berger propose même, par ailleurs, d'aborder la culture en général et le confucianisme en particulier en terme "d'avantage comparatif" (1988, p. 11), comme sur le marché des services, pour expliquer le modèle de développement du Sud Est Asiatique. Ceci veut dire qu'une religion peut être source de réussite à une époque ou dans un contexte donné et source d'échec à une autre ou dans un autre contexte. En prolongeant la pensée de Peter Berger, on peut dire que les rites entrent donc dans le système d'approvisionnement symbolique des ménages, mais pas de n'importe quel ménage, comme le montre Danièle Hervieu-Léger : "On sait, par ailleurs, que les mouvements religieux nouveaux qui se développent à l'intérieur, à la marge, ou complètement à l'extérieur de la sphère catholique - des mouvements charismatiques aux courants du "new age" - recrutent leurs adeptes dans les couches sociales disposant d'un capital culturel moyen ou fort : techniciens, informaticiens, ingénieurs, enseignants ;

personnels médicaux et paramédicaux y sont fortement représentés, dont la familiarité avec la culture scientifique et technique n'est certainement pas douteuse" (p. 190).

Comme nous le verrons pour les services et le débat sur l'encastrement de l'économie dans le social, la notion de marché n'implique pas d'adopter une théorie du choix rationnel individuel du marché religieux comme le font R. Fink et R. Stark (cités par Danièle Hervieu-Léger p. 239, note 3), mais cela n'élimine pas la question de la consommation de la religion comme un service symbolique. Danièle Hervieu-Léger explique que le "marché des religions" participe d'un phénomène plus général, celui de la régulation du système productif, et du rapport au travail qui lui correspond, par la consommation (p. 200).

Comme pour une partie des chercheurs sur la consommation nous pensons qu'elle joue aujourd'hui un rôle clé dans le jeu de la compétition sociale, et notamment à travers la mise en place de codes et de rituels (Menell, 1987 ; Bocoock, 1993 ; Miller (éd.) 1995 ; Corrigan, 1997). Les signes et les rituels, depuis ceux des religions historiques jusqu'à ceux des "ethno-religions", mais aussi les rituels profanes décrits par Claude Rivière, Marc Augé ou Dominique Picard, sont mis à la disposition des individus sur le marché concurrentiel des biens et services. Comme les bricoleurs du dimanche, les "bricoleurs du religieux" vont rechercher les codes ou les rituels qui pourront structurer leur vie symbolique. C'est pourquoi la réflexion sur les rituels fait partie d'une réflexion plus générale sur la consommation non plus réduite à des comportements d'achat, comme dans le marketing classique, mais comme un mécanisme clé de compréhension du lien social.

LE DEMENAGEMENT : UN ANALYSEUR DES MICRO-RITES DU QUOTIDIEN QUI PERMETTENT LE PASSAGE A L'ACTION

La réflexion sur les rituels fait ressortir que les rites peuvent être analysés soit suivant leur poids symbolique et institutionnel dans le jeu social quotidien ou festif, soit suivant leur fonction dans le passage à l'action. Le déménagement nous apprend plus sur l'aspect performatif des micro-rites du quotidien, que sur leur dimension institutionnelle.

En effet, suite au débat de la sociologie des religions, il est clair que les rites ne sont plus liés automatiquement au religieux et que les rites profanes possèdent leur autonomie relative. En ce sens il serait possible de décrire le déménagement comme un rite de passage profane, notamment pour les jeunes de 20 à 30 ans, en reprenant le travail d'Arnold Van Gennep. De la même façon on pourrait dire que le passage du chauffage électrique au chauffage au gaz représente, pour certains, un rite de passage entre le début et le milieu de la vie adulte (Desjeux et *alii*, 1996b, p. 97). En effet, comme l'explique Nicole Belmont, pour Arnold Van Gennep, "les rites de passage sont les rites qui accompagnent les changements de lieu, d'état, d'occupation, de situation sociale, d'âge. Ils rythment le déroulement de la vie humaine "du berceau à la tombe". Ils comportent toujours trois stades successifs de séparation, de marge et d'agrégation". Elle précise que

"Van Gennep insiste beaucoup sur la similitude des rites de passage et des passages matériels ..." (1981, 23-24). Ce point est important dans la compréhension du déménagement. En effet, si le déménagement est un "passage matériel" d'un lieu à un autre, peut-il pour autant être défini comme un rite de passage ?

La structure de l'itinéraire du déménagement nous fait bien observer trois phases qui sont propres au déplacement géographique d'un point à un autre et qui peuvent s'accompagner d'une ritualisation des actes. Mais il manque à l'événement un caractère cérémoniel qui couvrirait l'ensemble du passage. Cela nécessiterait de pratiquer des actes et de mobiliser des objets porteurs d'une efficacité symbolique forte. En leur absence, il semble difficile de faire du déménagement un dispositif symbolique insitutionnel, au même titre qu'un rituel de passage comprenant des rites de séparation, de marge et d'agrégation bien définis et destinés à faire sens.

En revanche, le déménagement n'est pas exempt de micro-rites. Ce sont des rites "performatifs" qui permettent le bon déroulement de l'action matérielle, comme la remise des clés au départ ou le bricolage à l'arrivée. Ce sont aussi des rites "d'appropriation" à forte charge symbolique ou sociale, comme le rituel de purification du nouveau logement à l'eau de javel ou aux produits ménagers puissants, fondé sur une croyance, le danger des traces laissées par les autres, ou le rite d'installation comme la pendaison de crémaillère qui signifie socialement la fin de la mobilité et le début de l'installation. Comme l'écrit Van Gennep "lavage" et "commensalité" permettent la levée du tabou de la maison neuve (1981, p. 31).

Le déménagement permet de préciser la distinction entre rites d'interactions, ceux qui donnent sens aux pratiques et aux relations quotidiennes, et rites insitutionnels, ceux qui demandent des dispositifs symboliques formalisés, religieux ou profanes. Les pratiques du déménagement se rapportent aux rites d'interaction dans leur dimension performatrice de passage à l'action. Les rites sont donc considérés comme des marqueurs, comme des "signes de ponctuation" des étapes de l'action. Les micro-rituels du déménagement ont pour fonction de marquer l'avant et l'après, que ce soit sur le plan spatial, entre l'ancien ou le nouveau logement, ou sur le plan social, entre l'ancien et le nouveau statut professionnel ou générationnel.

Les micro-rites apparaissent comme des cristallisations sociales, incorporées par les acteurs. Ils sont faits d'accords sociaux antérieurs qui préexistent aux intentions des acteurs. C'est l'aspect codifié et routinier de la vie sociale. Ces codifications plus ou moins formelles permettent de créer des points de repères, des signes, au cours du processus de changement et de structurer l'incertitude, mais aussi de gérer l'angoisse, les tensions ou les conflits qui lui sont le plus souvent associés, mais sans les supprimer. C'est pourquoi les rites d'appropriation du déménagement, celui de purification et la pendaison de crémaillère, quand elle existe, participent de ces mini points de repères sans lesquels l'action en société ne serait pas possible. Finalement, les rites du déménagement sont à la fois des signes de la

mobilité et de l'action et les moyens de la réalisation symbolique et matérielle du passage. Ils sont une condition de l'action en société comme gestion du changement, comme création de nouveaux codes et comme organisation de la routinisation.