

Institut d'anthropologie clinique

29 chemin des Côtes de Pech David 31400 Toulouse

Tél-Fax 05 62 17 20 86 – iac@i-ac.fr – www.i-ac.fr

**ANTHROPOLOGIE CLINIQUE
ET ADDICTIONS**

SERGE ESCOTS

***UN CADRE POUR PENSER
LES CONDUITES À RISQUE
EN ÉTABLISSEMENT SCOLAIRE***

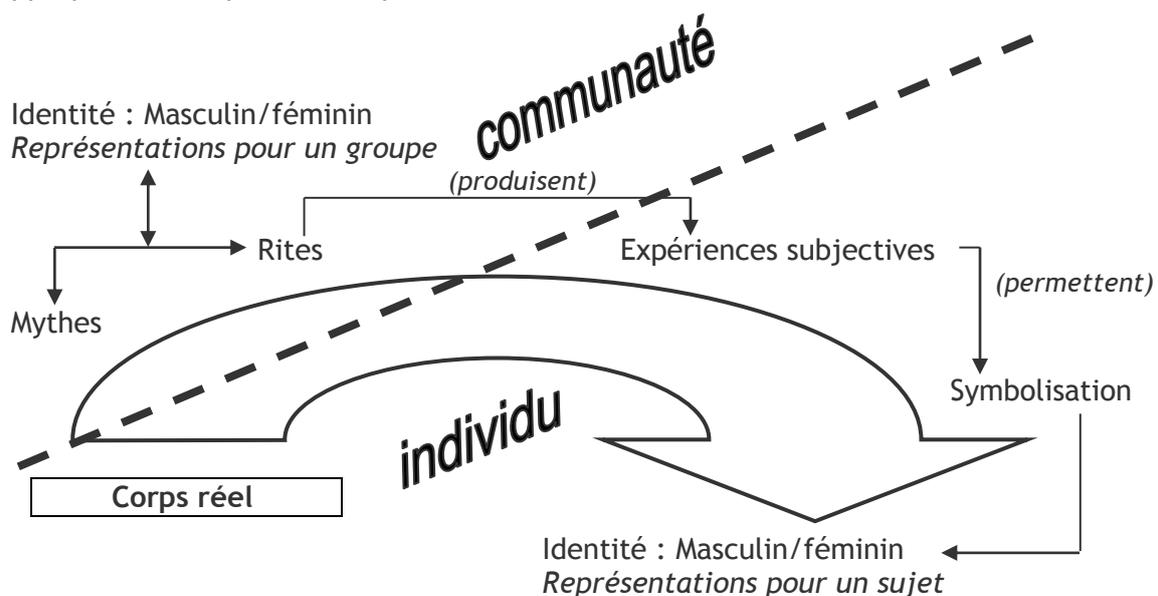
Un cadre pour penser les conduites à risque en établissement scolaire

Du corps réel à la symbolisation d'une identité sexuelle : la question de « l'adolescence »

Transformation du corps et nécessité de symbolisation

L'anthropologie nous enseigne qu'il ne suffit pas de naître biologiquement fille ou garçon pour autant devenir un homme ou une femme. Certes, la génétique prédispose l'individu à certaines caractéristiques propres à son genre, mais les psychanalystes savent bien à quel point, il y a loin entre le corps réel et sa représentation subjective. L'appropriation d'une identité sexuelle passe pour chacun par un rapport au social qui « fournit » un ensemble de représentations cohérentes du masculin et du féminin, valides dans chaque groupe, ainsi que des pratiques sociales qui leur sont articulées. Ceci semble vrai depuis probablement les premiers groupes de chasseurs-cueilleurs et sous toutes les latitudes.

À partir de cette transformation fondamentale du corps à la puberté, de cette violence que le corps fait au sujet¹, le jeune humain va devoir symboliser ce nouvel état, s'approprier ce corps nouveau pour en faire une identité sexuée.



Processus de subjectivation de l'identité sexuelle

¹ R. Dadoun, *La violence, essai sur l'« homo violens »*, Hatier, 1993.

Construction de l'identité, société et conduites à risques

Les groupes sociaux accompagnent toutes les étapes de la vie du « berceau à la tombe »², en proposant, des pratiques sociales sacrées ou profanes, des rites, paroles, narrations, artefacts... Bref, des dispositifs de sens qui enveloppent, nourrissent et soutiennent l'homme face aux étapes de son existence. La construction de l'identité à la puberté est un stade du développement humain bien repéré dans la plupart des sociétés qui ont « inventé » des dispositifs à partir de leurs matériaux culturels propres. Si cette étape a été accompagnée dans la plupart des groupes sociaux depuis sapiens, on peut se demander comment cela se passe dans notre civilisation moderne.

Aujourd'hui, à défaut de repérer dans nos sociétés occidentales des pratiques équivalentes à ce qu'ont « bricolé »³ nos concitoyens des cultures dites « premières », il nous faut bien constater à la lecture des médias que la jeunesse a attrapé une maladie qui s'appelle l'adolescence et dont quelques symptômes se manifestent par ce que l'on désigne habituellement par « les conduites à risque ».

Existe-t-il un rapport entre notre difficulté à penser de façon adéquate le passage de l'enfance à l'âge adulte et la recrudescence épidémiologique des conduites à risque chez les jeunes envisagées sous l'angle médico-psycho-sociologique de l'adolescence ? Méfions-nous de questions trop radicalement posées.

Cependant, il est toujours possible de reprendre la question autrement : Comment se passent finalement ces processus d'identité et d'identification qui vont permettre d'établir un sujet ? Et comment ce processus s'articule à une culture donnée ? Examinons, à partir de quelques exemples ethnographiques le fonctionnement de ce processus, en faisant un petit voyage là-bas en terres exotiques et puis en revenant sous nos cieux, pour essayer de penser comment ça fonctionne ici. C'est-à-dire en essayant de comprendre quels rapports il y a entre le passage entre l'enfance et l'âge adulte, et puis ces conduites à risque qui nous font peur, nous inquiètent et nous mobilisent.

Épidémiologie des conduites des jeunes et anthropologie

Lorsque l'on examine les chiffres actuels que nous proposent les épidémiologistes sur la jeunesse, 2 choses sont particulièrement saillantes :

- Les différences de conduites entre garçons et filles.
- Certaines conduites à risque sont plus fréquentes dans la jeunesse.

Deux points qui sont en corrélation avec la thèse de l'anthropologie qui soutient que la construction de l'identité sexuelle est une question centrale à la puberté. Et si la question des conduites à risque s'articule à la question de la puberté, il est normal d'avoir des pourcentages de conduites à risque plus importants dans la jeunesse. C'est le cas notamment avec un symbole majeur de la jeunesse contemporaine et l'enjeu qu'il représente dans le social entre les générations : le cannabis. Son expérimentation est la plus forte entre 18 et 25 ans et décroît progressivement au fil des âges. On ne peut guère généraliser aux autres drogues en faisant de leurs expérimentations un enjeu de la jeunesse, puisque la cocaïne, l'héroïne et les amphétamines sont plus expérimentées entre 26 et 44 ans par exemple. De la même manière, s'il est logique que l'expérimentation d'alcool soit pré-pubère dans notre culture, le nombre moyen d'ivresses déclarées dans l'année est sans équivoque, et loin devant, chez les 18-25 ans, avec le double de garçons par rapport aux filles à cet âge.

Il y a donc des différences de comportement en matière de conduites à risque entre les garçons et les filles à l'adolescence. Par exemple, lorsque des difficultés apparaissent à l'adolescence, les filles se portent plus du côté de la santé mentale (dépression, anorexie)

² A. Van Gennep, *le folklore français*, Robert Laffont, Paris, 1999.

³ C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Pocket, coll. Agora, 1995 (première édition 1962, Plon).

alors que les garçons, s'inscrivent plus dans des conduites violentes. De même, lorsqu'ils se suicident, les garçons se « réussissent » plus et leurs formes de suicide sont aussi plus violentes⁴, ils sont aussi plus consommateurs de psychotropes « culturels » tels que le cannabis, l'alcool, et les drogues illicites, alors que les filles les surpassent en consommation de psychotropes « médicalisés ». De fait, dans le montage symbolique qui va constituer l'identité sexuelle, ça ne se passe pas pareil pour les garçons et pour les filles. Ce postulat anthropologique se constate aussi épidémiologiquement.

En tant qu'être humain, il n'y a que deux façons d'être au monde : au masculin ou au féminin. Il n'y en a pas d'autre. Même la transsexualité est une façon de prendre position en tant qu'homme ou femme. On n'y échappe pas. L'hypothèse de l'anthropologie est de dire que finalement, la biologie ne suffit pas à faire un homme ou une femme, il faut en plus un montage symbolique. Il existe une construction sociale du sexe.

Le social comme support de symbolisation

Symboliser un corps réel par les mythes et les rites

Pour l'adolescent, la question du passage à l'âge adulte se pose comme celle de la création d'une identité nouvelle à partir de la violence que le corps fait au sujet et qui s'impose à lui dans la transformation physiologique. Cette transformation du corps à l'adolescence, c'est du réel. Et comme disent les adolescents à tout bout de champ : « c'est n'importe quoi ! », « n'importe quoi ! », le réel, c'est n'importe quoi. Et c'est une difficulté centrale à l'adolescence que d'être aux prises avec le réel du corps, le sien et celui de l'autre... Comment s'approprier ce corps réel ? C'est toute la question. Ce corps se transforme et il va falloir se l'approprier. Alors intervient le social, avec ses mythes et ses rites. Qu'est-ce que les mythes ? Ce sont des croyances, des histoires, des narrations qui font référence dans un espace défini par rapport à une histoire donnée.

Lévi-Strauss, fondateur de l'anthropologie structuraliste française, nous dit que le matériel fondamental de l'anthropologue, c'est la mythologie. Les mythes sont sa matière première. Or, pas de mythes sans rites selon les anthropologues. Pour qu'un mythe existe, encore faut-il qu'il y ait des pratiques sociales, c'est-à-dire un ensemble de représentations et d'actions coordonnées et organisées que l'on répète sans forcément en avoir toujours le sens en tête. Une pratique sociale est un rite si elle s'articule à une dimension mythique. En ce sens, les éléments du rite renvoient toujours à des éléments du mythe de façon cohérente.

Mythes, rites et identité : l'exemple des pratiques de caves en Pays Nantais

Pour essayer d'illustrer le triptyque mythes, rites et identités, prenons un exemple dans l'Ouest de la France : Le Pays Nantais. Un territoire autour de Nantes incluant à l'Est la pointe du Maine et Loire, touchant au sud la Vendée et bordé au nord par la Loire et pour lequel le vignoble constitue un élément culturel prépondérant. Cet espace culturel appartenant à ce que l'on a pour habitude d'appeler l'Ouest s'en distingue cependant par certains aspects.

Si l'on considère la France comme une entité culturelle, son identité actuelle trouve son fondement dans la Révolution. En effet, c'est dans cet épisode historique que de nombreux éléments vont nourrir notre mythologie moderne. On le sait, lors de cet événement politique l'Ouest a pris avec de nombreuses nuances, une position particulière qui vient également constituer un ensemble d'éléments porteurs à leur tour de mythologie

⁴ In *Souffrances et violences à l'adolescence, Qu'en penser ? Que faire ?* Rapport à Claude Bartolone, ministre délégué à la ville, coll. Action sociale/confrontations, ESF, 2000.

dont les traces sont observables dans des objets culturels comme les vitraux de certaines églises, dans l'organisation de certaines formes de sociabilité, la littérature, etc.

Une figure mythique de cet événement historique est l'insurgé contre-révolutionnaire représenté de façon réductrice par le Chouan, ce personnage à double face, à la fois paysan borné, réfractaire aux lumières et héros courageux et rusé résistant à l'opresseur pour sa liberté.

Une lecture plus attentive des cultures locales montre qu'en Vendée et en Pays Nantais, l'ancêtre qui fait référence mythique n'est pas tout à fait le même. En effet, le temps fort de l'épisode révolutionnaire dans cette région, c'est la répression de 1793 qui aboutit à la destruction des hommes, des récoltes et des animaux. Mais de ce moment de terreur absolue qui conduit à ce qu'un habitant sur quatre périt durant cette période, vendéens et nantais n'ont pas « créé » le mythe d'un ancêtre identique. Ainsi, si en Vendée, l'ancêtre est avant tout le héros Chouan du début de l'insurrection et des grandes batailles, en Pays Nantais, il est surtout le martyr et le reconstruteur d'après l'anéantissement.

La question pour ces hommes et ces femmes, il y a environ huit générations fût la suivante : Comment reconstruire après l'anéantissement ? Comment vivre ensemble après une guerre civile et d'innombrable division ?

En développant une sur-sociabilité⁵ et un système de valeurs qui répondent d'une part à ce qui est interprété comme la cause du mal dont on vient d'être victime - plus jamais ça - et d'autre part en créant de nouveaux liens sociaux qui permettront d'organiser la vie après la catastrophe. On comprend alors que des valeurs comme la ténacité, la simplicité, la convivialité, au cœur du système culturel nantais trouvent leurs raisons d'être en permettant de faire face aux problèmes accablants d'une société détruite, en éradiquant toute fierté mal placée qui pourrait conduire à de hasardeuses conséquences guerrières et en développant un vivre ensemble par des pratiques sociales qui limitent la survenue de nouvelles divisions. Vivre ensemble, littéralement, la convivialité est au fondement même de nombreuses pratiques sociales du pays nantais dont l'une en particulier est parfaitement éloquente de cette articulation qui existe entre mythologie et rituel : les pratiques de caves.

En Pays Nantais, les hommes vont à la cave boire du vin ensemble. Cette pratique qui a considérablement évolué ces quarante dernières années se poursuit encore avec des variations, des transformations et des aménagements.

De quoi s'agit-il ? Traditionnellement, les hommes se réunissent plusieurs fois par jour dans le local qui sert de stockage du vin afin de boire et de parler entre eux. En règle générale, dans la forme la plus traditionnelle de cette pratique, les femmes ne participent pas et même doivent se tenir à l'écart de la cave. Selon l'ancien principe, qui veut que la femme en période menstruelle soit réputée « faire tourner le vin dans la barrique ».

Mais, depuis quelques années, il y a des associations de femmes qui ont désormais leurs caves. Il est possible de voir dans cette évolution une simple revendication d'égalité des sexes dans une époque de paritarisme. Mais, en y regardant de plus près, on peut postuler que ce qui est en jeu pour ces femmes, c'est de permettre à leurs maris de continuer à poursuivre leurs pratiques.

Dans un monde où l'égalité des sexes est incontournable et où - productibilité oblige - il n'est plus envisageable de passer comme le faisaient les anciens autant de temps à la cave, le dilemme consiste à, soit arrêter cette pratique, soit la transformer pour qu'elle soit compatible avec les exigences modernes. Or, le fait d'aller à la cave entre femmes, autorise les hommes à continuer à y aller !

⁵ Notion proposée par Jean-Pierre Albert, directeur d'études à l'École de Hautes Études en Sciences Sociale.

Il s'agit ici de maintenir par une transformation, une tradition qui est au cœur de l'identité du groupe. Au Pays Nantais, la cave est un symbole identitaire essentiel qui permet de matérialiser l'histoire, le terroir, les valeurs qui fondent l'identité. De ce fait, sa permanence est un enjeu majeur.

En Pays Nantais, aller à la cave entre hommes est un rite. Le rite produit une expérience de soi. Une expérience subjective, émotionnelle. Une expérience qui, dans un premier temps est de l'ordre de l'indicible. Et c'est par rapport aux valeurs du mythe véhiculé dans les histoires du groupe, que le membre d'une culture va trouver, des mots et du sens sur le « nous », le « je », qui vont permettre de symboliser l'expérience émotionnelle du rite et conduire le sujet à produire de l'identité.

Ayant antérieurement connu l'état de société dite traditionnelle, les sociétés modernes se composent à l'instar d'un millefeuille de couches de modernité et de tradition. Ainsi, dans une même zone géographique culturellement homogène, on peut observer des pratiques sociales relevant de la modernité et d'autres de la tradition.

Approche de la modernité

Il existe de nombreuses approches pour définir une société moderne. Sans prétendre à définition qui se voudrait définitive ou exhaustive, il est possible de distinguer quelques caractéristiques.

D'abord le primat de l'individu et du projet individuel. Le projet individuel prime sur celui de la communauté. Ainsi, le mariage et la position sociale, bien que sous l'influence de déterminismes inconscients, qu'il serait vain d'ignorer⁶, sont de la responsabilité du sujet. J'épouserai donc qui je veux par amour et j'exercerai cette activité car tel est mon désir... Tout cela pour mon bonheur individuel, c'est-à-dire pour gagner mon paradis ici et maintenant sur cette terre. William Galey disait ce matin : « L'éducation à la santé, c'est pour être heureux... ». Voilà un programme bien moderne !

Le programme du maximum de bonheur, ici et maintenant. Devenu valeur centrale de la modernité pour accéder à une reconnaissance sociale, l'individu doit donc pouvoir montrer qu'il est heureux. Heureux en ménage, dans le travail... et que tout cela lui permette d'accéder au bien de consommation qui, tout en lui apportant la satisfaction immédiate de l'objet, lui conféreront les signes de reconnaissance sociale indispensable au sentiment d'exister parmi les autres. Car comme disait un psychanalyste : « il ne suffit pas d'être heureux encore faut-il que ma sœur le sache ! ». On comprend que pour ceux qui se trouvent exclus de ce programme mythique du bonheur hédoniste et consumériste, le sentiment d'inexistence soit fort et conduise à des stratégies pour recouvrir un minimum de « consistance » sociale.

Mais pour réaliser ce programme du bonheur, c'est-à-dire montrer une place sociale qui permet de consommer les « bons objets » et ainsi afficher une certaine capacité de jouissance, il faut bien quelques aptitudes. À faire couple d'abord et la difficulté est grande à cette époque où la conjugalité est devenue un enjeu d'épanouissement idéalisé tel, qu'il devient quasiment impossible à réaliser. En Europe, un mariage sur deux en milieu urbain aboutit à un divorce.

La jouissance est au cœur de la modernité. Jouissance d'objet mais aussi jouissance du corps pris comme un objet. Jouissance de son propre corps, il suffit d'ouvrir n'importe quelle revue ou télévision, l'exaltation du corps aujourd'hui dans la modernité (pas une ride, toujours bronzé, propre...) jusqu'au body-building qui ne consiste pas finalement à avoir de gros biscotos, selon Patrick Baudry⁷, mais c'est chaque muscle qui va être hyper

⁶ S. Freud, *La vie sexuelle*, PUF, Paris, 1969. P. Bourdieu, *La distinction*, Éditions de minuit, Paris 1979.

⁷ P. Baudry, *Le corps extrême, Approche sociologique des conduites à risque*, L'Harmattan, coll. Nouvelles études anthropologiques, Paris, 1991.

travaillé, hypertrophié dans son moindre détail, dans une sorte de morcellement du corps que l'on pousse à son extrême dans ses moindres éléments. Dans la modernité, le corps devient instrument de jouissance. Mais aussi jouissance du corps de l'autre. C'est aujourd'hui dans le projet conjugal et dans la modernité un point central. Il faut jouir ! En ce sens, la pornographie, est une mise en scène extrême et codifiée de la jouissance des corps qui se voient réduits à cette seule fonction.

Autre trait de la modernité : une façon de réduire l'esprit à sa pure matérialité biologique. Ainsi, nos passions se réduisent à de simples interactions neuro-chimiques, ce qui n'est pas sans conséquences sur nos représentations de notre psychisme et de notre rapport aux psychotropes. Si ce que nous ressentons n'est que le fruit d'interactions moléculaires, pourquoi ne pas utiliser des molécules afin de modifier les états ressentis ? Comme me le disait une jeune femme adepte des hallucinogènes et de la musique techno : « mon cerveau c'est ma machine ».

Ce tour d'horizon désordonné nous ramène à l'école, car l'accès au social dépend - au moins dans l'imaginaire et la pression qui en découle - des résultats scolaires. La réussite à l'école, devenant synonyme d'accès au monde professionnel, et par conséquent à une place sociale et aux objets de jouissance. Ceux pour qui la scolarité n'offre pas un attrait suffisant pour consentir à fournir l'investissement permettant un minimum de réussite, il reste le spectacle : sportif ou médiatique. Zidane, Djamel ou Loana.

Réussir dans la modernité implique de posséder un équipement mental, affectif, culturel, et social. Force est de constater qu'il y a des laissés pour compte, car tout le monde n'accède pas à cette identité moderne. On peut s'interroger pour savoir comment ça se passe pour ceux qui n'auront pas trouvé, dans leur famille, dans leur expérience de vie, dans leur communauté sociale, des ressources telles, qu'ils puissent se construire une identité qui confère estime et confiance en soi et permette d'aller à la rencontre de l'autre.

C'est-à-dire trouver les moyens de répondre à la question suivante : « est-ce que la vie vaut la peine d'être vécue », une question centrale à l'adolescence... « Je n'ai pas demandé à vivre... Je n'ai rien demandé... », entend-t-on souvent.

Conduites à risque et rites de passage

L'initiation des jeunes Kogi

Prenons un peu de recul, pour voir comment, dans une société traditionnelle comme celle des indiens Kogi, sont initiés les garçons. C'est un ethnologue qui s'appelle Reichel Dalmatof, aujourd'hui décédé, qui a vécu toute sa vie avec les Kogi qui a décrit l'initiation des jeunes garçons. Il explique comment se passe l'ensemble du processus initiatique et le rôle du chaman.

Le chamane est ce personnage particulier dans les sociétés traditionnelles, à la fois intercesseur entre le monde des vivants et le monde des morts, celui qui peut prévoir l'avenir, ou intervenir quand il y a le chaos dans la communauté, il peut être le guérisseur aussi. C'est un personnage central dans de nombreuses sociétés traditionnelles et c'est à lui en général que revient de réaliser les initiations. Chez les Kogi, l'initiation débute ainsi : le chamane décide d'initier un garçon, il en avise le père et accompagné de celui-ci, le fils se rend à la maison du chaman avec un panier de nourriture. Une grande conversation cérémonielle a lieu entre le chaman et le garçon, je vous cite directement les propos de l'ethnologue :

« Enfin le chaman se décide à initier le garçon. Il en avise le père et accompagné de celui-ci, le fils va dans la maison du chaman avec un panier de nourriture, une grande

conversation cérémonielle a lieu entre le chaman et le garçon. Celui-ci, instruit par son père, répond au chaman à voix basse, sans regarder. Oui il souhaite être initié, oui il veut être un homme, oui il veut avoir un poporo (calebasse), il veut apprendre la loi des anciens, il veut aider à soutenir le monde. [...] le chaman va alors avec les garçons au lieu indiqué, il chante une chanson dédiée à la mama et met dans la bouche du jeune quatre feuilles de coka qu'il prend dans son sac. Quand le garçon les a mastiquées, il retire la boule et lui en donne quatre autres et ainsi quatre fois. Puis le chaman sort de son sac une petite calebasse de chaux et un bâton de bois, tous les deux fabriqués par le chaman la veille. La calebasse n'a pas encore d'ouverture et le chaman lui donne les deux objets et il dit : maintenant je te donne la calebasse, maintenant je te donne une femme, comme tu es un homme, je te donne une femme. Ensuite, il explique la symbolique, la calebasse représente la femme, ses organes génitaux, le bâton est le pénis, introduire le bâton dans la calebasse correspond au coït. Le chaman ordonne au garçon de perforer la calebasse et lui indique que cet acte représente la défloration. Le garçon frappe le sommet du récipient avec le bâton et ainsi fait une ouverture ronde, puis quatre fois il va faire un va-et-vient avec le bâton, alors le poporo est le sien [...]. Le jeune construit une petite maison semblable à la maison cérémonielle où le poporo est mis en gage. Le chaman appelle une vieille femme d'environ cinquante ans, généralement veuve. Le jeune doit cohabiter avec elle dans la petite maison et pour payer le gage et récupérer le poporo il doit être dépucelé par la vieille. [...] Par ce premier coït traumatisant, le rite d'initiation représente une entrée dans la vie sexuelle et le début de la longue intoxication par la coka. »

Retenons dans cette affaire le triptyque : psychotrope, sexualité, identité. Que transmet l'initiation ? Au-delà de l'entrée dans la sexualité, ce que le chaman transmet, c'est le mythe originel, le psychotrope emblématique et son mode d'emploi et les valeurs et les normes comportementales essentielles du groupe. Retenons aussi, que lorsque le jeune Kogi revient au village, il est accueilli dans son nouveau statut par une grande fête.

Dans les sociétés traditionnelles, les dispositifs mythiques et rituels accompagnent l'individu pour que tout au long de sa vie biologique, il puisse franchir les étapes biologiques et sociales en symbolisant des transformations au niveau de son identité (enfant, jeune, marié, père de famille, etc.) et tout particulièrement entre l'enfance et l'âge adulte. Les rites de passage permettent à chacun quelque que soit son contexte familial et éducatif de trouver un support identitaire. Dès lors, l'appauvrissement des rites de passages de la modernité crée un décalage entre les enfants pourvus d'un capital affectif et social qui arme pour la réussite moderne et les autres. En réalité, il s'agit plus d'une difficulté à repérer et à faire fonctionner des pratiques existantes comme des pratiques rituelles que d'une absence de rite dans la modernité.

Évidemment, ces pratiques exotiques des Kogi nous semblent étrangères, étranges, ça nous paraît tout à fait loin de nous. Pourtant, les ethnologues de nos sociétés nous montrent des choses tout à fait proches. La « sacrée » troisième mi-temps des rugbymen est une initiation à la masculinité par l'intoxication alcoolique dans laquelle la sexualité est toute à fait présente de façon organisée. Songeons aux pères qui à la fin du XIX^e siècle et jusqu'à la fin de la deuxième guerre mondiale – peut-être plus tardivement – amenaient leurs fils « au bordel » en disant : « Maintenant, tu vas être un homme ! ». Songeons à toutes les activités liées au service militaire et à la conscription.

Et justement, faisons un petit parallèle avec les pratiques de conscriptions en regardant ce qui se passe en Pays Nantais. Il existe plusieurs versions du même rite selon les localités, mais qui fondamentalement ne changent pas sa structure globale. Celui que j'ai eu l'occasion d'observer se déroule de la façon suivante. Entre Noël et le 1^{er} de l'an, tous ceux qui auront 18 ans l'année suivante se réunissent et décident ensemble de faire la tournée des conscrits.

C'est-à-dire d'aller de maison en maison sur l'ensemble du territoire de la commune, pour récolter de l'argent afin d'organiser un repas où les conscrits (les filles de la même classe d'âge) et les conscrits seront réunis. Voilà le principe. Pendant cette tournée-là, ils ne rentrent pas chez eux et sont hébergés par les conscrits, c'est-à-dire chez les filles du même âge, qui les garderont à dormir dans une pièce un peu à l'écart, débarras, remise, grange ou cuisine.

Parfois, elles ont confectionné un petit sac qui sert à collecter l'argent et elles se doivent de nourrir la troupe à tour de rôle. Notons une chose surprenante les ustensiles de base d'un Kogi ou d'un conscrit sont structurellement identiques, bien que différents. Ainsi, un Kogi est muni d'unealebasse et d'un bâton symbolisant l'union sexuelle du masculin et du féminin et qui d'un point de vue pratique sert à préparer la coca. Attirail complété par un sac qui stocke les feuilles de la plante psychotrope. Au début du siècle, chaque conscrit nantais était équipé pour sa virée, d'un bâton de marche sur lequel chaque verre bu donne lieu à une « marque », d'unealebasse – aujourd'hui remplacée par un cubitainer – pour stocker la « gnôle » et d'un sac également en bandoulière pour l'argent de la quête.

Conduites à risque et modernité

Mythologie moderne et conduites à risque

La place de la mort, le corps et les conduites à risque

Approfondir les conduites à risque implique de penser la question de la modernité en tant que matrice sociale où elles se construisent aujourd'hui. C'est-à-dire en tant que des pratiques sociales qui vont finalement construire les modes de passage de la jeunesse aujourd'hui dans la modernité. Avec, selon les situations individuelles et familiales et le déficit de capacité à construire de l'identité pour un jeune, le recours à des conduites plus ou moins engagées dans des prises de risque.

Patrick Baudry nous dit que dans la modernité, il y a une autre valeur tout à fait particulière qui est que la modernité a fait un déplacement au niveau de la place du corps et notamment de la place de la mort. La mort signifiant anéantissement du moi équivalent à la fin de ce corps réduit à l'état de cadavre, tout ce qui est signe de la dégradation de ce corps est insupportable et tout va être mis en œuvre pour éloigner tout signe de dégradation qui équivaut à la mort elle-même. Comme on a évacué la mort, on évacue tout signe qui pourrait en permanence nous la « rappeler. Avec la modernité, la mort n'est plus extérieure au corps de l'individu, elle n'est pas un moment que repère un groupe social mais un processus interne qui se confond avec le processus même de l'existence »⁸. On ne peut pas penser aujourd'hui les conduites à risque sans penser à la place du corps et de la mort dans la modernité. Pourquoi ? Parce que quand on regarde bien toutes les conduites à risque aujourd'hui, correspondent à un positionnement particulier par rapport au corps dans un mode de traitement extrême. Par exemple, l'usage de psychotropes, comme instrumentalisation du corps pour atteindre une jouissance autre, un voyage, une expérience psychique, une pacification de ce corps, une performance de ce corps...

L'anorexie mentale, comme maîtrise du corps pour le réduire à néant, c'est-à-dire faire taire enfin cette pulsion insupportable, qui revient constamment. La conduite automobile, « ça passe ou ça casse », je suis ivre et je suis quand même au volant, je sais qu'il ne faut pas le faire, mais « ça n'arrive qu'aux autres », donc j'appuie sur le champignon, mais si ça casse, qu'est-ce qui casse ? C'est le corps, fait de chair et de sang. Ce type de comportement comme déni du corps, comme s'il n'existait plus est une forme d'affranchissement de la limite insupportable que le corps représente dans la modernité.

⁸ P. Baudry, *ibid.*

Conduites à risque, conduites ordaliques : des rites de passage individualisés ?

Certains verront dans les conduites à risque des rites de passage individualisés. Puisque certains sujets n'arrivent pas à remplir le programme du bonheur tel que la modernité le prescrit, ils ont recours à des conduites à risque pour avoir une expérience de refondation d'eux-mêmes⁹. Pour autant, il ne semble pas fondé de l'assimiler à un rite de passage. S'il est juste de penser que ce type d'expérience peut tout à fait participer de la construction identitaire pour un sujet, il ne s'agit pas du même registre de processus que des rites de passage. Certains auteurs avaient quant à eux pensé les conduites à risque à l'aide du concept de conduites ordaliques¹⁰.

Au moyen âge, lorsqu'on voulait juger un brigand ou un criminel, on avait recours à une pratique très simple qui consistait à lui mettre la main dans l'huile ou dans l'eau bouillantes et si la main ressortait indemne, il était innocent... La justice était expéditive à cette époque. L'ordalie, c'est le Jugement de Dieu, c'est Dieu qui décide qui est coupable et qui est innocent, on s'en remet à Dieu, les hommes ne jugent pas. Dans le cadre des conduites à risque, le sujet en difficulté d'être crée un contexte expérientiel où il s'en remet également à une puissance extérieure (Dieu, hasard, chance, bonne étoile). C'est-à-dire : qu'à un moment donné notre sujet en panne d'être, en panne de vivre, en panne de goût de vivre... va se livrer à cette remise à une transcendance : « ça passe ou ça casse ». « Si je traverse cette épreuve, c'est que ça vaut la peine de vivre ». Ça veut dire qu'il y a un petit signe du destin. Mais il y a surtout une émotion tout à fait particulière pour ceux qui traversent ces expériences-là, une sorte d'injection narcissique tout à fait importante une « bouffée de sentiment d'exister ».

Un exemple clinique. Un homme rencontré en thérapie m'a raconté cette expérience-là. Il avait un père particulièrement autoritaire, au point que dans sa famille, sans être vraiment au garde à vous, d'une certaine manière, on faisait ce qu'il y avait à faire sans trop dire ce qu'on en pensait et arrivé à 18 ans, il ne savait pas ce qu'il voulait être. « Je n'avais pas de désir de vie, une sorte de vide. Je m'étais simplement soumis à une sorte de programme que j'avais appliqué jusque-là et que je n'arrivais plus à tenir. » Fin d'études, il laisse tout tomber. Arrive l'armée, il faut partir, et alors il dit : « Non, je ne pars pas. ». Refus. Drame paternel, c'est la rupture. Il prend son vélo et ses affaires personnelles et déchiré par des sentiments contradictoires entre l'impossible de satisfaire au désir paternel et la souffrance de trahir et décevoir sa famille, comme nous sommes en montagne, notre jeune héros lance son deux-roues dans une vertigineuse descente en fermant et les yeux lâchant le guidon et « adviennent que pourra ». L'ordalie décida : il ne se passa rien, sinon que le bolide se freina tout seul lorsqu'au bas de la pente succéda une nouvelle montée... À la suite de cette expérience qu'il qualifie de décisive dans son parcours, il erra quelque temps, hébergé d'amis en amis, puis à la rentrée scolaire suivante, il reprit un cursus et devint instituteur.

Comme disait notre collègue épidémiologiste tout à l'heure : « il y a des conduites à risque qui se finissent mal », à mon avis, il y a plus de conduites à risque qui se finissent bien que mal, et heureusement d'ailleurs parce que si à chaque fois ça finissait mal, le taux de mortalité et de morbidité en serait considérablement changé. Ça veut dire que conduites à risque, c'est risque de mort, mais risque de vie aussi. Il faut avoir cette dimension-là de la conduite à risque. Il n'y a pas qu'une conduite suicidaire du côté de : « je veux me tuer », tuer quelque chose d'insupportable en soi ? C'est aussi risquer de vivre, avec cette fois un sentiment d'existence, un sentiment que cette fois, à défaut de sens à la vie, il y a une épreuve, un événement fondateur qui tend à prouver au sujet qu'il doit vivre, puisque le « destin » en a décidé ainsi. On le voit, l'ordalie, cette forme de conduite à risque a pour but de fonder un point de départ, une origine qui affranchisse doublement. Du sujet lui-

⁹ D. Le Breton, *Les conduites à risque*, PUF, Paris, 2002.

¹⁰ A. Charles-Nicolas et M. Valleur, « Les conduites ordaliques », in C. Olievenstein, *La vie du toxicomane. Séminaire de l'hôpital Marmottan 1980*, Presses Universitaires de France, 1982.

même pour qui le désir est insuffisant à soutenir un projet de vie et de celui des parents, en tant qu'il est un désir inopérant pour le jeune.

Pour autant les conduites à risque dans la modernité ne peuvent être assimilées à des rites de passage. Car, si la fonction qu'elles remplissent peut être équivalente – passer de l'enfance à l'âge adulte –, leurs structures sociales diffèrent fondamentalement.

Rites de passage

Créé par Van Gennep le concept de rites de passage rend compte de nombreuses pratiques sociales qui permettent aux individus de passer d'un état social à un autre

Ce concept permet d'unifier et d'expliquer des phénomènes très hétérogènes. Il permet de rapprocher des rituels apparemment sans relation, tels ceux qui entourent la naissance, la puberté, le mariage, les cycles saisonniers ou l'intronisation d'un souverain, quelles que soient l'époque et l'organisation sociale où se situent ces rituels.

Dans la diversité des faits qui l'intéressaient, Van Gennep a repéré l'existence d'une structure tripartite et des fonctions communes. Il a montré, en effet, que tous les rites de passage s'organisent selon une séquence constante en trois temps qui distingue à l'intérieur d'un même rituel :

- une phase de séparation du groupe ;
- une phase de mise en marge ;
- une phase de réintégration (ou « agrégation ») au sein du groupe, dans une nouvelle situation sociale.

L'importance respective de chacun de ces trois temps est variable selon les rituels, mais malgré la multiplicité des formes, se dessine de manière tendancielle le même schéma.

C'est net dans l'initiation des jeunes Kogi, où l'on voit qu'après la période de marge avec le chaman, la fête qui accueille les jeunes a pour fonction de les réintégrer dans leur nouveau statut. Les conduites à risque dans la modernité ne proposent pas d'équivalent chaman – c'est-à-dire « passeur » mandaté par la communauté sociale pour transmettre et initier – pas plus qu'elles ne permettent de phase de réintégration dans la communauté, bien au contraire, qu'il s'agisse de conduite d'ivresse alcoolique et a fortiori de drogues illicites la dimension transgressive des conduites à risque fait rupture avec la communauté et non intégration.

À la fin d'une rave party, ce sont plutôt les gendarmes qui accueillent les jeunes au terme de leurs « passages initiatiques ». Il n'y a pas de grandes festivités communautaires transgénérationnelles pour accueillir dans leur statut d'adulte fraîchement acquis les jeunes « teufeurs »¹¹ !

Les jeunes et l'alcool : conduites d'initiation et conduites à risque

Apprentissage du boire : éprouver la limite

Lorsque l'on calcule à partir du nombre de coches que l'on trouve sur les bâtons de conscrits du Pays Nantais, nous obtenons une moyenne de quarante verres par jour. C'est très frappant, parce que la société nationale des cafetiers a produit une statistique sur les consommations des jeunes le week-end en boîtes de nuit, et c'est identique. J'ai une théorie qui vaut ce qu'elle vaut, qui est qu'on boit jusqu'à ce qu'on n'en puisse plus, puisque la question est de tester la limite. Ne cherchez pas à comprendre s'ils boivent plus ou moins... Ils boivent jusqu'à plus soif. Une soif qui n'a rien à voir avec la soif, mais avec la limite. Il s'agit d'éprouver sa capacité, sa limite.

¹¹ De « teuf », fête en verlan, personne qui va dans des espaces festifs techno.

Ce que nous disaient les statistiques tout à l'heure, c'est que les adultes boivent plus que les jeunes, mais que les jeunes sont plus souvent ivres... Normal ! Ils apprennent... ils apprennent à boire, ils apprennent la maîtrise de l'alcool, il est donc normal qu'ils aient des comportements d'ivresse puisqu'ils sont dans cette phase d'apprentissage et de repérage. La différence entre nos conscrits et un *botellón* espagnol ou certaines scènes d'alcoolisation extrême sur des parkings en France, c'est le rôle des adultes et de la transmission d'un savoir boire. Chez les conscrits, l'apprentissage du boire est encadré par des anciens qui sont déjà passés par là et qui transmettent au-delà du savoir boire, des savoirs être et des savoirs faire qui ont à voir avec les rôles sociaux. L'ivresse étant l'expérience totale articulant réel du corps ivre, niveau imaginaire des identifications aux autres du groupe et niveau symbolique de la série psychotrope-emblème/communauté/sujet qui le consomme : un produit qui identifie un individu à un groupe. Les psychotropes sont des opérateurs symboliques fondamentaux, là-bas la feuille de coca, ici les boissons fermentées.

Rites de passage, conduites à risque et discours de la santé publique

Bien sûr, ce discours sur l'ivresse comme rite de passage vient percuter ceux de la santé publique sur les dangers de l'alcool. Mais la santé publique est une invention récente de la modernité qui développe sa propre mythologie. Pour l'instant, discours et pratiques sur l'alcool en France se télescopent, s'ignorent, se contredisent, s'annulent. Et il va falloir inventer ensemble de nouvelles narrations et de nouvelles pratiques qui prennent en compte la réalité des constructions symboliques du masculin dans une société occidentale où le vin est un symbole, un opérateur symbolique majeur – Noé, premier paysan, premier viticulteur – et les exigences de santé publique concernant les consommations d'alcool.

Bien sûr, il faut faire avec la route et la sécurité routière... Nos conscrits du Pays Nantais intègrent la prévention routière : cette année, par exemple, ils avaient une charrette avec un gyrophare de tracteur bien visible qui tournait au-dessus, ainsi que des chasubles de la sécurité routière. Ils étaient vraiment repérables sur la route. Il y a une sorte de prise en compte communautaire qui est tout à fait intéressante car elle permet de maintenir une tradition en incluant l'exigence moderne de sécurité.

Suggestions pour construire une démarche de prévention dans une communauté éducative

S'approprier notre mythologie moderne

Conduites à risque et démarche de prévention : les encouragements de l'anthropologie

Mon idée est que toute cette réflexion anthropologique sur les conduites à risque, la question de la puberté, de l'adolescence et des rites de passage nous amène finalement à valider un certain nombre de principes qui structurent les démarches de prévention, d'éducation à la santé et à la citoyenneté, qui sont faites dans les établissements scolaires. Pourquoi ? Parce que santé et citoyenneté sont deux axes mythologiques de notre société moderne et que leur mise en œuvre au travers de pratiques sociales communautaires est potentiellement riche de transmission, apte à structurer le passage des adolescents d'aujourd'hui.

À nous, adultes d'une communauté éducative, il revient d'aller puiser dans cette mythologie les valeurs qui nous sont importantes, qui nous lient ensemble et qui vont être l'occasion de construire des pratiques sociales qui feront une place aux jeunes au travers desquelles ils seront reconnus comme de jeunes adultes en devenir.

Le premier point revient à se demander si les adultes vont s'approprier les valeurs qui feront communauté pour eux et dans lesquelles ils se reconnaîtront ensemble ? Puis comment ils vont, après les avoir partagées, les transmettre et les afficher ? Cela ressemble fort à une démarche de construction de projet d'établissement. On se réunit dans un établissement entre adultes, on essaye de voir ce qui fait valeur entre nous, et après les avoir formalisées, il s'agit de les faire valoir auprès des jeunes. Les partager avec les jeunes, ça veut dire que dans un second temps, il va falloir reprendre les aspects pratico-pratiques, par exemple le règlement intérieur, comment construire avec les élèves du « vivre ensemble » ? En partant d'une transmission des adultes, on pose les règles du vivre ensemble. Ce qui ne veut pas dire que les adultes ne vont pas prendre en compte le point de vue des élèves, mais il y a des choses qui ne se négocient pas. Et il y a des choses qui se négocient. Ce n'est pas parce qu'il y a des choses qui ne se négocient pas qu'on ne peut rien négocier et ce n'est pas parce qu'il y a des choses qui se négocient que tout se négocie. Ce qui oblige, déjà les adultes à se mettre autour de la table et à définir les valeurs qui vont fonder ce vivre ensemble. Ce sont des choses que vous faites probablement déjà.

Retravailler les valeurs de la modernité pour transmettre une éthique qui fasse identité et communauté

N'hésitons pas à revisiter l'ensemble de notre mythologie actuelle dans ce qu'elle a de positif, et de porteuse d'avenir. Pensons à l'égalité, la fraternité, la démocratie, le droit à la différence, la place de l'étranger, les rapports entre les sexes masculin-féminin, le rapport au corps... Pour chacun de ces points, la réalité dans les établissements scolaires mérite parfois que l'on regarde de plus près ce qui se passe. Relations filles-garçons, racisme, solidarité, droit à l'expression, démocratie... il y a du travail !... Pourtant la modernité propose un ensemble de valeur pour ces situations. Ce n'est pas que nous manquons de points de repère mais c'est la mise en œuvre qui pose problème. Une voie possible pourrait consister à revisiter collectivement les valeurs de notre modernité susceptibles de soutenir les adolescents dans ce qu'ils rencontrent aujourd'hui dans leur passage vers l'âge adulte.

Démarche de prévention

Proposer des pratiques sociales communautaires

Pensons à tout ce qui, dans l'établissement scolaire pourrait être la mise en place d'espaces de démocratie, de responsabilisation, d'autonomisation... C'est-à-dire de pouvoir créer des pratiques qui vont faire en sorte que ces jeunes, quel que soit l'équipement biologique familial, expérientiel, social et culturel, puissent bénéficier, de l'égalité des chances, d'un équipement de valeurs, de normes propices à l'appropriation d'une identité. Qu'ils puissent eux aussi bénéficier de pratiques sociales ritualisées, qui prendraient sens pour la communauté des adultes et qui leur permettraient de s'identifier à cette communauté-là.

Mais comment inventer des espaces de mise en pratiques sociales ritualisées ? Retrouvons le sens de la fête, de la cérémonie... Des choses simples... À Toulouse, par exemple, il se fait des repas de rue qui mêlent, générations et classes sociales, une fois par an.

À l'école ou dans des espaces où il y a des jeunes... Ça peut être des pratiques d'accueil. Quand un jeune arrive, comment l'accueille-t-on ? Est-ce qu'on ne peut pas faire passer toute une série de valeurs par la façon dont on accueille ? Est-ce qu'on ne peut pas, entre adultes, ritualiser un minimum les choses, pour que ces jeunes soient pris dans une trame symbolique par quelques pratiques sociales qui vont implicitement leur signifier un certain nombre de valeurs qui sont importantes pour nous ? Ça peut être des rites d'étapes, au fil de la scolarité, des espaces d'expression collective, des activités culturelles... On peut inventer des espaces de parole collectifs, des espaces de débat, avec des supports ou sans (théâtre, vidéo...) Ce qui est quand même un des fondements de la modernité, le débat démocratique est au cœur de la mythologie.

Pour ceux qui sont en panne : favoriser l'accès aux soins

Enfin, comment inventer des espaces et des dispositifs pour aider ceux qui sont en panne pour réaliser le programme prévu par la modernité. Là se pose la question de savoir comment on peut accueillir la parole de ceux qui sont en difficulté avec la modernité ? Comment offrir des espaces de parole pour ceux-là. Comment les repérer par rapport à ce programme-là et favoriser un accès, soit sur des dispositifs collectifs, ce qui nous permettra à ce moment-là de recréer du communautaire, du social, de la pratique sociale etc., ou bien sur un plan individuel de favoriser le traitement de ces adolescents en panne. C'est-à-dire qu'est-ce qui constitue la panne ? Mais aussi qu'est-ce qui pourrait faire ressource ? La famille, les institutions diverses qui sont aux prises avec cet adolescent sont en première ligne. C'est la question de l'accès au soin. Pour eux, comment ouvrir des

espaces de parole individuelle qui permettent à ces jeunes de trouver une adresse pour cette souffrance, cette difficulté, cet « à quoi bon » qui donne envie d'aller s'expérimenter dans des conduites à risque.

Comment optimiser les ressources internes et externes à l'établissement ? En créant là aussi des instances collectives de concertation autour des élèves en panne. Des instances pluridisciplinaires qui associent les équipes éducatives, sanitaire et sociale et les enseignants, et en capacité d'inviter les partenaires extérieurs susceptibles de proposer des réponses. La mise en place de ces instances implique une réflexion préalable sur le cadre et la méthode de fonctionnement de ce type d'espace, mais demeure des outils précieux pour un établissement scolaire.

Des choses que vous faites déjà, et qui sont vraiment très importantes...

Ce texte est tiré d'une intervention à l'Institut de Formation de l'Enseignement Agricole Privé de Lyon en avril 2003.