

COLLECTION
PROBLÈMES SOCIAUX
& INTERVENTIONS SOCIALES



La RUE ATTRACTIVE

Parcours et pratiques
identitaires des jeunes
de la rue

MICHEL PARAZELLI



Presses de l'Université du Québec



**La RUE
ATTRACTIVE**

Parcours et pratiques
identitaires des jeunes
de la rue

Dans la même collection

Sous la direction de Henri Dorvil et Robert Mayer

Problèmes sociaux

Tome 1 – Théories et méthodologies

Sous la direction d'Henri Dorvil et Robert Mayer

2001, ISBN 2-7605-1126-X, 622 pages, D-1126

Problèmes sociaux

Tome 2 – Étude de cas et interventions sociales

Sous la direction d'Henri Dorvil et Robert Mayer

2001, ISBN 2-7605-1127-8, 700 pages, D-1127

Le jardin d'ombres

La poétique et la politique de la rééducation sociale

Michel Desjardins

2002, ISBN 2-7605-1157-X, 260 pages, D-1157

Huit clés pour la prévention du suicide chez les jeunes

Marlène Falardeau

2002, ISBN 2-7605-1177-4, 202 pages, D-1177

PRESSES DE L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

Le Delta I, 2875, boulevard Laurier, bureau 450

Sainte-Foy (Québec) G1V 2M2

Téléphone : (418) 657-4399 • Télécopieur : (418) 657-2096

Courriel : puq@puq.quebec.ca • Internet : www.puq.quebec.ca

Distribution :

CANADA et autres pays

DISTRIBUTION DE LIVRES UNIVERS S.E.N.C.

845, rue Marie-Victorin, Saint-Nicolas (Québec) G7A 3S8

Téléphone : (418) 831-7474 / 1-800-859-7474 • Télécopieur : (418) 831-4021

FRANCE

DIFFUSION DE L'ÉDITION QUÉBÉCOISE

30, rue Gay-Lussac, 75005 Paris, France

Téléphone : 33 1 43 54 49 02

Télécopieur : 33 1 43 54 39 15

SUISSE

SERVIDIS SA

5, rue des Chaudronniers, CH-1211 Genève 3, Suisse

Téléphone : 022 960 95 25

Télécopieur : 022 776 35 27



La *Loi sur le droit d'auteur* interdit la reproduction des œuvres sans autorisation des titulaires de droits. Or, la photocopie non autorisée – le « photocopillage » – s'est généralisée, provoquant une baisse des ventes de livres et compromettant la rédaction et la production de nouveaux ouvrages par des professionnels.

L'objet du logo apparaissant ci-contre est d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir de l'écrit le développement massif du « photocopillage ».



La RUE ATTRACTIVE

Parcours et pratiques
identitaires des jeunes
de la rue

MICHEL PARAZELLI

2002



Presses de l'Université du Québec

Le Delta I, 2875, boul. Laurier, bur. 450
Sainte-Foy (Québec) Canada G1V 2M2

Données de catalogue avant publication (Canada)

Parazelli, Michel

La rue attractive : parcours et pratiques identitaires des jeunes de la rue

(Collection Problèmes sociaux & interventions sociales ; 5)

Présenté à l'origine comme thèse (de doctorat de l'auteur – Université du Québec à Montréal, 1997, sous le titre *Pratiques de socialisation marginalisée et espace urbain*).

Comprend des réf. bibliogr.

ISBN 2-7605-1158-8

1. Jeunesse de la rue – Québec (Province) – Montréal – Conditions sociales.
2. Socialisation – Québec (Province) – Montréal. 3. Marginalité – Québec (Province) – Montréal. 4. Jeunes de la rue – Intégration – Québec (Province) – Montréal. I. Titre.
II. Titre: Pratiques de socialisation marginalisée et espace urbain. III. Collection.

HV1441.C32M65 2002

362.74'09714'28

C2002-940580-7

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada
par l'entremise du Programme d'aide au développement
de l'industrie de l'édition (PADIÉ) pour nos activités d'édition.

Mise en pages : CARACTÉRA PRODUCTION GRAPHIQUE INC.

Couverture : Conception graphique : RICHARD HODGSON

Illustration : DIANA ONG. *Blue Crowd*.

1 2 3 4 5 6 7 8 9 PUQ 2002 9 8 7 6 5 4 3 2 1

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés

© 2002 Presses de l'Université du Québec

Dépôt légal – 2^e trimestre 2002

Bibliothèque nationale du Québec / Bibliothèque nationale du Canada

Imprimé au Canada

LISTE DES FIGURES	XIII
LISTE DES TABLEAUX	XV
REMERCIEMENTS	XVII
INTRODUCTION	1

PARTIE 1

LES JEUNES DE LA RUE EXISTENT-ILS?	7
--	---

CHAPITRE 1

DÉFINIR LES JEUNES DE LA RUE?	11
1.1. LES REPRÉSENTATIONS SOCIALES DU PHÉNOMÈNE DES JEUNES DE LA RUE	13
1.2. ÉLÉMENTS D'HISTOIRE SUR LE RAPPORT SOCIAL DES JEUNES À LA RUE	19
1.3. L'ÉMERGENCE DE LA CATÉGORIE JEUNES DE LA RUE AU QUÉBEC	32
1.4. UNE CATÉGORIE SOCIOLOGIQUE INCERTAINE	36
1.5. COMBIEN SONT-ILS?	48

1.6.	D'OÙ VIENNENT-ILS?	49
1.6.1.	Montréal: un pôle attracteur de la vie de rue	51
1.6.2.	Montréal: gestionnaire urbain de l'exclusion extraterritoriale.....	51
	CONCLUSION	52

PARTIE 2

	COMMENT INTERPRÉTER LE SENS DES PRATIQUES URBAINES DES JEUNES DE LA RUE?	55
--	---	-----------

CHAPITRE 2

	PRINCIPALES REPRÉSENTATIONS THÉORIQUES DU PHÉNOMÈNE DE SOCIALISATION URBAINE MARGINALISÉE	59
2.1.	L'ÉMERGENCE DE LA SOCIOLOGIE AU XVIII ^e SIÈCLE ET L'ENJEU DE LA VÉRITÉ SUR LA CONNAISSANCE DE LA NATURE HUMAINE	60
2.2.	ÉMILE DURKHEIM: UNE MORALE ORGANIQUE DE LA DÉRÉGULATION NORMATIVE	65
2.3.	UNE MORALE ÉCOLOGISTE DE LA DÉSORGANISATION SOCIALE: LA SOCIOLOGIE URBAINE DE L'ÉCOLE DE CHICAGO	75
2.4.	UNE MORALE POSITIVISTE DE LA SOCIALISATION ...	86
2.5.	LA SECONDE ÉCOLE DE CHICAGO	88
2.6.	L'ANALYSE STRUCTURALISTE DES INSTANCES DE SOCIALISATION COMME INSTANCES DE CONTRÔLE	94
2.7.	LA SOCIOLOGIE DE L'ACTION: LE RÔLE DU « SUJET HISTORIQUE » DANS LA DYNAMIQUE INCLUSION/EXCLUSION	96
	CONCLUSION	99

CHAPITRE 3

LES LIMITES ÉPISTÉMOLOGIQUES DES REPRÉSENTATIONS SOCIOSPATIALES DES PRATIQUES URBAINES JUVÉNILES ..	101
3.1. L'ESPACE COMME RESSOURCE D'INTERACTION	101
3.2. L'ESPACE DE LA RUE COMME UN MILIEU NATUREL ..	113
3.3. L'ESPACE COMME CONTENANT DES PRATIQUES DE SOCIABILITÉ	117
3.4. L'ESPACE COMME UNE DÉLIMITATION CATÉGORIELLE	119
3.5. CONSTANTES ET LIMITES DES REPRÉSENTATIONS SOCIOSPATIALES	122

CHAPITRE 4

UNE HYPOTHÈSE GÉOSOCIALE DE LA SOCIALISATION MARGINALISÉE	127
4.1. L'ADOPTION DE LA VIE DE RUE ET L'INDIVIDUALISME CONTEMPORAIN	127
4.2. LE CONCEPT DE « SOCIALISATION MARGINALISÉE » ..	135
4.3. UN ACTE ÉLÉMENTAIRE DE RÉALISATION DE SOI: L'APPROPRIATION DE L'ESPACE	140
4.4. LA THÉORIE DE L'ESPACE TRANSITIONNEL	148
4.5. LA GESTION DES USAGES URBAINS: UN ENJEU D'APPROPRIATION	164
4.6. ROUTINISATION SOCIOSPATIALE ET SÉCURITÉ ONTOLOGIQUE	167
4.7. LE PARCOURS GÉOSOCIAL DE LA SOCIALISATION ...	169

PARTIE 3

PARCOURS, PRATIQUES ET IMAGINAIRES « Aller voir ailleurs si j'y suis... »	179
---	-----

CHAPITRE 5

LIBERTÉ ET INCOHÉRENCE	185
5.1. LES JEUNES AYANT VÉCU UNE FORME DE RELATIONS PARENTALES INCOHÉRENTES	185
5.2. SPATIALISER LA LIBERTÉ ET L'INCOHÉRENCE	191

CHAPITRE 6

DÉPENDANCE ET INDÉPENDANCE	205
6.1. LES JEUNES AYANT VÉCU UNE FORME DE RELATIONS PARENTALES D'ABANDON	205
6.2. SPATIALISER LA DÉPENDANCE ET L'INDÉPENDANCE ..	218

CHAPITRE 7

DOMINATION, SUPERFICIALITÉ ET DÉTACHEMENT	223
7.1. LES JEUNES AYANT VÉCU UNE FORME DE RELATIONS PARENTALES DE DOMINATION, DE SUPERFICIALITÉ OU DE DÉTACHEMENT	223
7.1.1. De la domination	224
7.1.2. De la superficialité	233
7.1.3. Du détachement	242
7.1.4. Le potentiel des lieux les plus attractifs	246
7.1.5. Entre l'affirmation de soi et la déchéance	260
7.1.6. La routinisation de la vie de rue : la sécurité inconsciente du nomadisme	261
7.1.7. Spatialiser l'affirmation de soi	264
7.1.8. Sans propriété, point de salut ! Sans consommation, point d'appropriation !	266
7.2. LE MYTHE DE L'AUTONOMIE NATURELLE	272
CONCLUSION	277

PARTIE 4

MARGINALITÉS URBAINES JUVÉNILES ET ENJEUX SOCIAUX	279
--	-----

CHAPITRE 8

ENJEUX URBAINS : LE CHOC DES IMAGINAIRES	281
8.1. TROIS ENJEUX	284
8.2. L'IDÉOLOGIE <i>ÉCOSANITAIRE</i> DE LA REVITALISATION	286
CONCLUSION	293

CHAPITRE 9

PISTES D'ORIENTATION DE L'ACTION	295
9.1. INSTAURER LE LIEN SOCIAL DANS LA MARGE	300
9.2. INSTAURER LE LIEN POLITIQUE AVEC L'INSTITUTION MUNICIPALE	303
9.2.1. Genèse du désir d'appropriation de l'acte	304
9.2.2. Comment favoriser le mouvement d'appropriation de l'acte?	309
9.2.3. Les règles méthodologiques du dispositif	313
9.2.4. Quelques résultats partiels de l'évaluation du projet pilote	315

CHAPITRE 10

LA MARGINALITÉ SERAIT-ELLE NORMALE?	321
10.1. L'ATTRACTION DE LA MARGE SOCIALE	322
10.2. EXCLUSION OU MARGINALISATION?	324
CONCLUSION	333
BIBLIOGRAPHIE	337

LISTE DES FIGURES

Figure 1.1	Modèle conceptuel des catégories de jeunes de la rue	40
Figure 2.1a	Structure théorique du paradigme de l'écologie sociale (1892-1950)	91
Figure 2.1b	Structure théorique du paradigme de l'écologie sociale (1980-1996)	92
Figure 4.1	Synthèse des indicateurs sociospatiaux (Espace urbain et socialisation des jeunes de la rue)	160
Figure 4.2	Position épistémologique – phénoménologie critique (Kant-Husserl)	170
Figure 4.3	Structure théorique du parcours géosocial de la socialisation humaine	176
Figure 7.1	Mode de relation des jeunes de la rue aux lieux de socialisation marginalisée	275
Figure 7.2	Structure empirique du parcours géosocial des jeunes de la rue	277
Carte	Principaux lieux de socialisation fréquentés par les jeunes de la rue Secteur du Faubourg Saint-Laurent, Montréal (1985-1995)	236-237

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1.1	Principaux types de représentations sociales de l'intervention auprès des jeunes de la rue	15
Tableau 2.1	Synthèse des représentations dichotomiques du passage de la société archaïque à la société moderne (sociologie et géographie humaine classique)	66
Tableau 2.2	Horizon théorique d'analyse des jeunes de la rue (Représentations théoriques de la socialisation marginalisée)	100
Tableau 3.1a	Représentations sociospatiales des pratiques urbaines juvéniles selon les auteurs	102
Tableau 3.1b	Représentations sociospatiales des pratiques urbaines juvéniles selon leur logique de sens	104
Tableau 5.1	Les pratiques spatiales de socialisation marginalisée pendant la vie de rue Groupe A: Forme de relations parentales incohérentes . .	203
Tableau 6.1	Les pratiques spatiales de socialisation marginalisée pendant la vie de rue Groupe B: Forme de relations parentales d'abandon . . .	222

Tableau 7.1	Les pratiques spatiales de socialisation marginalisée pendant la vie de rue Groupe C: Forme de relations parentales de domination, de superficialité et de détachement	272
Tableau 7.2	Synthèse des indicateurs de la gestion des usages urbains de trois lieux transitionnels collectifs des jeunes de la rue Centre-ville-est de Montréal	273
Tableau 7.3	Synthèse du potentiel transitionnel	273

REMERCIEMENTS

L'auteur remercie le Fonds de recherche sur la société et la culture (FRSC) ainsi que l'Université de Montréal pour leur soutien financier. Ce document s'inspire en partie d'un manuel de cours à distance conçu par l'auteur : Les jeunes de la rue, JES-2018D (1 crédit), Certificat d'intervention auprès des jeunes, Faculté de l'éducation permanente, Université de Montréal, Secteur de la formation à distance.

INTRODUCTION

Devenir jeune de la rue représente une solution de rechange à une situation familiale ou institutionnelle difficile ou insoutenable. Et, comme le note le ministère de la Santé et des Services sociaux (MSSS) dans son énoncé de politique de la santé et du bien-être : « Pour plusieurs de ces jeunes (14-18 ans), la rue apparaît parfois plus sécuritaire que la maison ; elle représente à leurs yeux la meilleure stratégie de survie qu'ils aient pu trouver » (Québec, 1992, p. 56). En effet, la majorité d'entre eux ont connu, dans leur enfance et leur adolescence, une expérience familiale et institutionnelle marquée par la violence et le rejet. N'étant la plupart du temps pas considérés comme des « sujets compétents », ces jeunes connaissent d'importantes difficultés à s'identifier au monde adulte et à s'insérer dans la société. Même si l'on ne connaît pas leur nombre exact, il demeure qu'ils sont nombreux à occuper les centres des grandes villes canadiennes. Objets de répression ou de compassion, les jeunes de la rue de Montréal sont cependant méconnus même si leur existence sociale est fortement médiatisée. Certains voient dans le phénomène des jeunes de la rue l'expression bricolée d'un rite de passage moderne ou d'une émancipation sociale. D'autres en condamnent les conditions aliénantes ou tentent de nier le phénomène.

Ainsi, le phénomène des jeunes de la rue remet en question les valeurs et les principes d'une société qui s'est pourtant dotée d'institutions de socialisation juvénile visant l'insertion sociale des jeunes. Un phénomène social comme celui des jeunes de la rue soulève habituellement beaucoup d'interrogations et d'inconfort face à la signification de cette réalité. De prime abord, comment peut-on imaginer que des adolescents de 15 ans ou 17 ans puissent préférer vivre de la rue plutôt que de demeurer dans leur foyer familial ou leur institution d'accueil ? Comment penser

que le « milieu de la rue » puisse représenter un choix social ou que la marge puisse devenir un lieu de vie pour des jeunes lorsque la plupart des gens et des médias lui attribuent plutôt une valeur de dangerosité, de désorganisation et d'immoralité potentielle? Bref, comment la rue peut-elle devenir attractive auprès des jeunes? Voilà des questions auxquelles cet ouvrage tente de répondre.

Vivre de la rue implique un décrochage social, sur plusieurs plans, des institutions de socialisation juvénile habituelles (famille, école, travail, services sociaux). La complexité du phénomène a retenu l'attention de plusieurs acteurs à l'occasion de l'Année internationale des sans-abri en 1987, lorsqu'on a dressé un portrait éclaté des multiples problèmes rattachés à la vie marginale des jeunes. Depuis ce temps, les connaissances ont un peu évolué, mais dans un contexte de confusion ou de diversité de points de vue quant à la définition de la catégorie jeunes de la rue. Étant donné le caractère « souterrain » de la vie de rue et les comportements atypiques qui lui sont associés, un certain nombre d'études abordent ce groupe social en tentant de caractériser les divers comportements apparents de ces jeunes (toxicomanie, sexualité à risque, mendicité, pratique du *squeegee*, occupation d'espaces publics, etc.). Bien que nécessaires à la connaissance du phénomène, les caractéristiques même détaillées d'un groupe social ainsi que l'inventaire global des problèmes vécus par les jeunes de la rue ne nous informent pas d'emblée sur les enjeux de son existence sociale ni sur la dynamique interne de ses membres. Mon expérience dans le milieu communautaire m'a montré que, plus on écoute l'histoire de vie de ces jeunes ainsi que leur propre compréhension de cette vie, plus on relativise les jugements de valeur portés sur eux et sur leurs actes. Aussi, pour saisir le phénomène des jeunes de la rue, il convient d'aller au-delà des comportements visibles et apparents tout en les considérant dans un contexte plus large des transformations sociales que vivent les sociétés occidentales. Le contexte de mutation du lien social dont parlent plusieurs auteurs contemporains se manifeste aussi comme une crise d'urbanité où les jeunes relégués dans l'espace de la rue pour se socialiser sont niés en tant que sujets et acteurs de leur histoire.

C'est pourquoi il est nécessaire d'adopter une approche à la fois compréhensive et explicative du phénomène. La première approche vise à analyser les déclencheurs ainsi que les pratiques sociales de la vie de rue en considérant le sens que les jeunes donnent eux-mêmes à leurs conduites ainsi qu'à leur parcours (Schnapper, 1999). La seconde approche explicative consiste en une proposition théorique pouvant rendre compte du phénomène des jeunes de la rue à l'intérieur d'un ensemble d'hypothèses de

causalité¹. Il s'agit d'élaborer de façon critique un travail théorique afin de comprendre et d'expliquer les représentations que ces jeunes se font d'eux-mêmes et de leurs pratiques de socialisation urbaine. Le défi de cette démarche scientifique est justement de lier les deux approches afin de respecter cette tension heuristique entre le phénomène tel qu'il se présente à nos sens ainsi qu'à nos affects (subjectivité) et la construction d'objet qui codifie constamment les manifestations du phénomène par le travail d'interprétation langagier (objectivation) (Desmarais, 1991).

Dans cette voie, l'analyse du phénomène des jeunes de la rue vise à dépasser la simple description des stratégies de débrouillardise d'une population marginalisée et à ne pas réduire les pratiques urbaines des jeunes de la rue à une addition de facteurs de risque. Les problématiques sociale et urbaine des jeunes de la rue posent la double question de la construction identitaire en dehors des instances de socialisation habituelles et d'une logique spatiale offrant des lieux attractifs à ces jeunes qui n'ont pas de lieux où s'établir véritablement. C'est pourquoi je qualifie de géo-sociale cette double problématique afin d'insister sur le lien intime et fondateur de l'identité humaine qui existe entre le social et le spatial. Cette problématique est fondamentale, car il n'existe pas de liens sociaux sans lieux.

Avant de présenter la structure de cet ouvrage, j'aimerais signaler que le contenu de ce livre représente une synthèse des travaux de recherche que j'ai menés dans le cadre d'une thèse doctorale en études urbaines et d'une recherche évaluative postdoctorale à l'INRS-Culture et Société. Dans cette aventure, plusieurs personnes m'ont accordé leur soutien et fait partager leurs réflexions, je tiens à les remercier. Je tiens également à exprimer ma profonde reconnaissance aux jeunes de la rue et aux travailleurs communautaires jeunesse qui non seulement ont partagé avec moi leur connaissance de la réalité des jeunes de la rue depuis 1990, mais ont su m'appuyer tout au long de mon travail de recherche.

Ce livre se veut une contribution à la problématique théorique de l'interprétation du phénomène des jeunes de la rue dans le contexte des transformations du lien social au sein des sociétés industrialisées. L'étude des jeunes de la rue à Montréal peut être envisagée comme un cas de

1. Dans l'univers des sciences humaines, on considère ces deux approches comme étant habituellement opposées. À l'instar de Mendel je pense qu'il est possible de les employer dans une perspective de complémentarité étant donné que l'une et l'autre réduit l'objet soit au sens, soit au fait: «Là où la perspective herméneutique réduit la condition humaine à l'interprétation du sens à travers la seule prise en compte d'une subjectivité et d'une culture, la perspective explicative réduit, quant à elle, cette même condition à une cause appréhendable de l'extérieur comme un phénomène naturel et agissant sur lui mécaniquement à l'image d'une loi de la nature» (Mendel, 1998, p. 66-67).

figure du phénomène des jeunes de la rue, certains aspects de la dynamique interne pouvant être généralisés, d'autres spécifiés selon les contextes sociohistorique et géographique. Par ailleurs, mentionnons que trois champs disciplinaires sont mis à contribution afin de cerner de façon transdisciplinaire le phénomène des jeunes de la rue : la sociologie de l'action, la psychanalyse winnicottienne (Winnicott, 1975) ainsi que la sociopsychanalyse (Mendel, 1992) et la géographie humaine structurale (Desmarais, 1992).

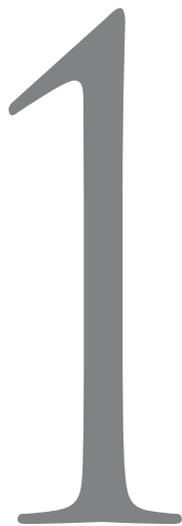
Cet ouvrage est divisé en quatre parties regroupant dix chapitres. La première partie vise à cerner de façon globale ce qu'on entend par « jeunes de la rue » en invitant d'abord le lecteur à prendre connaissance des jugements normatifs associés à l'intervention sociale auprès des jeunes de la rue. Ensuite, sont présentés des éléments de l'histoire occidentale des rapports sociaux que les jeunes ont établis avec l'espace de la rue ainsi que les caractéristiques générales et les problèmes de définition relative à cette catégorie sociale. La deuxième partie est entièrement consacrée au choix d'interprétation théorique des pratiques urbaines des jeunes de la rue. Ainsi, nous examinerons de façon successive les limites épistémologiques associées, d'une part, aux représentations théoriques de la socialisation urbaine marginalisée et, d'autre part, aux représentations sociospatiales des pratiques urbaines juvéniles. Le dernier chapitre de cette partie, le chapitre quatre, traitera d'une hypothèse géosociale de la socialisation marginalisée résultant des réflexions des deux chapitres précédents. C'est à partir de cette hypothèse que le parcours et les pratiques identitaires des jeunes de la rue pourraient être interprétés et expliqués. Dans cet ouvrage, je défends l'hypothèse générale selon laquelle, *les pratiques de socialisation marginalisée des jeunes de la rue institueraient (de façon précaire) un certain usage de la marge sociospatiale dans la perspective d'une recomposition identitaire. Ces jeunes y solliciteraient une appartenance tout en réclamant une filiation. Cette marge sociospatiale urbaine est conçue comme une organisation géographique structurant de façon topologique les pratiques d'appropriation spatiale et d'identification sociale des jeunes de la rue.*

La troisième partie traite essentiellement du sens que des jeunes de la rue attribuent à leur parcours ainsi qu'à leurs pratiques. Cette mise à l'épreuve empirique du cadre d'analyse développé dans la seconde partie a été réalisée, en 1994, dans le cadre de ma recherche doctorale (Parazelli, 1997a), à l'aide d'extraits d'entrevues semi-dirigées effectuées auprès de 30 jeunes de la rue à Montréal. Par conséquent, les chapitres cinq, six et sept présentent des extraits d'entretiens relatant des parcours géosociaux des jeunes de la rue qui varient selon le type de lien parental. La dernière partie de cet ouvrage, quant à elle, exposera les enjeux socio-urbains entourant les conflits de localisation et d'appropriation impliquant les

jeunes de la rue et d'autres groupes d'acteurs, dont les forces policières. Nous verrons que ces enjeux sont liés à la construction d'un problème social dépassant les seules difficultés de gestion d'une cohabitation urbaine avec une population marginalisée. Cette partie est aussi consacrée à la formulation de pistes d'orientation pour l'intervention collective qui découlent des résultats de recherche présentés dans la seconde partie. L'ensemble de ce livre a été conçu de façon à inviter la personne intéressée par le phénomène des jeunes de la rue à mieux comprendre en le percevant d'abord comme une réalité sociale. En ce sens, cette section du livre tente de dégager l'orientation que pourraient prendre des formes d'intervention et d'action qui s'appuieraient sur une analyse compréhensive et explicative du phénomène afin de dépasser les seuls constats décrivant la multitude de problèmes associés à l'existence des jeunes de la rue.

Enfin, la dernière partie tente de montrer comment les réflexions élaborées autour des jeunes de la rue peuvent contribuer à alimenter les débats actuels entourant les concepts de normalité, de marginalité et d'exclusion. En posant la question, « La marginalité serait-elle normale ? », il s'agit d'interroger nos conceptions normatives de la marginalité sociale en remettant en question le concept d'exclusion qui, par son indifférenciation sémantique, contribue souvent à voiler les pratiques de socialisation marginalisée des individus pourtant bien situées au cœur de relations de pouvoir dans la société.

P A R T I E



**LES JEUNES DE LA RUE
EXISTENT-ILS ?**

Dans un article publié dans *Le Devoir*, en 1995, intitulé « Les “jeunes de la rue” : ni jeunes, ni dans la rue », deux intervenantes dans le domaine de la santé (Denoncourt et Raynault, 1995) remettaient en question l’existence non pas des jeunes en difficulté, mais le fait de les qualifier de « jeunes de la rue ». Selon elles, l’usage social de la catégorie jeunes de la rue ouvre la porte à une reconnaissance du droit implicite des adolescents à vivre dans la rue. En fait, selon les auteures, ces jeunes ne seraient pas des jeunes de la rue, mais plutôt des fugueurs ou des jeunes mis à la porte par leurs parents. En acceptant de les reconnaître comme jeunes de la rue, les intervenants sociaux risqueraient de cautionner la réaction de fuite comme une solution et de condamner à l’avance les parents qui souvent ne peuvent se faire entendre. Mieux encadrer les jeunes afin qu’ils comprennent que la rue ne doit pas devenir une solution pour eux, là se trouverait la meilleure solution.

Reconnaître que dans un pays riche tel que le nôtre, il existe des jeunes « laissés à eux-mêmes » à l’image des pays en développement n’est pas aisé à admettre dans l’imaginaire des sociétés industrialisées. Surtout quand on sait que la société québécoise est dotée d’un système de services sociaux et d’éducation publics qui fait encore l’envie de plusieurs pays. Renvoyer la responsabilité aux parents, aux intervenants ou même aux organismes communautaires dans la construction sociale du problème que représentent les jeunes de la rue est aussi un réflexe commun. La tentation est encore plus grande de nier cette réalité sociale en refusant d’accorder aux jeunes une écoute authentique de leurs désirs ainsi qu’une capacité d’acteurs en quête d’une identité sociale. Cette première partie vise à ouvrir cette question de l’existence des jeunes de la rue en tant que groupe social spécifique. Cette catégorie sociale est fortement marquée par les positions normatives relatives au lien social intergénérationnel ainsi qu’aux marginalités juvéniles dans une société dont les repères normatifs sont en profonde mutation. C’est pourquoi, le premier chapitre est consacré aux considérations historiques et normatives ainsi qu’aux divers problèmes théoriques associés à la définition des jeunes de la rue, une catégorie sociologique incertaine.

1

DÉFINIR LES JEUNES DE LA RUE?

Le mode interrogatif de ce titre exprime une hésitation quant à la pertinence de formuler une définition strictement descriptive des caractéristiques d'un groupe d'individus, alors que ceux-ci existent à cause de transformations sociales et historiques qu'il conviendrait d'inclure dans un tel travail de définition. En effet, dans l'exercice de définition, il existe une différence importante entre définir de façon analytique un phénomène social selon une logique de causalité et définir ce phénomène en en décrivant les caractéristiques observables, celles-ci renvoyant aux comportements ou aux conditions de vie des individus qui composent le groupe social étudié. De plus, en raison de la diversité des angles d'approche en sciences humaines et de la complexité des enjeux associés au phénomène des jeunes de la rue, décrire ces derniers devient un exercice voué à un résultat partiel et partiel. En effet, aucun chercheur ne peut prétendre posséder la définition précise de cette catégorie sociologique des jeunes de la rue, non seulement à cause de cette complexité, mais étant donné l'instabilité de ses formes sociales et la capacité des jeunes à négocier leur identité sociale. Mentionnons seulement que l'hétérogénéité des parcours des jeunes de la rue, tout comme celle des parcours des jeunes adultes itinérants (Poirier *et al.*, 1999, p. 16), contraint le chercheur à demeurer très prudent dans le travail d'interprétation du phénomène en laissant une place importante à la parole des jeunes et, par conséquent, à leur propre analyse d'eux-mêmes.

Comme toute catégorie sociologique, celle des jeunes de la rue possède des fondements tant sur le plan empirique, épistémologique, théorique que politique. Le phénomène des jeunes de la rue relève-t-il de l'exclusion, de la marginalisation, de la socialisation juvénile, de la délinquance, de l'itinérance, de la santé mentale, de la santé publique? Comment justifier le choix d'un champ conceptuel au détriment d'un autre?

Avec quel regard décrivons-nous ces jeunes et interprétons-nous leurs comportements? Ces questions sont fondamentales sur le plan éthique et politique, car le choix de certains concepts permet d'appréhender d'une certaine manière le phénomène par l'inscription de celui-ci dans un univers normatif prescrivant ce que les individus devraient être et ne pas être, désirer et ne pas désirer, faire et ne pas faire, s'ils devraient recevoir un service et non un autre. Par exemple, considérer les jeunes de la rue comme une sous-catégorie de l'itinérance n'induit pas les mêmes représentations sociales ni les mêmes recours institutionnels que si l'on percevait ce phénomène comme une pratique urbaine inscrite dans une dynamique de l'adolescence. Pour le chercheur, reconnaître ce biais, c'est exposer et justifier les fondements de son choix théorique et non laisser les évidences se substituer aux concepts. Cette section vise justement à explorer la multiplicité de ces points de vue de façon à faire un choix éclairé et consenti. La marginalité sociale des jeunes de la rue ressort-elle de problèmes individuels, familiaux, de l'anomie urbaine ou des transformations institutionnelles du lien social? Dans ce questionnement sur les causes possibles, Vant (1986, p. 13-14) ajoute la dimension politique de l'ordre social: «Encore faut-il souligner que la mise en scène de la marginalité assume au niveau de la reproduction sociale, outre des fonctions de dissuasion et de discipline, une fonction principale d'identification.» Mais adopter cette lecture, c'est déjà amorcer un débat théorique qui, comme nous le verrons, peut remplir une fonction morale décrétant des vérités absolues sur la définition de la normalité des pratiques de socialisation, et ce, au nom de la science. C'est pourquoi les pratiques urbaines marginalisées représentées par l'image du clochard, de l'itinérant, du délinquant, du suicidaire, du pauvre ou du déviant en général ne sont pas dépourvues d'ambivalence. Entre l'innocent et le coupable, la victime et le criminel, la répression et la prévention, le contrôle et la réhabilitation, la pauvreté et l'exploitation, le marginalisé et l'usage social de la marge, l'ambivalence des jugements moraux y trouve les tensions de son expression théorique. Par exemple, dans plusieurs études traitant des jeunes de la rue ou des pratiques urbaines des jeunes, les approches ethnographique, interactionniste ou comportementaliste sont utilisées de façon à décrire les pratiques de ces jeunes comme s'il s'agissait d'une sous-culture quasi exotique. Dans cette perspective, il importe de décrire de façon détaillée les modes de vie de ces jeunes dans leur «habitat naturel». La sociologie urbaine issue de la tradition de l'école de Chicago (écologie humaine et sociale) a d'ailleurs fortement préconisé cet angle d'approche.

Plus rares sont les études offrant une proposition qui combine interprétation et explication du phénomène. Et aucune recherche n'aborde théoriquement les dimensions géosociales des pratiques urbaines des jeunes de la rue au Canada. Pourtant, la catégorie jeunes de la rue contient deux éléments en interaction: la question de la jeunesse, bien sûr, et celle de

l'appartenance à un ensemble de lieux, le monde de la « rue ». Certes, comme nous le verrons au chapitre 3, la plupart des auteurs développent un discours sur l'espace de la rue, mais ce traitement de l'espace n'est jamais fondé sur le plan épistémologique ni théorique. C'est d'ailleurs l'usage métaphorique de notions spatiales qui en limite la réflexion.

C'est pourquoi la question de la définition des jeunes de la rue exige quelques détours historiques et épistémologiques avant que l'on s'engage dans une proposition théorique fondée sur la jeunesse et l'espace de la rue. Afin de bien saisir l'importance des enjeux normatifs entourant le phénomène des jeunes de la rue, examinons d'abord les diverses représentations sociales qui circulent actuellement chez les intervenants sociaux. Ensuite, quelques éléments d'histoire nous permettront de prendre une certaine distance face aux rapports que les jeunes peuvent entretenir à l'espace de la rue. Ce chapitre se terminera par la présentation du contexte d'émergence de la catégorie jeunes de la rue, de l'ampleur du phénomène ainsi que de ses caractéristiques générales.

1.1. LES REPRÉSENTATIONS SOCIALES DU PHÉNOMÈNE DES JEUNES DE LA RUE

Avant d'aborder les efforts scientifiques visant à éclairer le phénomène des jeunes de la rue, une analyse typologique des représentations sociales du phénomène des jeunes de la rue peut s'avérer utile afin de saisir les dimensions normatives fortement ancrées dans la société. La plupart des jugements portés sur les jeunes de la rue sont fondés sur une polarité morale classique de type binaire : celle de la victime ou de l'agresseur ou, autrement dit, du bien ou du mal. De cette polarité morale découle toute une gamme de représentations sociales contribuant à conditionner l'imaginaire de la population en général. Comme le souligne Lucchini (1996, p. 266) dans son livre intitulé *Sociologie de la survie : l'enfant dans la rue* :

La définition d'un problème social englobe sa reconnaissance non seulement par le monde scientifique, mais également par l'opinion publique. Dans cet ordre d'idée, l'approche macroscopique en termes d'enfant victime donne une assise à la dimension sociale du problème et fait appel à une idée de responsabilité sociale des enfants. De même, on peut se demander si la référence constante du discours institutionnel à l'enfant de la rue n'est pas influencée par les médias et leur tendance à la dramatisation systématique.

Relevons de façon concrète l'importance que ces représentations revêtent non seulement pour la population en général, mais aussi dans le champ des pratiques d'intervention auprès des jeunes de la rue. Le

tableau 1.1 décrit une typologie des représentations sociales qui affectent l'orientation des interventions auprès des jeunes de la rue en identifiant pour chacune le mode de relation symbolique aux jeunes de la rue, la perception du problème engendrée par ce mode de relation et le mode d'intervention qui en découle.

Cette typologie n'a pas la prétention de couvrir l'ensemble des représentations qui existent actuellement, mais plutôt d'illustrer le poids des jugements de valeur dans la perception du phénomène des jeunes de la rue. Comme on le constate, l'intervention sociale n'est pas neutre. La connaissance de ces divers points de vue permet de relativiser nos propres représentations ainsi que celles des médias ou des intervenants en développant ainsi un sens critique face aux discours véhiculés sur les jeunes de la rue. Par exemple, la représentation « familialiste » de l'intervention auprès de jeunes de la rue conçoit le jeune comme un enfant dont la vulnérabilité sociale exige la protection d'un adulte à l'image du rôle parental. La représentation « thérapeutique » de l'intervention considère le jeune de la rue comme un bénéficiaire affecté d'une pathologie sociale qu'il faut guérir. Dans la représentation « doctrinale », le jeune est vu comme un adhérent à une vision politique de sa condition sociale qui le guidera dans l'établissement d'un rapport de force avec les diverses institutions qui le rejettent. La représentation « religieuse » voit chez le jeune de la rue un croyant potentiel étant donné qu'il est privé de modèle pouvant lui montrer l'exemple à suivre. Le client est la conception classique de la représentation « commerciale » de l'intervention auprès des jeunes qui, après reconnaissance de la non-satisfaction de besoins, s'orientera vers la distribution d'un service. La représentation « répressive » regarde le jeune de la rue comme un délinquant dont la présence collective et les actes transgressifs sont perçus comme autant de nuisances publiques qu'il faut arrêter, disperser ou évacuer. La représentation « émancipatoire » de l'intervention envisage les jeunes de la rue comme des acteurs engagés dans des rapports d'aliénation sociale ; c'est pourquoi on juge alors nécessaire de les accompagner pour soutenir la réalisation de leur individualité et de leurs désirs sociaux.

Ces différences dans les représentations sociales contribuent à alimenter des rapports de force politiques entre divers organismes et institutions dont l'un des enjeux est de déterminer le type de place sociale que la société est prête à offrir aux jeunes de la rue. Il est aussi important de préciser que plus d'une représentation sociale peut servir à qualifier une pratique concrète d'intervention. Ainsi est-il possible de discerner parmi les divers points de vue les tendances actuelles qui se logent dans l'expérience pratique.

Tableau 1.1
Principaux types de représentations sociales de l'intervention auprès des jeunes de la rue

Types de représentations sociales	Familialiste	Thérapeutique	Doctrinale	Religieuse	Commerciale	Répressive	Émancipatoire
Mode de relation symbolique au jeune	L'enfant	Le bénéficiaire	L'adhérent	Le croyant	Le client	Le délinquant	L'acteur
Perception générale du problème	Vulnérabilité sociale	Pathologie sociale	Absence de rapport de force	Absence de modèle	Non-satisfaction de besoins	Nuisances publiques	Aliénation sociale
Mode d'intervention	Protéger	Guérir	Guider	Donner l'exemple	Distribuer un service	Arrêter, disperser ou évacuer	Accompagner

Devant cette pluralité de représentations des jeunes de la rue et des approches d'intervention, la question de la définition des jeunes de la rue devient un enjeu auquel sont rattachés les budgets associés aux ressources et aux projets de recherche. De plus, les jugements de valeur deviennent des références encore plus importantes lorsqu'il y a méconnaissance générale d'un phénomène social. C'est ce qu'ont observé les auteurs d'un rapport de recherche gouvernemental fédéral (Programme de Portage, 1993, p. 36) à propos des jeunes de la rue de certaines villes canadiennes, dont Montréal: « [...] les jeunes des rues de Montréal ont affirmé que la collectivité ne les respectait guère ou aucunement et les traitait comme des parasites sans ressort ». Plusieurs jeunes interviewés par les auteurs témoignaient d'affrontements violents avec les autorités policières. Aussi peut-on lire dans ce rapport (1993, p. 2) que les auteurs considèrent la répression comme une conséquence sociale de la méconnaissance de la réalité des jeunes des rues.

Le fait que la société en général soit dans l'ignorance de ce qui pousse les jeunes vers la rue s'ajoute au manque de ressources. Cette ignorance incite souvent les autorités à imposer des sanctions pénales aux jeunes des rues, « pour faire un nettoyage dans la collectivité ». Les artisans de la politique sociale relative aux jeunes doivent impérativement prendre conscience de ce qu'est la réalité des jeunes des rues, à l'échelon local, au Canada et à l'échelle internationale.

À partir de ce constat, cette recherche a aussi révélé que plusieurs droits des jeunes de la rue étaient violés. C'est l'une des principales conclusions du rapport (1993, p. 47).

Le Programme de lutte contre les toxicomanies [PLT] exécuté sous l'égide de l'Organisation mondiale de la santé a fait clairement ressortir les obligations des nations membres et l'absence de solution concrète aux problèmes auxquels sont confrontés 100 millions d'enfants qui vivent dans des conditions déplorables dans les rues des métropoles du monde. D'après le rapport produit à l'issue du Projet des enfants des rues mené dans le cadre du PLT, les droits reconnus à l'enfant par les Nations Unies ne sont pas respectés et, dans bien des cas, il y a « mépris ou violation flagrante » de ces droits (OMS, 1993, p. 45). Certes, ces droits sont violés dans les pays en développement qui ont participé à l'étude, mais un grand nombre d'entre eux sont aussi violés dans les pays industrialisés, comme l'a révélé le Projet canadien des enfants des rues (Anderson, 1993).

À ce sujet, rappelons que l'enjeu de la définition de la catégorie jeunes de la rue ne se situe pas qu'au niveau méthodologique et théorique, mais aussi au niveau sociopolitique. L'enjeu est politique dans la mesure où la position théorique adoptée pourrait déterminer les orientations

sociales d'éventuelles propositions de mesures d'intervention qui auront un impact sur les décisions budgétaires des décideurs politiques. Ces décisions auront des retombées sur les jeunes visés (répression, contrôle social, encadrement, accompagnement, etc.) et sur le travail des ressources communautaires ou étatiques (Laberge et Roy, 1994, p. 93). À titre d'exemple, Brannigan et Caputo (1993, p. 85-86) mentionnent qu'en 1992 la Calgary Downtown Business Revitalization Association a publié les résultats d'une étude intitulée *Crime Prevention in the Heart of the City*. Cette recherche tentait de cerner les raisons pour lesquelles plusieurs personnes hésitaient à venir consommer au centre-ville de Calgary, raisons apparemment liées à la peur de la criminalité. Les jeunes de la rue, les jeunes punks et les toxicomanes furent identifiés comme étant les principaux facteurs de cette crainte étant donné l'imprévisibilité de leur comportement. Brannigan et Caputo (1993, p. 85) expliquent ces résultats de la façon suivante :

L'idée d'exercer un contrôle sur les jeunes découle d'abord et avant tout de la crainte que les jeunes « dans la rue » inspirent à nombre de gens. C'est particulièrement le cas lorsque le comportement, la tenue vestimentaire ou le langage des jeunes est gênant, déplaisant, choquant ou menaçant. Ces jeunes comprennent ceux qui « se tiennent » en groupe à certains endroits donnés, ainsi que les mendiants et les prostitués. Vu la crainte qu'ils inspirent, les jeunes de la rue sont souvent perçus comme échappant au contrôle immédiat des autorités, voire à tout contrôle, de quelque nature qu'il soit. [...] Les jeunes qui sont à l'extérieur « jour et nuit » échappent certes à l'autorité de leurs parents ou des personnes qui en sont responsables, sinon ils n'erreraient pas dans les rues, surtout s'ils doivent se lever tôt le matin pour arriver à l'heure à l'école ou au travail. Et s'ils courent les rues, manifestement laissés à eux-mêmes, ils pourraient commettre des actes violents, s'en prendre à d'honnêtes citoyens ou avoir d'autres comportements répréhensibles. Il ne s'agit pas d'un problème purement théorique. [...] Selon le rapport, les jeunes de la rue représentaient une importante proportion des sans-abri de Calgary et la grande visibilité des itinérants et la crainte qu'ils inspirent influent considérablement sur la perception de la sécurité au centre-ville de Calgary.

Même si le lien semble évident pour plusieurs, il n'existe pas de relation directe entre le sentiment d'insécurité urbaine et la violence objective (Duprez et Hedli, 1992, p. 75; Desbiens, 1993, p. 46), le sentiment d'insécurité relevant d'autres dimensions sociales. Afin d'être en mesure de confirmer ou d'infirmer les facteurs sensés être à la source du sentiment d'insécurité de la population dans le centre des grandes villes, Brannigan et Caputo (1993, p. 96-98) proposent d'effectuer un dénombrement systématique des fugeurs et des jeunes de la rue en s'inspirant de l'enquête menée auprès des itinérants par Rossi (1989) à Chicago. Ce dénombrement

systématique permettrait de démontrer le poids réel des jeunes de la rue parmi ceux qui ont une activité criminelle. La présence des jeunes de la rue soulèverait ainsi une problématique du contrôle social dans un contexte de revitalisation économique et urbanistique des centres-villes. Ce contexte urbain de stigmatisation sociale des jeunes de la rue n'a pas de frontière. Évidemment, ce phénomène est beaucoup plus visible étant donné son ampleur dans les pays en développement, comme en témoignent les 4 600 enfants et adolescents abattus dans les villes de Sao Paulo, Rio et Recife entre 1988 et 1990 (Lucchini, 1993, p. 12). Certains qualifient même les itinérants de ces villes de « jetables » pour signifier la mesure du rejet de ces personnes reléguées au « dépotoir » de la société. La situation est similaire au Sénégal où Poitou (1986, p. 124) nous apprend que l'on traite les jeunes de la rue et les adultes sans abri d'« encombrements humains » :

Le monde de la rue est, comme on l'a vu, un monde que la société globale rejette et marginalise en bloc. Indistinctement, le regard qu'elle pose sur les individus qui en font partie, jeunes ou adultes, conduit à les assimiler sans nuances à des parasites, des voyous, des bons à rien, des individus violents, voleurs, nuisibles, irrécupérables et dont il convient de se méfier ou de s'écarter. Ce processus de stigmatisation conduit en effet une partie d'entre eux à s'organiser et se structurer de façon à se forger une personnalité provocante face à cette société qui ne les accepte pas. La rue se présente alors aux yeux de ces catégories socialement bien intégrées comme un lieu de perdition, de débauche, une école de la délinquance et cette vision essentiellement négative se double d'une perception de l'oisiveté voulue ou subie par les jeunes comme foncièrement immorale. Cette condamnation de l'opinion publique a trouvé au Sénégal, en 1972, sa formulation la plus explicite et la plus significative dans l'expression « encombrements humains » utilisés au plus haut niveau par les membres du parti de l'Union Progressiste Sénégalaise (UPS) et reprise ensuite par les pouvoirs publics comme étant susceptible de faire obstacle à la politique de mise en œuvre de promotion du tourisme dans le pays.

Bien que dans les pays industrialisés comme le Canada, les signes d'une intolérance ne se manifestent pas avec la même ampleur, il semble que certaines conditions de ces manifestations soient tout de même présentes. Par exemple, le rapport de la phase 1 du Projet canadien des enfants des rues (pour les villes de Toronto et de Montréal) signale que le travail de répression policière est très présent dans les centres-villes où les jeunes de la rue se rassemblent (1993, p. 33) : « Il semble que les policiers soient plus agressifs à l'égard des jeunes des rues, surtout dans le noyau central de la ville. On a aussi laissé entendre que les policiers avaient tendance à ne pas se préoccuper des actes de violence commis contre les filles si celles-ci se livraient à la prostitution. »

Le phénomène des jeunes de la rue devient alors complexe, car cette réalité recouvre beaucoup d'enjeux sur plusieurs plans (psychosocial, politique, économique, éthique, géographique, culturel, juridique, de santé publique, etc.). Cette complexité réside non seulement dans le défi interdisciplinaire que cela représente, mais aussi dans le fait que le phénomène des jeunes de la rue interroge les fondements institutionnels du lien social, et ce, en amont des questions d'appauvrissement économique. C'est pourquoi les problèmes associés à l'entreprise de définition des jeunes de la rue reflètent les difficultés soulevées par ce phénomène qui, par son existence même, interpelle la société dans ses fondements. En effet, les rapports intergénérationnels n'ont pas toujours été aussi précaires en Occident. Selon Mendel (1969), depuis les années 1960 on ne peut plus qualifier les rapports intergénérationnels de simples « conflits de générations », mais plutôt d'une « crise des générations ». L'histoire du rapport social des jeunes à la rue nous apprend que ceux-ci représentent une manifestation de cette transformation sociale.

1.2. ÉLÉMENTS D'HISTOIRE SUR LE RAPPORT SOCIAL DES JEUNES À LA RUE

Un bref regard historique sur les catégories juvéniles marginalisées confirme cette nécessité de ne pas isoler l'effort de définition sans considérer l'évolution des représentations normatives liées à l'encadrement juvénile. C'est pourquoi il est essentiel d'effectuer un détour historique sur le rapport social des jeunes à la rue en Occident non pas dans une perspective nostalgique de temps qui seraient meilleurs, mais afin de prendre un recul face au contexte actuel et de situer les pratiques urbaines des jeunes de la rue en fonction des transformations historiques.

Depuis une dizaine d'années, un regain d'intérêt s'est manifesté en Amérique du Nord mais surtout en Europe pour l'étude des pratiques urbaines juvéniles. Si la présence de groupes de jeunes dans les espaces publics ou dans les rues des centres-villes attire l'attention actuellement, cela ne signifie pas que ce phénomène soit nouveau. La place sociale des jeunes en Occident a subi des transformations historiques qu'il convient d'évoquer.

Rappelons d'abord que dans la Grèce antique (v^e et iv^e siècles av. J.-C.), à Sparte, le dernier rite initiatique des jeunes hommes s'appelait la « cryptie » (*kruptos*, caché) : « les cryptes, jeunes hommes des classes élevées ayant accès à l'initiation, étaient lâchés dans la nature, nus, maquillés de boue noire, pendant un an » (Barreyre, 1992, p. 26). Dans cet espace-temps marginal, les jeunes pouvaient s'adonner à des activités habituellement interdites, mais étaient soumis à une règle selon laquelle ils ne devaient

pas être vus. Ils devaient survivre par leurs propres moyens en errant dans les montagnes (en grappillant leur nourriture sans se faire voir). Durant cette période d'une année, le jeune Spartiate pratiquait la chasse comme un lycanthrope (homme-loup) et pouvait tuer des hilotes (des esclaves). Si le jeune réussissait l'épreuve, il intégrait le monde adulte. Ce rite d'affiliation faisait en sorte que « tout se passe comme si "sauvagerie" et "culture" n'apparaissent pas comme des antagonistes dont il faut dramatiser l'opposition, mais comme deux opposés qu'il convient autant que possible de rassembler. C'est aux seuls cryptes qu'est réservée la dramatisation » (Vidal-Naquet cité dans Barreyre, 1992, p. 27). Le mythe du chasseur sauvage (parfois appelé chasseur noir) situe la jeunesse à une place stratégique de la frontière, un pied dans l'ordre et un pied dans le chaos. Commentant d'autres rites semblables chez les Zoulous, Balandier (cité dans Barreyre, 1992, p. 27) spécifie ce qui est à l'œuvre dans ce dispositif anthropologique : « Le chasseur mythique fondateur fait apparaître des passages entre le monde socialisé et le monde sauvage. La brousse donne son sens, sa possibilité d'être à l'état policé. »

Au Moyen Âge, c'est la rue qui devient le lieu symbolique du sauvage par le charivari et le carnaval. En effet, l'une des manifestations juvéniles les plus significatives en ce qui regarde les jeunes et la rue est le charivari. Le charivari est une forme sociale d'expression publique produisant un bruit discordant accompagné de cris et de huées. « L'action nocturne des jeunes gens a pour règle implicite que tout ce qui est dehors, dans la rue, tombe sous leur empire » (Fabre cité dans Schindler, 1996, p. 296). Il s'agit d'une forme de rituel utilisant le paradoxe pour socialiser les jeunes aux normes. Dans un livre consacré essentiellement au phénomène du charivari, Rey-Flaud (1985, p. 18) établit un lien entre le rituel du charivari et la figure mythique du « chasseur sauvage » qui sert de régulateur de la cohésion sociale en traçant les frontières de la loi. Le sociologue Barreyre (1992, p. 33) qualifie le charivari de « mise en scène publique du désordre » comprenant des règles acceptées par la communauté. Dans la vie quotidienne de cette époque, le charivari :

[...] s'organise contre les veufs et les veuves qui épousent en seconde noces « une jeunesse », mais aussi contre les femmes adultes ou celles qui battent leur mari, contre les étrangers qui ne paient pas la « bienvenue », les avarés, les ivrognes, les maris volages, tous ceux qui excitent contre eux l'opinion publique de la communauté locale. C'était jadis la sanction prononcée par les « tribunaux de jeunesse », sorte de justice populaire qui « contenait la revendication non avouée d'un rôle de sauvegarde de l'avenir de la communauté, par la protection de ses virtualités de fécondité et de renouveau ».

L'historien de la jeunesse Schmitt (1993, p. 24-25) décrit une forme sociale de cette fonction d'exécuteur de la morale en France aux XV^e et XVI^e siècles :

Ces jeunes ont habituellement entre 18 et 24 ans; ils agissent par bandes de trois ou quatre, qui attaquent et violent nuitamment les filles et les femmes, spécialement celles qui attisent leur ressentiment (la maîtresse d'un compagnon plus aisé) ou sont déjà publiquement désignées comme des proies faciles en raison de leurs mœurs légères ou d'une réputation mauvaise (par exemple la concubine d'un prêtre). Ces viols collectifs tiennent lieu de rituels d'initiation pour les plus jeunes, tout en permettant à tous d'assouvir leurs désirs, et sans doute de réagir contre un ordre social et matrimonial qui leur était défavorable.

Commentant cette période historique, l'historien Schindler (1996, p. 318) ajoute que « [...] la jeunesse était et resta un refuge du désordre ». Les gestes de transgression des jeunes n'étaient pas perçus comme étant des gestes déviants ou l'œuvre de marginaux, mais plutôt comme étant spécifiquement associés à la période de la jeunesse des « [...] fils de compagnons et d'artisans bien implantés dans la ville » (Schmitt, 1993, p. 24). Schindler (1996) souligne qu'au Moyen Âge et jusqu'à l'aube des Temps modernes les sociétés préindustrielles (du monde occidental) aménageaient une place sociale aux jeunes en tant « qu'exécuteurs de la morale publique », notamment par l'accomplissement rituel du charivari et du carnaval. Selon l'auteur, l'attribution de ce rôle aux jeunes favorisait des liens intergénérationnels tout en consolidant la cohésion sociale de la communauté :

La jeunesse se chargeait des charivaris et autres réprimandes sanctionnant les manquements à la morale sociale, à la place des adultes et avec leur accord tacite, qui conférait du poids à ses actes, tout en les déchargeant du souci de chercher les rôles auxquels elle devrait s'accoutumer. La jeunesse était le moment des choix encore dictés par les attentes des adultes, malgré toutes les émancipations. [...] Les actes de la jeunesse étaient imbriqués dans le monde des adultes d'une manière encore plus fonctionnelle que nous ne pouvons nous le figurer, nous qui sommes habitués – depuis l'agitation de la jeunesse au début de ce siècle – à reconnaître à celle-ci un horizon qui lui est propre.

L'histoire de ces pratiques nous enseigne que dans d'autres sociétés on retrouve une forme similaire d'initiation dont le point commun du rite est de « mettre en paroxysme la fureur sauvage, la mania du guerrier et de l'intégrer à la vie de la cité » (Barreyre, 1992, p. 27). Au-delà des différences de mœurs, cette pratique met en scène de façon rituelle le paradoxe de la socialisation à l'ordre social par le désordre de la nature sauvage afin de bien délimiter la frontière existante entre la cité et le

sauvage et d'en faciliter la localisation ainsi que les passages. C'est comme si l'on apprenait aux jeunes à intégrer la société en leur permettant temporairement de s'en exclure et d'en transgresser les règles de civilité. Du point de vue anthropologique, il s'agit là de points de repère essentiels pour maintenir la cohésion d'une société en déterminant, par l'expérimentation ritualisée, les places sociales permises et celles qui sont interdites ou considérées comme marginales.

Schmitt précise qu'à partir de la Réforme (XVI^e siècle) les mesures disciplinaires étaient plus courantes à propos des tapages nocturnes et de ces illégalismes populaires. C'est d'ailleurs à cette période que l'on voit apparaître une rationalisation des mœurs tant dans le domaine de la « civilité » de l'affectivité que dans celui de la morale religieuse (pudeur et puritanisme). Par exemple, Élias ([1939] 1990, p. 276) souligne que les normes du savoir-vivre de la société de cour « [...] commencent à se transformer au XVI^e siècle, restent fluctuantes au XVII^e et au XVIII^e pour se répandre, après avoir subi certaines modifications, au XVIII^e et au XIX^e siècle à travers toute la société occidentale ». Dès lors, une codification ainsi qu'une prescription des civilités permettent à l'État de contraindre ceux qui ne s'y conforment pas (Roché, 1994, p. 42). Et Barreyre (1992, p. 32) d'ajouter à propos de l'effet de ces transformations sur les jeunes :

Ce qui se décide à la fin du XVII^e siècle comme nouvelle étape de la modernité, c'est le parquage des déviants, la disparition d'un lieu légitime du chaos, la dissémination de l'errance dans la ville. Il ne reste au XVIII^e siècle que les formes charivaresques des jeunes de la rue pour exprimer collectivement cette présence invisible. À côté donc du monde marginal de la gueuserie, dans les villages et les bourgs, les « sociétés de jeunesse » organisent les carnivals et font « charivari ». C'est une autre forme turbulente de la jeunesse des rues, une autre façon de faire entrer du désordre dans la cité.

L'historien Schindler (1996, p. 314) perçoit bien cette mutation anthropologique en affirmant que c'est au XVIII^e siècle que l'on voit se briser pour la première fois cette alliance entre adultes et jeunes. Pour expliquer cette rupture, l'historien évoque l'augmentation de la population, la hiérarchisation de la société et l'enracinement de la nouvelle morale dans les campagnes. Au XIX^e siècle, les écarts et les gestes transgressifs des bandes de jeunes sont alors considérés comme profondément subversifs par rapport à l'ordre moral. Schindler (1996, p. 316) nous en expose les conséquences :

Sous l'influence « civilisatrice » de la morale religieuse, nombre de notables villageois prirent alors leurs distances à l'égard des agissements plus grossiers ; les associations de jeunes gens payèrent de plus

en plus cher leur statut privilégié de représentants de la conscience communale et leurs actions furent encore davantage soumises aux pressions du pouvoir légitime.

En effet, plus le monopole de la contrainte physique est assumé par le pouvoir central des nations émergentes, moins l'individu se trouvait légitimé « [...] de se livrer au plaisir de l'attaque directe : ce droit était réservé à quelques personnes mandatées par l'autorité centrale, par exemple aux policiers, et les masses ne peuvent plus en user que dans des circonstances particulières [...] » (Élias, [1939] 1990, p. 293).

Un autre historien, Ariès (1979), a déjà montré qu'au XVIII^e siècle et jusqu'au début du XIX^e siècle la rue a quand même constitué pour les enfants et les jeunes un lieu ouvert de socialisation valorisé où il était possible d'entrer en contact avec des adultes et de réaliser des apprentissages sociaux. Serfaty-Garzon (1999, p. 18) renchérit en décrivant les rapports sociaux à l'espace public de cette époque :

Négoce, festivités, jeux et violence : l'espace public est inséparable d'une sociabilité foisonnante, incessante, qui se manifeste en particulier dans la tolérance au mélange des rangs, des classes et des statuts et par des contacts quotidiens entre groupes sociaux inégaux. Les classes sociales partagent toutes le même territoire public dans des rapports souvent conflictuels entre individus, congrégations religieuses, nobles locaux, guildes d'artisans, associations de marchands, etc. Car ce partage n'entame en rien les hiérarchies existantes, et il se déroule dans les strictes limites de l'ordre social établi.

La montée de l'industrialisation, la séparation graduelle entre le lieu familial et le lieu de travail, la spécialisation de l'espace urbain ainsi que la construction scientifique de l'adolescence (Hall, 1905) – légitimant sur le plan politique un modèle juvénile d'immaturité sociale (Lutte, 1981, p. 20) – ont contribué, par de nouvelles normes, à restructurer la place sociale des jeunes à la fin du XIX^e siècle en l'institutionnalisant dans des lieux de gestion tutélaire (pensionnats, écoles de réforme, écoles industrielles, etc.). Même si cet encadrement de masse avait aussi pour but la démocratisation du savoir, un fossé s'est créé entre le monde des adultes et celui des jeunes. Selon certains auteurs (Gillis, 1974 ; Kett, 1977 ; Lutte, 1988 ; Ruddick, 1996 ; etc.), cet encadrement institutionnel aurait permis à la classe moyenne émergente de mieux contrôler le type d'adulte que la nouvelle société industrielle exigeait des jeunes arrivants par la standardisation de la formation. D'ailleurs, des mesures de contrôle social des jeunes furent systématisées pour éviter les désordres publics et les concepts de « classe dangereuse » ainsi que de « délinquance » trouvèrent toute leur efficacité politique dans la répression du vagabondage des enfants et des jeunes dans les rues des villes. À titre d'exemple, en 1840,

le Chef de bureau à la préfecture de la Seine de Paris, Frégier ([1840] 1977, p. 7, 12), associait les classes pauvres aux classes dangereuses et condamnait le vagabondage des jeunes :

Les classes pauvres et vicieuses ont toujours été et seront toujours la pépinière la plus productive de toutes les sortes de malfaiteurs : ce sont elles que nous désignerons plus particulièrement sous le titre de *classes dangereuses* ; car, lors même que le vice n'est pas accompagné de la perversité, par cela qu'il s'allie à la pauvreté dans le même individu, il est un juste sujet de crainte pour la société, il est dangereux. Le danger social s'accroît et devient de plus en plus pressant, au fur et à mesure que le pauvre détériore sa condition par le vice et, ce qui est pis, par l'oisiveté. Du moment que le pauvre, livré à de mauvaises passions, cesse de travailler, il se pose comme ennemi de la société, parce qu'il en méconnaît la loi suprême, qui est le travail. [...] Les enfans fournissent eux-mêmes des élémens à la classe corrompue qui désole la société, tant le vice est contagieux. Il en est qui, à peine adolescents, ont complètement rompu avec leurs familles et ne subsistent dans leur état d'isolement et de vagabondage qu'à l'aide de petits vols et de méfaits de toute espèce.

Analysant la montée du sentiment d'insécurité, Roché (1998, p. 91) évoque les effets sociaux du passage du modèle villageois au modèle urbain :

[...] l'occupation populaire et physique de la rue n'était pas une forme valorisée de présence dans la vie publique [...]. Le respect d'un espace intime se prolonge dans la vie publique : on ne saurait voir ou entendre ce qui ne nous concerne pas : il y a là une convention sociale de mise à distance d'autrui.

Par conséquent, la rue transformée en route publique perdit beaucoup de ses qualités socialisantes pour ne devenir progressivement qu'un lieu de passage, de transport et de transit où dorénavant les pratiques de sociabilité juvénile devaient être considérées comme suspectes, voire délinquantes. Serfaty-Garzon (1999, p. 33) décrit l'effet d'entraînement de cette représentation sociale de la rue dans le domaine de l'aménagement et de la gestion qui spatialisa cette transformation du sens de l'espace public.

Le discrédit de la rue et l'association qui s'opère entre rue, misère, et immoralité coïncident avec de nouvelles politiques d'aménagement urbain. La correction du tracé des anciennes rues et le percement de nouvelles voies, par ailleurs liés au souci d'assurer la mobilité des gens et des biens, contribuent à la neutralisation des rues et à leur « vidage » progressif. Ce processus ne connaîtra son achèvement temporaire qu'au milieu du XX^e siècle. L'espace

public est donc neutralisé mais aussi mis en coupe réglée. Il est l'objet d'une étroite surveillance policière, parce qu'il est le théâtre de multiples manifestations, en ce siècle marqué par les événements révolutionnaires, les violentes et nombreuses revendications du monde ouvrier et les formes traditionnelles d'itinérance. Il devient aussi l'espace privilégié des cérémonies civiles orchestrées par l'État. Enfin, la circulation, si destructrice des activités de la rue, en fera un territoire de sociabilité passive. La sphère publique se déplace ; elle est ailleurs, dans le discours politique par exemple. La rue ne retrouve son rôle historique qu'aux moments où précisément et selon la formule consacrée et révélatrice, « les gens descendent dans la rue ».

Dorénavant la place des enfants et des jeunes devait être à l'école, ce qui entraînait une séparation de ces derniers avec la vie adulte. L'historien Ariès (1979, p. 9) souligne qu'au XIX^e siècle la rue était elle-même perçue par les classes supérieures comme « une source de dangers, de pollution physique et morale, de contagion et de délinquance ». Ce nouveau contexte urbain, Ariès (1979, p. 14) le qualifie de « non-ville », une ville entièrement privatisée où l'ordre règne plus que la vie et l'expérimentation sociale. La perception négative de la fugue et la peur de la turbulence des jeunes sont nées pendant cette période. Au Québec, ce sont les communautés religieuses qui, dans la foulée de la doctrine sociale de l'Église, « [...] contribuent à rénover les moyens de contrôle social » (Fecteau, Pacom et Ryerson, 1992, p. 324). Elles ont encadré la jeunesse en organisant des mouvements de jeunesse, dont les scouts, guides, croisés et l'Association catholique de la jeunesse canadienne-française (créée en 1904). De façon générale, le développement de l'industrie et les progrès de la mécanisation se firent au détriment des paysans et des artisans, créant ainsi beaucoup de chômage chez les jeunes de milieux populaires (Lutte, 1988, p. 18). D'ailleurs, les travaux des sociologues urbains de l'école de Chicago au début du siècle attestent ces représentations en développant un cadre de référence théorique et empirique pour l'étude des pratiques urbaines des jeunes considérés comme délinquants et désorganisés socialement (Shaw et McKay, 1942 ; Thrasher, [1927] 1963). Notons que cette représentation négative de la rue a marqué profondément le XX^e siècle. À ce titre, Kokoreff (1996, p. 171) mentionne dans un article dressant le bilan des recherches urbaines sur les jeunes en France (1977-1994) : « Longtemps, le rapport entre ville et jeunesse a été informé à partir des représentations de la dangerosité sociale de la "rue". »

C'est d'ailleurs en 1902 que l'on voit apparaître dans les médias de l'époque la figure mythique des « apaches », jeunes marginaux se tenant en bande et adoptant des attitudes provocantes, anticonformistes et parfois délinquantes. Les apaches préfigurent les bandes modernes de jeunes,

telles que les « Blousons noirs » dans les années 1950 en France (Louis et Prinaz, 1990, p. 25). L'historienne Perrot (1996, p. 88-89) nous décrit le profil typique de l'apache tel qu'esquissé par la société française :

[...] l'apache est, au début du xx^e siècle, un jeune homme de quinze-vingt ans, qui vit en groupe et en ville. Ce jeune ouvrier des périphéries urbaines, surtout parisiennes, a un quartier qui donne son nom à sa bande, et une famille qu'il conteste. Il rejette le travail salarié et la condition prolétarienne parentale, les « purotins » et les fauchés. L'usine et la pauvreté sont la terreur. Il a des désirs de consommation inassouvis. Il aime déambuler, flâner sur les boulevards – car cet exclu des banlieues revendique le cœur de la cité –, bien habillé, avec foulard de soie et casquette à pont, et, surtout, bien chaussé. Une élégance désinvolte le fait souvent traiter d'efféminé par les travailleurs des faubourgs. Le voilà tout prêt à sauter dans une automobile : une « bagnole », ambition suprême. L'apache rêve de virées, de copains et d'amour. Il aime la danse et les filles. Dans les bandes apaches, les filles ont un statut ambigu, à la fois libres – elles changent volontiers d'homme s'il ne les satisfait plus – et assujetties. Ils se battent pour elles, elles se vendent pour eux. Pour ces demi-proxénètes, l'argent compte mais pas seulement. Dans la formation des couples, l'attrait a beaucoup de part. L'apache est un sentimental, un dandy des fortifs qui a le sens de l'honneur et le goût de la distinction. Il ne se résigne pas. Il veut être quelqu'un, voir son nom dans les journaux. Spontanément anar, il considère le vol comme une juste restitution et pratique la « reprise individuelle » sur les bourgeois, surnommés les « pantés », qui lui tombent sous la main. La prison de Fresnes, la grande maison d'arrêt de la région parisienne inaugurée en 1898, est quasiment un rite d'initiation. Les criminologues scrutent les graffitis sur les murs que les apaches ornent de cœurs percés au nom de leurs amantes et de « Mort aux vaches » vengeurs.

Pour faciliter l'imposition des nouvelles normes de la classe moyenne et subordonner les jeunes à cette nouvelle idéologie, ces normes étaient présentées comme étant des lois naturelles pour encourager les jeunes à s'y conformer (Lutte, 1988, p. 20). Ceux qui ne se conformaient pas à ces normes étaient réhabilités dans des maisons de correction ou dans des écoles de réforme au Québec¹. Il est intéressant de noter que selon Gillis

1. Au Québec, la première école de réforme pour jeunes vagabonds et criminels est née en 1857 (Fecteau *et al.*, 1992, p. 326), mais connut un développement en 1869 avec celui des écoles industrielles (prévention de la délinquance juvénile auprès des enfants de 6 à 14 ans orphelins, battus, négligés ou infirmes) (Hanigan, 1992, p. 240). Mentionnons aussi que la loi québécoise des manufactures de 1885 fut la première loi limitant l'âge du droit de travailler à 16 ans pour les garçons et à 18 ans pour les filles. Finalement, la *Loi sur les jeunes délinquants* fut adoptée en 1907 au Canada.

(1974) le concept d'adolescence aux États-Unis est né au même moment que celui de délinquance. Ce modèle d'immaturité de la jeunesse fut promu scientifiquement par Stanley Hall (1905), le psychologue américain à qui l'on attribue la définition biologique du concept d'adolescence. Influençant grandement la vision de l'adolescence en Amérique et en Europe jusque dans les années 1950-1960, Hall définit l'adolescence comme une crise provoquée par la puberté où l'adolescent est dominé par des forces instinctuelles². Le jeune est soumis à une désadaptation fonctionnelle temporaire entre le monde interne et le monde réel qui le rend incapable de se comporter comme un adulte. C'est pourquoi l'adolescent a besoin d'une longue période de temps ainsi que d'un encadrement approprié pour laisser s'apaiser en lui ses tensions naturelles. Lutte (1988, p. 31) avance que cette représentation de l'adolescence ne visait qu'à subordonner les jeunes aux exigences de la classe moyenne.

Dans une période où l'adolescence était en train de se former sous l'influence de l'industrialisation, Hall, en la décrivant comme une phase naturelle, fournissait une rationalisation de la dépendance imposée aux jeunes, une théorie normative de cette nouvelle phase de la vie, théorie qui fut accueillie avec faveur par les parents, les enseignants, les dirigeants des mouvements de jeunesse parce qu'elle se conformait aux valeurs de la classe moyenne dont ils faisaient partie.

Ruddick (1996, p. 25-26) ajoute que, dans le but de dévaloriser indirectement les pratiques de la classe populaire, les représentants de la classe moyenne utilisaient couramment l'argument selon lequel l'environnement urbain était un lieu malsain pour la socialisation des jeunes. Il est important de signaler qu'à partir d'une analyse de thèmes littéraires traitant de la ville au XVIII^e siècle l'historien J.-C. Perrot ([1968] 1992, p. 54) note un changement dans la conception de la ville qui devient au XIX^e siècle un organisme vivant :

Le contenu de ces thèmes littéraires ne présente pas moins d'intérêt que la datation. Mes auteurs passent unanimement de l'image fixe au transformisme, de la ville comme essence à la ville comme organisme. Tous adhèrent à la même conception de l'être urbain, vivant à l'instar des espèces biologiques, qui va submerger d'ailleurs le vocabulaire, puis la réflexion, du XIX^e et organiser en système, des mots employés jusque-là peut-être dans une demi-innocence :

2. Pour concevoir sa théorie psychologique de l'adolescence, Hall s'est inspiré de la théorie évolutive de Lamarck et de Darwin, de même que de la loi de la récapitulation de Haeckel (dont je reparlerai plus loin). L'application de cette loi de récapitulation à l'adolescence amena Hall à comparer cette phase de développement humain à la période préhistorique marquée par des migrations de masse, des batailles et le culte des héros.

le cœur de la ville, les artères, la circulation, les centres nerveux, la croissance, etc. Oserais-je rappeler le plan de Nantes-Rousseau qui proposait, en 1760, de résoudre les problèmes de circulation urbaine en traçant des boulevards en forme de cœur ?

On peut comprendre qu'à la fin du XIX^e siècle le paradigme naturaliste monopolisait la logique de causalité de la vie urbaine, que ce soit pour décrire le fonctionnement de la ville elle-même, pour lui opposer un meilleur environnement et pour qualifier les phases du développement humain. Sur le plan de l'imaginaire, le paradigme naturaliste contenait le poison et l'antidote. Par exemple, à la suite des considérations hygiénistes, on « redécouvrait » les vertus réhabilitantes de la nature en envoyant les enfants des grandes villes chez une nourrice à la campagne (Calmettes, 1993, p. 25) et les jeunes dans des colonies agricoles ou des camps de vacances. Sur le plan idéologique, cet imaginaire faisait renaître la nostalgie des anciennes valeurs morales rurales.

De plus, comme nous le verrons au chapitre 2 en ce qui regarde la théorie écologique de l'école de Chicago, le cadre urbain de la ville moderne tenait lieu d'explication naturaliste pour comprendre les problèmes de la jeunesse. La naturalisation des enjeux sociaux de la jeunesse entraîne une négation du politique. Il est important de souligner que ce contexte initial de l'institutionnalisation progressive de la jeunesse suscita chez les jeunes le désir d'errance par la fugue que les psychologues de l'époque qualifiaient de comportement pathologique³. Perrot *et al.* (1994, p. 21) relève ce phénomène de résistance de certains jeunes :

Au XIX^e il y a un encellulement, une stabilisation, ainsi qu'un « enfamilialement » de la société qui renforcent le contrôle des adolescents. De plus, on a, à cette époque, une idée de plus en plus précise de ce que représente la crise adolescente, mais cette crise est jugulée par la stabilité et le contrôle. Du coup, les jeunes gens rêvent de sortir : sortir de l'internat, sortir de la famille. Ce désir d'errance se manifeste par la fugue. L'adolescent fugueur est une figure classique dans les internats du XIX^e siècle, comme dans la maison de correction pour les adolescents des classes populaires. Il va chercher à sortir physiquement, se sauver, faire le mur, ou quand cela est possible ou qu'il n'ose pas parce qu'il a fini par intégrer très fortement l'idée que ce n'est pas possible, il va se réfugier dans la fuite imaginaire que constituent les lectures. Cela a été très bien compris par les éducateurs. La littérature de voyage connaît une grande vogue auprès des adolescents du XIX^e siècle.

3. Notons qu'avant le XIX^e siècle, la fugue était perçue par les parents comme une manifestation de précocité et de maturité.

Depuis le XIX^e siècle surtout, la peur des jeunes s'est installée dans la ville. Barreyre (1992, p. 13) associe cette peur à l'impression de turbulence que dégagent les jeunes auprès des adultes de toutes les générations :

Cette turbulence s'accroît lorsque la jeunesse est perçue comme déambulation, déviance, dérive, lorsqu'elle souligne un trait, un caractère qui inquiète dans ce qu'il a d'incontrôlable, de « sauvage ». Les « jeunes qui traînent » effraient, en focalisant sur eux les menaces de la rue. Ils occupent ostensiblement les carrefours, les places publiques, sans raison précise. Leur présence sans raison dans le passage n'est pas légitime et déjà illégale. Il n'est pas étonnant dans ces conditions que l'opinion publique les associe à toute forme d'effraction, de dépassement de l'interdit.

Ce détour historique est important pour comprendre comment la perception de la rue peut changer radicalement en passant d'un lieu de socialisation à un lieu malsain pour cette même socialisation. C'est pourquoi cette question relative aux enjeux théoriques au XIX^e siècle sera approfondie au chapitre 2. Je pense que l'essentiel de cet imaginaire social du début du XX^e siècle existe encore à l'aube d'un autre siècle dans une ville comme Montréal. Toutefois, la façon de traduire la dangerosité de la rue pour les jeunes s'est quelque peu modifiée : même si l'on parle encore d'« environnement malsain », c'est aux « comportements à risque élevé » (épidémiologie sociale) ou de « nuisances publiques » (sécurité urbaine) que l'on fait référence pour qualifier les pratiques de socialisation des jeunes de la rue ou tout autre groupe vivant de la rue ou dans la rue (itinérants, gang de rue, fugueurs, etc.). Nous verrons que cet imaginaire psychosocial (Parazelli, 1995a) entre en conflit avec l'exacerbation actuelle de la crise de transmission des institutions de socialisation créées au début de ce siècle et dans les années 1960. En l'absence de lieux de socialisation, de plus en plus de jeunes vont dans la rue, nous dit Fize (1994, p. 429) :

L'espace de la rue, investi donc en majorité par des garçons, est aujourd'hui hautement fréquenté. Plus qu'autrefois, les adolescents refusent le maintien de l'assignation à résidence familiale, rejettent les équipements éducatifs, sociaux et culturels placés sous haute surveillance adulte. Ce n'est plus seulement une « jeunesse » marginale ou populaire qui est dans la rue, c'est aussi la « jeunesse » des « beaux quartiers ». À cette plus grande fréquentation de la rue par les adolescents, l'on peut donner deux séries d'explications. D'une part, une crise de la transmission des institutions de socialisation familiale et scolaire, d'autre part, une absence ou une inadéquation des équipements destinés aux adolescents.

L'histoire de la modernité nous enseigne aussi que la société occidentale a été progressivement soumise à une volonté de rationalisation de son fonctionnement et de son développement qui a considérablement

affaibli le lien social fusionnel de type tribal ou religieux (avec ses rites traditionnels de passage et d'intégration) pour favoriser l'individualisation de la personne. Désormais, c'est moins la tradition qui guide la vie en société que le jugement rationnel de l'individu soumis à des lois humaines et non exclusivement divines. Cet individualisme moderne aurait permis l'émancipation des individus face à des normes collectives oppressantes, mais cette transformation du lien social produit aussi ses propres dérives, particulièrement en ce qui a trait à la transmission générationnelle dont l'adolescence constitue l'enjeu sociosymbolique⁴. Ainsi, à l'enjeu économique associé à l'appauvrissement des jeunes se conjugue une autre piste d'explication du peu de place sociale accordé actuellement aux jeunes. Cette place est plus invisible, car elle résulte d'une transformation abstraite et à long terme du lien social : les dérives de l'accélération de l'individualisme contemporain.

Soulignons que l'accélération de l'individualisme contemporain à partir des années 1960 et 1980 a fait en sorte de brouiller les repères normatifs permettant aux individus d'attribuer un sens à leur existence sociale et aussi de définir la périodisation du cycle de vie en fonction des âges. Cette transformation du lien social ne va pas sans affecter l'état des relations intergénérationnelles, comme le souligne Fernand Dumont (1995, p. 33-34) dans son livre *Le sort de la culture* :

La jeunesse se définit de plus en plus par un refus d'entrer dans l'âge des choix et des responsabilités, dans l'âge où l'on doit à la fois assumer l'héritage, le remanier et le transmettre. L'âge mûr (car on continue malgré tout de vieillir) se définit à son tour comme regret de la jeunesse et hantise de la retraite. Plus loin, la vieillesse ne ressemble guère à un accomplissement, sinon dans la littérature destinée aux clubs de l'âge d'or. C'est là, dans cette répartition des âges de la vie, que se dessine le plus implacable jugement que l'on doive porter sur une société. Car, à quoi évaluer le sort d'une culture, sinon à la mesure du destin qu'elle propose aux personnes ?

4. L'usage que je fais du terme « sociosymbolique » va dans le même sens que celui qu'en fait Kammerer (1992, p. 41) dans sa définition du symbolique : « [...] est symbolique ce qui a valeur de représenter le lien, la place d'un acte, d'un événement, ce qui lui donne sens, au regard de la culture d'une société et, parfois, plus largement, au regard de l'éthique humaine. Le registre symbolique par excellence est le langage verbal, mimique, gestuel, qui permet de nommer les choses de la réalité. L'ordre symbolique est "la clé de voûte du social". Il reprend l'imaginaire individuel ou groupal pour l'insérer dans des représentations collectives ethniques et éthiques. Articulé pour toutes les sociétés humaines sur la Loi symbolique qui est interdit de meurtre et interdit de l'inceste, le symbolique recouvre le patrimoine culturel et structure le champ social. Ainsi, l'ordre symbolique et la culture constituent des références à partir desquelles prennent sens les comportements, et ils déterminent ainsi des conduites symboliques. »

Que peut-on tirer comme enseignement de ces points de repère historiques ?

- a) Que l'adolescence ne constitue pas une étape biologique et naturelle du développement humain (c'est la puberté physique) ; elle est qualifiée socialement selon le contexte historique, politique et culturel d'une société donnée. À ce titre, même si la puberté entraîne des changements psychologiques liés aux transformations physiques, il reste qu'actuellement on observe des comportements d'adolescents avant même l'apparition de signes pubertaires.
- b) Que la fonction sociopolitique de cette période d'entre-deux de la jeunesse résidait dans la sauvegarde de l'avenir de la communauté et de sa cohésion normative à travers des activités ritualisant la position de marge occupée par ces jeunes. On attribuait alors un sens clair à leur place parmi les autres membres de la communauté.
- c) Que l'on intégrait les jeunes dans un certain ordre social en ritualisant paradoxalement le désordre social au sein d'un espace collectif délimité de liberté, dont le but était de développer le sens de la normativité (la nécessité d'instituer des règles et des statuts sociaux pour vivre en société).
- d) Que les actes transgressifs de l'adolescence ne représentaient pas en soi une menace pour l'ordre social, mais qu'ils étaient nécessaires au processus de l'appropriation d'une place sociale par les jeunes eux-mêmes. Pour comprendre cela, il est nécessaire d'accepter le paradoxe comme une réalité et non comme un problème à résoudre.
- e) Que, dès le XVIII^e siècle, une gamme de civilités admises comme normales a été définie dans un contexte de civilisation des mœurs qui a donné naissance à une société imposant l'autocontrôle, où le corps d'autrui est mis à distance (surtout sur le plan de la propreté, de la politesse, de la sexualité et de la violence).
- f) Qu'à partir surtout de la fin du XIX^e siècle (plus tardivement au Québec), ce savoir social d'avant la civilisation des mœurs fut dévalorisé au profit d'un contrôle ecclésiastique, scientifique, juridique et industriel des comportements juvéniles. La place sociale des adolescents était définie et était soumise aux lois et aux rites religieux. La dimension paradoxale de l'adolescence était évacuée dans le but de résoudre la tension de ce paradoxe et non de l'employer comme stratégie pour favoriser l'appropriation de l'insertion. Les incivilités furent désormais vécues comme une atteinte aux droits élémentaires et à l'ordre social codifiés juridiquement par l'État.

Envisager la rue comme étant potentiellement dangereuse résulte d'un lent travail historique de transformations sociales de notre rapport à l'espace de la rue. Ce mode de relation symbolique à la rue persiste, car il nous habite avant même que nous tentions de comprendre le phénomène des jeunes de la rue en tant que tel. D'où la nécessité de prendre conscience des jugements de valeur et des croyances qui influencent notre perception des réalités construites socialement et fortement moralisées, comme la vie de rue chez les jeunes. Cette réaction morale peut aussi être qualifiée de défensive face à l'incertitude, à ce qui nous échappe ou à ce que nous acceptons difficilement. En effet, ce phénomène social non seulement révèle l'échec des institutions de socialisation (famille, école, travail social, etc.) dans leur rôle d'insertion sociale en ce qui concerne ces jeunes, mais il comporte aussi une dimension transgressive des règles normatives qui, par exemple, interdisent à un enfant ou à un adolescent de fuir l'autorité parentale. D'autres pratiques transgressives peuvent aussi remettre en question notre propre rapport à la norme sous le mode de la culpabilité ou de l'intolérance sans égard à la compréhension effective du sens que ces pratiques peuvent avoir pour les jeunes de la rue eux-mêmes. Pensons ici à la prostitution, à l'appropriation de l'espace public, à la mendicité, à la flânerie, à la consommation de drogue ou à la pratique du *squeegie*⁵.

Examinons maintenant le contexte d'émergence des jeunes de la rue au Québec.

1.3. L'ÉMERGENCE DE LA CATÉGORIE JEUNES DE LA RUE AU QUÉBEC

Ce n'est qu'après la Seconde Guerre mondiale que l'expression « jeunes de la rue » fut utilisée par les organisations internationales, qui désignaient ainsi plutôt les enfants de la rue des pays du tiers-monde. L'extrême pauvreté qui sévit depuis des décennies dans ces pays du Sud contraint des familles entières, ainsi que des enfants abandonnés ou orphelins, à subsister dans les rues des grandes villes. Ici, au Canada et au Québec, l'appellation « jeunes de la rue » est apparue, en tant que phénomène de marginalisation

5. Devant le traitement médiatique de cette pratique, soulignons que le *squeegie* n'est pas une catégorie de jeunes marginaux, mais le nom commercial d'une raclette pour nettoyer les pare-brise qui sert d'outil à l'une des pratiques de débrouillardise socioéconomique que plusieurs jeunes de la rue ont adoptée selon des rythmes de travail différents.

urbaine, dans la dernière moitié des années 1980, où non seulement la crise économique faisait des ravages chez les jeunes, mais où les manifestations de décrochage social et de désarroi face à l'avenir se développaient.

Dès 1982, à Montréal, une ressource communautaire fut créée par le Bureau de Consultation Jeunesse inc. à la suite d'un travail de concertation avec le Centre des services sociaux Richelieu et d'autres acteurs sociaux du milieu (Tremblay, 1984, p. 144) : le Projet d'intervention auprès des mineurs-res prostitués-es (PIAMP). L'objectif de la ressource était d'intervenir auprès des jeunes mineurs prostitués du centre-ville. Les responsables de ce projet avaient de la difficulté à faire accepter la réalité de la prostitution des adolescents et adolescentes auprès des divers intervenants sociaux officiels, qui préféraient définir le problème de ces jeunes comme des actes de déviance sexuelle ou comme des troubles de comportement résultant de la désorganisation sociale, mais jamais comme un acte de prostitution. C'est ce qu'observa Fahmi (1984, p. 6) dans son mémoire de maîtrise sur la construction du problème social de la prostitution des mineurs :

Le semblant de concertation se heurtant à des divergences majeures quant à la nature du problème relatif à la prostitution des mineurs, les agents de l'État, agissant tout seuls, englobent le phénomène en question sous le thème des « infractions sexuelles à l'égard des enfants » au même titre que l'inceste, la pédophilie et la pornographie infantile, mélangeant ainsi les cartes et réduisant un phénomène social à un niveau strictement individuel : un réductionnisme qui fournit une explication à partir de problèmes de COMPORTEMENTS⁶ tant chez les mineurs égarés (d'où besoin de protection) que chez les adultes exploités (d'où besoin de punition).

Réalité sociale moralement controversée, la prostitution d'adolescents faisait l'objet d'un tabou. Il était préférable pour certains gestionnaires gouvernementaux de ne pas en parler en ces termes. Mais la pression de cet organisme communautaire, assisté par d'autres intervenants jeunesse, et le caractère permanent de la crise économique firent en sorte de rendre visible la réalité de ces jeunes dont on méconnaissait la dynamique interne, les préjugés et la peur de l'inconnu demeurant souvent les seuls outils d'intervention. Toutefois, là encore, on ne parlait pas des jeunes de la rue mais des jeunes prostitués. Ce n'est qu'après l'Année internationale des sans-abri (en 1987) que l'expression « jeunes de la rue » fut progressivement employée de façon confuse pour désigner des manifestations de la marginalisation juvénile telles que l'itinérance, la prostitution, la fugue, la mendicité, la vente de drogue sur la rue, etc. Phénomène en croissance dans les grandes villes, la catégorie « jeunes de la rue » fut officiellement étudiée

6. C'est l'auteur de l'extrait qui souligne.

pour la première fois au Québec par Côté (1988) dans le contexte d'une thèse de doctorat d'ethnologie urbaine. La recherche de Côté s'appuie sur 20 entretiens semi-dirigés avec des jeunes de la rue âgés de 14 à 25 ans. L'auteure décrit un jeune de la rue de la façon suivante :

L'enfant ou le jeune de la rue habite la ville, il n'a pas de domicile fixe, il est de sexe masculin ou féminin. Pour Montréal, il a rarement moins de 14 ans et pas plus de 25 ans. Plusieurs ont vécu leur enfance dans des familles d'accueil ou des centres gouvernementaux. Les relations avec la famille sont superficielles, occasionnelles ou inexistantes (Côté, 1988, p. 42)⁷.

Elle note que la majorité des jeunes interviewés ont connu, dans leur enfance et leur adolescence, une expérience familiale et institutionnelle marquée par la violence, l'abandon et le rejet (1988, p. 198). Selon l'auteure, la fuite des jeunes de leur milieu familial constituerait ainsi une réponse adaptée au contexte de violence même si l'injonction normative de la société interdit aux mineurs d'agir ainsi. Côté explique que la fuite physique et psychologique du foyer familial ou du centre d'accueil constitue en fait une stratégie de survie menant ces jeunes à des activités clandestines (prostitution, vente de drogues, etc.) et à des faux-semblants afin d'éviter d'être repérés et de montrer leur vulnérabilité (Côté, 1989).

L'auteure précise que les jeunes de la rue ne sont pas des itinérants mais des « errants », étant donné que la temporalité de leurs activités n'est pas programmée et qu'ils ne suivent aucune routine quotidienne (1988, p. 311-312). Si l'errance peut être le résultat d'une stigmatisation sociale par l'étiquetage (marginaux, délinquants, malades mentaux, etc.), elle peut aussi représenter une source d'identification sociale.

L'errance, est-ce un rendez-vous particulier? C'est une manière d'exister qui trouve sa source d'identification dans l'univers symbolique disponible : pèlerins, voyageurs, artistes ambulants, etc. Ou alors, l'errance, c'est avoir mal à sa vie au point de s'échouer, ramasser ce qui reste et partir même sur l'esquif le plus frêle à la recherche d'un autre port. Il y a dans l'errance un désir de départ, de rupture. Il y a une solitude (Côté, 1992, p. 147).

C'est pourquoi Côté qualifie le mode de vie de ces jeunes de « nomadisme » étant donné que, selon elle, les jeunes de la rue n'auraient aucun plan de déplacement. Elle ajoute que le type de sociabilité de ces jeunes est caractérisé par des « rapports discontinus », contrairement à la

7. À l'instar de plusieurs auteurs, Côté confond l'enfance avec l'adolescence. Cependant, la réalité de l'enfance ne doit pas être assimilée ni confondue avec celle de l'adolescence. Les jeunes âgés de 14 à 25 ans sont bel et bien des adolescents ou des jeunes adultes.

dynamique d'un gang de rue (Côté, 1992, p. 148). Toutefois, cette perception d'errance de la vie de rue fait en sorte que Côté n'offre pas de piste théorique substantielle sur les rapports que les jeunes de la rue entretiennent avec l'espace urbain montréalais, sinon que d'affirmer qu'ils évoluent dans un *no man's land*; affirmation qui ne reflète pas vraiment la réalité quotidienne de ces jeunes. Nous verrons au chapitre 3 que leur parcours est bel et bien balisé dans l'espace par un imaginaire social structuré par des formes de relations parentales.

Dans la même période, quelques enquêtes ont tenté de cerner la réalité des *street kids* (Webber, 1991), des « jeunes itinérants » (Laurin et Legault, 1984; Saint-Laurent, 1987, Poirier, 1988) ou des « jeunes sans-abri » (Lamontagne *et al.*, 1987; Wallot, 1992) selon différentes approches et angles de vue qui ont permis de montrer la diversité des problèmes affectant ces catégories de jeunes. De ces premières recherches, on peut retenir les constats suivants :

- Les jeunes associés à ces diverses catégories proviennent de toutes les classes de la société même si certains auteurs insistent sur le contexte d'appauvrissement de la jeunesse.
- Le contexte familial devient pour la majorité de ces jeunes moins sécuritaire que la vie de rue (violence physique, psychologique et sexuelle) et plusieurs ont connu des placements à répétition dans le système de protection de la jeunesse.
- L'accumulation de carences affectives, de rejets et de manque de ressources favorise chez ces jeunes certaines pratiques telles que la toxicomanie, la prostitution, les délinquances mineures et autres moyens de débrouillardise.
- La difficulté de se trouver un logement stable et la sous-scolarisation sont aussi évoquées comme des facteurs de rétention dans le milieu de la rue.
- Les problèmes de santé mentale sont quelquefois mentionnés comme un facteur d'itinérance.
- La méfiance de ces jeunes à l'égard de l'autorité publique et les rapports d'exploitation vécus avec des adultes freinent leur recours aux services sociaux, qui leur deviennent ainsi inaccessibles.

Ce contexte d'émergence de la catégorie jeunes de la rue a fait naître à Montréal des ressources d'intervention dès le début des années 1990. Celles-ci se sont diversifiées selon les approches mais aussi selon les représentations sociales que les intervenants se faisaient des jeunes de la rue et de leurs problèmes. Ce que l'on peut percevoir comme étant une

confusion dans la façon de définir les jeunes de la rue (itinérants, sans-abri, prostitués, fugueurs, etc.) pourrait n'être que le reflet d'une diversité de points de vue qui s'affrontent ou qui se complètent afin d'orienter le choix politique des pistes de solutions. Le point suivant expose le problème majeur de la définition des jeunes de la rue dans ce contexte où les choix politiques associés aux choix d'intervention viennent se conjuguer aux choix théoriques.

1.4. UNE CATÉGORIE SOCIOLOGIQUE INCERTAINE

Si le phénomène des jeunes de la rue et les pratiques qui lui sont associées font l'objet de plusieurs reportages médiatiques et parfois de réclames publicitaires, il reste que seulement trois recherches doctorales sur le phénomène ont été entreprises depuis que cette réalité existe au Québec (Côté, 1988; Parazelli, 1997a; Bellot, 2001). En fait, ce n'est qu'à partir de la fin des années 1990 que l'on observe un intérêt grandissant pour l'étude des jeunes de la rue. Des mémoires de maîtrise ont été produits récemment, dont un premier sur les jeunes de la rue montréalais d'origine haïtienne (Uwumuremyi, 1998), un autre sur le processus de sortie de rue chez les jeunes de la rue à Montréal (Colombo, 2001). D'autres études sur les jeunes de la rue ont été menées à Québec dans une perspective sociologique et anthropologique (Dufour, 1998; Sheriff *et al.*, 1999) et à Sherbrooke (Hurtubise, Vatz Laaroussi et Dubuc, 2000). De plus, des mémoires et recherches documentaires ont été réalisés sur le travail de rue (Pharand, 1995; Dorval, 1998; Cheval, 1998; Allaoui, 2001; Fontaine, 2001).

Mentionnons que les études empiriques portant sur les fugueurs ou sur les jeunes sans-abri sont très nombreuses en Amérique du Nord et en Europe. C'est ce qu'ont souligné Fournier et Mercier (1996) dans leur travail de recension des écrits traitant de l'itinérance chez les adolescents notamment. Dans ce contexte, la catégorie des jeunes de la rue ne constitue souvent qu'un sous-groupe faisant partie de la population générale des itinérants. Mais, parfois, ce sont les jeunes de la rue qui sont utilisés comme une catégorie générale englobant toutes les autres catégories de jeunes qui se retrouvent dans la rue et sur la rue, en incluant une sous-catégorie de jeunes itinérants.

Selon Brannigan et Caputo (1993) ainsi que Fournier et Mercier (1996), aucun consensus n'est établi quant à une définition des jeunes de la rue ou des jeunes sans-abri étant donné l'hétérogénéité des définitions existantes. Par conséquent, certains auteurs utiliseront indifféremment les « jeunes de la rue » et les « jeunes sans-abri » pour nommer la même population étudiée, de sorte qu'il devient difficile de s'y retrouver et d'établir

des corrélations qualitatives entre les différentes recherches. De plus, même si les estimations statistiques sur le nombre de jeunes de la rue étaient plus précises, elles seraient vouées à l'indétermination et à la fluctuation selon le point de vue adopté. Et en ce qui a trait aux définitions des formes d'itinérance, Laberge et Roy (1994, p. 95) affirment qu'en l'absence d'une théorie générale du phénomène de l'itinérance il est impossible de formuler une telle définition commune. Plus spécifiquement, cette absence de consensus sur la définition des jeunes de la rue entretient une confusion conceptuelle entre un certain nombre de catégories de jeunes marginalisés, d'autant plus que chacune de ces catégories incarne une diversité considérable de situations⁸. De façon générale, on peut regrouper les jeunes qui vivent l'exclusion selon trois grands types de catégories sociologiques. Le premier rassemble les études de groupes sociaux (enfants de la rue, jeunes de la rue, jeunes des rues, *street kids*, *street youths*, errants, itinérants, prostitué(e)s, précaires, sans-abri, *homeless*, sans domicile fixe, de banlieue, etc.). Le deuxième type renvoie à celles qui traitent des attitudes comportementales (délinquants, déviants, mendiants, jeunes en danger, *squatters*, *runaways* [fugueurs], *throwaways* [évincés], etc.). Le troisième prend en compte les études concevant ces jeunes comme des sous-classes (dangereuse, ouvrière) et des sous-cultures (de punks, de skinheads, de marginaux, de bandes, de gangs de rue, de *gang subculture*, de nomades, de loubards).

De plus, les jeunes de la rue eux-mêmes ne s'identifient pas à l'itinérance adulte, d'où la difficulté constante de les dénombrer en fonction de leur spécificité sociale⁹.

L'incertitude entourant la catégorie jeunes de la rue tient souvent au fait que les chercheurs n'établissent pas toujours de distinction entre la catégorie sociologique et la catégorie sociale ou entre une définition

8. Dans un ouvrage de recension commentée des recherches sur les enfants de la rue des pays d'Asie, d'Afrique et d'Europe de l'Est, l'on constate les mêmes enjeux et difficultés en ce qui regarde la question de la définition des enfants de la rue ainsi que l'identification des causes de ce phénomène dans les milieux de la recherche et des ONG (Invernizzi, 2001, p. 110-121).

9. En effet, pour les jeunes de la rue, on ne peut utiliser la définition de la personne itinérante du comité des sans-abri de la Ville de Montréal (Ville de Montréal-MSSS, 1993) qui a été retenue par la Politique de santé et de bien-être et dans le Protocole interministériel sur l'itinérance : « Une personne qui n'a pas d'adresse fixe, de logement stable, sécuritaire et salubre pour les 60 jours à venir. À très faible revenu, avec une accessibilité discriminatoire à son égard de la part des services, avec des problèmes de santé mentale, d'alcoolisme, de toxicomanie ou de désorganisation sociale et dépourvue de groupe d'appartenance stable. » Cette définition ne correspond que partiellement à la spécificité des jeunes de la rue et demeure trop descriptive pour rendre compte de la complexité psychosociologique qui caractérise cette catégorie de jeunes.

analytique et une définition descriptive. À moins de l'imposer, la catégorie sociologique (celle que le chercheur construit) ne peut entrer en rapport d'exacte conformité avec la catégorie sociale construite par les acteurs eux-mêmes ainsi que par le regard des autres acteurs sociaux. Non seulement la vie sociale est en mouvement, mais les jeunes eux-mêmes transforment leur identité sociale selon les contextes et les enjeux de pouvoir, de négociation et d'opposition. Devant cette difficulté, certains chercheurs vont jusqu'à renoncer au travail de définition associant ce travail à des catégories rigides : « Nous croyons qu'il est important de ne pas s'enfermer dans cet exercice de définition qui risque de nous conduire à un cul-de-sac. La question des jeunes de la rue ne peut se réduire à un problème de santé ou de sécurité publique » (Hurtubise, Vatz Laaroussi et Dubuc, 2000, p. 184). D'autres vont modifier quelque peu la formulation de la catégorie avec l'intention de ne pas stigmatiser les jeunes en les fixant dans une identité. Ainsi, Bellot (2001) substituera l'expression « enfants [ou jeunes] en situation de rue » empruntée à Stoecklin (2000) à « jeunes de la rue ».

Il est tout de même difficile de penser qu'en s'abstenant de définir une catégorie sociologique ou qu'en en modifiant l'appellation les enjeux normatifs s'y rattachant pourront être résolus. Au contraire. Tout dépend de ce que l'on cherche et de la proposition analytique élaborée et non de ce que l'on pense refléter de la réalité en choisissant la catégorie idéale révélant l'essence du phénomène. Les mots n'ont de sens qu'en fonction de l'interprétation que l'on en fait ; c'est pourquoi il importe de développer une définition analytique partielle et partielle et non uniquement descriptive du phénomène qui prétendrait incarner le réel. Certes, la rue n'est pas un attribut quasi organique des jeunes stigmatisés ainsi dans leur appartenance à l'image d'un processus s'apparentant à une contagion (comme on le dit pour le comportement suicidaire par exemple). Comme il sera démontré plus loin, le sentiment d'appartenance au milieu de la rue ne s'établit pas dans une association naturaliste ou tribaliste (pris au pied de la lettre et non comme imaginaire), mais dans un processus d'identification sociosymbolique aux lieux qui, par la diffusion de leurs prégnances, sollicitent l'imaginaire des individus. Parce que l'usage social de la catégorie jeunes de la rue est stigmatisant, le chercheur ne doit pas pour autant s'en interdire le recours ; cette stratégie d'esquive fait en sorte de ne pas s'opposer directement à la réduction du phénomène. Il importe davantage de manifester la contribution spécifique de la recherche qualitative en tentant de saisir la dynamique relationnelle que les jeunes établissent de façon diversifiée avec leurs lieux de vie au même titre que les autres individus dans la société.

À propos de cet enjeu entourant la construction de l'objet, Fournier *et al.* (1996, p. 120) signalent le problème que pose l'absence de définition :

De plus, le fait de choisir une définition plutôt qu'une autre peut donner lieu à des résultats très différents. L'important dans une telle situation est de préciser la définition qui a été utilisée. Malheureusement, cette précision n'est pas toujours donnée dans les publications.

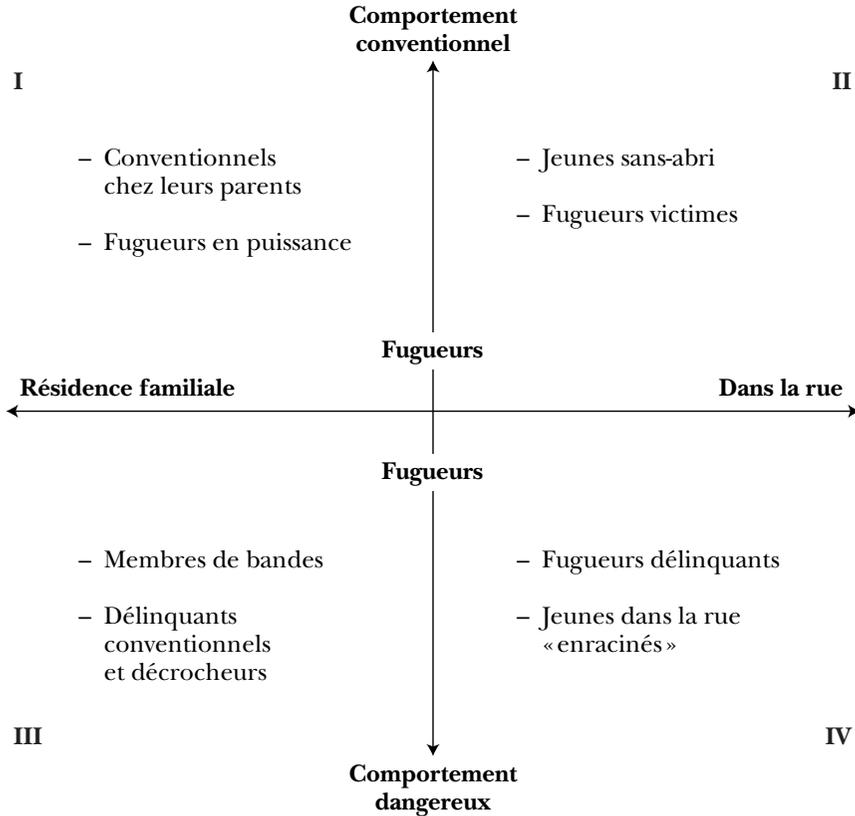
La plupart des définitions des jeunes de la rue ne sont en fait que des descriptions de leurs diverses caractéristiques en fonction du contexte de départ du milieu d'origine ou des conditions entourant la vie de rue. En citant les catégories de McCullagh et Greco, les chercheurs canadiens Brannigan et Caputo (1993, p. 17) nous offrent un exemple de description hétérogène des jeunes de la rue en fonction de leur contexte de départ du milieu d'origine :

Le terme « jeunes de la rue » est trompeur car il suppose une homogénéité qui n'existe pas. McCullagh et Greco (1990, p. 9-18) distinguent cinq catégories de « jeunes de la rue » : 1° les jeunes en fuite de foyers intolérables, 2° les jeunes en quête d'aventure, 3° les enfants chassés, qui sont mis à la porte par leurs parents parce qu'ils sont incontrôlables ou parce que leurs parents ne veulent plus en assumer la responsabilité, 4° les évadés de centres d'accueil ou d'établissements à l'intention des jeunes contrevenants et, enfin, 5° les « fugueurs en puissance » (*curb-kids*), c'est-à-dire les jeunes qui, tout en continuant à habiter chez leurs parents, s'identifient aux jeunes de la rue et peuvent être tentés de quitter leur foyer prématurément. Bien entendu, les jeunes de chaque catégorie se retrouvent dans la rue pour des raisons différentes et ont probablement besoin de services différents.

Cette définition ne nous informe pas sur le sens de la vie de rue, mais sur l'existence de sous-catégories dont on veut montrer l'hétérogénéité afin de bien mesurer le potentiel différentiel de risques de façon à adapter les services requis. La définition ne cerne pas de façon analytique une ou des dynamiques dans une perspective compréhensive ou explicative. Elle demeure descriptive.

Adoptant sensiblement le même angle d'approche, Brannigan et Caputo (1993, p. 47, 92) situent les jeunes itinérants ou sans-abri comme une sous-catégorie des jeunes de la rue. Pour eux, les jeunes de la rue représentent le mieux la catégorie générale des manifestations de jeunes marginalisés (fugueurs, enfants disparus, fugueurs en puissance, enfants rejetés, bandes de jeunes, décrocheurs, jeunes sans-abri). Cette situation est ironique quand on sait que Brannigan et Caputo (1993, p. 92) ont proposé un modèle conceptuel afin d'éviter justement cette confusion des sous-catégories. Ce modèle conceptuel (voir la figure 1.1) regroupe l'ensemble

Figure 1.1
Modèle conceptuel des catégories de jeunes de la rue



Source : Brannigan et Caputo, 1993, p. 92.

des sous-catégories de jeunes de la rue qui sont distribuées à l'intérieur de quatre quadrants dont l'axe horizontal signifie le temps passé dans la rue (l'extrémité droite représentant les jeunes de la rue les plus « enracinés ») et l'axe vertical correspondant à la variable comportementale (du comportement « conventionnel » au comportement « dangereux »). Il s'agit d'un modèle offrant une lecture comportementaliste des jeunes de la rue qui ne rend pas compte du processus dynamique de la genèse de la vie de rue. L'intérêt des auteurs réside davantage dans la définition de critères non exclusifs permettant de classer les sous-catégories parmi « les plus à risque » dans une perspective de recherche épidémiologique et d'intervention. Signalons que, pour eux, la différence entre un jeune de la rue et un jeune

itinérant réside dans « [...] l'identification et la participation de la personne à la culture des jeunes de la rue » (1993, p. 94). Cette catégorisation inspirée des recherches empiriques insiste sur l'assimilation de la « culture de la rue » comme critère majeur pour définir un jeune de la rue (identifiée à la consommation de drogues, aux pratiques sexuelles à risque, à la prostitution, aux vols, à la vente de drogue, etc.).

Le même constat peut être établi face aux recherches visant à développer une connaissance statistique des conditions sociosanitaires des jeunes de la rue. Bien qu'utiles à l'orientation des services de santé, ces travaux ne nous disent rien sur la logique de sens qui pousse ces jeunes à vivre de la rue. Par exemple, une recherche a été menée par des chercheurs en santé publique de la Régie régionale de la santé et des services sociaux de Montréal-Centre (Roy, 1996) dans une perspective épidémiologique de prévention du VIH-sida auprès des UDI¹⁰. Cette recherche est spécifiquement axée sur l'étude de la prévalence de l'infection au VIH ainsi que des comportements et facteurs de risque chez les jeunes de la rue de Montréal. Était donné le type d'étude, les rapports à l'espace urbain des jeunes de la rue n'ont pas été abordés. Bien que des recherches semblables aient déjà été produites sur les jeunes de la rue de Toronto (Read, DeMatteo et Bock, 1993) et de Vancouver (Manzon, Rosario et Rekart, 1992), aucune n'avait été menée à Montréal. L'enquête montréalaise s'appuie sur un échantillon de 919 jeunes âgés de 12 à 25 ans (recrutés dans 20 sites différents) qui « ont été actifs dans la rue¹¹ » au cours des six mois précédant l'enquête de 1995. On y apprend que, parmi ces 919 jeunes, 75,4 % n'ont pas fait leur 5^e année de secondaire ; 58,5 % ont été mis à la porte de leur foyer et la moitié des jeunes ont fugué plus de six fois de leur milieu familial ou du centre d'accueil. La proportion de ceux qui ont été hébergés par les services sociaux (centres d'accueil, foyers de groupe) est de 55,6 %. L'étude montre que le recours à la sécurité du revenu constitue la principale source de revenu (six derniers mois) des jeunes de la rue dans une proportion de 28,8 %, le travail régulier constituant la source principale pour 14,4 % des jeunes, la vente de drogue pour 10,7 %, la mendicité pour 9,7 % et la prostitution pour 4,5 % des jeunes. Les filles recourent plus que les garçons à la mendicité et aux services sociaux. Parmi l'ensemble des jeunes de la rue étudiés, 67 % des filles et 27,2 % des garçons ont déjà été abusés sexuellement. L'étude révèle aussi que 1,85 % (17) d'entre eux étaient porteurs du VIH et que les jeunes de la rue de Montréal détiennent

10. UDI : Utilisateur de drogue par voie intraveineuse.

11. Les auteurs du rapport précisent que, pour être considéré « actif dans la rue », « [...] il fallait avoir fugué, avoir été mis dehors de chez soi ou avoir été sans adresse fixe au moins 3 jours dans les derniers six mois » (Roy, 1996, p. 3).

le record parmi les pays étudiés en ce qui concerne la proportion (36,1 %) de ceux qui se sont déjà injecté des drogues. Notons que pour le groupe d'âge de 13 à 19 ans le taux d'injection est de 32,5 %. Selon les auteurs (1996, p. 33), il n'y aurait qu'en Californie que l'on trouve une proportion semblable chez les jeunes de la rue de moins de 25 ans (33 %). De plus, on y apprend que 42,8 % des jeunes qui se sont déjà piqués l'avaient fait plus de 100 fois dans leur vie et que 58 % avaient déjà utilisé une seringue usagée au cours de leur vie. Ces données ont été qualifiées d'« alarmantes » par la docteure Roy (Pratte, 1996) en ce qui a trait à la propagation de l'infection au VIH et des virus de l'hépatite C et B chez cette population marginalisée.

Bien sûr, pour orienter les services spécialisés dans la prévention du VIH-sida, ces informations sont essentielles, mais elles se situent au niveau de la description technique de certains comportements sociaux de ces jeunes et non du sens que ceux-ci revêtent pour les jeunes eux-mêmes. On oublie souvent que les jeunes de la rue peuvent être des acteurs qui tentent tant bien que mal de s'approprier les actes de leur vie en fonction de désirs suscités par un imaginaire social. La perception du risque encouru par ces jeunes diffère considérablement de celle qui institue la norme de l'épidémiologie sociale actuelle, d'où la difficulté pour les intervenants de modifier les comportements à risque de ces jeunes¹². Chercher à comprendre le sens que les jeunes investissent dans l'espace social de la rue ne signifie pas non plus idéaliser la vie de ces jeunes. C'est plutôt, ici, une condition préalable à l'élaboration d'une intervention qui se veut adaptée à leur réalité et non aux seuls impératifs institutionnels. Par exemple, dans cette perspective, des modes d'intervention comme l'intervention par les pairs (Mercier, Fortier et Cordova, 1996), par l'intermédiaire du théâtre (Roy, Dagenais et Bolduc, 1998), du cirque (Cirque du monde), de la vidéo (Télé sans frontières) ou de l'art pictural (CLSC des Faubourgs et l'X, centre autogéré par des jeunes marginaux) se sont développés à Montréal afin de mieux tenir compte des dimensions symbolique et ludique de l'univers de la rue lorsqu'il s'agit d'intervention.

Bref, de la même façon qu'on ne peut tout à fait assimiler le phénomène des jeunes de la rue à l'itinérance, on ne peut réduire cette réalité complexe à une seule problématique comme la toxicomanie, la santé mentale ou la criminalité (Poirier *et al.*, 1999; Laberge, 1997a; Beauchemin,

12. Cela est d'autant plus à propos pour des jeunes en « panne identitaire » que « [...] l'individu peut [...] être amené à construire son identité en passant par la prise de risque qui retentit sur le sujet de manière initiatique. Plus la prise de risque est fulgurante, plus la reconnaissance est effective de la part d'autrui. L'identité peut alors s'édifier dans le conflit du dépassement. [...] Nouveaux aventuriers, adolescents, se nourrissent d'un imaginaire collectif largement exploité par les médias et qui vient puiser ses ressources dans une société hantée par la sécurité » (Houdayer, 1998, p. 8).

1996) : « L'itinérance n'est pas un problème spécifique ou une caractéristique, mais bien une condition de vie des personnes. C'est pourquoi elle se laisse difficilement saisir à travers des désignations spécifiques » (Laberge *et al.*, 1995, p. 2).

Sociologue spécialiste des enfants de la rue en Amérique latine, Lucchini (1993, p. 19) observe aussi que le statut social des jeunes de la rue n'est pas clairement défini et que « la complexité du phénomène rend particulièrement difficile la distinction entre la définition et la description des conditions de vie ». C'est pourquoi Lucchini optera pour une définition analytique dans l'étude des enfants de la rue de Rio de Janeiro à travers ce qu'il appelle le « système enfant-rue¹³. » Même si les contextes politique, économique et culturel d'une ville brésilienne diffèrent de ceux de Montréal, soulignons quelques éléments pertinents sur le plan théorique. À l'aide d'une approche inspirée de l'interactionnisme symbolique, de l'analyse systémique et de concepts écologiques, Lucchini étudie l'environnement social de l'enfant de la rue et son identité psychosociale. Pour le chercheur suisse, l'enfant de la rue n'est pas seulement une victime mais aussi un acteur. C'est pourquoi il est fondamental d'« [...] étudier la signification subjective que l'action a pour l'enfant en tant qu'acteur. [...] En d'autres termes, on dévoile en partie l'insertion sociale de l'enfant de la rue » (1993, p. 27). Lucchini (1993, p. 230) observe que cette insertion se fait progressivement et parle même de « carrière d'enfant de la rue ». Il ajoute que, par définition, la rue est ambivalente car elle recèle autant des aspects positifs (lieu d'aventures, source de revenus et de spectacle, etc.) que des contraintes négatives (violence, exploitation). Il en résulte une continuelle « alternance des contraires » entre le désespoir et l'espoir, la soumission et la liberté, produisant autant de souffrances que de plaisirs (1993, p. 65, 232). C'est le bilan que fera l'enfant de ces expériences souvent contradictoires qui déterminera sa place dans ce système enfant-rue, y compris de fréquents allers-retours à son foyer familial. Pour Lucchini (1993, p. 58-60), la dimension symbolique des stratégies de survie est parfois plus importante que la dimension matérielle pour comprendre comment les enfants utilisent la rue en construisant des significations à leur avantage (ex. : coercition, persuasion, dissimulation, accommodation). Il souligne que les enfants de la rue ne participent pas de la même façon à la « sous-culture » de la rue et que cela varie en fonction des ressources de l'enfant (compétences symboliques) et des circonstances qui

13. Selon Lucchini (1998), le système « enfant-rue » comporte neuf dimensions qui interagissent entre elles et qui en font un processus complexe. Il s'agit de l'espace, du temps, de l'opposition rue/famille, de la sociabilité, des activités dans la rue, de la socialisation (sous-culture), de l'identité, des motivations et du genre.

l'ont mené dans la rue. Ainsi, l'hétérogénéité des situations le conduit à distinguer trois catégories d'enfants dont les deux premières font l'objet de stigmatisation sociale (1993, p. 229) : a) les enfants qui ont une image négative de la rue parce qu'ils n'ont pas fait le choix de s'y retrouver et qui chercheront une solution alternative à la rue ; b) les enfants ayant une image positive qui ont choisi d'adopter ce mode de vie et qui ne chercheront pas de solution alternative à la rue ; c) les enfants plus jeunes dont l'apparence physique suscite la compassion des adultes. Même si Lucchini (1993, p. 54) affirme que, parfois « [...] la rue devient peu à peu un lieu où l'enfant met en place une nouvelle identité », l'auteur (1993, p. 28) note qu'il « [...] n'a pas été possible d'étudier de manière satisfaisante la dimension spatiale des enfants de la rue ».

Quant aux recherches plus récentes sur les jeunes de la rue, elles ont adopté une démarche de recherche qualitative empruntée par Côté (1988) et moi-même (1997a) selon laquelle la considération du point de vue des jeunes est capitale dans le développement de la connaissance du phénomène. De plus en plus de chercheurs reconnaissent « [...] que la rue n'est pas que mauvaise, qu'elle ne se réduit pas à des problèmes et à des pathologies et qu'il est impératif de prendre une distance à cette vision réductrice » (Hurtubise, Vatz Laaroussi et Dubuc, 2000, p. 183). Dans le souci de considérer les manifestations régionales du phénomène des jeunes de la rue, en l'occurrence à Sherbrooke, Hurtubise, Vatz Laaroussi et Dubuc (2000) se sont intéressés aux stratégies de réseau des jeunes vivant en marge, mais qui ne s'inscrivent pas seulement par la précarité. Adoptant une approche ethnographique, ces auteurs ont observé que plusieurs jeunes entretenaient des liens d'insertion familiale tout en alternant entre des lieux institués et un monde social alternatif. Sans toutefois établir de lien théorique entre l'espace et le concept de réseau, les auteurs ont pu décrire les types de stratégies ayant des fonctions instrumentales, identitaires et intégratives. Trois types de stratégies ont pu être relevés : de protection (résoudre un problème), de socialisation (s'approprier le réseau) et de participation sociale (articuler l'institués et l'alternatif). Par ailleurs, on y désigne la « mouvance » comme un principe organisateur du réseau des jeunes qui entrent et sortent de la marge au gré des événements et des besoins :

Par exemple, le réseau peut favoriser des *conversions* radicales à l'entrée ou à la sortie. Si à l'entrée le réseau constitue une béquille identitaire (se sortir d'une identité souffrante), il peut y avoir rejet complet des valeurs intégrées jusqu'alors et une véritable conversion. [...] Ce sont souvent les mêmes jeunes qui se reconvertissent tout aussi radicalement lors d'accident, de surdose ou autres crises (Hurtubise, Vatz Laaroussi et Dubuc, 2000, p. 163).

Une autre recherche réalisée dans le cadre d'un doctorat en criminologie s'inscrit dans une perspective ethnobiographique. À l'aide d'une vingtaine de récits de vie, Bellot (2001) montre qu'à Montréal les jeunes expérimentent le monde de la rue dans une perspective de quête de sens visant à acquérir l'autonomie. Cette quête varie en fonction des jeunes qui vivent des ruptures marquées et de ceux qui sont peu ou pas en rupture avec les instances de socialisation en général. L'auteure rend compte de la diversité des usages de la vie de rue et des rapports des jeunes à la rue selon des tensions paradoxales analogues à celles reconnues dans ma propre démarche de recherche et dans celle de Colombo (2001) : liberté/enfermement et autonomie/dépendance.

Cette quête de sens construite autour de la recherche d'une direction, d'une signification mais aussi de sensations dans la trajectoire de vie de ces jeunes, d'être quelqu'un, de devenir quelqu'un. Pour autant, cette lecture de cette quête de sens permet de dégager les paradoxes que tisse l'expérience de la rue, entre liberté et enfermement, entre autonomie et dépendances. À ce titre, les paradoxes, les contradictions que révèlent les trajectoires de ces jeunes sont autant d'éléments alimentant leur vulnérabilité sociale et rendant toujours plus difficile leur inscription citoyenne pleine et entière (Bellot, 2001, p. 268).

Selon Bellot, les jeunes construiraient un sens à la rue non pas à partir d'une problématique sociospatiale, mais à travers l'expérience de la rue au fur et à mesure des interactions et des hasards. Bref, l'on y décrit la mise en œuvre d'un processus d'apprentissage des modes de débrouille en fonction de la fréquentation des jeunes au sein de réseaux divers.

Par ailleurs, observant les jeunes à la fin des années 1990, Bellot retrace le processus liant l'intensification de la répression policière et les impacts de celle-ci sur la judiciarisation des jeunes qui ont accumulé plusieurs contraventions. Ce nouveau contexte, à distinguer des années 1980 et du début des années 1990, a contribué à attribuer un rôle majeur aux instances pénales ; toutes les autres sphères d'intervention devant en dépendre étant donné l'influence du pénal sur les autres difficultés d'insertion possible (emploi, école, logement, etc.). De plus, l'auteure ajoute que l'arrivée de nouveaux acteurs tant du domaine de la sécurité publique et privée que de la santé publique a contribué à renforcer la logique dissuasive selon laquelle l'intervention doit viser à sortir les jeunes de la rue ainsi qu'à normaliser les comportements à risque spécifiques (ex. : l'injection d'héroïne). Bellot conclut en proposant une piste d'orientation de l'intervention : coconstruire la quête de sens avec les jeunes de la rue en leur offrant des opportunités crédibles et renforcer les liens sociaux afin de réduire les barrières de l'accès à la modernité.

Malgré l'incertitude définitionnelle de la catégorie, on peut avancer de façon globale quelques constats sur l'étude des jeunes de la rue. Premièrement, on peut faire l'hypothèse que les manifestations de la vie de rue peuvent varier selon les milieux urbains et qu'il faut demeurer prudent face aux généralisations abusives en ne projetant pas la dynamique sociale d'une ville sur une autre. Par exemple, on ne peut affirmer que les jeunes de la rue de Sherbrooke vivent tout à fait les mêmes rapports à la marge urbaine que ceux fréquentant Montréal. Les différences peuvent être attribuées à l'évolution historique des formes d'investissement de valeurs dans l'espace urbain, aux contraintes spécifiques d'organisation et au degré de tolérance de la population face aux pratiques marginales. Dans la même voie, il serait présomptueux de penser que les jeunes de la rue des années 1980 auraient développé les mêmes rapports que les jeunes des années 2000 étant donné les transformations rapides du lien social et de l'espace urbain. Cette première hypothèse attire l'attention sur l'importance de problématiser les rapports à l'espace et au temps qu'entretiennent les manifestations du phénomène des jeunes de la rue.

Dès lors, que pouvons-nous dire des caractéristiques générales des jeunes de la rue fréquentant Montréal dans les années 1990? En fait, la majorité des jeunes de la rue fréquentaient le centre-ville de Montréal et pouvaient être âgés de 13 à 25 ans. L'on y retrouvait autant de jeunes hommes que de jeunes femmes de plusieurs régions du Québec, dont la majorité avaient subi de la violence familiale et institutionnelle (rejet, abandon, domination) tout en développant beaucoup de méfiance face à l'autorité. Ils provenaient de milieux socioéconomiques divers (familles monoparentales, biparentales, assistées sociales ou de classe moyenne) et étaient en rupture quasi totale avec les lieux institutionnels traditionnels de socialisation juvénile. Toutefois, précisons que vers la fin des années 1990 un certain nombre de jeunes qui n'étaient pas en rupture venaient vivre l'expérience de la rue comme une aventure dans un terrain fertile en apprentissages de toutes sortes. La recherche de Bellot (2001) témoigne de cette évolution dans le phénomène d'attraction de la vie de rue chez les jeunes. D'appartenances culturelles variées (punks, rockers, gais, *peace and love*, hip-hop, etc.), ils développaient inégalement des pratiques de débrouillardise diverses (petit trafic, prostitution, toxicomanie, mendicité, *squatting* et *squeegee*) ainsi que certaines pratiques culturelles (musique, voyage, *body piercing*, graffitis, *drag queen*, styles vestimentaires variés, animaux de compagnie, etc.). C'est pourquoi il est difficile de considérer tous les jeunes de la rue comme des victimes passives même si le risque d'enfermement est bien présent. En effet, même si la majorité des jeunes de la rue utilisent cette marge urbaine comme un passage transitoire dans leur parcours biographique, certains y laissent leur peau. La même prudence vaut lorsqu'il s'agit d'identifier les jeunes de la rue à la délinquance. Si leurs

conditions de vie peuvent favoriser la petite délinquance, leurs pratiques sociales ne sont pas liées à la délinquance criminelle comme les gangs de rue hiérarchisés. Même s'il existe des formations de petits groupes d'amis et de solidarité ponctuelle visant à reproduire les liens d'une famille fictive, les jeunes de la rue ne mettent pas en place d'organisation hiérarchique aussi rigide, les relations sociales entre pairs demeurant éphémères. Et si la marginalisation sociale et la répression urbaine soumettent les jeunes de la rue à une fragilité psychologique, il ne s'agit pas de comportements pathologiques, sauf exceptions. Plusieurs d'entre eux perçoivent la société comme étant régie par la seule la loi de la jungle qui sépare les perdants des gagnants. Cette perception consolide leur sentiment que le monde adulte est pourri.

Il est possible d'affirmer que la majorité des jeunes de la rue que j'ai rencontrés durant cette période font partie de ceux qui, à la suite d'un processus de marginalisation institutionnelle, ont acquis un fort sentiment d'appartenance au « milieu de la rue », entendu comme l'ensemble des lieux associés aux activités « souterraines » ou *underground*, contre-culturelles et illicites de la société. C'est dans cet univers qu'ils élaboraient des stratégies précarisées de survie, qu'ils étaient à la recherche de lieux de regroupement de jeunes partageant des conditions similaires et qu'ils réalisaient toute une série d'apprentissages sociaux marqués par une intense activité symbolique. Ces stratégies sont précaires étant donné l'instabilité de leur réseau de relations sociales et les nombreux obstacles rencontrés (ex. : surveillance et contrôle des lieux). C'est pourquoi je considère la catégorie jeunes de la rue comme un groupe d'individus marginalisés qui, même si les parcours et les modalités de la vie de rue peuvent différer, partagent une dynamique géosociale commune qui fait de la vie de rue un « choix contraint » (et non l'errance).

La thèse centrale défendue dans cet ouvrage avance que les jeunes de la rue montréalais auraient tout de même un point de référence commun de leurs expériences sociales : l'espace de la rue en tant que point de repère central à partir duquel s'organisent des pratiques précaires de recomposition ou d'expérimentation identitaire (Parazelli, 1997a). Pourquoi l'espace ? Lorsque le lien social se fragilise, l'appropriation de l'espace devient alors un point d'appui élémentaire de la réalisation de soi. Évidemment, ce point commun d'organisation exige que soient exposées les raisons menant à ce processus d'identification à l'espace de la rue. On aura compris que le concept de jeunes de la rue que je définis ainsi ne désigne pas simplement les lieux concrets où se situent les pratiques sociales des jeunes, car cette compréhension se limiterait à une définition descriptive des conditions typiques de leur existence marginalisée. Je préfère formuler une définition analytique renvoyant à la logique de causalité

qui amène ces jeunes à acquérir un sentiment d'appartenance au milieu de la rue et à y vivre. Parler des jeunes « de la rue », et non simplement « dans la rue », « sur la rue » ou « en situation de rue », implique que ces jeunes ont un rapport intime d'appartenance symbolique et dynamique à la rue qui peut varier d'intensité (de la passion à la dépression en passant par l'indifférence) et de polarité (de l'euphorie à la dysphorie) tout au long de leur passage : de l'entrée à la sortie (que cette entrée-sortie soit linéaire ou en alternance avec les lieux institués).

Précisons encore que la rue renvoie à un monde sociosymbolique composé d'un ensemble de lieux spatialisant les significations symboliques alternatives au monde institué : *underground*, illicites et contre-culturelles. Cet univers de socialisation appelé « milieu de la rue » structurerait un mode d'identification sociale par la marge ou, si l'on veut, une alternative sociosymbolique à ce que Dubet (1987, p. 410) appelle le « processus de dilution du lien social » dont ces jeunes furent menacés ou l'objet dans leur enfance et adolescence. Devenir jeune de la rue implique un « parcours géosocial ». J'utilise cette notion de « parcours géosocial » ici pour signifier l'importance psychosociale de l'enchaînement diachronique des lieux géographiques appropriés en ce qui a trait à la quête identitaire des jeunes de la rue. Ce phénomène d'appartenance des jeunes au milieu de la rue ne semblerait pas être exclusif à Montréal lorsque l'on prend connaissance du portrait des « *street children* » esquissé par l'Unicef (Blanc, 1994, p. 41)¹⁴ :

At the other end of the spectrum there are street children who have no functional family ties at all, and attempt to fill this void by forming "fictive family" relationships and even a strong emotional attachment to the "street" These children are usually completely "on their own", and although they may find some peer support, life for them is a fight for survival. They are also likely to be affected by institutional violence, including, in some cases, police brutality and the harshness of the juvenile court system.

1.5. COMBIEN SONT-ILS ?

Étant donné l'impossibilité d'avoir recours à une mesure statistique fiable – les définitions des jeunes de la rue variant selon les chercheurs et les objets de recherche (Caputo et Kelly, 1998, p. 427) –, il devient hasardeux d'estimer leur nombre exact ou à quel rythme ce nombre augmente. Toutefois, même si les catégories de jeunes exclus faisant l'objet d'estima-

14. Cet extrait provient d'un récent rapport de recherche sur la situation des enfants en difficulté dans les grandes villes de cinq pays développés et en développement (le Brésil, les Philippines, l'Inde, le Kenya et l'Italie).

tion quantitative sont différentes, quelques auteurs nous offrent des indices sur l'étendue et sur l'évolution du phénomène de marginalisation chez les jeunes. Par exemple, le nombre de jeunes qui se prostituaient au centre-ville de Montréal était estimé à 5 000 par les médias en 1981 (Célier, 1984, p. 156). Dix ans plus tard, le nombre de sans-abri âgés de moins de trente ans variait entre 5 000 et 10 000 (Wallot, 1992, p. 1; Ville de Montréal-MSSS, 1993)¹⁵. Et, selon une étude du Service de police de la Communauté urbaine de Montréal, il y aurait eu, en 1992, 4 486 fugues de jeunes (âgés de moins de 18 ans) du foyer familial ou du centre d'accueil comparativement à 3 967 cas rapportés en 1987 (SPCUM, 1993, p. 7). Plus récemment, la revue de littérature sur les sans-abri aux États-Unis (Wright et Rubin, 1998) et au Canada (Fournier et Mercier, 1996) montre l'accroissement et le rajeunissement de la population itinérante dans la plupart des centres urbains. Ainsi, aux États-Unis, on estime le nombre d'adolescents itinérants entre 500 000 et 2 millions. Et, selon la plus récente enquête de Santé Québec (1998), des 28 214 personnes recensées à Montréal ayant eu recours aux ressources d'hébergement, le tiers serait composé de jeunes de moins de trente ans incluant des mineurs, sans toutefois que soit établie une distinction entre les jeunes de la rue et les jeunes itinérants¹⁶. En ce qui a trait au flou statistique autour des jeunes de la rue, il importe non pas de banaliser la signification de ces données, mais de les interpréter de façon critique en fonction des définitions de catégorie sociale élaborées par les auteurs. Et, actuellement, seuls des indices approximatifs sont disponibles quant à la proportion de jeunes de la rue dans la population itinérante globale.

1.6. D'OÙ VIENNENT-ILS ?

Encore une fois, il est impossible de déterminer avec exactitude la proportion de jeunes de la rue venant de la ville de Montréal elle-même, car la base statistique n'existe pas à cet effet et, nous l'avons vu, les définitions des jeunes de la rue sont hétérogènes. De la même façon que pour le nombre de jeunes, il est quand même possible d'obtenir certains indices de cette proportion à l'aide des rapports annuels d'organismes qui œuvrent

15. Selon Wallot (1992), un jeune est jugé sans abri quand il se retrouve dans la rue pour plus de 24 heures. Notons que ce critère ne nous permet pas de discerner les jeunes de la rue des autres situations d'itinérance ou de fugue temporaire du domicile familial.

16. Notons aussi que dans la ville de Québec 37 % des 11 295 personnes recensées ayant eu recours aux ressources d'hébergement sont des jeunes.

auprès des jeunes et de quelques études qui ont compilé ce type d'information¹⁷. Dans l'étude de Lamontagne *et al.* (1987, p. 61), des 142 jeunes sans-abri âgés de 18 à 30 ans résidant dans l'un des onze centres d'hébergement, 42,3 % venaient de la région métropolitaine de Montréal (en incluant la ville de Montréal), tandis que 40,8 % venaient d'autres villes du Québec et 16,9 % de l'extérieur du Québec.

Une autre source plus récente nous indique une proportion équivalente pour les jeunes de la rue âgés de 12 à 17 ans hébergés par l'organisme En Marge 12-17 et venant de l'île de Montréal (et non de la ville elle-même). Cette proportion se situe entre 28,0 % et 33,0 %.

Données tirées des rapports annuels d'En marge 12-17 (1994-1999) (Hébergement et services pour jeunes de la rue)

Année	Nombres de jeunes hommes (12-17 ans)	Nombres de jeunes femmes (12-17 ans)	Île de Montréal (%)	Autres villes du Québec (y compris rive-sud et nord de Montréal) (%)	Extérieur du Québec (%)	Non disponible (%)
1994	222	162	32,6	56,0	6,8	4,6
1995	239	131	30,8	61,9	6,5	0,8
1997-1998	221	155	28,0	67,0	5,0	–
1998-1999	182	127	33,0	58,0	7,0	2,0

La proportion de jeunes venant de l'extérieur de l'île de Montréal (entre 60 % et 70 %) correspond très bien aux chiffres cités par certains organismes œuvrant auprès des jeunes de la rue. Jusqu'à maintenant, la vie de rue a attiré des jeunes francophones et anglophones d'origine non immigrée. Mais l'étude exploratoire de Uwumuremyi (1998) auprès de neuf jeunes Haïtiens du quartier Saint-Michel montre que certains jeunes d'origine haïtienne semblent s'identifier aussi aux jeunes de la rue et non aux gangs de rue comme cela est habituellement le cas pour les jeunes d'origine immigrée.

17. Très peu d'organismes enregistrent ce type d'informations de façon détaillée; c'est pourquoi il convient d'être prudent dans l'interprétation de données partielles et aussi parce que ce type de statistique comptabilise, d'une année à l'autre, un certain nombre de jeunes qui recourent de nouveau aux services de l'organisme. Ainsi, les données peuvent parfois compter en double certains jeunes.

Récemment, le réseau Solidarité-Itinérance a repéré d'autres villes, comme Drummondville, Trois-Rivières, Longueuil, Sherbrooke et Hull, où ce phénomène apparaît dans les rues du centre-ville. Certains travailleurs des organismes jeunesse de ces municipalités notent que de plus en plus de jeunes de la rue qui fréquentent habituellement les rues du centre-ville de Montréal se retrouvent dans leur municipalité et pas uniquement de façon passagère. Ces mouvements de migration des jeunes de la rue existent aussi entre les grandes villes des provinces canadiennes où Calgary, Edmonton, Saskatoon et Vancouver représentent les villes de l'Ouest les plus fréquentées, à l'image d'Ottawa, de Toronto et de Montréal pour l'Est canadien (Caputo et Kelly, 1998, p. 431).

Savoir d'où viennent les jeunes de la rue peut représenter un intérêt à deux niveaux : 1) l'étude des pôles attractifs caractérisant les parcours des jeunes de la rue ; 2) les questions relatives à la gestion urbaine des phénomènes d'exclusion provenant d'autres municipalités pour une ville d'accueil telle que Montréal.

1.6.1. MONTRÉAL : UN PÔLE ATTRACTEUR DE LA VIE DE RUE

Surtout depuis les années d'après-guerre, le centre-ville de Montréal et particulièrement la rue Sainte-Catherine ont constitué des lieux symboliques parmi les plus attractifs pour les jeunes Québécois qui, de génération en génération, y projettent des désirs d'aventure (sortir de son monde connu : de son quartier, de sa banlieue, de sa ville), d'expérimentation sociale (exotisme cosmopolite, objets de consommation et pratiques sociales marginales le jour et la nuit) et d'émancipation face à l'autorité parentale (l'anonymat du centre-ville permet aux jeunes de s'approprier des rôles sociaux différents de ceux attribués par les parents, de modifier leur destin). Pour plusieurs générations d'adolescents et d'adolescentes, ces lieux ont joué un rôle important en tant qu'élément d'initiation favorisant le passage vers l'âge adulte : « Sortir au centre-ville ! ». Les jeunes de la rue n'échappent pas à ce phénomène d'attraction, d'autant plus que certains secteurs associés à l'ancien « *Red Light* » ainsi que d'autres lieux périphériques (carré Saint-Louis, Village gai, place Émilie-Gamelin, etc.) ont représenté historiquement sur le plan symbolique des lieux de transgression, d'abandon et de rejet qui s'associent à l'imaginaire de la vie de rue (Parazelli, 1995b).

1.6.2. MONTRÉAL : GESTIONNAIRE URBAIN DE L'EXCLUSION EXTRATERRITORIALE

En ce qui concerne l'intérêt de la dimension géographique de la gestion urbaine des phénomènes d'exclusion, il convient de préciser le cadre de référence associé à cet intérêt. Par exemple, si ce cadre est d'orientation

économique, l'intérêt de connaître l'origine géographique des jeunes de la rue sera motivé par un calcul comptable. Il importe alors de vérifier si les jeunes de la rue viennent de l'extérieur des frontières de la municipalité afin d'évaluer de façon objective quelles sont les parts de responsabilité face aux coûts des services nécessaires pour résoudre certains problèmes découlant de la présence de ces jeunes sur un territoire. Réagir de cette façon négligerait le fait qu'à travers le contexte de la fuite de leur milieu d'origine les jeunes de la rue – comme beaucoup d'autres jeunes au Québec (Gauthier, 1997) – ont élaboré un projet de migration de survie dans une ville qui pourrait leur permettre (temporairement ou non) de réaliser leurs aspirations¹⁸. Au lieu d'avoir une vision misérabiliste de la vie de rue, il est important de comprendre que les jeunes de la rue manifestent aussi des désirs d'individualité en adoptant ce mode de vie. Comme nous le verrons plus loin, leur désir de socialisation prend la forme d'une quête paradoxale de lieux en marge de la société où ils pourront se sentir exister socialement. Cette réalité ne cadre pas du tout avec l'idée que ces jeunes incarneraient des problèmes sociaux qui se déverseraient d'une municipalité à l'autre, comme si certaines municipalités n'arrivaient pas à traiter elles-mêmes leurs problèmes.

Cette façon de considérer les jeunes de la rue venant de l'extérieur de Montréal nie alors qu'à travers les conditions précaires que vivent ces jeunes, ceux-ci peuvent être des acteurs ayant des désirs d'appropriation de lieux auxquels s'identifier. Notons que les résultats d'une recherche récente sur les migrations des jeunes Québécois ont montré que, parmi toutes les régions, celle de Montréal attire le plus de jeunes Québécois en général (Tremblay, 1997). Bref, derrière cette réflexion se profile la façon de considérer le statut des jeunes de la rue à Montréal. On ne saurait le répéter trop souvent : les jeunes de la rue ne peuvent être réduits à des étiquettes comme « comportements à risque » ou « nuisances publiques », même si certaines approches d'intervention et certains enjeux urbains viennent renforcer cette représentation sociale.

CONCLUSION

Définir les jeunes de la rue exige du chercheur qu'il distingue au moins trois niveaux de qualification du phénomène venant interférer dans l'exercice définitionnel lui-même : les jugements normatifs, le contexte

18. Il existe un mythe selon lequel les jeunes de la rue n'ont aucun lieu de résidence. Même si ces jeunes connaissent des épisodes d'itinérance sans domicile, ils logent habituellement dans des appartements avec d'autres jeunes ou dans des centres d'hébergement.

sociohistorique et géographique et l'angle d'approche (comportements à décrire et à différencier ou dynamique de sens à comprendre et à expliquer). Cette triple considération dans l'étude du phénomène des jeunes de la rue rend complexe le travail de problématisation. C'est pourquoi le chapitre suivant est entièrement consacré aux problèmes que pose l'interprétation des pratiques de socialisation urbaine des jeunes de la rue.

2

COMMENT INTERPRÉTER LE SENS DES PRATIQUES URBAINES DES JEUNES DE LA RUE ?

Accéder à ce que cachent les apparences et l'éphémère, c'est aussi accéder à la capacité de s'ajuster à la transition permanente, et donc consentir à une sorte de bricolage qui s'accommode de la précarité. Comment identifier un ordre quand beaucoup se donne à voir dans l'instabilité et en trompe-l'œil ? C'est justement dans ce qu'il a d'instable que certaines des entreprises les plus actuelles recherchent la possibilité d'identifier et penser ce temps.

(BALANDIER, 1988, p. 160)

Nous avons vu dans le chapitre précédent que les représentations sociales de la place des jeunes dans la société occidentale et dans l'espace public ont évolué selon des configurations normatives spécifiques en fonction d'exigences socioculturelles, politiques et économiques. Les chercheurs scientifiques n'étant pas à l'abri du contexte sociohistorique dans lequel s'inscrivent leurs démarches, il peut donc être utile de comprendre d'où proviennent les tendances théoriques qui affectent les points de vue scientifiques actuels sur la marginalité sociale et l'exclusion notamment. De plus, l'incertitude définitionnelle de la catégorie sociologique des jeunes de la rue contraint le chercheur non seulement de se situer en tant que tel, mais aussi de fonder sur le plan épistémologique son choix définitionnel. Dans le contexte de la recherche qualitative, cette étape est essentielle, car elle détermine le cadre interprétatif du discours que les jeunes de la rue tiennent sur leur propre existence individuelle et sociale. Il en va de la cohérence de la démarche scientifique elle-même et de l'interprétation des résultats. Afin de mieux cerner les enjeux et les défis entourant l'interprétation du sens des pratiques urbaines des jeunes de la rue, il importe de bien définir les problèmes lorsqu'il s'agit de comprendre et d'expliquer le phénomène des jeunes de la rue.

Traitant de la valeur explicative des modèles qualitatifs dans la recherche scientifique, Granger (1982, p. 11) distingue bien la différence entre décrire, comprendre et expliquer un phénomène. Pour lui, expliquer implique la description du phénomène (repéré comme une totalité et dissocié de ses parties) et sa compréhension (établissement de relations et de contraintes qui associent les parties). Expliquer consisterait à « [...] insérer ce système dans un système plus vaste dont dépendent sa genèse, sa stabilité et son déclin ». Décrite ainsi, l'approche qualitative peut participer à l'objectivation du phénomène dans une perspective explicative :

Dans les sciences humaines, en particulier là où l'introduction de la mesure ne peut être légitimée qu'au prix d'un immense effort d'analyse conceptuelle, la recherche d'un modèle qualitatif peut être un préalable indispensable à toute objectivation du phénomène, aussi bien qu'elle peut être le but ultime de l'explication (Granger, 1982, p. 11).

Et au sujet de la prise en compte des déterminismes, Granger (1982, p. 12) nous met en garde contre les formes de dogmatisme à cet égard :

Le modèle qualitatif, en effet, répond à un désir de rechercher « la raison des effets », sans pour autant avoir recours à des entités métaphysiques que, par leur nature, aucune épreuve ne saurait disqualifier. Et la visée du « global » qui est inhérente à tout modèle qualitatif ne se confond jamais avec celle d'une totalité inconditionnée et d'un fondement ultime, qui hante nécessairement et

légitimement le philosophe, mais qu'aucune pensée scientifique ne peut embrasser sans perdre irrémédiablement tout son sens et sa vertu. [...] La pensée scientifique active ne consiste pas à partir d'abord d'une connaissance fondée, mais d'une connaissance provisoire; l'application du modèle à un domaine délimité par des mesures grossières permet de raffiner celles-ci et de mieux déterminer le champ de validité du modèle [...].

Avant de présenter une proposition théorique visant à comprendre et à expliquer les pratiques urbaines des jeunes de la rue, débutons par une réflexion critique sur les fondements épistémologiques des principales théories sociologiques les plus influentes quant au traitement des manifestations de la « socialisation en crise ». Suivra une recension critique de la littérature récente sur les jeunes de la rue et sur la rue afin d'examiner de façon critique les représentations sociospatiales des pratiques urbaines juvéniles que divers auteurs utilisent. De prime abord, ce détour critique peut paraître laborieux mais, selon moi, il est essentiel pour justifier le choix théorique proposé dans ce livre afin de mieux saisir le phénomène des jeunes de la rue. À la lumière de cet examen épistémologique nous verrons qu'il est nécessaire d'approfondir conceptuellement la question de l'espace dans le processus de construction identitaire afin d'en saisir les implications dans un contexte de marginalisation sociale. La dernière partie de ce chapitre consiste donc en la présentation d'une proposition théorique visant à considérer le lien qui unit l'espace et l'identité humaine sans lequel il n'existe pas de liens sociaux. C'est ainsi que le concept de « socialisation marginalisée¹ » sera au centre d'une élaboration théorique visant à comprendre la structuration des pratiques de socialisation urbaine des jeunes de la rue.

1. Précisons que le concept de socialisation marginalisée se distingue de celui de marginalisation sociale par l'hypothèse paradoxale d'un désir d'insertion sociale par la marge et non simplement par le résultat d'un processus de mise à l'écart de la société.

2

**PRINCIPALES REPRÉSENTATIONS
THÉORIQUES DU PHÉNOMÈNE
DE SOCIALIZATION URBAINE
MARGINALISÉE**

L'emploi d'un nouveau concept comme celui de « socialisation marginalisée » sous-tend une position épistémologique critique qu'il me faut situer parmi les principaux débats en sociologie principalement. Pour ce faire, je présenterai les diverses théories qui ont le plus influencé les conceptions et les pratiques d'intervention actuelles en ce qui concerne le phénomène urbain de marginalisation des jeunes (psychoéducation, travail social, écologie sociale, urbanisme, aménagement, etc.). Considérant que les théories actuelles les plus influentes s'inspirent des courants fondateurs de la sociologie, la définition des fondements épistémologiques des premières théories sociologiques de la socialisation (en contexte de crise ou de rupture) m'est apparue comme un détour indispensable pour mettre en lumière les possibilités et les limites des théories actuelles.

À travers ces points de vue théoriques, j'évaluerai, dans un premier temps, leur aptitude à expliquer la genèse géosociale de ces phénomènes de socialisation marginalisée. Dans un deuxième temps, je mettrai en question certaines évidences théoriques en ce qui a trait au sens donné au concept d'espace autant dans les influences théoriques fondatrices que dans la littérature actuelle traitant de l'exclusion ou de la marginalisation des jeunes en milieu urbain. Aussi, de façon critique, je tenterai de reconnaître ce qui fait obstacle à la compréhension (dans un sens causal, explicatif) du phénomène de crise sociale dont les manifestations les plus courantes sont appelées déviance, délinquance, vice, anomie, pathologie sociale, désordre moral, etc.

2.1. L'ÉMERGENCE DE LA SOCIOLOGIE AU XVIII^e SIÈCLE ET L'ENJEU DE LA VÉRITÉ SUR LA CONNAISSANCE DE LA NATURE HUMAINE

Les enjeux entourant la science du XIX^e siècle sont ceux-là mêmes qui ont présidé à la naissance de la science actuelle. S'appuyant sur la doctrine rationaliste du XVIII^e siècle, le XIX^e, surtout à sa fin, consolidera cette voie par de multiples découvertes scientifiques dans le domaine des sciences en général (ex. : Darwin, Mendel, Pasteur, Bernard, Ampère, Cuvier, Berthelot, Curie, Lorentz, Perrin). Cependant, c'est au XVIII^e siècle que l'on doit l'émergence de disciplines associées aux sciences naturelles qui ont formé les bases de la cosmologie spécifique de l'époque contemporaine. Autrement dit, pour comprendre les fondements épistémologiques de Durkheim sur la socialisation, il est important de comprendre comment le paradigme organiciste de la sociologie est structuré à partir des fondements naturalistes de la science du XVIII^e siècle. À cette époque, le point de vue naturaliste se veut une rupture avec la pensée surnaturelle (Lenoble, 1969, p. 355) :

La Nature devient une donnée primitive, où l'homme peut puiser sans jamais rien donner, elle se retourne contre Dieu et polarise ainsi autour d'elle tous les instincts agressifs que le christianisme avait modérés dans leur expression nécessaire.

Le contexte religieux de l'époque est donc capital pour qui veut saisir la valeur contre-culturelle de ce naturalisme. Le XVIII^e siècle fut aussi la période de la philosophie des Lumières et la volonté de plusieurs élites intellectuelles de se réapproprier le pouvoir de penser. Dans un livre traitant des relations idéologiques entre Lumières et Révolution, Boulad-Ayoub (1989, p. 30) affirme que l'idée de nature constitue le guide normatif de la doctrine rationaliste du XVIII^e siècle :

C'est le triple index de l'être, de la vérité et du bien comme de leur envers, le néant, l'erreur, le mal. Le terme de nature renvoyant, au XVIII^e siècle, à la fois au réel, à ce qui est, et au normatif, à ce qui doit être. Dans les deux cas, cependant, le sens de cette notion est actif : la nature est la cause de tous les effets de l'univers. C'est pourquoi, par ailleurs, la connaissance de la nature humaine dépendra de la connaissance de la nature universelle.

Fidèles à la tradition anticléricale et antireligieuse développée au XVIII^e siècle, les chercheurs du XIX^e institueront le paradigme rationaliste en étudiant la Nature en laboratoire. Aussi, ils raffineront les philosophies de l'homme et de la nature élaborées selon une vision mécaniste du monde au XVIII^e siècle (ex. : Newton, Locke). Encore chargés de l'héritage religieux, ils se démarqueront de plus en plus des explications surnaturelles.

Ce qui aura pour conséquence d'étendre le mouvement de laïcité aux gens du peuple et non seulement sous le couvert de l'élite intellectuelle comme ce fut le cas au XVIII^e siècle.

Cependant, cet acte d'émancipation intellectuelle et sociopolitique semble receler une autre logique que celle de la liberté intellectuelle. Par exemple, dans son livre sur les grandes tendances de la sociologie, Biffot (1983) nous présente les fondements du positivisme dans les sciences humaines. Il se réfère au fondateur de la sociologie, Comte, ainsi qu'à son maître, Saint-Simon (au début du XIX^e), considéré comme le père du positivisme (du latin *positivus*: « qui repose sur quelque chose » (Sillamy, 1980, p. 911)). Saint-Simon définissait le positivisme comme toute conception entendant s'en tenir aux faits du monde extérieur perceptibles par les sens, faisant abstraction de toute connaissance ayant une autre origine. Il s'agit de connaître la nature intime des choses et des causes réelles en s'appuyant sur une pensée rationnelle. Et comme Biffot (1983, p. 92) le souligne, le positivisme est une réaffirmation de la croyance en la neutralité de la science: « [...] car le positivisme est, nous n'avons cessé de le répéter, une tendance, une orientation. Il est une manière de percevoir, d'agir et de réagir, applicable, par l'homme d'une certaine croyance, au monde extérieur dans le découpage du continuum visible primitif ».

C'est avec cette lecture positiviste que Comte a créé le néologisme « sociologie » pour remplacer l'appellation de l'époque, « physique sociale », afin de doter l'étude scientifique de la société d'une plus grande spécificité. Comte a élaboré les fondements théoriques de cette nouvelle discipline en s'inspirant de la pensée d'Aristote, plus précisément de son ami Théophraste, botaniste naturaliste, pour qui la Nature poursuivait certaines finalités à découvrir. C'est par la découverte de lois sociologiques comparables aux lois des sciences naturelles que la sociologie pourra être élevée au rang de science. Mentionnons aussi que, dès ses débuts, la sociologie a contribué à développer une conception scientifique d'une action sociopolitique participant à la définition d'un certain ordre social. Dans *Sociological Dilemmas*, Sztompka (1979, p. 134) nous rappelle la devise doctrinale de Comte: « Savoir pour prévoir, pour prévenir ». Et Aron (1968, p. 75) note que l'analyse sociologique de Comte amène celui-ci à définir les conditions d'une réforme sociale dans les termes d'une réforme intellectuelle positiviste: « *It is not by the accidents of a revolution nor by violence that a society in crisis will be reorganized, but through a synthesis of the sciences and by the creation of positive politics* ». Quant à Biffot (1983, p. 81), il mentionne que Comte, à partir de la sociologie, a instauré une doctrine qui s'est transformée en une religion positiviste prônant le « Culte du Grand Être de l'Humanité ». En

effet, comme nous le verrons pour le fondateur de l'écologie, Haeckel, Comte fait du positivisme une religion. Miguelez (1993, p. 58) nous rappelle le contexte :

L'année 1845 signifie, pour les positivistes, une « année sans pareille ». C'est qu'au cours de cette année la manière dont Comte envisage sa conception change radicalement : une doctrine qui se voulait scientifique se change en religion. En 1847 Comte proclame le positivisme, « la religion de l'humanité », et l'année suivante aura lieu la fondation de la Société positiviste. Dans une lettre écrite le 22 avril 1851 à M. de Tholouze, Comte dira : « Je suis persuadé qu'avant l'année 1860 je prêcherai le positivisme à Notre-Dame comme la seule religion réelle et complète. »

Selon Biffot (1983, p. 81), cette religion est fondée sur le désir d'harmonie sociale :

Le positivisme devient religieux et un humanisme par cette volonté comtienne de faire habiter – tel Dieu dans l'âme du croyant – l'humanité dans l'âme de chaque positiviste, aux fins de l'établissement d'un unisson, mieux d'une union spirituelle indispensable à toute institution qui se veut stable, durable et harmonieuse.

L'auteur (1983, p. 66) ajoute que, malgré les difficultés personnelles de Comte (tentative de suicide, divorce, perte d'emploi, etc.), il reste que les fondements du positivisme relèvent bien d'une forme de dogmatisme :

Il se peut bien que, chez Comte, des événements de l'ordre de la biographie puissent expliquer des changements de perspective de ce genre. Mais le rapport entre positivisme et religion n'est pas complètement saugrenu ou inconsistant car la conception positiviste de la science implique une forme de dogmatisme : elle fait de la science la seule et unique source de connaissance.

Par ailleurs, en retraçant l'histoire de l'idée de nature, Lenoble (1969, p. 382-383) démontre très bien le danger du dogmatisme, pour la science, quand elle a recours à une métaphysique de la nature pour résister à une autre métaphysique, celle de l'hégémonie religieuse de l'Église chrétienne. À ce titre, il conteste même la validité de l'usage positiviste du concept de nature par la science :

Nature – science de la Nature – certitude scientifique, ces trois concepts forment aujourd'hui la foi d'un très grand nombre de nos contemporains. Ils gardent l'idée, vieille comme l'humanité, suivant laquelle l'homme doit se régler sur la Nature ; et puisque la Nature ne relève que de la science, il en résulte que la science dit tout et que nos certitudes n'ont plus besoin de métaphysique. Or, il nous a suffi de retracer quelques traits de cette idée de

Nature, pour comprendre tout le bluff de ce prétendu positivisme. Si loin que nous remontions dans l'histoire, jamais nous n'avons trouvé la Nature comme une « réalité nue », imposant à l'homme une conception nécessaire de sa destinée, message qu'il enregistrerait dans une « science » où lui-même ne mettrait rien de son âme. Toujours au contraire, la Nature nous est apparue dans la pensée des hommes comme construction, non par arbitraire, certes, mais dont le plan est largement influencé par les désirs, les passions, les tendances, mais aussi la réflexion de l'homme.

Ces dernières remarques sont capitales pour la compréhension des enjeux épistémologiques de la sociologie moderne. Si le développement d'une vision laïque du monde s'est accompagné d'un redéploiement métaphysique naturaliste, il y a lieu d'approfondir ce paradoxe et de voir en quoi il influe sur les représentations théoriques de la socialisation. En d'autres mots, pour rejeter une vision religieuse du monde où Dieu est l'espace-temps de toutes les réponses cosmologiques, les rationalistes ont brandi le signe de « mère nature » comme une sorte de contre-proposition attestant la loi de la raison. Mais celle-ci n'exploite-t-elle pas la même aspiration mythique que celle de toute religion : le désir d'absolu ? Peut-être cela a-t-il permis d'établir un rapport de force par l'équivalence des « armes » (métaphysique contre métaphysique), mais ce renversement politique ne semble pas constituer une rupture fondamentale de l'acte de connaissance. C'est le signifiant de référence qui s'est modifié. L'objet idolâtré ne fait que se déplacer de l'archétype « Dieu-père-céleste-intransigeant » à celui de la « mère-nature-terrestre-raisonnable ».

Ainsi, à partir du XVIII^e siècle avec la philosophie des Lumières, la capacité de transcender, de normaliser et de mythifier le réel a changé de mains de façon évidente (Sironneau, 1995, p. 26-27)¹. Réservée jusqu'alors au pouvoir ecclésiastique, cette capacité de mythifier le réel est dorénavant à la portée des individus qui utilisent leur raison comme outil médiateur

1. Je dis : « de façon évidente », parce qu'en fait, selon Legendre (1983), ce changement s'est amorcé au Moyen Âge (XIII^e siècle) jusqu'au début de la Renaissance. En s'appropriant le droit romain et en l'adaptant au contexte de la Renaissance, l'Église romano-chrétienne aurait disposé d'un pouvoir sans précédent quant à son potentiel de domination sur l'inconscient des individus. Par la fusion juridique du droit canonique (l'Autorité divine) et le droit romain (pouvoir universel de l'Empereur romain), cette puissance se dédoubla. C'est à ce tournant historique décisif que Legendre situe les débuts d'une objectivation progressive des critères de vérité par la voie de la « Raison écrite » (expression médiévale désignant le droit romain). Cette révolution du droit accompagnée d'une casuistique méticuleuse fondée sur une science de la preuve aurait eu une influence majeure sur les critères objectifs de la méthode scientifique empirique moderne.

de la vérité. Dans son étude sur les figures idéologiques de l'imaginaire religieux, Sironneau (1995, p. 26-27) identifie les éléments catalyseurs du triomphe de cette « religion de la raison » :

Par ailleurs, la naissance de l'ethnologie comparée, suite aux découvertes des missionnaires, des ethnographes ou des voyageurs, conduira bientôt nombre d'esprits à penser que les religions sont multiples, qu'aucune ne peut prétendre à la vérité absolue et qu'il devient nécessaire de dégager une essence de la religion, ou une « religion essentielle », qui serait la quintessence des religions concrètes et pouvait naître une histoire des religions qui s'interdisait au préalable d'affirmer la supériorité de la religion chrétienne. Ainsi apparaissait le thème d'une religion naturelle ou primitive qui aurait pu être, par delà la diversité et l'absurdité des fables, une première religion de la raison. Ainsi a pu naître ce déisme rationaliste, qui est caractéristique du siècle des Lumières et dont les principes sont bien connus ; il prend sa source dans la pensée de Cherburry, en Angleterre, et se diffuse rapidement dans toute l'Europe. Au centre, il y a la croyance en un être suprême, transcendant à l'homme et moteur de l'univers, mais étranger à toute révélation et à tout dogme. La religion doit être « naturelle », conforme aux lois de la nature découvertes par la raison ; la rationalité de la foi religieuse ne peut être d'un autre ordre que celui qui est à l'œuvre dans la science et la philosophie et la théologie doit devenir une branche de la philosophie.

Autrement dit, par sa foi scientifique, la doctrine rationaliste de la nature du XVIII^e a contribué à réenchâter le monde en désenchantant la métaphysique religieuse du christianisme. L'étude de la socialisation urbaine marginalisée ou en crise conservera les traces de ces fondements épistémologiques dans le paradigme organiciste de la sociologie durkheimienne et celui de l'écologie sociale au début du XX^e siècle. Ce sera sous la forme de morales² que ces défauts de socialisation seront traités par le pouvoir de la raison scientifique : l'une organique, l'autre écologique. La morale organique spatialisera la socialisation urbaine par le concept de « densité ». Ce concept sera repris par la morale écologique, qui localisera la socialisation urbaine dans des « aires naturelles » telles que l'« espace interstitiel » ou la « région morale ».

2. J'entends par morale, un ensemble de règles instituées et imposées de l'extérieur aux individus par les institutions sociales ou par un groupe particulier. L'éthique se distingue de la morale par l'attitude de positionnement des individus qu'elle adopte face à ces règles morales. Cette position pouvant amener les individus à préférer des valeurs parmi d'autres et à formuler un ensemble de règles relatives réappropriées et définies par eux-mêmes pour guider leurs comportements en société (Comte-Sponville, 1984 ; Digneffe, 1991, p. 50).

2.2. ÉMILE DURKHEIM: UNE MORALE ORGANIQUE DE LA DÉRÉGULATION NORMATIVE

Dès le début, les théories expliquant la crise moderne des formes de socialisation ont fait l'objet de débats conflictuels. Mais, avant d'aborder directement l'apport de Durkheim à la théorie de la socialisation en crise, comparons brièvement sa position avec celles d'autres chercheurs de son époque en ce qui concerne l'explication de cette crise et la détermination de ses effets.

Aux temps forts de la révolution industrielle (XIX^e siècle), les études sociologiques portant sur le phénomène de crise sociale se sont articulées autour de la dynamique ordre/désordre (Balandier, 1988, p. 72). Pour certains chercheurs anglais, français dont Durkheim, allemands et un peu plus tard américains³, cette dynamique ordre/désordre témoignait du changement social catalysé par cette révolution industrielle. Le point de convergence majeur entre ces chercheurs consistait dans leur façon similaire de décrire cette transition en la représentant à l'aide d'une relation dichotomique entre deux états sociaux statiques (voir tableau 2.1). Il s'agit d'une perspective évolutionniste étudiant le passage d'une société archaïque à une société moderne (Rocher, 1969, p. 195). Non dénués de jugements de valeur sur les conséquences d'une telle « mutation » sociale, ces chercheurs ne partageaient pas le même point de vue moral sur les bienfaits et les méfaits de ce profond changement. Là où certains percevaient des manifestations de l'évolution naturelle du progrès de l'humanité civilisée, d'autres y voyaient les signes de la décadence de la vie sociale de type communautaire. À la suite de ses prédécesseurs, Saint-Simon et Comte, Durkheim associe la théorisation de la crise à la notion de progrès. S'inspirant de la physique et de la biologie (physiologie), Durkheim ([1883] 1973) identifie deux formes de solidarité caractérisant la nature du lien social à l'œuvre dans les sociétés traditionnelles et dans les sociétés modernes. Ainsi, la solidarité « mécanique » correspond à la dynamique fusionnelle des sociétés traditionnelles où les individus partagent les mêmes valeurs et sont interchangeables (homogénéité) du point de vue de leur fonction et de leur représentation dans le groupe. On pourrait qualifier ce type de relations sociales de proximité tribale caractéristique des sociétés dites archaïques. La solidarité « organique », quant à elle, renvoie aux conséquences de la division du travail dans nos sociétés modernes où la différenciation entre les individus est devenue un principe du fonctionnement social (hétérogénéité). Selon Durkheim, le passage d'une solidarité mécanique à une solidarité organique est dû à la croissance de la population. Même si le sociologue français y voit les signes d'un progrès étant donné

3. Spencer, Comte, Parsons, Tonnies, Simmel, Park, Wirth.

Tableau 2.1

Synthèse des représentations dichotomiques du passage de la société archaïque à la société moderne (sociologie et géographie humaine classique)

Dichotomie des états sociaux	Société archaïque	Nature du lien	Société moderne
Sociologie : formes d'organisation sociale			
G. Simmel (1858-1918)	Communauté	Rupture et paradoxe	Société
F. Tonnies (1855-1936)	Communauté, vie organique et réelle (volonté organique)	Rupture et décadence	Société – vie virtuelle et mécanique (volonté réfléchie)
E. Durkheim (1858-1917)	Solidarité mécanique	Rupture et progrès	Solidarité organique
M. Weber (1864-1920)	Socialisation communautaire rationnelle en valeur	Rupture et cohabitation	Socialisation sociétairerationnelle en finalité
O. Spengler (1880-1936)	Culture Tonalité organique	Rupture et décadence	Civilisation mécanique artificielle
R.E. Park (1925) (école de Chicago)	Relations primaires	Rupture et progrès + paradoxe	Relations secondaires
Géographie humaine : genres de vie			
F. Ratzel (1844-1904)	Peuple naturel	Rupture et progrès	Peuple culturel
P. Vidal de la Blache (1845-1918)	Civilisation moderne	Rupture et progrès	Civilisation supérieure

le développement des libertés individuelles que ce passage à la modernité permettait, il observe une tendance au relâchement des valeurs morales dont la situation extrême est qualifiée par lui d'« anomie ». Xiberras (1993, p. 39) nous dit à quoi renvoie la métaphore organique de Durkheim : « Pour appréhender la densité du tissu social formé autour de la division du travail, Durkheim imagine un réseau complexe dont les structures s'apparentent à celles des organismes vivants. » Sur le plan épistémologique, Durkheim conçoit la société à partir du paradigme organiciste de la sociologie d'origine. C'est ce que Miguelez (1993, p. 104) rappelle dans un livre traitant des présupposés théoriques de la sociologie classique : « Durkheim reprend l'idée organiciste cruciale avancée par Comte et Spencer selon laquelle la division du travail social est le mécanisme grâce auquel l'organisme social remplit les fonctions nécessaires à sa survie et se trouve, par conséquent, à l'origine de la coopération et de la solidarité sociales. »

Miguelez (1993, p. 105) précise que Durkheim utilise l'organicisme non seulement pour analyser les sociétés, mais aussi pour les évaluer. En effet, pour lui, plus une société est organique (en l'occurrence industrielle capitaliste), plus elle est supérieure⁴. Il est intéressant de noter que, contrairement à Durkheim et à son idée de progressisme, Simmel (1903; 1908) et Tonnies (1977) considèrent cette modernité comme un nivellement de l'individualité en réduisant chacun au rang de simple rouage dans le mécanisme socioéconomique. Tout en admettant que la division du travail dans la société moderne encourage la spécialisation en rendant les individus complémentaires, les sociologues allemands affirment que la vie moderne force les personnalités à s'adapter aux forces extérieures et que l'économie monétaire, tout comme l'idéal de la science, désire changer le monde en « problème d'arithmétique ». Ce processus d'exclusion de tous les impondérables de la vie identifiés par les auteurs aux traits irrationnels, instinctifs, pulsionnels, etc., transforme les rapports sociaux en moyens instrumentaux pour arriver à une fin. Quand les individus sont réduits à des nombres objectivement comparables, la mesure seule a une valeur. Ce qui entraîne une dépersonnalisation de l'individu.

Tonnies, plus que Simmel⁵, dénonça le fait que la dynamique capitaliste issue de la société de type mécanique (qu'il identifie à la volonté réfléchie) ait pris le pas sur la communauté organique (volonté organique). On remarque ici l'inversion des pôles qualifiant les types de solidarité par rapport à l'usage qu'en fait Durkheim. Selon Tonnies, tout changement positif ne peut provenir que du lien organique (proximité tribale). Si ce lien n'est plus, c'est la communauté qui se dissout. Cette vision de la modernité urbaine considérée comme un processus décadent sera reprise plus tard par le philosophe allemand Spengler qui opposera la culture (totalité organique) à la civilisation (mécanique artificielle). Il est intéressant ici d'observer que la métaphore organique peut servir de représentation pour désigner autant la présence d'un lien social que sa rupture ou son absence. On

4. À ce sujet, Durkheim n'est pas sans ambiguïté. Même s'il s'est parfois défendu d'adopter un point de vue évolutionniste sur le degré de supériorité et d'infériorité des peuples (Mucchielli, 1994, p. 900), il demeure qu'« [...] il reste prisonnier d'un évolutionnisme spencérien dans son étude des religions australiennes [...] » (Menget, 1990, p. 609).

5. Simmel adopte une attitude plus dialectique devant le phénomène d'anonymat des villes modernes et de dépersonnalisation qui en découle. Il élabore une théorie paradoxale de l'altérité en décrivant certains effets positifs de la dépersonnalisation urbaine par une plus grande liberté face aux contraintes normatives des individus que l'on retrouve dans un milieu communautaire fermé sur lui-même où chacun est épié par l'autre. Il existerait alors un phénomène urbain de « dépersonnalisation personnalisée ». Par conséquent, les couples socialisation/désocialisation, personnalisation/dépersonnalisation procéderaient selon la logique paradoxale du et/et et non du ou bien/ou bien.

observe la même réversibilité sémantique pour la métaphore physicaliste de la solidarité mécanique. Cette remarque est fondamentale pour comprendre les limites épistémologiques de l'usage de concepts issus des sciences de la nature pour appréhender la spécificité de la dynamique sociale. C'est ce que Miguelez (1993, p. 50-51) explique en mettant en lumière la fonction idéologique jouée par cet usage d'analogies toujours très courant en sociologie :

L'usage de modèles [analogiques] constitue une procédure fréquente en science à cause de l'économie qu'il représente. En effet, on transporte à un système qu'on veut connaître les résultats déjà acquis de la connaissance d'un autre système. Mais ce transport n'est possible qu'en présupposant la ressemblance ou l'isomorphisme des deux systèmes. Or, une telle présupposition comporte le risque d'amener le chercheur à ne pas voir la spécificité ou particularité du système qu'il se propose de connaître. [...] l'usage de modèles a servi et sert encore à proposer une certaine image de la société.

En effet, l'usage de métaphores organicistes ou physicalistes ne se limite pas à illustrer le phénomène de cohésion et de rupture sociale, mais induit déjà une position face à l'action qui devrait en découler. Mentionnons cependant que, même si Durkheim était influencé par l'organicisme qui avait cours à son époque, il a combattu les explications simplistes recourant aux théories héréditaires pour rendre compte des comportements criminels par exemple. Son concept de « conscience collective » est à cet égard un indice de cet effort pour sortir du naturalisme ambiant de la recherche sociale de la fin du XIX^e siècle. Ce concept désigne le noyau consensuel des croyances et des valeurs que partagent les membres d'une société constituant ainsi le ciment du lien social. L'idée de conscience collective aurait pu trouver sa spécificité dans un registre sociosymbolique, comme d'autres chercheurs l'ont envisagé par la suite⁶. Toutefois, comme cet effort puise sa source d'expression et d'explication dans la physiologie, l'idée se réduit à une sorte de corps métaphysique qui évolue de façon naturelle indépendamment des consciences individuelles qu'il affecte. Par exemple, dans le passage suivant, Durkheim trace les contours de la conscience collective dans *De la division du travail social* (cité dans Bassand, 1982, p. 56) :

6. C'est ce que feront par la suite des auteurs comme G.H. Mead avec son concept d'« Autrui généralisé », Freud avec l'« Autre » pour identifier le lieu symbolique de la Loi, la tierce instance médiatrice entre le sujet et l'objet. Cet Autre est repris dans le contexte historique du droit par Legendre qui le qualifie de « Texte sans sujet ». Girard parlera de « Signifiant transcendantal », de « Mythe fondateur » à partir d'une problématique anthropologico-politique du sacrifice. Ajoutons Touraine qui, dans une approche sociologique, traduit cet autre collectif par « sujet historique ».

Sans doute, elle n'a pas pour substrat un organe unique; elle est, par définition, diffuse dans toute l'étendue de la société; mais elle n'en a pas moins de caractères spécifiques qui en font une réalité distincte. En effet, elle est indépendante des conditions particulières où les individus se trouvent placés; ils passent et elle reste. Elle est la même au nord et au midi, dans les grandes villes et dans les petites, dans les différentes professions. De même, elle ne change pas à chaque génération, mais elle relie au contraire les unes aux autres les générations successives. Elle est donc tout autre chose que les consciences particulières, quoiqu'elle ne soit réalisée que chez les individus. Elle est le type psychique de la société, type qui a ses propriétés, ses conditions d'existence, son mode de développement, tout comme les types individuels, quoiqu'elle d'une autre manière.

Maintenant, examinons plus précisément le point de vue de Durkheim sur la socialisation en crise et sur le rôle de l'espace. Si aujourd'hui la problématique de la socialisation autorise l'analyse de l'autonomie et la capacité d'initiatives de l'individu (de l'acteur), il n'en allait pas ainsi avec Durkheim. En effet, ce dernier a donné un contenu déterminant au concept de socialisation en associant ce dernier à l'éducation ([1938] 1969). Selon lui, l'éducation avait comme mission première d'inculquer le sentiment de la règle. La conception de la socialisation de Durkheim en est une d'intériorisation des rôles et des valeurs par l'individu reproduisant ainsi un ordre social. Nous l'avons vu, Durkheim identifie certaines manifestations de crises sociales à ce qu'il appelle l'anomie, c'est-à-dire une sorte de « dérégulation normative intérieure » (Dubet, 1990, p. 57) issue des changements brusques liés au progrès des sociétés modernes (ex. : la division sociale du travail). Par exemple, en abordant le phénomène du suicide, Durkheim définit l'anomie comme un état social pathologique qui exprime la déficience des normes collectives régulant les comportements individuels. L'anomie résulterait alors d'un défaut de socialisation. C'est-à-dire que ce « raté » de socialisation serait dû à la désagrégation de la cohérence des représentations collectives que Durkheim appelle aussi la « densité morale ». C'est d'ailleurs ici que le concept de conscience collective joue un rôle fondamental dans la régulation des pratiques anomiques. Dans un contexte social anomique, l'individu est en quelque sorte débousolé étant donné qu'il ne perçoit plus les points de repère moraux pouvant guider ses désirs et les moyens de satisfaire ses besoins. Les repères moraux sont entendus comme opposés aux instincts archaïques de l'individu laissé à lui-même.

Ce point de vue correspond à une vision scientifique de la vie en société où l'unité du corps social est obtenue par l'indispensable fonction spécifique de chacune des parties à la totalité. Sans le nommer ainsi, Durkheim instaure la « [...] problématique fondamentale du fonctionnalisme [...] »

(Menget, 1990, p. 609) dans une perspective positiviste où le social est analysé comme une chose. Il est clair pour Durkheim que c'est la société, par l'intermédiaire de ses institutions, qui doit transmettre les règles morales dictant aux individus comment réfréner leurs désirs en les canalisant dans des conduites appropriées qui garantissent ainsi le bon fonctionnement de la société. Le passage suivant, tiré de son étude sur le suicide ([1897] 1967, p. 275), est explicite :

Mais puisqu'il n'y a rien dans l'individu qui puisse leur fixer une limite, celle-ci doit nécessairement leur venir de quelque force extérieure à l'individu. Il faut qu'une puissance régulatrice joue pour les besoins moraux le même rôle que l'organisme pour les besoins physiques.

Il est clair que la façon dont Durkheim explique les problèmes sociaux influe sur le choix des solutions :

La fonction de ce postulat est pourtant la même que chez Comte : essayer d'expliquer les conflits sociaux non pas par les inégalités et les injustices économiques et sociales, mais par une insatiabilité humaine non maîtrisée socialement. Or, à la différence de Comte, cette maîtrise sociale consiste, pour Durkheim, dans l'intégration mentale des individus, c'est-à-dire dans leur intégration idéologique. [...] En d'autres mots, la nouveauté de Durkheim par rapport à Comte consiste, en ce sens, dans la substitution de la persuasion idéologique à la force, à la répression (Migueluez, 1993, p. 107).

À ce propos, Dubet (1990, p. 57) critique la conception durkheimienne de la régulation sociale en la qualifiant d'« autoritaire » pour la raison suivante : « la socialisation s'impose à l'individu comme la conscience collective s'impose à la conscience individuelle non sociale et pleine d'illusions sur la réalité des faits sociaux ». Dans cette perspective, l'individu déviant des normes sociales doit être réhabilité selon une rééducation normative. La question de la transmission de la culture humaine dépend des mécanismes régissant l'ordre moral. Mais les fondements de cette morale se situent dans l'évolution naturelle (car inscrits dans une loi sociologique positive, donc universelle) de la société urbaine où, pour reprendre les expressions de Durkheim, la « densité matérielle » stimule la « densité morale ». Lorsque le concept de densité matérielle est appliqué à l'espace urbain, les lieux de regroupement agissent alors comme des entités métaphysiques médiatisant le pouvoir social de renforcement moral par leur propriété d'attraction agrégative d'individus. En d'autres mots, l'espace urbain est, pour Durkheim, le siège positif du progrès du développement humain, car il matérialise l'affranchissement de l'individu à un certain joug collectif de type communautaire afin que de l'individu émerge une personne plus libre (Bassand, 1982, p. 57). Mais, pour Durkheim comme pour plusieurs autres chercheurs qui lui succéderont,

l'anomie survient surtout dans les villes en raison de leur croissance extrêmement rapide et de la concentration brutale des individus (Bassand, 1982, p. 58). Toutefois, à cet égard il est important de bien différencier la pensée de Durkheim de celles de Simmel et de Tonnies. Rappelons que pour ces derniers le rassemblement spatial maximisé dans les grandes métropoles est d'abord une source d'aliénation individuelle. Tandis que pour Durkheim le développement de situations anomiques est dû non pas aux facteurs de concentration spatiale (densité matérielle), mais à un déséquilibre momentané ou anormal de la division du travail. À cet effet, Rémy et Voyé (1974, p. 205) rendent explicite cet aspect :

Cependant, ce n'est que sous l'influence de forces anormales que cette évolution conduit à la division du travail anomique ; normalement la densité matérielle va de pair avec la densité morale, parce que la véritable liberté individuelle ne consiste pas dans la suppression de toute réglementation, mais est, au contraire, le produit d'une réglementation : la règle qui commande aux individus de se spécialiser a pour fonction d'assurer la cohésion sociale et elle ne peut s'acquitter de cette fonction que parce qu'elle a un caractère moral.

Il reste que pour Bassand (1982, p. 57) ce rapport équilibre/déséquilibre traduit clairement une dynamique évolutionniste inspirée de celle de Darwin et articulée dans les travaux du philosophe anglais Spencer :

Notons en passant que Durkheim est certes influencé par une biologie de type organique, mais encore par la pensée de Darwin qui affirmait que plus les individus d'une espèce sont concentrés, plus la lutte pour la vie est intense. La différenciation sociale est la réponse pacifique de la lutte pour la vie.

Nous allons voir au huitième chapitre de cet ouvrage que la rationalité des responsables de la gestion des usages urbains (aménagistes, urbanistes, élus municipaux, etc.) est encore très imprégnée de cette vision. D'ailleurs, c'est la notion d'intégration sociale qui servira d'étalon à Durkheim pour mesurer l'état de désorganisation d'une société. La conclusion de Durkheim sur le suicide ([1897] 1967, p. 223) le montre bien : « Nous arrivons donc à cette conclusion générale : le suicide varie en raison inverse du degré d'intégration des groupes sociaux dont fait partie l'individu. » Nous avons vu que les divers problèmes sociaux que Durkheim attribue au contexte d'anomie ne sont en fait que des déséquilibres momentanés dans l'évolution d'une société en mutation. En conséquence, la marginalisation sociale constitue alors une pathologie issue de la « perturbation de l'ordre collectif » ([1897] 1967, p. 271). Il faut rapidement circonscrire cette perturbation car, « [...] quand la société est moralement désemparée, l'état d'incertitude où elle est lui inspire pour les actes immoraux une sorte d'indulgence qui s'exprime involontairement

toutes les fois qu'on en parle et qui en rend moins sensible l'immoralité » (1897] 1967, p. 136). Ce qui amène Durkheim ([1894] 1950, p. 75) à l'affirmation suivante pour le moins éloquente concernant l'influence de la doctrine de Comte et une logique qui s'apparente aux actions urbanistiques préventives du baron Haussmann à la même époque : « Le devoir de l'homme d'État n'est plus de pousser violemment les sociétés vers un idéal qui lui paraît séduisant, mais son rôle est celui du médecin : il prévient l'éclosion des maladies par une bonne hygiène et, quand elles se sont déclarées, il cherche à les guérir. »

La prise en compte de cette conception des problèmes sociaux est fondamentale, car elle a profondément influencé la sociologie classique. Selon Balandier (1988, p. 80), la sociologie classique explique le désordre de la vie en société par un dysfonctionnement organique, une pathologie :

Dans une perspective classique, la crise est saisie en termes de dysfonctionnement voire de pathologie ; elle est le signal que « quelque chose ne fonctionne pas » ; elle est alors définie par des symptômes et un diagnostic, évaluée dans son devenir par un pronostic. Société anomique, société sous choc, société malade sont quelques-unes des formules qui désignent cet état critique.

La pensée de Durkheim illustre bien une limite fondamentale du paradigme organiciste de la sociologie : le conflit et la violence sociale ne sont pas pris en compte étant donné que c'est la société qui doit imposer ses valeurs selon des lois organiques, c'est-à-dire les valeurs que légitime le chercheur. Les individus doivent alors se conformer à cet ordre normatif, sinon la société doit les aider à s'intégrer. Cette position épistémologique nie le rôle actif de l'individu en tant qu'acteur de sa société et encore plus lorsqu'il est marginalisé. Encore aujourd'hui, nous retrouvons cette conception dans la recherche sociologique sur la marginalisation sociale des jeunes. À titre d'exemple, mentionnons la recherche de Garceau-Durand intitulée *La jeunesse itinérante, phénomène d'anomie sociale*, dont le résumé a été publié dans Lamontagne *et al.* (1987). Les auteurs reprennent l'idée d'une société en mutation précipitant les changements en facteurs de « désintégration sociale » (1987, p. 14) : « C'est pourquoi nous avançons la thèse qu'à plusieurs égards la société d'aujourd'hui est en situation d'anomie, c'est-à-dire qu'il y a une absence d'organisation naturelle. » Après avoir brossé un tableau de points de vue divers sur la crise de civilisation affectant la jeunesse actuelle, les auteurs présentent les résultats d'entretiens effectués auprès de 142 jeunes itinérants montréalais âgés de 18 à 30 ans. La lecture adoptée étant celle de l'anomie sociale, la conclusion de l'étude évacue du champs des possibilités le rôle actif de l'individu marginalisé. Le passage suivant est éloquent à ce sujet (1987, p. 69-70) :

Points d'aboutissements anonymes d'un triste processus en chaîne, ces jeunes incarnent l'envers le plus sombre des grandes métropoles nord-américaines, avec leur extrême pauvreté et leur dénuement psychoaffectif et matériel. Perdus à tous les égards, ils sont dépourvus de tout moyen d'action sur leur propre vie et sont souvent comme hébétés devant une société qui n'a pu leur proposer des modèles identificatoires solides, ni les aider à se structurer dans un modèle culturel homogène. Ils ne peuvent donc ni se reconnaître dans le monde des autres dont ils sont coupés, ni vraiment se reconnaître personnellement, car ils ont peu de moyens pour saisir le sens de leur histoire. Au mieux donc peuvent-ils se reconnaître entre eux, dans le partage d'une sensation d'absurde, d'inintelligibilité et d'injustice. Ils souffrent énormément et appellent au secours, mais en général sans bruit, sans mots. Leurs éclats sont ceux de la violence, du vol à la tire, de la prostitution désabusée, du délire et de la fuite dans l'alcool ou la drogue. Pourtant, ces jeunes sont bel et bien le produit d'un fonctionnement social qui les a laminés. Aujourd'hui, ce n'est plus le travail dans les mines, dans les manufactures à tabac et dans les filatures qui fait dépérir les jeunes, mais la rue qui devient leur seul lieu et leur seul lien avec le reste du monde. [...] il faut voir désormais les jeunes itinérants comme des êtres prisonniers d'un non-choix et passivement rejetés, on pourrait presque dire déjectés, par le laminoir d'un processus cumulatif.

Je comprends qu'il peut être difficile voire dramatique de nier la pression sociale énorme que ces jeunes itinérants subissent dans le contexte socioéconomique actuel. Toutefois, il m'est tout aussi difficile de considérer tous les jeunes sans-abri comme des victimes totalement passives et au seuil de la mort sociale (même si elle les guette). En revanche, une autre recherche portant sur les « hommes clochards » à Montréal (à la même période) atténue quelque peu le portrait d'impotence sociale des jeunes itinérants. Tout en se référant aussi au concept d'anomie sociale (Roy, 1988, p. 59) pour expliquer en partie la réalité de ces hommes, Roy (p. 71) relève une différence entre les jeunes itinérants (moins de 30 ans) et les plus âgés. L'auteure parle de « débrouillardise⁷ » :

Les jeunes, compte tenu de leur débrouillardise, chercheront, dans un premier temps, des solutions plus « personnelles » à leur situation économique difficile. Ils accepteront, par exemple,

7. Le concept de débrouillardise sociale a déjà été élaboré par Grell (1985, p. 142-151) qui le définit en l'associant au non-travail : « [...] l'ensemble des systèmes d'action qui permettent de vivre pendant un temps souvent considérable sans travail salarié. [...] La débrouillardise sociale relève de l'intelligence pratique et recourt aussi bien à des calculs et des stratégies à long terme qu'à des procédés indirects et occasionnels, à des apparences destinées à faire croire et agir, à la dissimulation, au secret... mais aussi à toutes sortes d'actions concrètes et ponctuelles dans les champs de la consommation, du logement, etc. »

n'importe quel emploi occasionnel, allant même jusqu'aux activités illicites comme le commerce de la drogue ou la prostitution. Les jeunes considèrent leur situation comme temporaire, comme un mauvais moment à passer, ce qui les incite à effectuer des choix différents que leurs aînés. Ainsi, même « mal pris » les jeunes iront moins spontanément vers les centres de jour, vers les lieux institutionnalisés, ces derniers symbolisant davantage un caractère de permanence.

Des nuances s'imposent lorsque les activités marginales des jeunes ne sont pas seulement perçues comme l'expression aveugle d'une désorientation sociale.

Bref, pour Durkheim, une société n'existe que parce que les individus se socialisent en intériorisant les normes et les valeurs de cette même société. Miguelez (1993, p. 54) y voit là l'idée fondamentale qui a permis à l'organicisme sociologique de se moderniser en un fonctionnalisme précurseur de la conception systémique de l'écologie sociale :

Le fait que la société soit conçue par l'organicisme comme un être doté de vie, et de faire de la vie une propriété du tout de l'organisme, c'est-à-dire de l'organisme dans son ensemble, implique l'idée que le tout que forme une société est plus que la simple somme de ses parties. La vie, en effet, apparaît comme une propriété qui émerge au niveau de l'organisme, c'est-à-dire comme une propriété systémique, par opposition au niveau de ses parties constituantes, en l'occurrence les organes. De plus, et cela est plus important encore, l'explication des parties constituantes de l'organisme social ne peut se faire qu'à partir du tout qu'est l'organisme, c'est-à-dire à partir du système. Ainsi, la notion centrale de fonction – d'une institution – renvoie au « rôle » – de l'institution en question – dans l'ensemble, dont l'élément fonctionnel – l'institution – fait partie. Bref, l'élément est expliqué par sa fonction, et la fonction par la contribution qu'elle apporte à la vie ou à la survie de l'organisme social. Le privilège accordé au tout implique un totalisme – ou « holisme ».

De plus, la conception de l'anomie comme étant l'expression d'une désorganisation sociale a été relayée par les sociologues urbains de l'école de Chicago. Comme nous venons de le constater par certaines recherches sur les jeunes itinérants, cette vision demeurera intacte jusqu'à notre époque, malgré les changements de vocabulaire. En ce qui concerne la filiation théorique avec l'école de Chicago, Xiberras (1993, p. 54) est explicite :

Ce type de solidarité « organique » emprunte sa structure à la biologie naissante de la fin du XIX^e siècle et face au redéploiement des images proposées par les sciences exactes, c'est plutôt du côté de l'écologie que nous pourrions chercher quelques similitudes structurelles. En effet, c'est plutôt du côté de l'écologie que se

trament actuellement les visions d'un équilibre d'ensemble, tel que le rêvait le père fondateur de la sociologie pour reconstruire le lien social.

2.3. UNE MORALE ÉCOLOGISTE DE LA DÉSORGANISATION SOCIALE : LA SOCIOLOGIE URBAINE DE L'ÉCOLE DE CHICAGO

Avant d'aborder directement la pensée écologique de la socialisation marginalisée, il est intéressant d'examiner en quoi l'origine du concept d'écologie indique déjà la voie à une fusion paradigmatique entre la nature et la culture. Ce désir d'unité entraîna la multiplication de métaphores issues des sciences de la nature pour désigner des phénomènes socioculturels.

L'origine du concept nous mène au naturaliste allemand Ernst Haeckel (1834-1919). C'est en 1866 que le terme «écologie⁸» est apparu pour la première fois dans la littérature (Acot, 1994, p. 5). Selon Tessier (1989, p. 56), l'écologie de Haeckel s'inspire aussi de la théorie biologique de Darwin :

Cette notion, qui s'est développée durant la même période que la théorie de Darwin sur l'évolution des espèces, s'intéresse aux changements qui surviennent chez les organismes vivants. Plus spécifiquement, l'écologie s'intéresse à l'idée que la sélection naturelle opère « en contexte » : un comportement n'est adaptatif que s'il correspond aux facteurs environnementaux en présence. Le corollaire de cette proposition est que des comportements variés appartenant à des espèces distinctes peuvent avoir une même valeur adaptative.

Cependant, il est rare de voir les écologistes eux-mêmes faire référence explicitement à la philosophie spécifique de Haeckel. Son adhésion philosophique nous procure pourtant de précieuses informations à propos de la dimension axiologique de son œuvre qui a tant influencé l'imaginaire écologique moderne (ex. : le *New Age*, l'hypothèse *Gaïa*, la prévention précoce). Tous ses travaux s'inspirent d'une philosophie moniste, c'est-à-dire un système de pensée qui considère l'ensemble des choses comme réductible à l'unité. Témoin privilégié de son siècle, Haeckel aspirait à développer une connaissance théorique de l'enchaînement causal de tous les

8. La définition étymologique de l'écologie dérive du grec : de *oikos*, « maison », et *logos*, « science ». La définition de l'écologie la plus citée de Haeckel est la suivante : « Par *ökologie*, nous entendons la totalité de la *science de l'organisme avec l'environnement*, comprenant, au sens large, toutes les conditions d'existence » (Haeckel cité dans Acot, 1994, p. 5).

phénomènes selon une philosophie naturaliste. Même ses critiques portant sur la parcellisation des savoirs universitaires de son époque portent l’empreinte de ce que nous qualifions aujourd’hui de vision holiste.

Comme le montrent ses propos contenus dans la préface de son dernier livre, *Les énigmes de l’univers*, Haeckel (1902, p. 1) utilise l’image de l’arbre qui cache la forêt :

Et nous devons, d’autre part, constater avec le même regret que les représentants de la « science exacte » se contentent, pour la plupart, de travailler dans l’étroit domaine de leur champ d’observation, tenant pour superflue la connaissance plus profonde de l’enchaînement général des phénomènes observés, c’est-à-dire précisément la philosophie ! Tandis que ces purs empiristes ne voient pas la forêt, empêchés qu’ils sont par les arbres qui la composent – les métaphysiciens dont nous parlions tout à l’heure se contentent du simple terme de forêt sans voir les arbres qui la constituent.

Cette connaissance de l’enchaînement général des phénomènes observés fait référence à la perspective phylogénétique (concept créé par Haeckel en 1874) selon laquelle le comportement de l’organisme est enraciné dans son développement biologique. Les relations que l’organisme maintient avec le milieu sont attribuables à sa nature adaptative, dont le but est de maintenir un équilibre avec les composantes du milieu.

Pour bien comprendre l’influence que les travaux de Haeckel ont eue sur l’écologie du XX^e siècle, il vaut la peine d’examiner certains aspects fondamentaux de sa philosophie concernant l’idée de nature. Comme nous l’avons exposé précédemment, les XVIII^e et XIX^e siècles ont permis à l’être humain de se réapproprier le pouvoir d’interpréter le monde selon la raison par opposition au mysticisme religieux. La science expérimentale s’est imposée comme le médiateur symbolique par excellence de ce renversement de perspective. Cependant, tout comme la sociologie, les interprétations naturalistes de l’univers par la voie de la raison écologique n’ont pas pour autant modifié le fondement religieux de la vision du monde. C’est exactement le cas en ce qui concerne la philosophie de la nature de Haeckel. Si sa philosophie moniste est produite par la voie de la raison, elle n’en est pas moins une construction religieuse rivalisant avec une autre construction religieuse de l’époque, le théisme du christianisme. À ce titre, Haeckel (1902, p. 22) est on ne peut plus clair :

Les directions diverses de la philosophie, envisagées du point de vue actuel des sciences naturelles, se séparent en deux groupes opposés : d’une part, la conception *dualiste* où règne la scission, d’autre part, la conception *moniste* où règne l’unité. À la première se rattachent généralement les dogmes téléologiques et idéalistes ; à la seconde, les principes réalistes et mécaniques. Le *dualisme* (au

sens le plus large !) sépare, dans l'Univers, deux substances absolument différentes, un monde matériel et un Dieu immatériel qui se pose en face de lui comme son créateur, son conservateur et son régisseur. Le *Monisme*, par contre (entendu également au sens le plus large du mot !), ne reconnaît dans l'Univers qu'une substance unique, à la fois « Dieu et Nature » ; pour lui, le corps et l'esprit (ou la matière et l'énergie) sont étroitement unis. Le Dieu supra-terrestre du dualisme nous conduit nécessairement au *théisme* ; le dieu *intracosmique* du monisme, par contre, au *panthéisme*⁹.

Un peu plus loin, Haeckel dit s'associer sans ambiguïté au monisme pur de Spinoza où la matière est conçue en tant que substance indéfiniment étendue, et l'esprit ou l'énergie en tant que substance sentante et pensante. Ces deux aspects ne sont, pour lui, que deux attributs fondamentaux de l'Être cosmique divin qui embrasse tout. Tous ses travaux s'inspirent de cette conception unitaire. En fait, Haeckel fonde sa conception moniste de l'univers sur ce qu'il appelle la loi universelle de substance. Cette loi repose elle-même sur deux grandes doctrines cosmologiques de l'époque : la loi chimique de la conservation de la matière (issue des recherches du chimiste Lavoisier) et la loi physique de la conservation de la force (issue des recherches des physiciens Mayer et Helmholtz), ces deux théories étant étroitement liées l'une à l'autre. La première affirme que la somme de matière qui remplit l'espace infini est constante (pas de perte, mais changement de formes) et la deuxième avance que la somme de forces qui agit dans l'espace infini et produit tous les phénomènes est constante (ex. : la chaleur devient mouvement, lumière ou électricité).

Dans ses derniers travaux, Haeckel introduisit un troisième élément dans sa définition de substance, le « psychome », où résident les aspects sensibles qui sont la base de la connaissance. Ses observations ont porté sur ce qu'il appelle la conscience et la psychologie de l'âme. Pour lui, l'âme, la conscience et la vie psychique des animaux supérieurs se rattachent principalement à une physiologie organique qui anime le cerveau. Cette question de la conscience peut se ramener à des phénomènes qui ressortent de la physique et de la chimie. La conscience est un problème neurologique et naturel qui peut s'expliquer à l'aide de la théorie de l'évolution. Par exemple, cette manière de concevoir la conscience amène Haeckel à attribuer une vie psychique aux plantes. L'« âme » est le terme pour désigner l'activité psychique des plantes pluricellulaires qui possèdent des tissus.

9. *Panthéisme*: « Doctrine métaphysique selon laquelle Dieu est l'unité du monde, tout est en Dieu. *Panthéisme matérialiste*, selon lequel Dieu est la somme de tout ce qui existe. – cour.: attitude d'esprit qui tend à diviniser la nature » (*Le Petit Robert 1*, 1993, p. 1577).

Il discute ainsi de l'âme des métazoaires dépourvus de système nerveux, des protozoaires, des spongiaires et des colonies cellulaires. De plus, il établit une classification de la vie psychique du monde végétal et animal selon des stades de développement (« *cytopsyche*, *cénopsyche*, *histopsyche*, *phytopsyche* et *neuropsyche* ») qu'il regroupe sous le domaine de la « psychogénèse phylétique ». Il importe de retenir que Haeckel refuse toute opposition entre le monde spirituel et le monde matériel, ainsi qu'entre la nature et la culture. Il n'existe qu'une seule substance, la nature, soumise au processus de l'évolution.

Cette façon d'aborder la vitalité des êtres organiques et inorganiques se confond dans une philosophie animiste, rendant cohérente la philosophie panthéiste. D'ailleurs, le père de l'écologie formulera ce panthéisme en distinguant la croyance naturelle scientifique de la croyance surnaturelle du mysticisme religieux. Héritier du siècle des Lumières, Haeckel fait de cette croyance scientifique une « religion naturelle » (1902, p. 392) :

L'étonnement mêlé de stupeur avec lequel nous considérons le ciel étoilé et la vie microscopique dans une goutte d'eau, la crainte qui nous saisit lorsque nous étudions les effets merveilleux de l'énergie dans la matière en mouvement, le respect que nous inspire la valeur universelle de la loi de substance – tout cela constitue autant d'éléments de notre vie de l'âme qui sont compris sous le nom de religion naturelle.

Adoptant un point de vue progressiste comparable à celui de Durkheim, Haeckel pense aussi que l'ordre politique d'une société est fondé sur des croyances religieuses. C'est pourquoi il prévoit que sa religion naturaliste deviendra l'objet d'un culte moniste (1902, p. 456)¹⁰ :

Le besoin pratique de la vie sentimentale et de l'ordre politique conduira un jour ou l'autre à donner à notre religion moniste une forme de culte comme ce fut le cas pour toutes les autres religions des peuples civilisés. Ce sera une belle œuvre réservée aux honorables théologiens du XX^e siècle que de constituer ce culte moniste et de l'adapter aux différents besoins de chacune des nations civilisées [...]. Au lieu de la foi mystique en des miracles surnaturels interviendra la science claire des véritables merveilles de la nature. Les églises considérées comme lieu de dévotion ne seront pas ornées d'images des saints et de crucifix, mais de représentations artistiques tirées de l'inépuisable trésor des beautés que fournit [*sic*] la vie de l'homme et celle de la nature.

10. Après la mort de Haeckel, ses disciples assurèrent la diffusion de sa religion moniste au sein de la Ligue moniste en Allemagne.

Haeckel constitue un exemple symbolique des ambitions prométhéennes qui ont orienté l'aventure scientifique des XVIII^e et XIX^e siècles. Les dernières lignes de son dernier livre font effectivement allusion à ce mythe et à *Faust*... Harmoniser les contraires, voilà le projet idéologique du projet écologique de Haeckel (1902, p. 456) :

Aussi nous est-il permis d'espérer que le XX^e siècle, qui va s'ouvrir, conciliera sans cesse davantage les contraires et, par l'extension du pur monisme, propagera sans cesse davantage la désirable unification de notre conception de l'univers. Notre plus grand poète et penseur, dont nous célébrerons sous peu le cent cinquantième anniversaire, W. Goethe, a donné au début du XIX^e siècle, de cette philosophie unitaire, la plus poétique expression dans ses immortels poèmes : Faust et Prométhée. Dieu et le monde !

Notons que l'on retrouve chez certains écologistes sociaux actuels des aspirations religieuses similaires (Tessier, 1989, p. 304) :

Le détachement face à sa propre activité de connaissance, à ses « *a priori* » épistémologiques, mais aussi face à l'ensemble des bénéfices secondaires qui l'accompagnent (célébrité, pouvoir, gains matériels) me semble l'essentielle pré-condition morale au cheminement qui, d'incertitudes en incertitudes, vise la Vérité comme on se tourne vers la Lumière.

Examinons maintenant l'application de l'approche écologique dans le domaine social : les sociologues urbains de l'école de Chicago. Ces chercheurs ont institué dans ce domaine une longue tradition de recherches s'inspirant de l'écologie humaine (Rémy, 1990). Deux des personnages les plus influents de cette école, Thomas (1907) et Park ([1926] 1979), reprennent la thèse durkheimienne de la désorganisation sociale¹¹ dans leurs recherches sur la ville en adaptant écologiquement la métaphore organiciste du social. Hannerz (1983) et Coulon (1992, p. 31) s'accordent pour dire que cette notion de désorganisation « constitue le patrimoine de l'école de Chicago », particulièrement dans les recherches semblables à celles de Thrasher ([1927] 1963) sur les gangs et de Wirth (1928) sur le ghetto. Aussi, le sociologue Dubet affirme que même si Durkheim n'a pas eu d'influence directe sur les sociologues de cette école, la description de la désorganisation sociale correspond bien au modèle de l'anomie. Par

11. La notion de désorganisation sociale a été introduite dans cette école par Thomas et Znaniecki ([1918] 1927) dans un ouvrage traitant des attitudes sociales des paysans polonais. À l'image de Durkheim, ces auteurs considéraient « [...] les problèmes sociaux comme des phénomènes sociologiques qui influencent le comportement des individus et non comme le résultat collectif de conduites individuelles » (Coulon, 1992, p. 27). Ce point de vue s'appuie sur une vision holiste des phénomènes sociaux.

exemple, à propos des analyses de la délinquance juvénile, Dubet (1990, p. 58) illustre son point de vue en se référant aux travaux de Thrasher ([1927] 1963) et de Shaw et McKay (1942) :

Le délinquant est celui qui souffre d'un défaut de socialisation ; dans les représentations les plus anciennes, il est celui dont les désirs ne sont pas réfrénés par un milieu « amoral » et qui est trop « faible » pour réguler ses conduites. Si l'on ajoute à ce thème celui de la crise de l'adolescence dans les sociétés modernes, on retrouve l'explication la plus banale, malgré quelques renouvellements de vocabulaire, de la délinquance juvénile et de la formation de gangs.

L'étude de la délinquance ou du phénomène de gang comme étant une sous-culture relève du même point de vue selon lequel le comportement des individus est déterminé par leur adhésion aux normes déviantes d'une sous-culture spécifique. Ainsi, dans son étude sur les gangs, Thrasher ([1927] 1963, p. 33) conclut que le gang est en quelque sorte une microsociété organisée spontanément pour réguler les déviants :

The gang functions with reference to these conditions in two ways: It offers a substitute for what society fails to give; and it provides a relief from suppression and distasteful behaviour. It fills a gap and affords an escape. Here again we may conceive of it as an interstitial group providing interstitial activities for its members. Thus the gang, itself a natural and spontaneous type of organization arising through conflict, is a symptom of disorganization in the larger social framework. These conclusions, suggested by the present study, seem amply verified by data from other cities in the United States and in other countries.

L'idée que le gang se forme en tant que substitut aux carences sociales peut être interprétée comme une quête d'identité sociale ainsi que Coulon (1992, p. 59) le laisse entendre. Toutefois, la perspective écologique de Thrasher ne permet pas d'attribuer aux individus un rôle actif étant donné que leur comportement est déterminé naturellement par l'espace urbain. Pour comprendre cette affirmation, il est nécessaire de saisir le sens du concept d'« espace interstitiel » introduit par Thrasher. Ce concept lui sert à retracer ce qu'il appelle l'« histoire naturelle » du développement urbain des gangs et de la désorganisation sociale. C'est à partir d'une analogie géomorphologique de la « fissure » ou de la « fracture » que l'auteur tente de comprendre la répartition spatiale des gangs. Le passage suivant est explicite ([1927] 1963, p. 20-21) :

[...] gangland represents a geographically and socially interstitial area in the city. Probably the most significant concept of the study is the term interstitial – that is, pertaining to spaces that intervene between one thing and another. In nature foreign matter tends to collect and cake in every crack, crevice, and cranny – interstices. There are also fissures and breaks in the structure of social organization. The gang may be regarded as an

interstitial element in the framework of society, and gangland as an interstitial region in the layout of the city. [...] The central tripartite empire of the gang occupies what is often called "the poverty belt" – a region characterized by deteriorating neighbourhoods, shifting populations, and the mobility and disorganization of the slum.

La métaphore de l'interstice est utilisée pour désigner autant des phénomènes spatiaux que des réalités sociales, créant ainsi une confusion entre ces deux ordres de phénomènes. Lorsque cette métaphore est utilisée comme un concept, cela a pour conséquence de réduire la dimension géographique du phénomène de gang à une simple projection spatiale de la désorganisation sociale. En effet, l'analogie avec la géomorphologie induit l'idée que les gangs et leur territoire posséderaient des propriétés interstitielles relevant d'un vitalisme urbain.

Par ailleurs, la notion de marginalité en tant que telle a été utilisée à titre d'attribut de l'individu qui vit la désorganisation sociale. Dans *The Marginal Man*, Park s'inspire du personnage historique du Juif errant pour inscrire l'homme marginal typique dans une problématique d'émigration. Dans un article de 1928, le sociologue urbain définit « l'homme marginal » en s'inspirant de la figure de l'« étranger » de Simmel dont il fut l'élève :

[...] un nouveau type de personnalité [...], à savoir un hybride culturel, un individu qui partageait intimement la vie culturelle et les traditions de deux peuples différents; un individu qui n'était jamais tout à fait prêt à rompre, même si cela lui était permis, avec son passé et ses traditions et qui n'était pas entièrement accepté, en raison des préjugés raciaux, par la nouvelle société dans laquelle il cherchait, à présent, à trouver une place. C'était un individu qui vivait sur la marge de deux cultures et de deux sociétés dont l'interpénétration et la fusion ne s'étaient jamais complètement réalisées (Park, [1928] 1987, p. 3).

Tout en reconnaissant par moments, dans la figure de l'étranger, le phénomène spécifiquement urbain de distance au monde social dont parle Simmel, Park insistera davantage sur la difficulté d'adaptation de l'étranger dans la ville. Gruel et de Queiroz (1987, p. 4) constatent que le concept écologique de marginalité désigne en fait le drame de l'identité fragmentée liée au phénomène d'acculturation :

Le « marginal man » serait donc celui qui n'est ni vraiment dedans ni vraiment dehors, cette atonie le privant du sentiment de familiarité de celui qui, pleinement intégré à la tribu et à ses valeurs, vit dans un monde culturel qui vaut nature. Ainsi délimité, le concept de marginalité n'aurait de pertinence que pour analyser le drame du « divided self » : la démoralisation du migrant arraché

à sa culture d'origine, la délinquance d'adolescents des taudis, « tirillés » entre les normes et valeurs du milieu scolaire et celles de leur milieu familial ou de leur groupe de pairs [...].

Cette attention centrée sur les problèmes d'adaptation de l'« homme marginal » amène Park à mettre de côté la lecture paradoxale de la socialisation urbaine transmise par Simmel. Plus souvent qu'autrement, il use d'une logique des pôles binaires ou bien/ou bien : ou bien l'étranger est un phénomène positif et acceptable (le type cosmopolite qui réussit plus ou moins son assimilation), ou bien l'étranger est un phénomène négatif et rejeté (le type délinquant ou pauvre qui n'adopte pas les comportements attendus). L'enjeu réside dans le regard moral porté sur l'ambiguïté fondamentale que Coulon (1992, p. 56) décrit bien en se référant à l'homme marginal :

[...] s'il est un homme créatif, qui invente de nouvelles formes de sociabilité et de nouveaux traits culturels, il est aussi celui qui subit cette situation duelle de manière douloureuse, avec notamment des manifestations psychologiques qui le révèlent et le désignent à la fois comme déviant social.

Pour Park, il y a des limites à l'étrangeté. Mais le contrôle doit s'exercer en fonction d'une connaissance écologique de la déviance sociale. Dans la préface du livre de Thrasher (1927) portant sur le phénomène de gangs à Chicago, Park (cité dans Coulon, 1992, p. 57-58) écrit :

Les gangs, comme la plupart des autres formes d'association humaine, doivent être étudiés dans leur habitat particulier. Ils surgissent spontanément, mais seulement dans des conditions favorables et dans un milieu défini... C'est ce qui constitue l'intérêt de les étudier, nous persuade qu'ils ne sont pas incorrigibles et qu'ils peuvent être contrôlés.

Aussi, dans le passage suivant, Park ([1929] 1979, p. 173) identifie certaines catégories de la population à des « ennemis du dedans » dont les problèmes de comportement sont liés à des problèmes de personnalité. Dans cette perspective, le traitement de la délinquance est confié à des spécialistes qui effectuent les ajustements comportementaux nécessaires afin de rétablir l'ordre moral. Ce type de rationalisation scientifique préfigure l'émergence des professions modernes de gestion des problèmes sociaux :

C'est avec ce que Simmel appelle les ennemis du dedans – le pauvre, le criminel, le fou – que les études de la personnalité semblent avoir pris naissance. C'est pourtant à une époque relativement récente que la pauvreté et la délinquance ont été comptées avec la folie comme problème de personnalité et de comportement. À présent, c'est si vrai que l'action sociale a fini par être reconnue comme une

branche de la médecine et que le « travailleur social en psychiatrie » en est venu à se substituer, ou au moins à s'ajouter, au travail du visiteur bénévole. Le délégué à la liberté surveillée, l'éducateur à domicile, le directeur de terrain de jeu public ont tous acquis un nouveau statut professionnel dès lors fut admis l'idée que les problèmes sociaux sont fondamentalement des problèmes de comportements. Un nouvel essor fut donné à l'étude des problèmes de personnalité avec la mise en place en 1899, à Chicago, du premier tribunal pour enfants des États-Unis. Les tribunaux pour enfants devinrent immédiatement, autant que faire se pouvait dans les circonstances où ils étaient nés, des cliniques du comportement. Mettre le délinquant à l'épreuve, c'était l'inviter à participer à une expérience, sous la direction d'un délégué à la liberté surveillée qui avait comme but sa réinsertion.

À ce titre, le géographe Vant (1986, p. 17) constate que pour les chercheurs de l'école de Chicago la marginalisation est interprétée comme un « manque d'adaptation aux structures sociales ». En somme, elle n'est qu'une affaire de cumul de handicaps naturels. Pour comprendre ce point de vue de la socialisation marginalisée, il est important de connaître la conception écologique du milieu urbain. Mentionnons d'abord que Park conserve le schéma ordre/désordre dans ses recherches sur la ville qualifiée par lui de « phénomène naturel » ([1952] 1979, p. 181). Il s'intéresse aux effets dépersonnalisants de l'économie monétaire sur le comportement collectif des citoyens. Il compare la ville à un centre nerveux de l'organisme social où la communauté se retrouve continuellement en situation de crise. Dans cet ordre d'idées, il cite les phénomènes de foule, les grèves et le fonctionnement de la bourse comme ayant des traits de crise communs. Ce parallèle entre la ville et le centre nerveux incite Park à envisager la ville comme un laboratoire de recherche ([1952] 1979, p. 175) sur le comportement collectif où la psychologie de la crise devient une ressource. Lorsqu'il parle de « crise », Park fait référence directement aux tensions des rapports entre les « liens primaires » (relevant de l'instinct) et les « liens secondaires » (relevant de la rationalité) pour expliquer les mécanismes de contrôles sociaux qui sont à l'œuvre dans la ville en tant que régulateurs de l'ordre moral. En effet, compte tenu du développement accéléré des moyens de communication et de transport, l'organisation sociale et industrielle s'en est trouvée modifiée. Les habitudes et les relations ont été affectées dans le sens où les relations secondaires se sont substituées aux relations primaires. Par relations primaires, Park désigne les relations « face à face » entre individus où il y existe une coopération intime. Il fait aussi référence à l'instinct et au sentiment à l'aide desquels il semble possible, selon lui, de créer une fusion des intérêts du groupe (un « nous »). Une sorte de transcendance de l'individu à travers le groupe comme entité totalisante comparable au concept de solidarité mécanique

de Durkheim. Dans le contexte de ce type de relation, le contrôle social procède d'une adaptation personnelle spontanée et non rationnelle, immédiate et irréfléchie.

Or, comme Simmel, Park affirme que la ville a dissous l'ordre moral des liens primaires (famille, école, église). Sous l'influence de la vie urbaine, les contraintes et les inhibitions du groupe primaire se retrouvent affaiblies de telle sorte que l'on assiste, selon Park, à ce qu'il appelle une « progression du vice » et de la criminalité dans les villes (le mauvais étranger), bref à un processus de désocialisation. Dans les petites localités et dans les campagnes, à l'opposé, les relations de type primaire sont plus constantes et favorisent le maintien des inhibitions et du contrôle social spontané. À ce sujet, Park note les différentes statistiques qui enregistrent la désintégration de l'ordre moral (sur le divorce, le vagabondage et la criminalité) et s'interroge sur les facteurs et les indicateurs de cette désintégration (facteurs reliés au système de propriété, à la race, à la classe sociale et aux mœurs familiales).

Par ailleurs, le phénomène de crise issu de cette désintégration conduit à des tensions critiques qui peuvent s'orienter vers un changement possible de la situation, vers une meilleure adaptation, vers une efficacité réduite ou vers la mort. Il est donc question, pour Park, d'un phénomène de survie où l'issue positive est l'adaptation réussie à une crise accompagnée d'une modification structurelle. Comme l'environnement urbain accentue tous les effets de crise, la nature du contrôle social se modifie en fonction du changement de l'ordre moral. À ce titre, Park soulève l'exemple de la tendance criminelle des immigrants de la seconde génération en milieu urbain. Il observe que le contrôle social fondé sur les mœurs de la première génération a cédé le pas au contrôle fondé sur la loi positive par la seconde génération. En d'autres mots, le chercheur décrit ainsi le passage de relations primaires aux relations secondaires. Cependant, à la lumière du mode d'organisation collective des fourmis, il nous montre la nécessité d'appuyer les contrôles formels (relations secondaires) sur des contrôles instinctifs et spontanés (relations primaires) pour qu'une action organisée soit efficace.

Dans la perspective d'une écologie humaine, l'organisation et la désorganisation sociale sont conçues comme la dynamique d'un processus métabolique qui, dans sa fonction, s'inspire du fameux principe de sélection naturelle. En effet, comme le décrit Park, le métabolisme urbain dispose d'un mécanisme de sélection de la distribution des populations par la ségrégation sociale et spatiale, une sorte de filtrage de la mobilité des individus les plus aptes à vivre dans tel ou tel milieu de la ville. Ici, Park traduit de manière écologique le principe de la sélection naturelle

de Darwin et celui de la division du travail de Durkheim. D'ailleurs, Wirth ([1938] 1979, p. 265) s'y réfère explicitement dans son article *Le phénomène urbain comme mode de vie* :

Comme Darwin l'a montré pour la flore et la faune, et comme Durkheim l'a noté dans le cas des sociétés humaines, un accroissement du nombre à espace constant (c'est-à-dire un accroissement de densité) tend à produire différenciation et spécialisation : c'est à cette seule condition que l'espace peut supporter un nombre accru. Ainsi la densité renforce les effets du nombre pour diversifier les hommes et les activités et pour accroître la complexité de la structure sociale.

Pour désigner l'être urbain, Park ([1952] 1979, p. 182) emprunte le concept de « superorganisme » utilisé par Spencer en 1850 pour qualifier la société humaine et inaugurer la loi universelle de l'évolution (Migueluez, 1994, p. 70-73). La survie de ce superorganisme dépend donc du degré d'adaptation que les individus peuvent atteindre dans ce contexte d'instabilité provoquée par le processus compétitif de rationalisation de l'économie de marché. Dans son histoire de l'écologie, Acot (1994, p. 90) recourt à cet usage métaphorique pour qualifier des enjeux économiques et politiques de la ville d'« extrême violence ».

Et voici « normalisés », devenus « naturels », les aspects les plus inhumains du phénomène urbain à Chicago : ségrégation spatiale de la misère dans les ghettos. Les concepts successifs de « migration », d'« invasion » et d'installation (l'« écèse ») investissent la sociologie urbaine. Dès lors, par exemple, on peut « [...] penser la croissance urbaine comme résultant de processus d'organisation et de désorganisation analogues aux processus anabolique et catabolique du métabolisme corporel » [citation de E.W. Burgess, *La croissance de la ville*]. Cette métaphore est d'une extrême violence : ou bien la ville « digère » ses immigrés, ou bien elle les expulse comme des déchets, ou même des excréments (phase « anabolique » du métabolisme corporel dans le premier cas, phase « catabolique » dans le second)... L'ensemble des travaux du groupe est justiciable du même type de remarque.

De plus, Park explique, dans son article *La communauté urbaine – un modèle spatial et un ordre moral*, que l'ensemble de ces enjeux urbains procède d'un ordre naturellement moral très proche de l'idée de conscience collective de Durkheim. Toutefois, cette conscience collective prend la forme organique d'une autorité « métabolique » ([1926] 1979, p. 197) :

Toute génération nouvelle doit apprendre à s'accommoder d'un ordre défini et maintenu par la génération précédente. Toute société impose à ses membres quelque discipline ; les individus grandissent, s'intègrent à la vie de la communauté et, finalement, en sont exclus

et disparaissent. Mais la communauté, avec l'ordre moral qu'elle incarne, continue de vivre. La vie d'une communauté implique donc une sorte de métabolisme : elle est constamment en train d'assimiler de nouveaux individus et, tout aussi régulièrement, elle en élimine d'autres, par décès ou autrement. Cependant, l'assimilation n'est pas un processus simple ; par-dessus tout elle prend du temps.

Dès lors, culture et nature se confondent dans un mélange organique où l'histoire évolue selon des lois naturelles de type darwinien. Les individus sont donc soumis aux lois naturelles que les spécialistes scientifiques de l'écologie humaine découvrent. Le passage suivant (Park, [1929] 1979, p. 164) exprime bien comment cette fusion entre nature et culture jette les bases d'une sorte de « phylogénèse urbaine » :

Le problème social est fondamentalement un problème urbain : il s'agit de parvenir, dans la liberté propre à la ville, à un ordre social et à un contrôle social équivalents à ce qui s'est développé naturellement dans la famille, le clan, la tribu. L'homme civilisé est, pour ainsi dire, un nouveau venu. Vue dans la longue perspective de l'histoire, l'apparition de la ville et de la vie urbaine sont des événements récents ; l'homme s'est formé et s'est pourvu de la plupart de ses caractères innés et héréditaires dans un milieu où il menait une vie très proche de celle des animaux d'espèce inférieure, sous la dépendance directe de la nature. Dans le tourbillon de changements survenus avec l'évolution de la ville et de la vie urbaine, il n'a pas pu s'adapter fondamentalement et biologiquement à son nouveau milieu.

Par les multiples usages métaphoriques de l'organicité du social et de la culture, les auteurs de l'école de Chicago ont appliqué dans ses fondements la métaphysique moniste de Haeckel. Cette métaphysique propose une conception idéalisante de l'unité sociale de la ville : un super-organisme vivant. C'est comme si le fonctionnement de ce dernier exigeait, de façon naturelle, un ordre comportemental de toutes les composantes de la société. Ainsi, le métabolisme urbain peut s'adapter à tout changement et conserver son niveau d'équilibre. Même les contrôles sociaux font partie de ce métabolisme urbain à la manière d'« anticorps » sociaux atténuant les déséquilibres et favorisant la coopération. Nous verrons au chapitre 8 que cette rationalité métaphorique est encore très actuelle.

2.4. UNE MORALE POSITIVISTE DE LA SOCIALISATION

L'interprétation de la sociologie classique concernant la crise normative a l'intérêt d'avoir su reconnaître de nombreux paradoxes ou tensions dans les relations sociales comme traits permanents de la société moderne.

Chacun à leur manière, les auteurs étudiés plus haut situent ces tensions dans une dynamique où le rapport à autrui est problématique pour la cohésion de l'ensemble de la société. Cependant, si l'identification ou la description de situations de crise est très présente, leur thèse explicative pose un problème épistémologique incontournable. Comme modèle rationnel explicatif, la thèse organiciste, qu'elle soit d'inspiration biologique ou machinique (dont l'écosystémisme est la modernisation du modèle), fait référence aux fondements du social non pas par le social mais par la nature. Il y a là un glissement théorique incompatible avec une démarche d'explication rationnelle qu'il me faut souligner.

Le glissement métaphorique du social au naturel peut être utile en guise d'exploration descriptive pédagogique ou de conceptualisation heuristique. Mais lorsque la métaphore se substitue à l'objet qu'elle est censée indiquer, il y a là une opération de réduction ontologique de la réalité sociale (Normand, 1976, p. 53). La métaphore est alors considérée comme une véritable catégorie empirique qui vise à « expliquer automatiquement », pour ne pas dire « naturellement ». Aussi, ce n'est pas parce que l'usage métaphorique de l'organicisme peut être fécond sur le plan de la découverte que la ville est pour autant un organisme ou un écosystème. Pour reprendre l'expression de Memmi (1979, p. 58), la métaphore est alors « substantifiée » pour lui faire jouer un rôle fictif. Ainsi, la métaphore naturaliste ou organiciste exerce une réduction empiriste du savoir donnant lieu à « une idéologie fantastique de la réalité » (Derrida cité dans Normand, 1976, p. 67).

Dubet associe par ailleurs les théories classiques de la socialisation discutées plus haut à des théories du « contrôle intériorisé » (1990, p. 62), les individus étant réduits à de simples figurants à discipliner dans le système social qui les met en scène. Même s'il est légitime de conceptualiser une théorie du contrôle intériorisé, il est important d'admettre que le social ne s'y réduit pas. En faisant référence à Max Weber, Dubet souligne que cet enjeu politique réside dans le pouvoir de formuler, de façon scientifique, une logique sociale spécifique, « [...] correspondant au dessein particulier de produire et de reproduire l'ordre social » (1990, p. 66). En ce sens, cette vision moraliste et disciplinaire d'une société à ordonner que projette le point de vue organiciste et écologique a quelque chose à voir avec l'utopie telle qu'abordée par Choay. S'appuyant sur les textes instaurateurs de l'urbanisme et sur les travaux de Foucault (1975) concernant la spatialité disciplinaire, Choay souligne que l'utopie a progressivement comblé le vide créé par la dissolution lente du sacré débutant dès le XVI^e siècle. La crainte ressentie à la suite du déploiement des nouvelles libertés individuelles en l'absence de l'autorité divine aurait amené la société occidentale à recourir à des modes de substitution de l'autorité

dont l'*Utopie*, rédigée par Thomas More au XVI^e siècle, constituerait le premier signe littéraire. Aussi, comme Choay le précise (1980, p. 298), les applications concrètes d'utopie urbaine se sont davantage réalisées dès le XVIII^e siècle avec la médicalisation scientifique du champ social :

Ce n'est point qu'en faisant de la ville un objet de savoir scientifique on doit corrélativement la convertir en objet utopique. Mais on s'y expose effectivement dès lors que la science de référence a des applications correctives, dès lors, en particulier, qu'entre en jeu la médicalisation dont on a vu qu'elle a contaminé, au départ, la plupart des sciences humaines.

Il est difficile de justifier scientifiquement une lecture morale, utopienne, en guise de logique théorique pour élucider la problématique de la socialisation marginalisée. Tout comme Mercier (1992) l'a démontré en ce qui a trait à la théorie de la propriété, la théorie de la socialisation aussi se définit plus comme un enjeu politique que comme une nécessité naturelle.

2.5. LA SECONDE ÉCOLE DE CHICAGO

Même si la vieille tradition de l'école de Chicago s'éteint à la fin des années 1940, une nouvelle génération renaît après la guerre à l'intérieur de ce que plusieurs appellent la « seconde école de Chicago » (Coulon, 1992, p. 12; Saunders, 1981, p. 62). Face aux diverses critiques (ex. : Aïssa Alihan, [1938] 1964) et au nouveau courant sociologique systémiste (Parsons), l'école de Chicago s'est fragmentée en deux tendances : une tendance positiviste et fonctionnaliste qui perçoit la communauté comme une « chose » et une tendance relativiste qui envisage la communauté comme une construction analytique (Saunders, 1981, p. 65). Cette dernière tendance de la sociologie urbaine américaine favorisa des études ethnographiques en adoptant le point de vue de l'interactionnisme symbolique issu de la tradition de Blumer et de G.H. Mead et celui de la phénoménologie par le constructivisme (Mayer et Laforest, 1990, p. 31). La théorie identitaire élaborée par Mead a le mérite de dépasser la réduction fonctionnaliste de la socialisation en impliquant l'activité symbolique et interprétative dans la formation de l'identité. Il s'agit alors de recherches qualitatives microsociales s'éloignant du déterminisme naturaliste de la tradition durkheimienne et de Park et privilégiant une approche plus relativiste du processus de marginalisation.

À l'aide de méthodes comme le récit de vie et l'observation participante, l'interactionnisme symbolique analyse les interactions concrètes des personnes et le langage produit par les significations de ces interactions. Les

auteurs les plus connus sont Becker ([1963], 1985) et Goffman ([1963], 1975) à qui l'on doit la théorie de l'étiquetage (*labeling theory*). Les manifestations de socialisation marginalisée sont alors traitées comme des déviations face à un ordre normatif. Par exemple, Becker définit la déviance comme une construction sociale où l'individu transgressant des normes instituées est qualifié de déviant ([1963], 1985, p. 32-33). Le passage suivant illustre aussi l'approche de Goffman ([1963] 1975, p. 168) qui, bien que relativiste, ne perd pas ses racines écologiques en ce qui concerne la déviance sociale :

Les déviants sociaux, tels que nous les définissons, sont donc ceux qui arborent leur refus d'accepter la place qui leur est allouée, et que l'on tolère provisoirement, pour autant que leurs gestes de révolte ne sortent pas des limites écologiques de leur communauté. Celle-ci, à la façon des ghettos, constitue un havre d'auto-défense, un lieu où chaque dévieur peut soutenir ouvertement qu'il vaut bien n'importe qui.

Cette approche a beaucoup influencé les travaux de recherches sociologiques et géographiques des dernières décennies traitant des pratiques urbaines juvéniles. En ce qui concerne la géographie humaine, c'est surtout dans le courant humaniste que cette influence aura un écho à travers des thématiques de l'espace vécu et représenté (Bailly, 1990).

En ce qui regarde l'espace, il est représenté comme un décor topographique à l'intérieur duquel l'individu tente de jouer un rôle en mettant en scène, de façon stratégique, des représentations identitaires et en projetant sa différence à travers l'assignation ou l'appartenance à une place (ex. : Ostrowetsky, 1988 ; Authier, 1986). Selon la sociologue Gauthier (1994a, p. 178), « La sociologie de la déviance conçoit les comportements "différents" comme une pathologie sociale qui devrait donner lieu à des mesures correctrices ». Selon l'auteure, cette tendance expliquerait la prédominance d'études criminologiques à ce sujet¹². Par ailleurs, nous le verrons au chapitre 3, la plupart des recherches urbaines sur les formes de socialisation des jeunes de la rue et sur la rue comportent très peu de contenu théorique explicitement géographique quant au rôle que joue cette marge dans la formation identitaire des jeunes marginalisés. L'espace y est plutôt décrit à l'aide de métaphores et non selon une réflexion théorique spécifiquement géosociale.

Quant à la tradition positiviste, elle s'est modernisée à travers la discipline de l'écologie sociale dont nous trouvons des chercheurs autant aux États-Unis (Hawley, 1968 ; Bronfenbrenner, 1992 ; Garbarino et Schellenbach, 1986 ; etc.) qu'au Québec (Bouchard, 1987 ; Chamberland et Beaudry,

12. Voir Cusson, 1990 ; Walgrave, 1992 ; Le Blanc, 1994.

1989; Tessier, 1989; etc.). La modernisation réside dans l'adoption des méthodes autant quantitatives que qualitatives et des modèles systémiques de l'après-guerre, troquant ainsi l'organisme naturel pour le système auto-régulé et la communauté urbaine pour l'environnement social. C'est pourquoi aujourd'hui le terme « écosystémique » sera davantage employé pour désigner des systèmes écologiques humains¹³. Cette tradition positiviste modernisée s'est aussi fait valoir chez les géographes utilisant la cartographie et la méthodologie statistique de l'écologie factorielle dans leurs recherches appliquées à la ville (Busiaux, 1986, p. 216). Par exemple, Busiaux nous informe que les recherches nord-américaines sur la criminalité privilégient l'analyse de déterminants socioéconomiques de la distribution spatiale des crimes. Comme il le souligne (1986, p. 217) :

Cette géographie du crime, qui privilégie la localisation des actes criminels et plaque sur cette répartition spatiale une structure sociale donnée, n'analyse pas les « causes » de la criminalité, obéit à un déterminisme socioéconomique flagrant et n'est qu'une géographie descriptive qui ne semble pas s'interroger sur les orientations idéologiques de ses recherches et sur les finalités de ses travaux.

Peu de choses ont fondamentalement changé en ce qui concerne les pratiques actuelles de l'écologie sociale depuis la naissance de ce paradigme, sinon qu'elles ont bénéficié de raffinements technocratiques. En effet, le concept actuel d'écologie sociale s'inspire du concept initial d'écologie humaine en ce qu'il s'intéresse aux comportements individuels des membres d'un milieu, aux activités qu'ils mènent et aux liens d'interdépendance existant entre les membres et leur environnement. On comprendra pourquoi, en psychologie, on parlera de l'écologie sociale en tant qu'écologie béhavioriste. Bien que la toile de fond soit demeurée naturaliste, l'univers théorique de l'écologie sociale s'est agrémenté de concepts techniques propres à l'analyse systémique, de méthodes quantitatives plus sophistiquées comme la mesure des « scores de comportements coercitifs » (Bouchard et Desfossés, 1989), de techniques béhavioristes et épidémiologiques. Les problèmes sociaux sont toujours définis en tant que problèmes comportementaux d'un individu qui n'a pas su s'adapter aux pressions de l'environnement. Par exemple, dans un projet de prévention de la violence familiale, Chamberland et Beaudry (1989, p. 215) reproduisent le modèle écologique du début du XX^e siècle :

Dans l'étude portant sur les mauvais traitements, chaque territoire (ou voisinage) est analysé comme un écosystème particulier, comportant des facteurs favorables ou défavorables au développement des

13. Pour en savoir plus long sur la filiation de ce courant écosystémique, voir les deux figures (2.1a et 2.1b) illustrant les différences sémantiques et les similitudes logiques sur le plan théorique entre l'écologie humaine d'origine et l'approche contemporaine.

Figure 2.1a

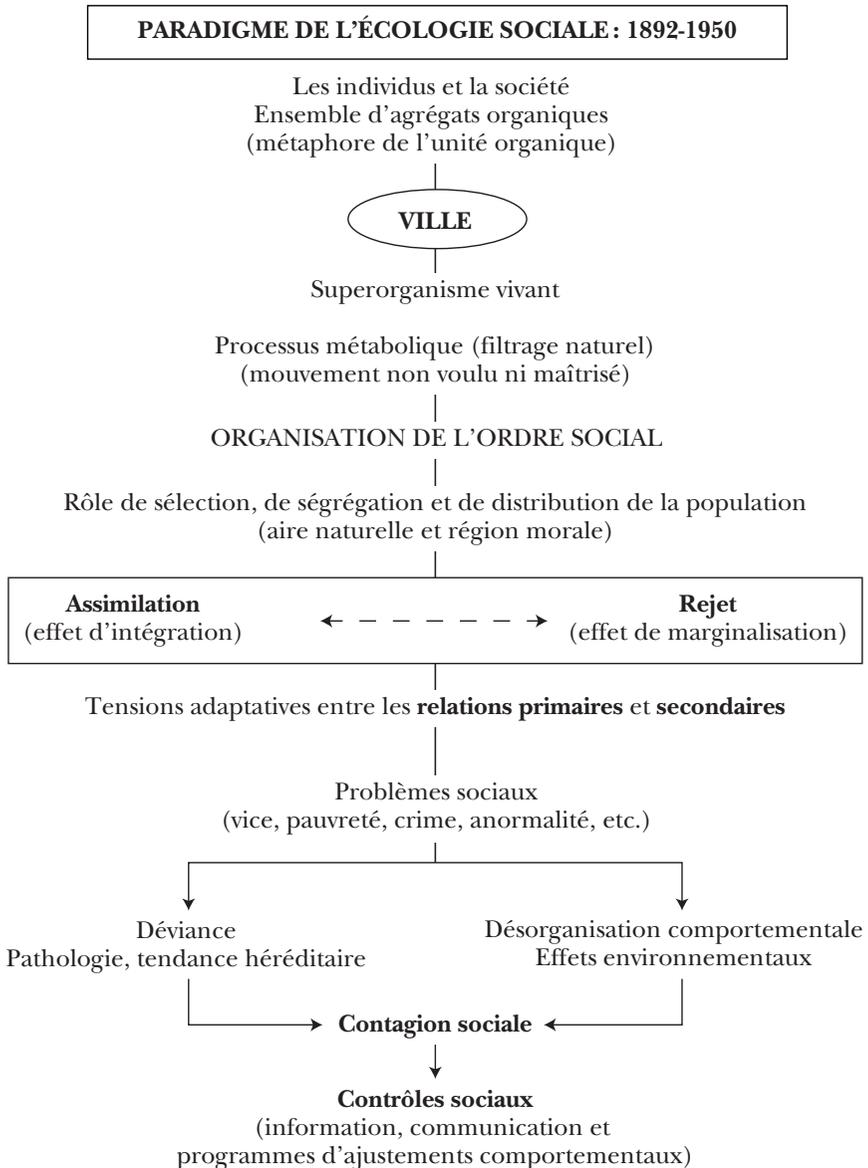
Structure théorique du paradigme de l'écologie sociale (1892-1950)

Figure 2.1b
Structure théorique du paradigme de l'écologie sociale (1980-1996)



Source : Michel Parazelli, 1997a.

familles. Ainsi, même si chaque voisinage est un système ouvert, lui-même déterminé par une variété d'autres systèmes (la ville, la province, la planète), on peut toutefois considérer ce contexte comme un milieu de vie distinct ou spécifique. Chacun de ces lieux est composé d'un ensemble de familles soumises à une plus ou moins grande quantité de demandes d'adaptation (pressions sélectives), qui créent un état de tension spécifique à cette niche. L'abondance ou la pénurie de ressources (économiques, psychosociales ou physiques) présentes dans cette niche a pour effet de médier les réactions adaptatives des familles aux pressions sélectives les affectant et, par conséquent, d'engendrer des probabilités variables d'abus et de négligence. Le taux de plaintes retenu par les services de DPJ [Direction de la protection de la jeunesse] constitue une façon d'évaluer globalement le niveau d'adaptation des familles. Le comportement abusif du parent est donc envisagé comme une réaction adaptative problématique à un environnement jugé tout aussi problématique. Il s'agit d'analyser les configurations d'éléments qui, dans un écosystème donné, sont associés à une plus ou moins forte probabilité d'observer des mauvais traitements envers les enfants.

Dans le livre intitulé, *Pour un paradigme écologique*, Tessier (1989) présente pourtant le paradigme écologique comme étant nouveau. Il affirme que les traits essentiels du « nouveau paradigme » sont les suivants : systémique, complexe, évolutionniste et spiritualiste. Hormis l'analyse systémique, peu de choses se distinguent théoriquement des fondements de l'école de Chicago des années 1920. L'introduction de l'analyse systémique semble permettre aux écologistes sociaux actuels de contourner un obstacle épistémologique majeur et même gênant : le vitalisme issu de l'organicisme animiste si cher au fondateur Haeckel. Postmodernité oblige ! La société n'est plus un organisme qui a des caprices métaboliques de sélection naturelle, mais un système complexe qui s'auto-organise. À ce sujet Tessier (1989, p. 292) est explicite :

Par contre, l'idée d'auto-organisation entraîne une inévitable remise en question épistémologique, en particulier des idées d'ordre et de désordre. Alors que chez le néo-darwinien Jacques Monod, en dépit du coup de dé au départ (mutation initiale aléatoire), le facteur vraiment déterminant des transformations évolutives de l'espèce est un mécanisme déterministe classique : la sélection naturelle. Il semble plus juste de présenter les transformations évolutives comme des résultats conjoints, produits interactivement du hasard et de plusieurs niveaux de déterminismes.

Abordons maintenant un point de vue théorique de la marginalité sociale qui se distancie de cet héritage naturaliste de la sociologie classique en incluant la dimension politique.

2.6. L'ANALYSE STRUCTURALISTE DES INSTANCES DE SOCIALIZATION COMME INSTANCES DE CONTRÔLE

Incorporant la dimension politique, des auteurs tels que Althusser, Foucault, Bourdieu et Dreyfus abordent la marginalisation sociale comme un effet structurel des systèmes institutionnels de socialisation politique (école, prison, urbanisme, hôpital, services sociaux, etc.). Selon ce point de vue, les institutions, envisagées comme des appareils idéologiques d'État, auraient comme fonctions principales: de conserver la structure des rapports de classe par un travail de reproduction sociale des valeurs et des symboles légitimant l'ordre établi; de maintenir les individus à leur place (classe sociale); de renforcer, chez les individus, des prédispositions à réagir correctement à cet état de choses (Cot et Mounier, 1974, p. 84-85). Par exemple, dans *La reproduction*, Bourdieu et Passeron (1971, p. 243) précisent que l'école n'est pas là seulement pour reproduire les droits de la bourgeoisie :

Instrument privilégié de la sociodicée bourgeoise qui confère aux privilégiés, elle parvient d'autant plus facilement à convaincre les déshérités qu'ils doivent leur destin scolaire et social à leur défaut de dons et de mérites, qu'en matière de culture, la dépossession absolue exclut la conscience de la dépossession.

Dans cette perspective, il existerait une différence entre l'insertion dans la société (émancipation) et l'intégration de la société (aliénation). Pour les auteurs, ce travail de socialisation institutionnelle constituerait une violence symbolique produite par le travail pédagogique sur les habitus de classe, terme utilisé par Bourdieu (Cot et Mounier, 1974, p. 85). Emprunté à Durkheim ([1938] 1969, p. 37), le concept d'habitus désigne un système durable de dispositions (schèmes de perception, d'appréciation et d'action) liées à une trajectoire sociale. La socialisation, selon Bourdieu, est donc conçue comme l'incorporation d'habitus de classe où les identités ne proviennent pas exclusivement de la culture du groupe social d'origine, mais de la situation socioculturelle rattachée aux bases économiques de la généalogie familiale (Dubar, 1991, p. 70; Cot et Mounier, 1974, p. 91).

C'est avec le principe méthodologique de la généalogie de l'ordre des contraintes que Foucault analysa l'histoire des appareils publics tels que la prison, l'école et l'asile. Son originalité réside en ce qu'il fait intervenir la dimension spatiale de la reproduction de l'ordre social. Pour Foucault, les appareils investissent le social en le quadrillant, le surveillant, bref en le visibilisant; ce qui produit « de la frontière et de la marge de manière univoque » (Vant, 1986, p. 18). Selon lui, l'espace ou plutôt l'architectonique d'un lieu (enfermement, ouverture, labyrinthe, etc.) influence le comportement des individus par le pouvoir disciplinaire

qu'elle génère en tant que contrôle de l'exercice du mouvement. Ajoutons à cela une gestion technique rigide du temps d'activités humaines qui relève de la programmation et nous obtenons un espace panoptique permettant la surveillance du corps des individus par l'imposition de sanctions normatives et un contrôle quasi total de l'espace-temps (Foucault, 1975). S'inspirant de cette vision du contrôle politico-spatial, Dreyfus (1976) décrit la « ville disciplinaire » comme un produit du fonctionnalisme urbanistique qui réduit la diversité des désirs en une idéologie du besoin. La structure de l'espace urbain est alors déterminée par les stratégies antagonistes de classes rivalisant pour l'appropriation de marchandises foncières, culturelles, sociales ou institutionnelles. Ici, c'est souvent la notion de distance (ex. : Dear et Wolch, 1987 ; Morin, 1993) ou de configuration physico-spatiale de l'espace (ex. : l'espace panoptique) qui intervient en tant que facteur spatial de marginalisation¹⁴. Selon Dubet, contrairement aux théories relatives de l'étiquetage (Becker, Goffman), cette vision structuraliste équivaut à une théorie de la stigmatisation absolue où « le délinquant disparaît même comme acteur pour ne devenir que le produit des institutions de socialisation et du contrôle social » (Dubet, 1990, p. 60). La critique vaut aussi pour Bourdieu qui semble replier les capacités stratégiques de l'acteur à une adaptabilité à l'habitus, elle-même déterminée par l'habitus.

En ce qui regarde les pratiques de socialisation marginalisée des jeunes de la rue, l'intérêt de l'analyse structuraliste tient dans sa capacité à saisir les effets disciplinaires de la gestion des usages urbains à travers une série de dispositifs physico-spatiaux, d'aménagements et de réglementations municipales. Par exemple, inspirés de Foucault, les travaux de Dear et Wolch (1987) ont montré le contrôle géopolitique des effets de la désinstitutionnalisation des personnes atteintes de maladies mentales. Mais cela ne doit pas nous empêcher pour autant de considérer les marges de manœuvre des sujets face à ces contraintes institutionnelles. C'est pourquoi j'utilise le concept de socialisation marginalisée pour bien indiquer la présence d'une tension conflictuelle entre le sujet comme acteur et la structure sociospatiale qui, souvent, le contraint dans ses désirs de socialisation. La section suivante traite justement de la place de l'acteur dans l'exclusion.

14. Il est intéressant de noter ici que la représentation topologique de l'espace n'est pas touchée par cette conception de l'espace. Seules les représentations topographiques (physico-spatiales) et topométriques (distance quantitative) sont prises en compte. Ces notions seront explicitées au chapitre 4.

2.7. LA SOCIOLOGIE DE L'ACTION : LE RÔLE DU « SUJET HISTORIQUE » DANS LA DYNAMIQUE INCLUSION/EXCLUSION

Auteur du livre *La galère, jeunes en survie*, Dubet a développé un point de vue théorique pertinent sur les pratiques de socialisation des jeunes marginalisés des « banlieues rouges ». Notons que la galère est une manifestation de la marginalité sociale des jeunes qui découle de la décomposition sociale de la société industrielle en France. Ce phénomène n'a pas de principe central, mais s'articule selon une logique propre autour de trois systèmes d'action : l'anomie, l'exclusion et la rage. Dubet (1987, p. 41) précise à ce propos :

Il n'existe pas de sous-culture de la galère parce que celle-ci repose sur un principe de diversité. Des processus sociaux, logiquement indépendants, s'agrègent pour tracer divers axes d'action. Ainsi, au lieu de construire l'expérience de vie autour d'un principe central, marginalité, frustration et anomie, l'acteur est comme écartelé entre des logiques différentes qui se détruisent mutuellement.

L'anomie résulte d'une faible régulation de la culture populaire du monde ouvrier qui a perdu sa valeur sociale d'insertion dans les rapports sociaux. Renvoyant une image de déclassé, le père ouvrier désormais chômeur ne peut plus constituer une référence symbolique crédible pour les jeunes générations. Dubet (1990, p. 75) précise qu'« ils ne peuvent pas s'appuyer sur l'image collective d'un sujet travailleur et c'est toute leur personnalité qui est vécue comme détruite et cassée ». Les relations quotidiennes, que ce soit au sein de la famille ou entre amis, sont teintées d'hostilité, d'insécurité et de futilité. Au moment de crises, ce sont les professionnels qui interviennent comme relais social mais sans grand succès. L'exclusion correspond au sentiment d'indignité sociale et de dénuement lié à l'échec individuel que le système scolaire et le marché du travail renvoient aux jeunes qui n'ont pas réussi à se classer. Quant à la rage, elle représente les réactions périodiques et imprévisibles de violence sans but précis à travers des combines et le recours à la force. Selon Dubet, les jeunes de la galère développent une haine à cause de l'intensité des frustrations liées à leur incapacité de désigner ceux qui les maltraitent et qui agissent (privation de la conscience de classe). Comme ils ne peuvent identifier clairement leur adversaire, seule la « loi de la jungle » semble définir les perdants des gagnants, consolidant ainsi leur sentiment que le monde est pourri¹⁵.

15. Comparer l'expérience française de la galère avec celle des jeunes de la rue de Montréal peut être hasardeux étant donné la spécificité historique et culturelle de l'organisation sociale et urbaine de la France. Néanmoins, la démarche de Dubet peut nous offrir des indices sur certaines réactions sociales entourant les profondes ruptures institutionnelles des jeunes de la rue des années 1990.

Inspiré de la sociologie de l'action dont Touraine est la figure de proue, Dubet tente d'introduire les conditions d'une sociologie de la socialisation. Loin d'attribuer un pouvoir d'action autonome mythique aux individus marginalisés, il tente néanmoins de saisir la part d'autonomie du sujet social. Ainsi, le sociologue (1990, p. 75) tente d'observer cette part d'autonomie au sein de l'hétérogénéité de la logique d'action des jeunes s'apparentant à celle des classes dangereuses qu'il désigne par l'expression « la galère » :

Le pessimisme théorique ne s'impose pas parce que la faible capacité d'action de ces jeunes est de type individualiste. Lorsqu'ils protestent collectivement contre la situation qui leur est faite, c'est pour défendre une sorte de droit individuel à la subjectivité. [...] C'est par l'appel à l'individualité qu'ils passent à l'indignation et à l'action collective. Contre un intime vide, au sens avancé par Senett, ces jeunes veulent reconstruire un privé, une identité propre tracée par des expériences communes, des goûts, des projets. C'est à partir de l'appel à cette subjectivité personnelle que ces jeunes s'efforcent de sortir de leur galère ; l'acteur ne peut entrer dans la société que s'il parvient à se construire subjectivement, même de manière chaotique et fugace.

Sur le plan théorique, la sociologie de l'action postule qu'il n'y a pas de société sans sujet ni de sujet sans société ; c'est pourquoi Dubet et Touraine parlent d'« acteur » ou de « sujet social » (Dubet, 1990). Dubet établit une distinction et une liaison dynamique entre le « sujet historique » et le « sujet personnel » afin de tenter une élucidation théorique du lien social. Par sa définition du sujet historique, Dubet n'évacue pas la dimension sociosymbolique, constituante subjective de la socialisation. Ainsi, pour lui, les sociétés construisent « [...] l'image de l'action humaine et des valeurs qui permet aux acteurs, non seulement de donner un sens à leur action mais aussi de s'en distancier et de la juger » (Dubet, 1990, p. 67). Il situe le sujet historique de la façon suivante :

[...] une société place au-dessus d'elle ou en son cœur un récit ou une définition du sujet qui ne sont pas simplement des principes de légitimation de l'ordre, mais qui sont des garants généraux de l'action. Cette définition culturelle de la nature et de la créativité humaine peut être nommée le sujet historique [...]. En effet, le sujet personnel ne se constitue que par référence à un sujet historique, c'est-à-dire une construction culturelle du sujet, un ensemble de symboles à partir duquel s'effectue le travail sur soi (Dubet, 1990, p. 67).

Cette sociologie attire notre attention sur les modèles d'identification sociale disponibles dans l'espace-temps d'une société donnée et sur les pratiques d'appropriation ou de dépossession des modèles sociaux d'identification. Pour Dubet, le sujet historique correspond à une image symbolique

collective à laquelle le sujet personnel aspire compte tenu des avantages à participer et peut-être à contribuer au récit symbolique que lui fournissent les sujets historiques disponibles et accessibles (ex. : l'ouvrier, l'homme ou la femme d'affaires et l'univers axiologique qui entoure ces identifications). Pour comprendre le rôle théorique joué par le sujet historique dans la constitution du sujet personnel, la formule de Boltanski est éclairante : quelles sont ces « personnes collectives d'où les personnes individuelles tirent le nom commun qui les désignent ? » (Boltanski, 1982, p. 7). Dans cette perspective, la socialisation des acteurs ne peut s'actualiser qu'à l'intérieur d'une tension permanente entre ce que Dubar appelle les « actes d'attribution », c'est-à-dire « l'identité pour autrui », et « les actes d'appartenance, l'identité pour soi » (Dubar, 1991, p. 114). La résolution de telles tensions serait le produit d'une « transaction » entre l'identification imposée par autrui et l'identité acceptée (ou refusée) par l'acteur concerné. Pour Dubet, les modalités de cette logique varient selon les sociétés et leur historicité. Par conséquent, le social ne serait pas un pur produit de la volonté des acteurs ni un pur produit des structures, mais un certain rapport de force (en grande partie inconscient) entre les deux dont l'enjeu anthropologique est l'institutionnalisation subjective du sujet social rendant possible la transmission de la culture humaine (Legendre, 1983). Cette approche de la socialisation situe le processus de subjectivation dans le registre sociosymbolique de la vie collective, offrant ainsi une alternative théorique à la métaphysique naturaliste, organiciste et systémique de l'écologie humaine. De plus, dans un contexte de dualisation socioéconomique croissante (Touraine, 1991), il importe de porter notre attention non seulement sur le processus d'exclusion des jeunes, mais sur celui d'inclusion qui fait l'objet d'un rapport de force inégalitaire.

Pour illustrer ce propos, mentionnons que la recherche d'Authier (1986) appréhende les pratiques de socialisation des jeunes marginalisés comme relevant de la dynamique d'inclusion/exclusion. Authier tente de mettre en pratique les rudiments d'une sociologie de « l'usage social de la marge » (1986, p. 185) autant par les acteurs marginalisés que par ceux qui les côtoient et en ont une représentation. En effet, il nous montre, d'une part, comment se construisent, conjointement, les positions des acteurs en fonction des logiques identitaires sous-tendant les jugements portés sur les pratiques sociales d'appropriation territoriale des jeunes (actes d'attribution). Il nous montre aussi, d'autre part, comment se structure leur marge d'autonomie identitaire à travers le processus normatif d'intériorisation de ces mêmes jugements par les jeunes et leurs actes de pouvoir (actes d'appartenance). Son approche révèle ainsi les diverses logiques d'étiquetage des pratiques « marginales » des jeunes reproduites par les différents acteurs concernés. Les observations d'Authier illustrent bien comment l'action et les jugements des acteurs sont hétérogènes, d'où

la possibilité de discerner les marges d'initiative et d'autonomie du sujet social même si elles se manifestent dans des espaces de reconnaissance identitaire non légitimés par les normes institutionnelles traditionnelles¹⁶.

CONCLUSION

J'ai regroupé les représentations théoriques de la socialisation urbaine marginalisée dans un tableau synthèse (voir tableau 2.2). Ce tableau présente l'horizon théorique actuel qui peut servir à aborder les pratiques de socialisation marginalisée des jeunes de la rue. Même si, au cours de mon investigation épistémologique, j'ai relevé des pistes de filiation conceptuelle entre certaines représentations, j'ai distingué sept représentations théoriques du phénomène de la marginalisation sociale : l'anomie, la désorganisation sociale, la déviance, le comportement à risque élevé, la marginalisation, l'exclusion et la déprivation. J'aborderai cette dernière représentation (déprivation) au chapitre 4 avec la théorie de l'espace transitionnel. Pour chacune des représentations, j'ai indiqué les causes invoquées, l'identité sociologique attribuée aux sujets, le type de qualification des jeunes de la rue, les lieux où les retrouver et des exemples d'auteurs de référence.

Au chapitre 4, qui traite de ma proposition théorique, je m'inspirerai seulement des trois dernières représentations théoriques pour aborder le phénomène de socialisation marginalisée. Ces trois représentations ne naturalisent pas les rapports sociaux et prennent en compte non seulement les rapports de pouvoir conflictuels qui existent dans les relations que la société entretient avec ceux qu'elle marginalise, mais aussi la position d'acteur des personnes marginalisées.

16. Notons ici que des sociologues tels que Maffesoli (1992), Barel (1981) et Duvignaud (1973) ont aussi exprimé des points de vue considérant la socialisation urbaine marginalisée comme un mode d'action sociale autonome et même comme un moyen de subversion ou de résistance au nivellement social et politique de la société moderne. Que ce soit par la ruse, le faux-semblant ou la passivité, cette résistance, prenant la forme d'un « tribalisme » (Maffesoli, 1992), trouve sa source d'actualisation dans les activités de la vie quotidienne. Cette sociologie de la vie quotidienne voit dans les ruses des acteurs ordinaires les bases d'un quasi-mouvement social.

Tableau 2.2
 Horizon théorique d'analyse des jeunes de la rue
 (Représentations théoriques de la socialisation marginalisée)

Dimensions	Représentations théoriques						
	Anomie	Désorganisation sociale	Déviance	Risque social élevé	Marginalisation	Exclusion	Déprivation
Causes	<ul style="list-style-type: none"> - absence de normes - désaffection et manque d'adhésion aux valeurs sociale - dérégulation sociale - amoral - pathologie sociale - des errants déboussolés 	<ul style="list-style-type: none"> - déséquilibre naturel de la ville - hétérogénéité morale et perte des relations primaires - marginal pathologique - des gangs de rue 	<ul style="list-style-type: none"> - criminologie types de personnalité - interactionnisme symbolique - construction sociale de normes - déviant - des délinquants de la rue - une sous-culture stigmatisé - lieux de regroupement « qui se ressemblent » 	<ul style="list-style-type: none"> - déficiences ou troubles de comportements parentales - clientèle à risque - « multiploqué » - population très vulnérable - quartiers à risque 	<ul style="list-style-type: none"> - domination du système capitaliste - pouvoir disciplinaire des appareils d'Etat - sous-prolétaire - aliéné - groupe marginalisé - lieux périphériques relégués ou mis à l'écart dans la marge 	<ul style="list-style-type: none"> - dualisation socioéconomique - absence de statut social - acteur - forme de galère, classe dangereuse - néo-tribalisme - imprévisibles espaces « underground » 	<ul style="list-style-type: none"> - violence affective durant la petite enfance - crise de l'autorité - sujet - sujets blessés affectivement demandant une réparation symbolique - espaces transitionnels
Identité sociologique							
Exemple: jeunes de la rue							
Lieux où les trouver	<ul style="list-style-type: none"> - <i>no man's land</i> 	<ul style="list-style-type: none"> - espace interstitiel (lieu naturel) 	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Années 1960</i> - Goffman (1963) - Becker (1963) 	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Années 1980-1990</i> - Tremblay (1990) - Bronfenbrenner (1992) 	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Années 1970-1980</i> - Foucault (1975) - Barel (1982) 	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Années 1980</i> - Dubet (1987) 	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Années 1950-1990</i> - Wittmott (1975) - Mendel (1998)
Références d'auteurs	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Fin XIX^e</i> - Durkheim (1897) 	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Début XX^e</i> - Park, Thrasher (1927) 					

Source : Michel Parazelli, 1996.

3

**LES LIMITES ÉPISTÉMOLOGIQUES
DES REPRÉSENTATIONS
SOCIOSPATIALES DES PRATIQUES
URBAINES JUVÉNILES**

Examinons maintenant de quelle façon les courants théoriques précédents ont pu influencer la littérature actuelle autant dans leurs présupposés théoriques entourant les dimensions de la marginalité juvénile que dans ceux ayant trait à l'espace à travers l'étude des pratiques urbaines juvéniles.

Dans la littérature récente (trente dernières années) traitant des pratiques spatiales de socialisation des jeunes de la rue et sur la rue, j'ai distingué les quatre types de représentations sociospatiales les plus couramment utilisés pour décrire certaines pratiques urbaines des jeunes. Ces types de représentations sociospatiales sont exposés dans les tableaux 3.1a et 3.1b, en association avec les divers auteurs. Suivant le point de vue adopté par ces derniers, l'espace est considéré comme : une ressource d'interaction, un ensemble d'aires naturelles, un contenant ou, plus simplement, une pure délimitation catégorielle d'une pratique de sociabilité dépourvue de qualité spatiale. Mentionnons que certains auteurs utiliseront plus d'une représentation. Par exemple, la représentation de l'espace comme ressource d'interaction est souvent accompagnée de la représentation de l'espace comme aire naturelle. D'ailleurs, ces deux représentations sont parmi les plus fréquemment utilisées dans la littérature. Chacune d'entre elles sera présentée en décrivant les formes conceptuelles qu'elle génère.

3.1. L'ESPACE COMME RESSOURCE D'INTERACTION

La notion d'espace comme ressource d'interaction est inspirée de l'interactionnisme symbolique décrit d'abord par G.H. Mead ([1934] 1963) et développé par Blumer (1969), Becker (1963) et Goffman (1968), tous

Tableau 3.1a (tableau synthèse 1)
Représentations sociospatiales des pratiques urbaines juvéniles selon les auteurs

Types de représentations spatiales		Ressource d'interaction	Aires naturelles	Contenant	Délimitation catégorielle
Auteurs	Formes	Moyen de distinction symbolique	Métaphores éthologiques et écologiques	Support physique passif	Frontière abstraite d'une notion désignant un écart
Authier, 1986		Usage social de la marge			
Bachmann, 1992		Enfermement spatial			
Barreyre, 1992		Espace carrefour de l'échange social	Interstices de l'espace		
Bavoux <i>et al.</i> , 1990		Lieux de qualification, d'initiation	Territoire		
Bellot, 2001				Espace : famille, école, etc.	
Boullier, 1985			Niche, territoire, interstice		
Côté, 1988				<i>No man's land</i>	
Dubet et Lapeyronnie, 1992		Ressource sociale et économique	Territoire		Espace protecteur
Ferrand, 1976		Expression métonymique d'une position sociale			
Fize, 1994		Point d'ancrage, place sociale, aire de jeu	Territoire interdits, interstices		Espaces intermédiaires, espaces de transition
Gauléjac et Mury, 1977		Espace libre	Territoire		La zone
Hurtubise <i>et al.</i> , 2000					Espace alternatif, institué
Kokoreff, 1991 ; 1993		Espace polymorphe (marquage)	Microrepaires, enclaves, territoires		
Lesourd, 1994					Lieu-sas

Tableau 3.1a (tableau synthèse 1)
Représentations sociospatiales des pratiques urbaines juvéniles selon les auteurs (suite)

Types de représentations spatiales		Ressource d'interaction	Aires naturelles	Contenant	Délimitation catégorielle
Auteurs	Formes	Moyen de distinction symbolique	Métaphores éthologiques et écologiques	Support physique passif	Frontière abstraite d'une notion désignant un écart
Lieberg, 1994		<i>Place of retreat, place for interactions</i>			
Lucchini, 1993			Territoires partiels et éphémères		
Ostrowetsky <i>et al.</i> , 1988		Espace sociable, urbanité	Territoire		Espaces intermédiaires
Rémy et Voyé, 1981			Territoire – espaces interstitiels		Espaces intermédiaires
René, 1993					Espace social précaire
Roulleau-Berger, 1991			Espaces interstitiels		Espace de transition culturelle, intermédiaire
Ruddick, 1996		<i>Medium of subcultural and symbolic production, medium of struggle, « Wild » space (punks)</i>	<i>Interstitial space</i>		<i>Space of rupture</i>
Schaut et Van Campenhout, 1994					
Vulbeau, 1992		Ponctuation des déplacements	Territoire et la rue comme lieu naturel, interstitiel		
Wyllie et Smith, 1996				<i>Activity spaces</i>	

Source : Michel Parazelli, 1998.

Tableau 3.1b (tableau synthèse 2)
Représentations sociospatiales des pratiques urbaines juvéniles selon leur logique de sens

Types de représentations spatiales	L'espace comme ressource d'interaction	L'espace comme aire naturelle	L'espace comme contenant des pratiques de sociabilité	L'espace comme délimitation catégorielle
Modes d'usage	Moyen de distinction symbolique (interactionnisme symbolique).	Métaphores éthologiques et écologiques (comportement animal et image géomorphologique).	Support physique passif	Frontière abstraite d'une notion désignant un écart
Fonctions des lieux	Les lieux sont des objets ou des cadres matériels utilisés par les jeunes pour favoriser une communication sociale.	Les lieux ont une fonction naturelle ou écologique qui différencie l'occupation par le marquage de limites ainsi que par l'indétermination des usages.	Les lieux ne constituent qu'un cadre matériel de vie, des points de support d'activités ou des réceptacles d'usage.	Les lieux sont entièrement confondus avec une réalité sociale marquée par l'instabilité ou une situation transitoire.
Pratiques spatiales	Les jeunes se servent des lieux comme un décor pour mettre en scène des représentations identitaires (mise en spectacle, « voir et être vu »).	Les jeunes occupent les lieux qui s'associent par symbiose écologique au contexte de rupture sociale vécu par plusieurs d'entre eux.	Les jeunes se déplacent dans l'espace en n'ayant qu'un rapport d'usage matériel avec des lieux qui n'ont d'intérêt que dans la possibilité de localiser la présence des jeunes (là où le sujet est situé).	En utilisant le terme d'espace, on veut seulement désigner un ensemble relativement clos de pratiques de jeunes adultes d'insertion socioéconomique se situant entre deux autres formes d'insertion.
Exemples	<ul style="list-style-type: none"> • point d'ancrage • usage social de la marge • espace carrefour de l'échange social • <i>place for retreat, place for interactions</i> • espace sociable • lieu de qualification • lieux de stockage de valeurs culturelles et économiques • homologie entre lieu matériel et imaginaire social 	<ul style="list-style-type: none"> • espace interstitiel • territoire partiel • enclave, repaire • niche écologique 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>activity spaces</i> • <i>no man's land</i> 	<ul style="list-style-type: none"> • espace social précaire • espaces de transition culturels • espace intermédiaire • lieu-sas

Source : Michel Parazzelli, 1998.

issus de la tradition de l'écologie sociale (école de Chicago). Cette représentation de l'espace introduit l'activité symbolique et interprétative dans les pratiques spatiales de sociabilité, les significations sociales étant produites par ces contextes d'interaction. Il s'agit de comprendre comment les acteurs en contexte d'interaction adoptent un comportement social en interprétant celui des autres (Digneffe, 1993, p. 230). Considérer l'espace comme une ressource d'interaction implique que les lieux soient des objets ou des cadres matériels utilisés par les jeunes pour favoriser une communication sociale entre eux et avec les autres. Ainsi s'expriment Rémy et Voyé (1981, p. 122) lorsqu'ils tentent de spécifier la dimension spatiale dans la dynamique urbaine de la territorialité :

En ce sens, l'espace n'apparaît pas seulement comme un contenant dans lequel le contenu prend place : il s'avère aussi être une ressource à partir de quoi recomposer les liaisons entre le psychique et le social, les modalités d'appropriation de cette ressource pouvant devenir un enjeu collectif important.

Cette affirmation de Rémy et Voyé selon laquelle l'espace peut être une ressource pour recomposer un lien entre le psychique et le social est une intuition intéressante qui n'est malheureusement pas démontrée. Ce type d'assertion est courant parmi les travaux traitant du rapport des jeunes à l'espace. En tant que ressource, l'espace est représenté comme un « décor » à l'intérieur duquel l'individu tente de jouer un rôle en « mettant en scène », de façon stratégique, des représentations identitaires et en projetant sa différence à travers l'assignation ou l'appartenance à une place. Lorsque cette représentation est considérée dans une perspective conflictuelle d'appropriation de lieux, certains auteurs aborderont les facteurs de contrôle sociospatiaux déterminant le rapport de force en jeu. Quelques-uns d'entre eux compléteront ce type d'analyse en faisant appel à une lecture marxiste ou inspirée de Foucault. Globalement, selon cette représentation, le phénomène d'appropriation des lieux par les jeunes de la rue et sur la rue est étudié comme un moyen de distinction socio-symbolique dont l'enjeu est surtout la construction de l'identité sociale. Nous retrouvons dans ce type de représentations sociospatiales les auteurs suivants : Ferrand, 1976 ; De Gaulejac et Mury, 1977 ; Rémy et Voyé, 1981 ; Authier, 1986 ; Ostrowetsky, 1988 ; Foret et Bavoux, 1990 ; Kokoreff, 1991 ; 1993 ; Barreyre, 1992 ; Dubet et Lapeyronnie, 1992 ; Duprez et Hedli, 1992 ; Vulbeau, 1992 ; Fize, 1994 ; Lieberg, 1994 ; Ruddick, 1996. Plusieurs notions sociospatiales découlent de ce type de représentations. Je présente ici les plus pertinentes pour l'objet d'étude.

Sans nécessairement faire explicitement référence à la dimension symbolique, De Gaulejac et Mury identifièrent en 1977 une dynamique sociospatiale s'y rapportant chez les jeunes marginalisés qu'ils appelaient

«jeunes de la rue». Adoptant une approche sociopolitique, ces auteurs (1977, p. 136-138) évoquent la quête d'«espaces libres» que ces jeunes pourraient s'approprier afin d'exister comme sujets et non comme simples consommateurs d'activités programmées :

La revendication principale des jeunes est celle d'espaces qui ne soient pas fonctionnalisés, c'est-à-dire d'espaces libres. Le stade c'est de l'herbe. Ce qui est réclamé, c'est la reconnaissance de lieux où ils puissent s'exprimer, «faire ce qu'on veut», inscrire leur désir, ce qui est tout le contraire de lieux qui ont été prévus, organisés par d'autres même s'ils ont été pensés pour répondre aux besoins des jeunes. Quand on va dans un endroit où l'on sait ce qui va se passer, c'est monotone. On n'a rien pour être libre. [...] un lieu qui lui permette d'être un sujet et non pas toujours et encore l'objet du désir des adultes [...]. Aussi considèrent-ils que, comme le travail est un temps volé à la vie, lorsqu'ils ont le temps, c'est l'espace qui leur est volé.

À la suite de Foucault (1975) et de Dreyfus (1976), De Gaulejac et Mury (1977, p. 142) introduisent la dimension du contrôle et de la surveillance des lieux. Ils montrent que l'espace urbain fonctionnalisé peut constituer une ressource exerçant un pouvoir sur les possibilités et les formes d'interactions des jeunes. À ce sujet, le passage suivant est explicite :

À chaque lieu est attribuée une fonction, à chaque fonction un lieu. La vie c'est le travail à l'usine ou au bureau, le manger et le coucher dans un logement et la rue pour aller de l'un à l'autre avec à chaque endroit une instance répressive qui contrôle: les patrons, les parents et les flics. Dès qu'un lieu est détourné de sa fonction principale la répression intervient. Ainsi les jeunes qui utilisent la rue non pour circuler mais pour être ensemble se heurtent aux C.R.S. [policiers]. [...] La ville n'est plus que le lieu de la répression, du contrôle généralisé.

Un autre chercheur des années 1970, Ferrand (1976, p. 442), insiste aussi sur la prise en compte des «processus conflictuels des localisations particulières» pour analyser les pratiques spatiales des regroupements de jeunes dans les temps aussi bien libres que contraints. Cet auteur spécifie que, contrairement à l'approche écologique qui considère la ségrégation comme un état de fait inscrit dans l'évolution de l'organisme urbain, «la production des pratiques dans l'espace urbain n'appartient pas à un ordre établi et mesurable; c'est un processus conflictuel et dynamique» (1976, p. 439). Loin de constituer de simples usagers de services urbains, les jeunes, selon Ferrand (1976, p. 440-441), accaparent des lieux pour se différencier socialement en occupant une position spécifique qui les distinguerait des autres pratiques sociospatiales. L'enjeu de l'appropriation ne serait pas seulement une affaire de consommation d'espaces, mais de

rapports de pouvoir dans le jeu social. Pour lui, l'efficacité symbolique associée aux lieux est constitutive de l'espace et son actualisation constitue une « expression métonymique d'une position sociale » :

Et, cependant, l'accaparement d'un espace paraît important. À deux niveaux : d'une part disposer d'un espace, c'est pouvoir faire régner une règle du jeu particulière, définir à partir d'elle les inclusions ou les exclusions ; c'est pour le groupe, être celui qui désigne l'autre au lieu d'être soi-même interprété, identifié, accepté ou refusé dans un jeu social ouvert. Il s'agit ici d'une efficacité pratique, concrète. D'autre part, avoir « son espace » induit une position particulière dans l'ensemble des pratiques de l'espace, c'est-à-dire par rapport à l'ensemble des processus de différenciation sociale. Et c'est en cela que l'espace a une efficacité symbolique. Le rapport à un lieu particulier exprime de façon métonymique une position dans des rapports sociaux. Une « géographie » des espaces ou des territoires de groupes, prise au pied de la lettre comme accaparement des espaces, est réductrice, l'espace est immédiatement symbolique.

Ce point de vue exprime bien la nécessité théorique d'étudier la dimension symbolique qui qualifie les pratiques d'appropriation spatiale, discréditant ainsi une sociologie et une géographie hyper-empiristes de l'accaparement des espaces.

Dans leur étude sur les jeunes fréquentant la rue de la République à Lyon, Foret et Bavoux (1990) vont dans le même sens que Ferrand. Ils ont observé que cette rue jouait un rôle « d'initiation au mode de vie urbaine » pour les jeunes en général. La rue de la République offrirait ainsi des « lieux de qualification » sociale et de spectacles ritualisés où les jeunes peuvent expérimenter le rapport aux autres dans un contexte de liberté. Les auteurs (1990, p. 52-53) considèrent cette rue comme faisant partie des « lieux de stockage de valeurs culturelles et économiques » pour indiquer son fort potentiel de « citadinisation » en favorisant la discussion entre les générations. Par conséquent, Foret et Bavoux (1990, p. 54) affirment que la présence des jeunes dans certains lieux de la rue vient enrichir l'espace en produisant d'autres images collectives de la vie sociale. Et c'est en confrontant avec les autres ces nouvelles représentations socio-symboliques que l'espace acquiert sa dimension symbolique :

Ce faisant, ils ajoutent du sens à l'espace, en surimposant sur le cadre initial d'autres images, d'autres représentations collectives. La dimension symbolique des espaces publics se construirait donc ainsi, dans une lutte permanente entre des groupes sociaux qui cherchent à se qualifier par référence à un système de valeurs imposé spatialement. C'est sur les lieux du pouvoir que vont se manifester les opprimés ou les insatisfaits de la cité (et non pas

dans les lieux reconnus pour leurs seules qualités esthétiques), et c'est de cette confrontation que l'espace prend sens: la rue de la République a toujours été, on le voit à travers d'autres travaux actuellement menés sur Lyon, un lieu d'attraction des couches populaires de la ville, qui venaient « y côtoyer le bourgeois ».

Dans la même voie, Authier (1985) analyse les pratiques spatiales et les formes de sociabilité des jeunes marginaux au centre de la même ville française (Lyon) en tenant compte des représentations des acteurs cohabitants avec ces jeunes. Pour aborder le sujet, l'auteur s'est inspiré des caractéristiques que Lagree (cité par Authier, 1986, p. 184) a formulées pour décrire le rôle que joue l'espace dans les processus d'insertion ou de marginalisation des jeunes :

- 1) La conformité ou la transgression des règles d'usage [...] résultant de l'appropriation et du marquage d'un lieu par un groupe social donné.
- 2) L'impossibilité de se situer dans l'espace et, par conséquent, dans le système social qui lui sert de référence.
- 3) Enfin, l'inadéquation des lieux par rapport aux pratiques des usagers favorise le détournement et la transgression de l'ordre qu'ils impliquent.

Parmi ces représentations, Authier (1986, p. 185) a identifié trois grandes tendances opposées: la tendance culturaliste (préservation de la vocation symbolique du centre), la tendance économique et fonctionnaliste (défense de la vocation économique du centre) et la tendance « ouverte » (défense de la vocation d'échange du centre). Pour l'auteur, ce sont les deux premières tendances qui sont les plus ségrégatives à l'égard des jeunes piétons en percevant certains d'entre eux comme « oisifs et sales » et en les qualifiant de « mauvais piétons ». Authier conclut que l'espace de la marge « n'est ni un contenant, ni une hypostase, mais une dimension de la relation à autrui, et son usage social est bien un acte de pouvoir ».

En ce sens, les travaux d'Ostrowetsky (1988) portant sur l'espace public des nouveaux centres-villes et les pratiques de sociabilité confirment l'importance de l'imaginaire social dans l'analyse des pratiques urbaines des jeunes. S'appuyant sur les travaux de Goffman et de Baudrillard, l'auteur (1988, p. 14-15) montre l'intérêt d'analyser le jeu d'interactions identitaires entre le lieu fréquenté et les images de soi :

Le raisonnement peut se schématiser ainsi: si la fréquentation d'un espace public, et plus précisément du public qui l'occupe, peut affecter les pratiques d'un citoyen (soit qu'elle l'attire, soit qu'elle le repousse), c'est en fonction des « images de soi » qu'elle lui renvoie, ou encore des effets identitaires et réflexifs qu'elle mobilise et fait affleurer à la conscience des uns et des autres. [...]

Bref, tout espace public est un espace où se distribuent de manière tantôt diffuse tantôt « saillante » des considérations réciproques qui touchent à l'identité des sujets. Et sans doute ce plan singulier de sensibilité imaginaire est-il essentiel pour tenter d'objectiver la strate spécifique de la composition des publics et de comprendre le rôle qu'elle joue dans la détermination d'un espace urbain comme espace d'urbanité.

Ostrowetsky (1988, p. 101) tente ainsi de montrer comment la vie urbaine structure des espaces de coprésence différenciés en fonction du type d'ambiance publique. Ce type d'espace constituerait pour elle ce qui est couramment désigné par « l'urbanité¹ ». Cette définition de l'urbanité implique l'existence d'« espaces sociables » garantissant aux usagers une « proximité non problématique » aux autres tout en préservant leur intégrité minimale (voir et être vu). L'auteure établit donc ici des liens écologiques entre le concept de territoire et l'espace comme ressource d'interactions sociales (mise en scène publique de soi). C'est aussi à partir des propriétés et des dispositions physicospatiales du lieu qu'un champ de visibilité sera composé pour différents usagers selon l'ambiance recherchée. En ce qui concerne les jeunes, Ostrowetsky souligne que ces derniers constituent la catégorie sociale qui atteste le plus l'« espace urbain comme mise en spectacle ». L'auteure donne en exemple le soin que les jeunes apportent à leur apparence lors d'une sortie en ville (parures, coiffure, etc.). Rappelant que la sortie en ville pour les jeunes est un changement de scène, Ostrowetsky (1988, p. 37) identifie l'enjeu d'émancipation au cœur de cette pratique juvénile :

Cette séquence de la sortie en ville peut certes se « routiniser », elle peut à l'inverse avoir à certains âges de la vie (adolescence) la valeur d'une sorte de défi émancipatoire : il reste que la ville s'y profile toujours comme une scène d'une comparution possible. [...] Descendre en ville peut s'effectuer sur un mode conquérant. On y conquiert un peu de liberté d'échapper à l'espace domestique du contrôle. Mais cette détermination est trop négative. On y assume aussi un statut de jeune adulte dans la mesure où l'on s'y confronte, dans un sentiment d'autonomie, à un monde adulte.

1. Selon Vanoni (1994, p. 66-69), le concept d'urbanité est né de l'anthropologie urbaine anglo-saxonne, de l'héritage de l'école de Chicago et d'une réflexion sur l'acteur social. L'urbanité est habituellement évoquée pour traiter des questions d'interventions professionnelles en milieu urbain où il existe des phénomènes de marginalité spatiale et de ségrégation sociale. Il existerait trois courants abordant l'urbanité dans un contexte de crise de la sociabilité : le premier touche à la régulation des comportements d'acteurs (producteurs et consommateurs d'espaces urbains) ; le deuxième, le développement de politiques urbaines et le développement local où l'identité territoriale est un élément important. Le troisième courant se situe en réaction à l'urbanisme fonctionnaliste en privilégiant une réflexion sur l'imaginaire social et la perception de l'environnement urbain.

Les résultats d'une recherche menée auprès d'une centaine de jeunes adolescents dans une banlieue suédoise rendent compte d'un point de vue analogue à l'analyse d'Ostrowsky. Se référant aussi à Goffman, Lieberg (1994, p. 328) montre que le centre-ville sert de théâtre pour les adolescents qui peuvent ainsi explorer en expérimentant de nouvelles relations sociales dans des lieux non régis par les codes de l'autorité parentale. Dans une perspective d'émancipation, les jeunes occupent les lieux du centre-ville en « privatisant » certains lieux étant donné l'absence de lieux privés pour se socialiser. Ils créent donc des places en leur donnant un sens et un usage, d'où les conflits avec les adultes et les autres groupes de jeunes. Pour Lieberg, il existerait deux types de lieux : « *place of retreat* » et « *place of interactions* ». Le premier type correspond aux lieux permettant de s'éloigner des adultes, du contrôle public et d'autres groupes de jeunes, alors que le deuxième type renvoie aux lieux où ils peuvent « voir et être vus ». Pour le chercheur suédois, la stabilité des lieux dépend de la négociation de l'accès à ces types d'endroits. Les difficultés liées à la perception sociale négative de ces lieux comme favorisant les activités dangereuses et criminelles poussent les autorités à éliminer les espaces libres (« *free zones* »). Lieberg (1994, p. 331) en appréhende les conséquences :

An interesting question is what happens if we minimize or exclude the presence of free zones and back stage places for young people. Probably, not all of them will go into the "norm zone", engaging themselves in institutional activities. On the contrary, some of them will probably enter the "forbidden zone" and land up in criminal activities.

Ces observations sur les adolescents en général rejoignent celles de Fize (1994, p. 96) qui affirme que les jeunes de banlieue réaménagent des espaces publics à des fins ludiques étant donné qu'ils sont privés d'espace à soi dans le logement familial. Ils qualifient ces lieux d'espaces « à jouer » et de « point d'ancrage ». Selon Fize, pour ces jeunes, rencontrer l'autre et se faire voir dans les centres-villes vise en fait à « retrouver une place sociale ». Cette lecture des pratiques spatiales des jeunes de banlieue est partagée par Barreyre (1992, p. 67) qui qualifie les lieux occupés par les bandes de jeunes (halls d'entrée, portes cochères, places publiques et lieux marchands) d'« espaces carrefours de l'échange social ». À propos de l'enjeu de socialisation des jeunes, Kokoreff (1993, p. 171) affirme à son tour que l'espace est une « [...] composante de la construction des identités juvéniles ». Il donne l'exemple des tagueurs² qui se partagent

2. Le tagueur est une personne qui pratique l'inscription de tags, des inscriptions graphiques personnalisées représentant la signature de l'individu (identité de rechange). Les lieux d'inscription sont les murs de la ville ainsi que les moyens de transport urbains tels que les métros, les autobus et les endroits les plus inaccessibles.

l'espace du métro pour y superposer une multiplicité de signes, de repères microculturels, rendant visibles les traces de ces jeunes et transformant le métro en un « espace polymorphe » (1991, p. 29-30). Examinant le phénomène des graffitis dessinés par des jeunes, Vulbeau (1992, p. 40) avance que ces derniers ne s'approprient pas un territoire, mais ponctuent des déplacements à la manière d'un balisage identitaire. Cette pratique s'expliquerait par le fait que notre société ne fonctionnerait plus à partir de la discipline et l'enfermement, mais « [...] dans des sociétés de contrôle continu et de communication instantanée où l'enjeu est d'accéder aux espaces sociaux » (1992, p. 40).

Dans la littérature, j'ai observé une autre façon de considérer l'espace comme une ressource d'interaction. C'est celle de Bachmann (1992, p. 135), qui rend compte des effets sociaux de la banlieue sur les jeunes en affirmant que l'enfermement spatial conduit souvent les jeunes de banlieue à vivre cette situation de façon paradoxale comme une « captivité et comme un refuge ».

Quant à l'étude de la géographe-urbaniste Ruddick (1996), elle nous offre des pistes d'analyse approfondies de ce lien entre l'identité sociale des jeunes de la rue et les pratiques sociospatiales conflictuelles. C'est pourquoi je vais m'y attarder davantage. Ruddick présente les résultats d'une analyse historique (1975-1992) et géosociale des pratiques sociospatiales des jeunes de la rue et des jeunes sans-abri d'Hollywood. Selon elle, de façon générale, la société perçoit les adolescents comme étant trop jeunes pour être considérés comme des sujets, la crédibilité de leurs actions étant continuellement déniée. C'est pourquoi ils sont jugés maldroits, stupides et « contagieux ». Pour elle, les jeunes sans-abri d'Hollywood ne sont pas que des victimes d'une économie en restructuration, mais aussi des sujets actifs qui tentent de faire valoir leur existence collective en luttant contre une stigmatisation sociale (1996, p. 98). Quant à l'espace, loin de n'être qu'un contenant dans lequel les activités sociales prennent place, il représente pour Ruddick (1996, p. 4) un moyen de production symbolique de valeurs culturelles faisant l'objet de luttes chez les jeunes de la rue afin de défendre les représentations identitaires de leur vie sociale marginalisée. Pour elle, l'identité des sujets sociaux se crée dans et à travers l'espace social de la ville à partir des pratiques sociospatiales d'appropriation. Le contrôle de l'espace public peut affecter ces pratiques en privilégiant le maintien d'un imaginaire social plutôt qu'un autre par la gestion urbaine des pratiques de spatialisation des significations sociales. En d'autres termes, pour l'auteure, perturber un lieu équivaut à perturber les significations qui lui sont associées. Ruddick dit avoir examiné « *the material power of symbolism in the creation and maintenance of social identity in and through space* » (1996, p. 4). C'est en marquant certains lieux d'un

certain imaginaire social que les jeunes sans-abri peuvent lutter contre la construction sociale stigmatisante de leur statut marginalisé. Ruddick insiste pour dire que l'espace n'est pas qu'une projection métaphorique de l'identité sociale, mais surtout un facteur de production d'une appartenance culturelle. Ruddick ne s'attarde pas sur la façon dont les individus sont attirés par les significations symboliques des lieux qui sollicitent un certain imaginaire social selon un processus de spatialisation sociale déjà formulé par Shields (1989). Elle tente plutôt de comprendre comment les individus stabilisent eux-mêmes la spatialisation de nouvelles significations symboliques. Par exemple, elle avance que le contrôle par les jeunes punks squatters des significations symboliques associées à l'appropriation de lieux leur a permis de renforcer leur identité sociale et de résister à l'attribution d'une image d'itinérant. Traitant des jeunes punks squatters, le passage suivant exprime bien le point de vue théorique de Ruddick (1996, p. 100) au sujet du lien existant entre l'espace et le contrôle de l'identité sociale :

A distinct sense of self is manifest in the creation and maintenance of distinct spaces. But space is usually thought of primarily as a metaphor or a manifestation of a distinct subculture, rather than a factor in the production of this subculture. For the punks squatters in Hollywood, the complicity of "space" and "self" had a number of implications. First, their ability to define and control space was central to their self-definition as punks rather than as homeless youths in need of services – a factor that youth workers had to contend with in attracting them to services. But it was not simply "space" as an undifferentiated container of activity (albeit under their control) which contributed to their identity. Not just any space would do. The account of the rise and decline of punk squatting culture in Hollywood suggests that the symbolic meaning of space is at least as important to a subculture as its physical existence. The symbolic importance of space in contributing to reinforcing the self-image of punks was expressed in their use of the Hollywood area as a whole, both in terms of the spaces they shunned, and the spaces they shared.

Par ailleurs, Ruddick (1996, p. 113) explique que ce phénomène d'association entre le choix de lieux et les significations symboliques procède par « homologie » (« *homology* »), c'est-à-dire par une certaine équivalence identitaire entre le lieu matériel et l'imaginaire social du groupe. Par exemple, elle observe que le cimetière d'Hollywood constitue un lieu de rassemblement très important que les punks de la première génération (1975-1980) associent à leur « salon », renforçant ainsi leur philosophie du chaos et de la rupture sociale. D'ailleurs, au sujet du déclin du mouvement punk à Hollywood, attribuable à la répression policière et à la fermeture des lieux marginaux stratégiques pour les punks tels que le cimetière étant donné leur forte homologie spatiale avec leur culture, Ruddick (1996, p. 101) précise :

However, the decline of the punk squatting subculture in Hollywood suggests that both the lack of access to controllable space, and loss of access to homologous spaces contributed to the transformation and decline of this culture. [...] Such was the use of the Hollywood cemetery as a central "living room" or the squatting of various manor houses reputed for murder and orgies. The cordoning off of the cemetery and repeated raids on manor houses by local police forced these youths into the streets and back alleys to compete with other marginal groups for marginal space, and denied them access to important images of self-definition expressed in the symbolic associations with their chosen space. Changes in the nature of space used by these youths both expressed and contributed to a change in the self-perception of squatting youth in Hollywood.

Les jeunes manquant de lieux pour affirmer leur identité sociale, la culture punk déclina et de plus en plus de jeunes furent contraints de recourir aux divers refuges ainsi qu'à des activités illégales pour survivre (prostitution, vente de drogues, etc.). La définition de leur identité sociale était alors entre les mains des organismes de services s'adressant aux sans-abri. Évoquant les caractéristiques de la ville postmoderne (gentrification, idéologie de la croissance, du loisir et de la santé, etc.), Ruddick (1996, p. 42) avance que les sans-abri en général peuvent continuer à faire partie de cette ville postindustrielle à condition qu'ils parviennent à modifier la signification de leur présence urbaine. Cela exige qu'ils présentent une identité alternative afin de contrer l'image négative que véhiculent les diverses coalitions d'affaires locales à leur propos. En effet, Ruddick rappelle que, pour ces coalitions, la simple présence d'itinérants dans les centres-villes affaiblit ce qu'elle qualifie d'« idéologie du redéveloppement » étant donné que l'idée de restructuration économique des centres-villes occulte l'exclusion parallèle de plusieurs groupes sociaux, dont les jeunes.

3.2. L'ESPACE DE LA RUE COMME UN MILIEU NATUREL

Cette représentation de pratiques spatiales désignant des comportements sociospatiaux des jeunes s'inspire à la fois des travaux éthologiques de Lorenz (1966) en ce qui concerne le concept de territoire et de ceux de l'école de Chicago, plus spécifiquement de Thrasher ([1927] 1963), pour le concept d'espace interstitiel. Le territoire offre aux chercheurs une métaphore du comportement animal pour décrire le marquage de limites dans l'espace par les jeunes, alors que l'interstice leur permet d'utiliser une métaphore géomorphologique (fissure, faille, rupture, creux, etc.) et écologique (aire naturelle) pour nommer les types de lieux habituellement occupés par les jeunes. De façon générale, les chercheurs qui emploient ces deux types de représentations considèrent l'espace comme un facteur

déterminant de façon relative les formes de sociabilité des jeunes de la rue et sur la rue. Le défi sociologique de ce type de représentations réside dans la définition des règles comportementales qui gouvernent l'équilibre des interactions sociales dans la rue. Par exemple, dans un article traitant de la socialité et de la rue, Maffesoli (1994, p. 30) avance que l'individu sait d'un savoir implicite et non d'un savoir conscientisé « [...] quels types d'empiètement [il peut] faire sur l'autre de manière à ne pas détruire l'équilibre écologique de cet écosystème, de cet espace [qu'il est] obligé de partager avec d'autres ». En ce sens, cette représentation spatiale est souvent amalgamée ou utilisée en complémentarité avec la première représentation (ressource d'interaction). J'ai relevé les auteurs suivants parmi ceux qui adoptent cette représentation des pratiques spatiales : Barreyre, 1992 ; Lucchini, 1993 ; De Gaulejac et Mury, 1977 ; Boullier, 1985 ; Dubet et Lapeyronnie, 1992 ; Kokoreff, 1991 ; 1993 ; Ruddick, 1996 ; Fize, 1994 ; Schaut et Van Campenhoudt, 1994 ; Ostrowetsky, 1988 ; Roulleau-Berger, 1991.

Dans une étude traitant des caractéristiques et des tendances de la pratique du travail de rue en communauté française (y compris le Québec), Schaut et Van Campenhoudt (1994, p. 29) affirment que la rue « [...] peut représenter un lieu naturel de sociabilité surtout pour des populations issues de l'immigration maghrébine ou quand on n'a pas de jardin chez soi ». Dans l'extrait suivant, les auteurs (1994, p. 29-30) illustrent bien comment cette représentation est intégrée par les travailleurs de rue qui perçoivent la rue comme un territoire marqué socialement par les jeunes de la rue :

Elle devient un lieu de marquage social alors qu'on la considérait, dans la ville européenne classique, justement comme un lieu d'expression d'un anonymat choisi, comme un espace de liberté. Le travailleur de rue parle d'ailleurs davantage de territoires des jeunes que d'espace public comme on désigne d'ordinaire la rue. Cette conception modifie le mode d'intervention du travailleur de rue : dès lors qu'il reconnaît l'existence des territoires et de leurs processus d'appropriation, il s'agit de se conformer à leurs règles, à leurs frontières (la rue devient la matrice de multiples espaces privés collectifs) et de reconnaître les pouvoirs informels qui s'y développent... avec souvent l'impression de s'y imposer.

Cette conception de la rue est aussi utilisée par Dubet et Lapeyronnie (1992, p. 186-187) qui considèrent les territoires comme la principale ressource sociale et économique favorisant des alliances de réseaux. Les auteurs (1992, p. 186) font référence à la notion de « *street corner society* » du sociologue urbain de l'école de Chicago, Whyte ([1943] 1955), pour décrire la différence existant entre les bandes de jeunes français et les gangs américains étudiés par Thrasher ([1927] 1963). La cohésion sociale des

groupes d'appartenance de jeunes français étant plus fragile, les auteurs parlent plutôt de « pseudo-bandes ». De plus, nous avons ici un exemple d'usage conceptuel liant les deux premières représentations spatiales (l'espace comme ressource d'interaction et comme aire naturelle). À l'inverse du point de vue de Ruddick (1996) sur la résistance des jeunes de la rue face à la stigmatisation de leur identité sociale, Dubet et Lapeyronnie (1992, p. 185) affirment que l'identification à un territoire stigmatisé par des groupes d'appartenance de jeunes (tagueurs, rappeurs, zoulous, beurs, blacks et skins), permettrait à ces jeunes de valoriser une identité sociale marginalisée.

Le territoire apparaît comme la seule identité possible ou, pour le moins, comme une identification élémentaire liée à la communauté d'expérience des jeunes et à l'étiquetage subi. Grâce à elles [les pseudo-bandes], l'identification à un territoire stigmatisé opère un renversement des valeurs et des stéréotypes : la marginalité devient rébellion, le rejet devient solidarité et cohésion, la honte devient affirmation collective de la cité et, dans le moment de la bande, le groupe se construit une conscience fière. Il se vit comme défenseur guerrier d'un territoire [...].

Du côté des enfants et des jeunes de la rue à Rio de Janeiro, Lucchini (1993, p. 78-79) établit une distinction encore plus nette en ce qui regarde la fragilité des pratiques de sociabilité collective de ces jeunes. Pour qualifier cette forme de sociabilité collective, l'auteur (1993, p. 79) utilise la notion de « *near-group* » et des « dyades » (pairs) pour rendre compte du réseau de relations de ces jeunes. Le « *near-group* » est caractérisé par les éléments suivants : « 1) définition diffuse du rôle, 2) cohésion restreinte, 3) caractère transitoire, 4) consensus normatif minimal, 5) appartenance instable au groupe, 6) attentes limitées (peu ambitieuses) des membres envers le groupe ». Selon Lucchini, cette réalité sociale se refléterait dans le mode d'occupation de l'espace, montrant ainsi le lien intime entre les pratiques spatiales et les pratiques de sociabilité des jeunes. Les enfants et les jeunes de la rue disposeraient de ce que l'auteur appelle des « territoires partiels et éphémères » et non de véritables territoires comme ceux dont s'emparent les bandes de jeunes des quartiers périphériques. Afin d'évaluer la formation et les frontières mouvantes de ces « territoires partiels », Lucchini (1993, p. 78) fait appel au concept de « densité écologique » déjà utilisé par les tenants de l'école de Chicago au début du siècle :

La question du territoire collectif est également liée à la densité écologique qui caractérise un espace urbain donné. Ce type de densité correspond au rapport qui existe entre les ressources matérielles et sociales d'un espace et le nombre d'individus qui en dépendent pour leur survie. Une diminution « artificielle » des ressources (répression policière, interdiction faite aux enfants de stationner à

certaines endroits) ainsi qu'une augmentation des enfants dans la rue font progresser la densité écologique. Une densité élevée est un obstacle supplémentaire à la formation d'un territoire réservé exclusivement aux activités d'un groupe d'enfants. L'absence d'un territoire collectif propre, la mobilité spatiale ainsi que le caractère temporaire de la présence des enfants dans le centre-ville, le tout associé à un contrôle policier important, font obstacle à la formation de bandes organisées d'enfants de la rue à la Praça Carioca et ses environs (Cinelândia, Lapa).

Notons que parfois des auteurs, comme Kokoreff (1991, p. 29), utiliseront d'autres mots équivalents au concept de territoire, tels que « enclaves » ou « micro-repairs » (1996, p. 173) pour signaler le mode d'« investissement mineur » des jeunes dans les lieux publics qu'ils s'approprient. Quant à Fize (1994, p. 96), il signale que les jeunes s'approprient des territoires « interdits » en réaménageant les espaces publics constituant des « [...] lieux flottants, mal définis, inachevés, délaissés par l'autorité publique ». Et Boullier (1985, p. 72) compare la stabilité de la fréquentation des cafés par les jeunes lycéens de Rennes à la création de « niches » (niche écologique). L'autre notion métaphorique servant à désigner le type de lieux propres aux jeunes de la rue et sur la rue est l'« espace interstitiel » ou « interstice ». Cette notion commode par l'image suggestive qu'elle renvoie est employée par plusieurs auteurs pour rendre compte d'un phénomène d'association ou de « symbiose écologique » entre le contexte de rupture sociale vécue par plusieurs jeunes et les caractéristiques de lieux moins définis dans leur usage (Fize, 1994, p. 96). À titre d'exemple, le passage suivant, extrait de l'étude sur les loubards³ de Barreyre (1992, p. 67), reflète bien cette association métaphorique entre le social et le spatial :

Elle [la bande] investit les halls d'entrée, les portes cochères, les places publiques ou les lieux marchands, elle occupe les limites symboliques et urbanistiques entre le privé et le public, les espaces carrefours de l'échange social. Phénomène de l'interstice, elle se glisse dans les « fissures et les ruptures » du social. Ce qui spécifie le phénomène des bandes n'est pas tant la structuration interne (qui fluctue selon les époques, les contextes, les individus) que son rapport de déambulation avec la rue, un mouvement de dérive, d'errance. Unité tactique, la bande répond à un besoin de mobilité pour investir les creux et les croisements.

3. Catégorie française s'apparentant aux jeunes de la rue. Barreyre (1992, p. 19) explique que les loubards désignent les « loups de banlieue ». L'origine du terme populaire loubard provient de loulou, 1973 (loup-loup du XVIII^e) et « peut-être du suffixe argotique "ard" d'après banlieusard ».

Schaut et Van Campenhoudt (1994, p. 89) étendent l'utilisation de la métaphore d'espace interstitiel à tout ce qui est entre deux types de pratiques ou formes d'organisation distinctes, confondant ainsi le lieu et l'activité sociale :

Le travail de rue trouve en effet une bonne part de sa pertinence dans ce qui pose problème aujourd'hui : le fait qu'il s'exerce « à la marge », en grande partie dans des « espaces secondaires », interstitiels et intermédiaires entre l'informel et le formel, la « rue » et l'institutionnel, dans l'effort d'établir des relations de confiance durables qui ne se prêtent pas aux projets « intégrés » à court terme ni aux évaluations instrumentales qui constituent les paradigmes actuels.

3.3. L'ESPACE COMME CONTENANT DES PRATIQUES DE SOCIABILITÉ

Ce type de représentation n'incorpore l'espace que dans sa fonction de support matériel en contenant les pratiques sociales des jeunes de la rue et sur la rue. Ce point de vue est adopté par Côté (1988) dans sa thèse d'ethnologie urbaine sur les jeunes de la rue à Montréal, que j'ai brièvement présentée au premier chapitre. Dans son chapitre consacré à l'étude de l'espace de la rue, Côté (1988, p. 309) définit l'espace de la façon suivante : « L'espace c'est là où le sujet est situé : dedans, dehors, air, rue, maison, bar, sous-sol, parc, mont, fleuve, métropole, centre-ville... L'espace construit ou modifié est, bien sûr, le résultat d'une conception de l'univers. » L'auteure s'en tient à une description des objets matériels contenus dans l'espace et n'approfondit pas la dimension symbolique des lieux sauf en ce qui regarde les signes corporels des jeunes. Pour elle, le sens des lieux fréquentés par les jeunes de la rue se limite à constituer un cadre matériel de vie sans possibilité d'appropriation car le jeune de la rue est, selon l'auteure, un « nomade urbain ». Par conséquent, cette mobilité d'errance sans fin ni but contraint le jeune de la rue à vivre dans ce que Côté (1988, p. 345) appelle un « [...] no man's land, dans la mesure où il est constamment en violation des usages habituels des lieux publics et privés ». Seul le corps du jeune de la rue peut être investi de significations symboliques, car il représenterait son seul point d'ancrage sociospatial (1988, p. 298, 309). Selon l'auteure (1992, p. 148-149), l'allure vestimentaire, le tatouage, la coiffure, l'adoption d'un rat comme animal de compagnie sont, pour les jeunes punks de la rue qu'elle a rencontrés, autant de signes esthétiques d'une culture révélant une histoire.

Par le recours à l'idée du « *no man's land* » pour rendre compte du nomadisme, l'auteure néglige de considérer les pratiques d'appropriation de lieux autres que celles s'exerçant sur le corps des jeunes de la rue. Cela amène Côté (1988, p. 310-311) à réduire le contexte spatial des jeunes de la rue à une description passive des lieux qu'ils fréquentent :

Le décor significatif des jeunes de la rue à Montréal se compose autour des trottoirs, des boutiques, des vitrines, des bars, des ruelles, des immeubles désaffectés, du métro et des urgences d'hôpitaux, des bureaux des services sociaux, des centres d'hébergement et de détention qui ont leurs odeurs et leur atmosphère.

Paradoxalement, cette position théorique sur l'absence d'espaces des jeunes de la rue se trouve contredite par l'auteure elle-même (1988, p. 322-323) lorsqu'elle décrit plus loin les lieux de sociabilité marqués par les jeunes de la rue :

Les parcs publics dans les grands centres urbains sont des lieux de socialisation comme le sont les petites rues de quartiers et les ruelles. Central Park à New York est un exemple bien connu. Appleyard (1981) donne une perspective historique et internationale de la rue comme lieu de socialisation, de conflits et d'échanges. [...] Tout comme le corps, l'espace des jeunes de la rue est marqué. Marqué par des murales, des graffitis, des résidus et la musique.

Dans une autre logique paradoxale, Bellot (2001, p. 77, 212 et 218) se défend d'adopter un regard associé à l'appartenance sociospatiale des jeunes au monde de la rue tout en affirmant son désir de considérer les rapports que les jeunes établissent avec la rue. Ce raisonnement contradictoire (car la rue est bien située dans l'espace) n'empêche pas l'auteure de recourir abondamment au terme d'« espace » à titre de contenant d'activités et d'expériences sociales :

Mon étude s'inscrit dans un paradigme constructiviste, où la définition de la réalité sociale appartient aux acteurs qui la vivent. Il apparaît alors nécessaire de me dégager de ce préconstruit quant à la logique d'appartenance sociospatiale de ces jeunes pour mieux considérer les rapports que ceux-ci entretiennent avec la rue [...]. Bien au contraire, la trajectoire de certains jeunes montre que la rue peut constituer un répit momentané par rapport aux expériences négatives qu'ils ont vécues dans d'autres espaces : famille, école, centre d'accueil, travail... Ainsi la rue devient l'espace qu'ils veulent investir pour y connaître des expériences plus heureuses. Il importe ici de considérer que l'espace-rue peut être, pour le jeune, un espace où les expériences qu'il vit lui semblent positives notamment en ce qu'elles lui donnent une

nouvelle autonomie. [...] En effet, les jeunes filles vont construire autour d'elles des espaces alternatifs à leur milieu familial, utilisant les amis, les parents [...].

J'ai observé le même type de considération de l'espace dans un article traitant des résultats d'une recherche de géographie comportementale visant à déterminer si les pratiques spatiales d'élèves adolescents de Winnipeg (394 questionnaires) variaient en fonction d'une personnalité extrovertie ou introvertie (Wyllie et Smith, 1996). À la suite d'une analyse quantitative (tests de régression multiple) Wyllie et Smith ont observé une relation statistique positive entre une personnalité extrovertie et le nombre de lieux d'activités (*activity spaces*) fréquentés. Aussi, le degré d'extroversion a un effet positif sur la fréquence des trajets routiniers des adolescents vers les lieux d'activités sociales et un effet négatif sur les trajets orientés vers des lieux d'activités passives. Par conséquent, les auteurs concluent que certaines caractéristiques du trajet routinier des adolescents sont davantage attribuables aux aspects de la personnalité sociale des adolescents qu'aux opérations conscientes de l'esprit (1996, p. 178). Sans autre considération que la distance métrique, les « espaces d'activités » ne constituent ici que des points de support d'activités plus ou moins éloignés du foyer des jeunes. L'espace se réduit ainsi à un contenant de plusieurs points d'activités (*activity spaces*).

3.4. L'ESPACE COMME UNE DÉLIMITATION CATÉGORIELLE

Les auteurs concernés par cette représentation spatiale n'utiliseront le terme « espace » que dans la seule perspective d'opérer une pure délimitation catégorielle d'un concept en guise de frontière abstraite d'un objet d'étude comme « l'espace social précaire » de René (1993) et « l'espace de transition culturelle » de Roulleau-Berger (1991). En utilisant le terme espace pour contenir la définition des phénomènes sociaux, c'est comme si les auteurs désiraient leur attribuer une identité géographique ou leur insuffler un peu plus de matérialité empirique. Ce que les auteurs désirent surtout évoquer, c'est l'idée d'intervalle, d'écart ou de différence qualitative entre deux formes d'insertion sociale ou de sociabilité urbaine. Les auteurs qui ont recours à ce type de représentation spatiale sont les suivants : Fize, 1994 ; De Gaulejac et Mury, 1977 ; Lesourd, 1994 ; Ostrowsky, 1988 ; René, 1993 ; Ruddick, 1996 ; Roulleau-Berger, 1991 ; Hurtubise, Vatz Laaroussi et Dubuc, 2000.

Dans un article exposant les résultats d'une recherche doctorale sur les pratiques de jeunes adultes montréalais vivant une situation de précarité socioéconomique, René (1993, p. 155) utilise la notion « d'espace

social précaire » pour rendre compte de la stabilité d'une forme d'insertion sociale se situant entre l'exclusion et l'intégration :

En ce sens, et c'est là la proposition originale de cet article, d'un temps, d'un passage, d'une phase, d'un état transitoire à l'image des générations antérieures, la jeunesse se transforme et devient un « espace de vie », que j'appelle « espace social précaire ». Espace social, donc, plutôt que temps social, parce que, pour ces jeunes, s'institue quelque chose de plus stable, de plus arrêté. Parce que l'idée d'espace, sans exclure toute temporalité, devient ici dominante. Ils « s'installent » parce qu'ils occupent, pour un terme indéfini, un espace de vie qui n'est ni l'exclusion complète ni l'intégration ou l'installation dans la vie adulte.

L'usage du concept d'espace est ainsi dépourvu d'une réflexion géographique et relève davantage d'une évocation imagée du concept de stabilité par opposition à l'état transitoire que constitue l'idée traditionnelle de passage et de phase associée à la période adolescente. Dans la même voie, Roulleau-Berger (1991, p. 12-13) avance que les jeunes vivant dans des conditions précaires (qu'elle qualifie de « nomades ») créent des « espaces de transition culturels » qui se forment à l'écart des institutions tout en constituant des filières intermédiaires d'insertion socioéconomique. L'auteure opère une distinction nette entre le lieu géographique et le territoire symbolique afin de préciser que son concept d'espace de transition culturel ne veut désigner que la présence d'une voie d'insertion intermédiaire entre l'économie formelle et la réglementation des politiques urbaines. Tout en étudiant le même objet sociologique que René (1993), Roulleau-Berger ne désigne pas la stabilité d'une nouvelle forme d'insertion socioéconomique par son concept d'« espace de transition culturel ». Elle rend plutôt visible l'instabilité organisationnelle des réseaux de pratiques socioculturelles de ce type d'insertion socioéconomique des jeunes adultes français. Le passage suivant témoigne bien de la façon dont cet usage du concept d'espace peut faire l'économie d'une problématisation géosociale et ne servir qu'à délimiter une catégorie sociologique :

[...] ils sont placés dans des situations qui permettent de vivre la précarité sur un autre mode que celui de la soumission. Les espaces de transition culturels ne peuvent être réduits à des lieux géographiques, ils s'apparentent plutôt à des territoires symboliques, dans le sens où ils naissent, disparaissent, se transforment en même temps que des réseaux de communication (circulation fluctuante d'informations) et de transaction (mobilisation des ressources, utilisation d'intermédiaires, filières de carrière...) se forment et se déforment. Ces espaces de transition culturels informent sur la façon dont se redéfinissent les identités de jeunes en situation précaire et, plus précisément, sur leur façon de circuler dans la Métropole, sur leur capacité à défendre des territoires. Ils

viennent s'inscrire comme signes extérieurs de richesse de la société civile urbaine dans des zones interstitielles de la Métropole qui échappent à la fois à l'instrumentalisation économique et au contrôle des politiques urbaines.

Avec Fize (1994, p. 97), on observe une autre façon d'exploiter le concept d'« espace de transition » dans l'intention de délimiter le contexte d'une dynamique sociale sans problématisation géosociale. L'auteur utilise le concept d'« espace intermédiaire » et d'« espace de transition » pour montrer comment les jeunes s'approprient des lieux publics sur un mode privatif, modifiant ainsi l'accessibilité publique du lieu. Pour décrire le statut paradoxal de cette pratique urbaine, Fize qualifie ces lieux d'« intermédiaires » entre l'usage privé et public dans la même perspective connotative que la métaphore de l'interstice.

Pour de nombreux jeunes des cités, la « sortie » dans l'espace public est – de fait – une nécessité. Pas d'espace à soi dans le logement familial, pas de lieu propre pour y loger sa vie privée, son intimité. Il faut bien « privatiser » ailleurs, et d'abord dans ces espaces intermédiaires que sont les halls d'immeuble ou les cages d'escalier. Espaces de transition entre le domaine privé et le domaine public, qui deviennent lieux de rendez-vous, de réunion. Il y a aussi des centres commerciaux qui, en un premier sens, servent de « centre »-ville de rassemblement. Et puis tous ces équipements désaffectés : vieux baraquements, hangars... Se retrouver, bavarder, déambuler, flâner : l'espace public sert d'abord à ça. Mais il sert aussi à faire quelque chose de précis : à s'amuser, faire du sport, de la musique, des graffs.

Si, à l'aide de ce concept, Fize identifie certains lieux concrets, il reste qu'il n'effectue qu'une projection du social sur le terrain. Même chose pour la métaphore du « lieu-sas » que Lesourd (1994, p. 140) emploie pour évoquer la construction de ces lieux (cachettes, caves, cages d'escalier, etc.), créant une « zone franche » entre un « [...] extérieur tentant et un intérieur dangereux et rassurant ». De Gaulejac et Mury (1977, p. 139) effectuent une opération intellectuelle similaire en qualifiant la zone (banlieue) d'« espace intermédiaire », entre l'exclusion sociale et les lieux contrôlés, où il existe une certaine liberté d'expression sociale. Rémy et Voyé (1981, p. 191) emprunteront le même concept d'espace intermédiaire dans le même sens pour expliquer que l'attraction des adolescents vers ce type d'espaces répond à leur besoin de « [...] limiter la menace d'un monde inconnu en constituant des contre-univers regroupant dans une communauté des éléments d'une similitude non menaçante ». Bien que l'image de l'adjectif intermédiaire soit appropriée pour qualifier la situation d'entre-deux de la période adolescente, elle crée de la confusion (par la fusion sémantique) lorsqu'elle sert aussi à qualifier les lieux que les jeunes occupent.

Une autre façon de concevoir l'espace comme une simple délimitation catégorielle de pratiques urbaines juvéniles consiste à opposer le terme d'espace lui-même au concept de « réseau » sans toutefois expliquer de quelle façon le réseau n'est pas lui-même une forme spatiale. D'ailleurs, les auteurs ont beaucoup de difficultés à éviter la confusion et la contradiction dans leurs propos lorsqu'ils affirment que le réseau est un « lieu (social) » et que la « notion d'espace devient secondaire » (Hurtubise, Vatz Laaroussi et Dubuc, 2000, p. 26, 69) :

Les réseaux peuvent être définis comme lieu (social) d'articulation de l'individuel et du collectif, du familial et des relations amicales, des identités et de la citoyenneté. Nous portons ainsi notre attention sur l'aspect dynamique du réseau plutôt que strictement sur sa structure ou ses fonctions, sur les liens plus que sur les relations, sur les nœuds plus que sur les frontières. La notion d'espace devient secondaire dans cette perspective. La rue n'est pas un déterminant ou encore un espace structurant ; elle est un lieu où les réseaux s'ancrent et se développent ; c'est une modalité, une occasion plus qu'un référent fort (nos premières observations tendent à confirmer cette hypothèse puisque nous avons alors beaucoup de mal à identifier une symbolique des espaces, un peu comme s'ils étaient interchangeable ou encore imprécis). [...] Ainsi le réseau est plus large que l'espace, certains acteurs qui y sont impliqués se situent à l'extérieur de l'espace alternatif et par le fait même dans d'autres espaces sociaux (espaces institués, d'autres régions).

Soulignons que souvent, dans la littérature sociologique, l'espace est considéré comme un facteur dissocié ou une variable parmi d'autres (ex. : la famille, l'école, le travail, les conditions de logement, etc.). Cette façon de concevoir l'espace nie en fait que toutes les expériences humaines sont spatialisées, y compris le corps des individus, et qu'en ce sens l'espace ne peut être considéré comme une simple modalité de l'existence humaine ou assimilée à la seule matérialité des choses. Nous verrons comment l'espace (tout comme le temps) est le foyer de toutes les expériences possibles et constitutif du lien social.

3.5. CONSTANTES ET LIMITES DES REPRÉSENTATIONS SOCIOESPATIALES

Tous les auteurs que j'ai cités affirment l'existence d'un lien entre les pratiques urbaines des jeunes et leurs désirs de socialisation et d'identification sociale. Plusieurs décrivent même des logiques d'appropriation sociospatiale en fonction des aspirations juvéniles et de leur contexte

social. Toutefois, la problématique spatiale est l'objet de glissements sur le plan épistémologique qu'il me faut souligner. Au sujet de ces glissements, Kokoreff (1996, p. 160) en a déjà décrit quelques-uns dans un article traçant un bilan de ce type de recherche en France de 1977 à 1994. Il affirme que « [...] la dimension spatiale de la "jeunesse" est peu explorée en tant que telle. [...] On retrouve là souvent un problème général posé par le vocable d'"urbain" et la notion d'"espace". »

Dans un premier temps, rappelons d'abord que les représentations théoriques que j'ai relevées sont marquées de façon prépondérante par l'influence de l'écologie sociale (sociologie urbaine de l'école de Chicago), autant dans ses idées initiales (la ville comme milieu naturel) que dans celles produites par l'interactionnisme symbolique (la ville comme un « théâtre d'interactions »)⁴. Toutefois, cette influence n'est pas monolithique puisque nous avons vu certains auteurs utiliser les métaphores naturalistes et interactionnistes tout en rendant visibles les rapports conflictuels donc politiques que les jeunes entretiennent avec les autorités. D'autres influences théoriques, comme celles de la sociologie de l'action, du marxisme et des travaux de Foucault (1976), viennent accompagner les concepts d'écologie sociale. Par exemple, pensons aux travaux de Ruddick (1996), d'Authier (1985), de Fize (1994), de Dubet et Lapeyronnie (1992), de Rémy et Voyé (1981), de Foret et Bavoux (1990) et de Ferrand (1976) qui soulèvent des enjeux de pouvoir et d'appropriation de ces ressources d'interaction que constituent les lieux offrant une meilleure place sociale (visibilité, qualification, position, etc.). Il reste qu'en ayant recours à des métaphores écologiques ou éthologiques (territorialité animale) pour appréhender la dimension spatiale on limite la réflexion des pratiques urbaines juvéniles à des images naturalistes qui entrent dès lors en contradiction avec la présence d'enjeux sociopolitiques. Dans ce contexte, **l'espace urbain intervient comme un environnement produisant des effets de milieu** (ex. : le concept de densité écologique). Comparant la notion d'« effets de milieu » à celle d'« économie d'agglomération », Rémy et Voyé (1981, p. 181) définissent la notion d'effets de milieu de la façon suivante : « [...] c'est-à-dire d'effets liés à la mise en présence d'éléments sociaux différents, considérés dans leurs réactions réciproques ; le recours à cette notion permet en effet d'établir un lien entre des éléments physiques ou matériels et des effets sociaux ». Malgré les efforts de Rémy et Voyé (1981, p. 124-125) pour chercher une spécificité humaine de la territorialité, nous avons vu précédemment que l'usage de ce type d'emprunts conceptuels conserve des fondements naturalistes et organicistes qui caricaturent le rapport du sujet à l'espace. De plus, ces emprunts risquent de

4. Pour en savoir plus sur ce courant théorique, voir Hannerz (1983) et Coulon (1992).

véhiculer une certaine idéologie voulant que les localisations et les conflits d'appropriation soient produits selon un ordre écologique (naturel) dont les lois d'équilibre détermineraient les formes politiques de régulation sociospatiale. Par opposition à cette lecture, Ruddick (1996), Authier (1985) et Ferrand (1976) ont bien insisté pour dire que la localisation des lieux fréquentés par les jeunes n'était pas soumise à un ordre écologique, mais aux déterminations politiques de la définition symbolique de l'appropriation. Afin d'éviter la confusion épistémologique, il importerait donc de mieux représenter la spécificité humaine du rapport à l'espace à l'aide de concepts qui ne gommant pas la spécificité culturelle de l'investissement symbolique et des conflits politiques d'appropriation. Toutefois, en adoptant ce seul point de vue, il y a aussi un risque de réduire le phénomène géosocial à des enjeux de pouvoir et de contrôle des lieux (ex. : l'espace conçu comme l'expression de la structure sociale ou de production) sans examiner la question du déterminisme de l'espace lui-même sur les conduites des jeunes. Afin de résoudre cette difficulté théorique, Ruddick a utilisé la notion d'« homologie » pour expliquer comment s'articulait l'imaginaire social des jeunes avec la signification des lieux et ainsi rendre compte de la réciprocité des deux niveaux de détermination des pratiques sociospatiales.

D'autre part, en ce qui concerne la représentation théorique renvoyant à l'espace comme ressource d'interaction, je pense que, du point de vue sociologique elle conserve toute sa pertinence, sur le plan géosocial elle est insuffisante et confuse. Considérer l'espace comme une ressource permettant aux jeunes de se distinguer symboliquement réduit en fait la dynamique géosociale à un ensemble d'objets ou de décors soumis à une forme d'économie signifiante des échanges sociaux à travers les usages urbains. Les jeunes utiliseraient les opportunités physicospatiales de certains lieux pour se rendre visibles (mise en scène), transmettre une image d'eux-mêmes ou protéger leur intimité groupale. Dans la plupart des descriptions, on analyse les manifestations identitaires des jeunes dans la ville en ayant recours aux notions de proximité et de distance entre soi et les autres ou plus rarement en empruntant des concepts à la science du langage : lexicque, syntaxe, expression métaphorique (ou encore d'homologie) et métonymique. C'est là ne considérer que la dimension physicospatiale de l'espace, c'est-à-dire une configuration matérielle des lieux qui induit des conduites sociospatiales chez les jeunes en leur offrant un certain nombre d'opportunités et de contraintes matérielles à leurs désirs de visibilité sociale.

Même si cette représentation a l'avantage de reconnaître un certain niveau de détermination à l'espace, elle demeure ancrée dans le sillon de la conception selon laquelle le **rapport à l'espace est le produit direct de**

l'action sociale par la projection de son organisation sur un signifiant spatial. En effet, si la configuration d'un lieu détermine un certain nombre de contraintes et d'opportunités physico spatiales (ouverture/fermeture, horizontalité/verticalité, centre/périphérie, etc.), ce sont toujours les individus qui déterminent les projections de leur dynamique sociale sur les lieux de sorte que l'on puisse dire que les jeunes « produisent » ou « inventent » leurs espaces en leur donnant un sens social spécifique. L'espace serait alors le signifiant auquel les jeunes imposeraient leurs signifiés en y projetant un univers social spécifique. Ici, seule la perception cognitive est prise en compte dans « l'acte de langage urbain » et non les dimensions affectives et inconscientes de l'imaginaire social des jeunes dans le choix et leurs rapports aux lieux. On perd ainsi de vue que les lieux ont déjà une histoire sociosymbolique, qu'ils spatialisent déjà des significations symboliques et qu'ils sollicitent l'imaginaire social de tous les individus comme nous le verrons à la partie 3. En d'autres termes, l'espace n'est déterminant que dans la mesure où il offre une configuration matérielle adéquate pour recevoir « l'inscription » de sens social produit par les jeunes.

Dans son livre traitant de manière critique des conceptions de l'espace géographique, Hubert (1993, p. 168) explique ce qui est occulté par cette conception théorique :

Dans cette conception, l'espace n'intervient que dans la phase finale de la projection. Dans la phase initiale, le projecteur, qu'il s'agisse du sujet ou de la société, produit le sens **sans que soit envisagée une spatialisation préalable, ou plutôt : sans que la spatialisation initiale du sujet ou du groupe fasse sens.** Or cette opposition entre l'espace avant et après la projection n'est pas sans conséquence pour la réflexion sur l'investissement du sens dans l'organisation géographique⁵.

Aussi, j'ai constaté que tous les auteurs traitant du rapport qui existe entre les pratiques de socialisation des jeunes et l'espace urbain limitent la connaissance du phénomène à la seule description de ses manifestations sans explorer les fondements de son existence. En d'autres termes, ces recherches ne font qu'attester l'évidence du rapport existant entre la construction identitaire et l'espace sans en démontrer le processus d'émergence et de constitution. Certes, la problématique identitaire est abordée, mais les liens théoriques avec l'espace sont absents de ces travaux de recherche. Ceux-ci ne répondent pas à la question suivante : par quel processus géosocial l'identité des jeunes se construit-elle au sein de l'espace ?

5. C'est l'auteur du présent ouvrage qui souligne.

Il y a là une méconnaissance de la genèse des représentations de l'espace qui dépasse les arguments renvoyant aux spécificités conceptuelles des univers disciplinaires. L'un des buts de cet ouvrage consiste justement à offrir un point de vue théorique transdisciplinaire afin de répondre à cette question fondamentale qui détermine la façon de considérer le sens des pratiques spatiales des jeunes de la rue et sur la rue.

4

**UNE HYPOTHÈSE GÉOSOCIALE
DE LA SOCIALISATION
MARGINALISÉE**

À la lumière de la revue de littérature précédente, il devient nécessaire de stimuler l'imagination théorique afin de proposer une piste d'analyse permettant de considérer l'espace comme une dimension fondamentale de l'expérience. Cet exercice permettra de mieux appréhender les pratiques de socialisation marginalisée des jeunes de la rue. Cette partie est donc consacrée essentiellement à la problématique géosociale de la socialisation marginalisée. Son élaboration permet d'offrir un cadre analytique guidant l'interprétation des manifestations du phénomène des jeunes de la rue. Il s'agit d'établir des liens théoriques entre ce qui unit l'espace, l'identité et l'appropriation dans la perspective du développement humain et dans celle des transformations du lien social affectant la société occidentale. Une structure théorique du parcours géosocial de la socialisation résultera de cette élaboration théorique. Cette structure sera mise à l'épreuve de l'empirie au chapitre suivant.

**4.1. L'ADOPTION DE LA VIE DE RUE
ET L'INDIVIDUALISME CONTEMPORAIN**

L'histoire de la société contemporaine occidentale témoigne d'une transformation profonde des rapports identitaires que l'individu entretient avec la société. Jadis soumis à l'imposition du devoir face à l'autre et aux institutions, l'individu est désormais appelé à se réaliser lui-même dans une perspective individualiste. De façon générale, le concept d'individualisme dans sa version positive ou négative renvoie au phénomène de masse associé à la libération des mœurs et à l'idéologie de l'indépendance de l'individu. Certains auteurs comme Bertaux (1988) vont distinguer des formes sociales de l'individualisme issu de la modernité (ex. : hédoniste,

agressif, narcissique, démocratique, etc.). Selon Renaut (1995, p. 35), le principe d'individualité se serait progressivement substitué à celui de subjectivité. Autrement dit, l'individualisme tendrait progressivement à pervertir la notion de sujet à laquelle se rattache l'idéal d'autonomie et non celui d'indépendance même si la conscience de son indépendance en constitue une condition de possibilité. Cet « individu privatisé » (Castoriadis, 1999) tend à donner l'illusion que la réalisation de soi est un projet strictement personnel. Cette profonde transformation du lien social fait en sorte que les individus doivent bricoler des solutions de fortune aux problèmes sociaux, familiaux et éducatifs (Mendel, 1994). Ce déclin des formes traditionnelles et autoritaires de la culture et du système de valeurs crée un brouillage des repères socioculturels et non une absence pure et simple de points de repère normatifs. Cela implique que le sens donné à la vie et à la mort ainsi que les règles du savoir-vivre en société ne sont plus absolus, mais deviennent « flexibles », « pluriels » ou « relatifs » et non anomiques au sens de la désorganisation sociale (Orrù, 1998). Toutefois, malgré cette possibilité d'émancipation, l'insécurité ne disparaît pas pour autant étant donné l'« incertitude profonde du rôle parental et des exigences de la transmission générationnelle » (Théry, 1998, p. 35) et parce que l'indétermination des points de repère normatifs génère un sentiment de désarroi face à la signification et à la valeur de sa vie.

En quoi ces transformations sociales affectent-elles les jeunes d'aujourd'hui? Non seulement l'histoire de la jeunesse nous a-t-elle appris que la place sociale des jeunes a évolué dans le temps, mais la sociologie nous enseigne que la jeunesse est une construction sociale (Chamboredon, 1985; Galland, 1991; Mauger, 1993; Gauthier, 1994b). Dans le contexte actuel où la génétique et la sociobiologie reprennent du service, il importe de rappeler que, même si l'adolescence est caractérisée par une mutation physiologique et des transformations psychiques, il reste que cet âge de la vie est qualifié et traité socialement de façon différente selon les époques et qu'il évolue avec les sociétés elles-mêmes. À ce sujet, les études ethnologiques de Mead (1979) et, plus récemment, de Glowczewski (1993) ont démontré la variété et la relativité des modèles culturels permettant le passage de l'enfance au monde adulte par des rituels d'initiation (Van Gennep, [1909] 1981). Mais, à l'heure actuelle, aucun consensus n'existe sur la définition de la jeunesse et de l'adolescence dans le monde occidental (Fize, 1994)¹. Les

1. Fize (1994) souligne que la limite d'âge définissant la puberté a varié considérablement dans le temps. À la fin du siècle dernier on parlait de 16-17 ans, tandis qu'aujourd'hui on la situe à 10-12 ans. De plus, Fize note qu'une mentalité adolescente émerge chez les enfants de 7-8 ans quant au soin accordé à l'allure vestimentaire, aux jeux de séduction et à leurs sorties entre amis. L'auteur s'interroge quant aux signes du début de l'adolescence : cette période débiterait-elle par les premiers signes d'une volonté d'autonomie plutôt que par ceux de la puberté?

critères d'identification de l'entrée et de la sortie de la période adolescente sont de plus en plus flous et rendent arbitraires les catégories administratives. À ce sujet, mentionnons le fait que le temps d'insertion socioprofessionnelle des jeunes est de plus en plus étiré (jusqu'à 30-35 ans pour certains). L'adolescence se terminerait-elle à 30 ans ? Pour conjurer l'imprécision, certains sociologues sont même tentés de créer un nouvel âge de la vie qu'ils appellent « post-adolescence » (Galland, 1993). René (1993) remet même en question la valeur du concept d'entrée dans la vie avancé par le sociologue français Galland (1991), concept qui a servi traditionnellement à spécifier la catégorie sociale jeunesse. René (1993, p. 155) affirme que la période de vie constituant la jeunesse est en pleine mutation et qu'elle « [...] peut de moins en moins être saisie comme un simple entre-deux, comme une séquence de vie où l'adhésion à une sous-culture favorise l'éclosion d'une identité individuelle et collective, propice à l'intégration future ». Dans le même sens, Jeammet (1993, p. 41-42) signale la contexte inédit de cette mutation :

L'allongement de la scolarité, le retard à entrer dans la vie professionnelle ou à établir des liens maritaux participent à cette tendance, mais le facteur le plus déterminant nous paraît être ce moratoire imposé en quelque sorte aux identifications par ce flou et cette indétermination quant à ce que sera le mode de vie futur de l'adolescent. C'est en effet la première fois dans l'humanité qu'à une si grande échelle le destin d'une génération n'est pas perçu comme devant être pour l'essentiel une reduplication du mode de vie de la génération précédente.

Ce flou de la catégorie s'inscrit justement dans le contexte d'une crise généralisée de la société que plusieurs qualifient de « postmoderne » ou « postindustrielle ». Quant aux effets de cette crise qui touchent de façon particulière les jeunes, le sociologue et psychanalyste Mendel (1969 ; 1994, p. 27) attire notre attention sur la « crise de générations » (plutôt qu'un simple conflit) consécutive au « [...] déclin incontesté des formes traditionnelles et autoritaires de la culture et des systèmes de valeurs [...] ». Nous vivons sur les restes de la société patriarcale dont l'ensemble manquerait de la cohérence nécessaire pour définir un dénominateur commun de la vie en communauté. La stabilité des points de repère balisant les règles de la vie collective est d'autant plus compromise que les rites d'initiation, favorisant la socialisation du passage de l'enfance à l'âge adulte, ont presque tous disparu (dans les sociétés industrialisées) sans qu'aient réellement été mises en œuvre des solutions de remplacement

moins autoritaires (Mendel, 1979, p. 73-76)². Par voie de conséquence, la plupart des jeunes sont confrontés aux difficultés de s'initier aux normes socioculturelles liées au statut d'adulte. Viennent s'ajouter à cette profonde rupture socioculturelle les effets de la restructuration économique (des années 1980 et 1990) chez les jeunes, entraînant d'énormes difficultés d'insertion économique (Marcoux *et al.*, 1990; Gauthier, 1994c; Chicoine et Rose, 1996). Ce fossé entre jeunes et adultes contribue à amplifier « [...] la formation d'un monde adolescent, profondément différent de la société adulte, un monde à part » (Fize, 1993a, p. 145). Cet écart confine plusieurs jeunes à une forme de « retraite sociale » figée dans une relégation permanente dans l'adolescence (Fize, 1993b, p. 431).

Pour Mendel (1994, p. 100), cette crise de générations pose le problème fondamental de la transmission de la culture humaine étant donné que les identifications avec les parents n'ont plus la même efficacité symbolique. L'enjeu est de taille, car la fonction des processus d'identification ainsi que des rites d'initiation est de reproduire la spécificité humaine d'un individu et de la vie collective (intégration des normes et des valeurs). Or, depuis le début du XX^e siècle, cette fonction tend à dépérir. Cette mutation socioculturelle ne va pas sans causer de problèmes pour les jeunes qui, souvent seuls ou entre pairs, ont à trouver leurs propres points de repère sociétaux qui ne vont plus de soi au niveau collectif (Zoll, 1992). Ainsi, l'augmentation des contraintes socioéconomiques objectives (chômage, travail précaire, mesures d'employabilité douteuses, etc.) se combine aux souffrances subjectives du « bricolage » identitaire (dépression, toxicomanie, anorexie, boulimie, fugue, tentative de suicide, etc.). Dans ce contexte d'incertitude normative Huerre et Laine (cité dans Huerre *et al.*, 1997, p. 256-257) avancent que cette conjoncture oblige plusieurs jeunes à « bricoler » individuellement leurs propres rituels de passage :

Rien du côté des adultes ne permet d'identifier précisément les conditions du passage de l'enfance à la maturité. Les manifestations spectaculaires et parlantes des jeunes en rupture ne sont-elles

2. Mauger (1993) précise qu'il n'y a pas absence de rite de passage dans la société contemporaine, mais que des vestiges de rites d'initiation ponctuant la périodisation enfance/jeunesse/adulte subsistent même s'ils ont parfois changé de signification. Toutefois, le rite de passage est étiré dans le temps, manque de cohérence et n'est pas accessible à tous les jeunes actuellement. À chacune des étapes composant le rite d'initiation (séparation, réclusion, réintégration), Mauger (1993, p. 56) identifie ce qui reste des formes rituelles contemporaines concernant le passage de l'enfance à l'âge adulte : « Dans cette perspective, la décohabitation, l'acquisition de l'indépendance économique, l'autonomisation affective correspondraient à l'étape de la séparation ; l'accès à un emploi stable et la formation d'un couple stable, à celle de la réintégration ; aux épreuves initiatiques traditionnelles de l'étape de la réclusion correspondraient enfin les épreuves de classements (scolaires, professionnels, matrimoniaux) qui jalonnent l'accès au statut adulte dans les sociétés contemporaines. »

pas des équivalents initiatiques dont ils prendraient l'initiative; leur caractère dangereux, risqué, marquant, intense, n'est-il pas proche de celui du passage des épreuves nécessaires pour être reconnu dans d'autres sociétés?

En effet, la prise de risque procure, par l'épreuve surmontée, une « intensité renouvelée du fait de vivre » (Le Breton, 1995, p. 109). À ce titre, Le Breton (1995, p. 108-109) établit une différence entre les rites de passage traditionnels et les rites individuels de passage :

Dans les sociétés traditionnelles, le rite est communautaire, réglé dans son déroulement; ici [sociétés modernes] il relève plutôt d'un acte ou d'une conduite inconsciente de sa quête ultime; là il naît du bonheur d'entrer enfin dans l'âge d'homme, ici il émane de la souffrance de ne pas trouver signification à son existence; là il parachève l'intégration au sein du groupe comme partenaire à part entière de l'échange, ici la réponse apportée est souvent provisoire, insuffisante parfois à assumer le sentiment de sa valeur personnelle; là le groupe de pairs accompagne l'enfant au fil des séquences du rite, ici le jeune est le plus souvent solitaire. [...] Dans nos sociétés, le rite de passage est une réplique douloureuse à l'exclusion du sens.

La question identitaire et celle de l'autonomie sociale deviennent sans conteste un enjeu social fondamental et particulièrement sensible pour les jeunes qui ont, en plus, vécu des relations familiales marquées par le rejet, l'abandon ou l'indifférence. Même si l'attitude courante est d'attribuer la responsabilité des difficultés de socialisation des jeunes à leurs parents en invoquant l'incompétence parentale notamment, il importe de souligner que le brouillage actuel des repères normatifs fragilise tous les individus et que, parmi eux, certains se débrouillent mieux que d'autres face à ce contexte social en mutation. Il est donc maladroit de qualifier d'« incompétence » parentale ce qui relève d'une crise de transmission et d'autorité, car le rôle de parent est fondé sur l'échange symbolique de la transmission normative d'une génération à l'autre et non sur un catalogue de comportements adéquats ou de performances cognitives. À ce sujet, Mendel (1994) et Le Breton (1995) font référence à une socialisation incomplète ou aux signes d'une impasse générationnelle résultant de ce brouillage normatif qui affecte la famille, première instance de socialisation. Le Breton (1995, p. 92-93) résume bien cette problématique :

Le groupe familial est alors dans une phase de turbulence accrue par le fait que pour la première fois les parents n'ont plus de réponses aux questions anxieuses de leur enfant au seuil de l'âge d'homme. On a évoqué à cet égard la démission des parents, la perte de communication au moment de l'adolescence, sans comprendre la nature de ce contraste entre les références existentielles

des parents et celles de la modernité avec lesquelles justement le jeune est confronté. Souvent le renversement des rapports de générations dans une société vouant un culte à la jeunesse, à la vitalité, à la santé, empêche le jeune de s'identifier à des parents plus enclins à s'identifier à lui. Celui-ci devient le modèle à imiter, l'autorité à suivre. Ce brouillage des repères de générations rend plus difficile au jeune l'élaboration de son identité propre. Pour se constituer, il lui manque alors l'opposition à une loi qui lui donne la marge morale du licite et de l'illicite, trace son chemin de repères stables, lui procurant ainsi les limites de sa souveraineté personnelle. Le désarroi des parents tient dans la difficulté de trouver prise sur un monde en perpétuel changement dont ils ne comprennent pas tout à fait les règles du jeu.

Cela dit, même recomposée ou dépréciée, la famille demeure encore l'instance de la transmission normative de la vie en société et c'est à travers elle que nous pouvons observer les conditions empiriques d'émergence du parcours des jeunes de la rue. Dans cette perspective, on peut comprendre pourquoi plusieurs de ces jeunes adoptent la vie de rue telle une épreuve à traverser pour se sentir exister comme sujet et, de façon paradoxale, en continuité et en rupture avec l'héritage parental. À dire vrai, comment compléter sa socialisation dans un contexte de précarité sociale comme la vie de rue ? C'est à partir des repères sociosymboliques associés à la vie de rue que certains jeunes tentent de structurer leur représentation de soi en réélaborant les identifications parentales même si elles furent parcellaires et incomplètes³. Rappelons que l'identité n'est pas une chose, mais le résultat provisoire d'un processus dynamique et continu de subjectivation où s'engagent des rapports à l'autre plus ou moins problématiques. Ces rapports influencent la capacité des individus à développer leur potentiel de socialisation et, par conséquent, à structurer leur position sociopolitique dans le temps et dans l'espace. Les diverses manifestations de marginalité sociale n'échappent pas à ce processus de subjectivation même si ce dernier est occulté derrière les procès de désignation sociale des formes apparentes d'anormalité qui marginalisent, par la stigmatisation sociale, des efforts précaires de subjectivation.

3. En effet, nous verrons à la partie 3 que la famille, loin de constituer un facteur parmi d'autres, a profondément influencé l'imaginaire social des jeunes de la rue dans leurs rapports sociaux en général. En ce sens, les relations familiales de ces jeunes même incohérentes ou favorisant le rejet ne peuvent pas être assimilées à un dysfonctionnement ou à un vide, mais plutôt à un autre type de fonctionnement (peut-être pas celui que les intervenants ou les chercheurs souhaitent pour une famille idéale). Encore faut-il le considérer avant de projeter ses propres désirs normatifs.

Parmi ces compléments de socialisation, les classes sociales et le monde du travail représentaient encore il y a vingt ans un potentiel d'identification complémentaire à la famille qui s'est depuis beaucoup affaibli. Une socialisation incomplète amène beaucoup de souffrance et de vulnérabilité sur le plan psychique. Les jeunes doivent alors « bricoler » pour compléter eux-mêmes leur identité. Ceux qui éprouvent des difficultés sont rarement écoutés par les adultes et davantage utilisés comme boucs émissaires de leurs insatisfactions (Mendel, 1994, p. 101). Dans un tel contexte, il n'est pas étonnant de voir les jeunes décrocher et chercher à compléter leur socialisation à l'extérieur des institutions traditionnelles (famille, école, loisirs organisés, travail salarié, etc.). C'est pourquoi, dans la perspective de sortir de ces limitations, un certain nombre de jeunes choisissent de façon contrainte la vie de rue pour se réaliser eux-mêmes et s'insérer dans la société par la marge. Devant des réalités sociales d'exclusion, on oublie que « Dans les contraintes sociales les plus fortes les individus gardent une part de liberté d'action, fût-elle celle de refuser l'aide apportée, ou de devancer la chute en se l'appropriant » (Gaulejac et Taboada-Leonetti, 1994, p. 99). Mendel (1992, p. 163) ajoute le rôle joué par l'espace dans l'appropriation de cette marge d'action :

L'effacement des grands repères sociaux et religieux traditionnels amène l'individu contemporain à privilégier le petit territoire humain qui l'entoure, celui qui reste à portée de sa main et où peut encore être mis en œuvre le mouvement d'appropriation de l'acte individuel, en le contrôlant et en en percevant immédiatement les effets.

Pour un certain nombre de jeunes en quête d'identification, la rue peut alors devenir attractive étant donné qu'elle représenterait un lieu d'expérimentation sociale et d'identification familialiste. À l'occasion du colloque international sur les jeunes de la rue et leur avenir dans la société tenu à Montréal en 1992, des travailleurs de rue (Boisclair, Bélanger et Paris, 1994, p. 242) confirmaient le rôle de socialisation que pouvait jouer la rue tout en insistant pour dire que la rue pouvait aussi constituer un lieu de fuite et de difficultés multiples.

La rue est un lieu de passage et de fuite où ils peuvent pratiquer un certain pouvoir sur eux-mêmes et leur environnement. La rue est aussi un espace de socialisation, un terrain d'aventures, de plaisirs, de nouveautés, un lieu de reconnaissance et de solidarité avec les pairs. Évidemment, il y a des désavantages. Ces jeunes, ne pouvant assurer leurs besoins primaires, doivent faire appel à toutes sortes de débrouilles telles que la prostitution, la mendicité, le vol, la vente de drogue, le squat, ainsi de suite. Visiblement, il y a des contrecoups à ces débrouilles, tels que la judiciarisation, la malnutrition, la santé et l'hygiène déficiente et l'exclusion sociale.

À la fois lieu d'émancipation et d'aliénation, d'autonomisation et de dépendance, la rue engendre une culture de l'ambivalence. À ce titre, Célier et Homier (1984, p. 105) affirment que « La culture de la rue fait une grande place à l'imaginaire, au rêve qui permet de fuir la réalité et aussi de créer son personnage ou son décor. [...] C'est le monde du cœur sur la main et des claques sur la gueule. » À propos des jeunes de la rue de Toronto et d'Ottawa, Mathews (1994, p. 121) et Caputo, Weiler et Kelly (1994a, p. 18-19) ont observé chez ces jeunes une tendance à reproduire le schéma familial dans leurs relations d'amitié entre pairs sans nécessairement assurer une stabilité dans ces relations. Caputo, Weiler et Kelly (1994a, p. 18) nous décrivent les raisons exprimées par les jeunes pour se doter d'une famille fictive :

On trouverait dans la rue un semblant de « famille », identifiée par un nom de rue et dont les membres jouent des rôles précis. Les noms de rue préservent l'anonymat tandis que la présence des « pères » et « mères » de la rue, plus âgés, procure le sentiment de sécurité ordinairement associé au milieu familial. La culture de la rue répond à un grand nombre de besoins insatisfaits de ces jeunes. Ces derniers disent par exemple que, dans la rue, on les écoute, on les comprend, on se soucie vraiment d'eux. Les jeunes de la rue ont souvent des expériences en commun, ce qui leur permet de comprendre facilement leurs problèmes respectifs.

Par-delà son statut de réalité marginale, le phénomène des jeunes de la rue cristallise des enjeux éthiques du lien social dans le monde actuel et ne peut donc être réduit aux seules questions de sécurité urbaine et de santé publique. Dès lors, il importe de revoir les fondements normatifs et politiques de nos critères de distinction entre ce qui est normal et pathologique ou marginal et central. C'est ce que Barel a signalé dans un article intitulé « Le Grand Intégrateur » et qui évoque la nécessité de considérer l'état paradoxal de ces fondements normatifs :

Dans la conjoncture où le problème peut-être le plus grave n'est pas la marginalité de certains à la société, mais la marginalité de la société tout entière à elle-même, quel sens cela a-t-il de faire comme si la question centrale demeurerait l'inadaptation individuelle au social ? Pour reprendre le jeu d'hypothèses volontairement brutales évoquées plus haut, si on a affaire à un individu « anormal » dans une société elle-même « anormale », quel sens cela a-t-il d'« intégrer » une anormalité dans une autre anormalité ? (Barel, 1990, p. 98)

Dans le contexte de brouillage des repères normatifs, il est désormais difficile de statuer avec certitude sur le caractère marginal des comportements sociaux fortuits et des pratiques de socialisation juvéniles peu communes. Il reste que, parmi celles-ci, certaines favorisent un potentiel

de socialisation tandis que d'autres participent à déstructurer l'identité du sujet. C'est pourquoi, à la lumière de ces réflexions, j'ai choisi de qualifier les pratiques urbaines des jeunes de la rue de pratiques ou de potentiel de « socialisation marginalisée » (Parazelli, 1995b) afin de fonder l'observation du phénomène non pas sur des normes moralement désuètes du « bon comportement », mais sur des normes psychosociales relatives de la construction identitaire. Ainsi présentée, la socialisation marginalisée pourrait constituer un effort individualiste d'insertion sociale par la marge urbaine. C'est d'ailleurs en s'appropriant des lieux publics, selon leur degré d'attractivité face aux significations symboliques spatialisées, que les jeunes de la rue québécois tentent de s'inscrire (avec plus ou moins de succès) dans un processus de réalisation de soi⁴. Ces pratiques de socialisation sont marginalisées non seulement par les points de vue normatifs réducteurs de plusieurs acteurs, mais aussi par rapport à un ordre sociopolitique structurant une dynamique spécifique des usages urbains à l'intérieur de rapports de force. Cette position normative ne vise pas à justifier une forme de complaisance ou d'apologie de la vie de rue car, si pour certains l'expérience de la rue prend la forme d'un rituel de passage plus ou moins reconnu, pour d'autres elle conduit à l'enfermement, voire à la mort. Bref, au-delà de la bienséance comportementale ou du catastrophisme médiatique, il s'agit plutôt de reconnaître la part d'acteur qui mobilise les jeunes de la rue dans un contexte où l'injonction individualiste est de se réaliser soi-même dans un contexte d'incertitude normative. Si elle existe, comment cette construction de soi par la marge est-elle possible ? Autour de quelles valeurs et de quel(s) monde(s) imaginaire(s) gravite-t-elle ? Au-delà de l'avancement des connaissances, la pertinence de ces questions réside dans la possibilité pour les intervenants et le monde adulte d'établir de façon démocratique des passerelles intergénérationnelles qui favoriseraient l'autonomie sociale plutôt que de répéter les mises en scène des relations familiales et institutionnelles que ces jeunes ont fuies par la voie de la répression policière notamment (Parazelli, 2000c).

4.2. LE CONCEPT DE « SOCIALISATION MARGINALISÉE »

Concevoir les jeunes de la rue comme un groupe social marginalisé dont l'espace de la rue serait le point d'organisation de leurs pratiques précaires de recomposition identitaire exige que je précise ce que j'entends

4. Nous verrons à la section 4.3 comment l'espace joue un rôle dans ce processus d'appropriation.

par le concept de « socialisation marginalisée ». Ce recours au concept de socialisation marginalisée est utile pour traiter du rapport que les jeunes de la rue entretiennent entre l'espace de la marge et le processus de subjectivation. Plus précisément, ce concept associe d'une façon particulière les pratiques sociales favorisant la construction identitaire avec une certaine position sociospatiale qualifiée de marginalisée. Ce concept désigne un phénomène sociospatial soumis à l'analyse des divers courants théoriques en tant qu'objet sociologique et géographique⁵. En plus de son utilisation sociologique, le concept de socialisation s'est inscrit sur plusieurs registres : génétique, affectif, psychologique, politique, idéologique, etc. (Lagneau, 1990, p. 2396). Il a été traité selon plusieurs approches : fonctionnaliste, structuraliste, constructiviste, culturaliste, etc.⁶. Bref, les définitions de la socialisation sont multiples, mais en généralisant Lagneau (1990, p. 2396) décrit la socialisation comme « [...] un processus de développement des relations sociales entre les hommes et l'assimilation d'un individu à des groupes sociaux, à la vie en société ». De façon générale, les recherches actuelles sur la socialisation renvoient aussi bien « [...] aux études sur l'appropriation par le sujet de la culture de sa propre société généralement appelée enculturation » (Dasen et Retschitzki, 1989, p. 12) qu'à celles qui examinent comment le sujet s'insère dans un autre contexte culturel (resocialisation). C'est pourquoi le concept de socialisation est surtout utilisé pour désigner le processus favorisant ou permettant l'intégration sociale et la construction identitaire. Le concept de sociabilité est souvent employé comme un synonyme de la socialisation, créant ainsi une confusion dans l'usage quant au sens des concepts. Pourtant, il existe une différence pragmatique au niveau du degré de structuration des relations sociales. Ainsi, l'usage le plus fréquent du concept de sociabilité sert à désigner l'aptitude des individus à vivre en société. Par exemple, l'approche interactionniste symbolique vise à analyser les rituels quotidiens des relations sociales en tentant d'identifier un ordre symbolique des comportements sociaux d'inclusion ou d'exclusion. L'acception générale de la sociabilité dans la littérature sociologique urbaine renvoie plus fréquemment aux règles sociales de civilité qu'au processus d'émergence (les bases fondamentales) de construction de l'identité sociale autrement appelé processus de socialisation. Afin d'éviter toute confusion, j'utiliserai

5. Bien que le concept de marginal ou de marginalité ne soit considéré par la sociologie urbaine qu'à partir des études de l'école de Chicago et par la géographie, que vers la fin des années 1960 (Bailly, 1986 ; Vant, 1986), j'utiliserai ce concept comme un attribut du processus de socialisation marginalisée. Ce choix méthodologique me permet ainsi de distinguer les autres significations relatives à l'idée de marginalité et utilisées par les auteurs comme l'exclusion, la déviance, la dissidence, l'inadaptation, etc., et d'ouvrir un débat théorique à leur sujet.

6. Voir la synthèse de Dubar, 1991.

le terme de socialisation pour parler de ce processus abstrait permettant la constitution du sujet, incluant *de facto* sa construction identitaire et le terme de sociabilité pour désigner les formes concrètes de relations sociales quotidiennes structurées en amont par le processus de socialisation. J'emprunte ici la perspective structurale dynamique de la production du social en considérant les formes de sociabilité comme la structure en surface du lien social et la socialisation, sa structure profonde. Cette perspective structurale sera explicitée au point 4.7 qui aborde la structure théorique du parcours géosocial de la socialisation.

Quant au concept de marginalité, son étymologie latine, « bord, bordure », nous suggère d'emblée le rapport géographique face à une position centrale (dynamique centre-périphérie). Vant (1986, p. 15) note que cette signification a l'avantage de désigner une distance aussi bien quantitative que qualitative. Et en effet, je pense que la marginalité fait partie de ces concepts pouvant lier sémantiquement les dimensions idéelle et matérielle de la réalité au même titre que le concept de forme. Du point de vue sociologique, l'attribut de marginalité peut se définir en fonction des normes sociales et juridiques centrales de la société, c'est-à-dire celles qui prédominent dans un contexte historique d'un lieu donné. Il s'agit alors d'un concept disciplinaire hybride (géosocial) où la **situation sociale normative** et la **position géographique** nous renvoient aux rapports sociopolitiques d'une société qui construit ses propres référents identitaires de la socialisation dite marginale ou marginalisée. Quant au qualificatif « urbain », il renvoie au contexte sociospatial dans lequel les pratiques de socialisation marginalisée s'insèrent. L'espace urbain est une forme d'établissement humain qui possède sa propre dynamique interne d'organisation régulant les formes géographiques d'agrégation des individus. L'enjeu théorique est d'en connaître les règles de structuration pouvant déterminer les pratiques de socialisation marginalisée pour évaluer le potentiel de socialisation des jeunes de la rue⁷.

Ajoutons que le concept de socialisation urbaine marginalisée renvoie à une critique des points de vue normatifs de la déviance et de la délinquance souvent adoptés pour aborder les phénomènes urbains d'exclusion ou de marginalisation chez les jeunes (ex. : le paradigme organiciste de la sociologie durkheimienne et écologiste de la sociologie urbaine de l'école de Chicago). Je pense que ces points de vue tendent à n'attirer l'attention que sur les mécanismes normatifs d'exclusion et de

7. Je définis le potentiel de socialisation des jeunes de la rue comme l'ensemble des possibilités pratiques favorisant la recomposition identitaire de ces jeunes au sein de lieux marginalisés par rapport aux instances de socialisation habituelles.

stigmatisation dont « l'expression collective est corrélative au pathologique » (Gauthier, 1994a, p. 178). Pourtant, Becker (1963, p. 33) a déjà démontré la relativité des normes sociales inhérentes à l'attribution d'une qualité déviante aux individus : « La déviance n'est pas une qualité de l'acte commis par une personne, mais plutôt une conséquence de l'application, par les autres, de normes et de sanction à un "transgresseur". » C'est ce que Gagné et Dorvil (1988, p. 72) nous rappellent à partir d'un point de vue historique sur l'itinérance : « Si les XVII^e et XVIII^e siècles ont été pour la population qui nous intéresse (itinérants) ceux de l'enfermement sous prétextes moraux, les XIX^e et XX^e siècles seront ceux de la pathologisation de leur état. » Cette attitude pathologisante des comportements marginaux tend à mettre de côté l'interpellation de la société par l'invention de formes de socialisation.

Notons à ce sujet que le sociologue Duvignaud (1970) a réhabilité la valeur heuristique du concept d'anomie dans une perspective dialectique et phénoménologique en rejetant les artifices moraux du positivisme de Durkheim. Rejoignant le point de vue d'Élias (1991), l'auteur affirme que les faits d'anomie n'expriment pas l'absence de règles, mais sont « [...] non réductibles aux règles » existantes. Ces faits correspondraient plutôt « aux irrégularités incasables résultant de la mutation elle-même, formes neuves de la conscience [...] » (Duvignaud, 1973, p. 46). Ainsi, la socialisation urbaine marginalisée pourrait être considérée, du point de vue de Duvignaud, comme une possibilité génératrice de nouvelles règles sociales non encore compréhensibles (en mutation) en tant que source de valeur (encore faut-il que ces valeurs trouvent un quelconque foyer de reconnaissance sociale). À titre d'exemple, l'auteur présente le marchand du XV^e siècle comme un exemple de personnalité anomique urbaine lors d'une mutation sociale, celle de la naissance du capitalisme et de la ville. En constituant une menace pour l'ordre féodal, ce personnage du marchand fut marginalisé.

Les manifestations d'appartenance des jeunes au milieu de la rue et les activités qui y sont associées nous renverraient à l'existence de pratiques spécifiques de socialisation urbaine marginalisée. Nous l'avons vu, plusieurs des travaux de recherche traitant des pratiques sociales des jeunes considérés en marge de la société ont relevé cet attrait ou ce désir d'attachement des jeunes à des lieux spécifiques au sein duquel ils recomposent (avec plus ou moins de stabilité) des liens sociaux en produisant un univers sociosymbolique propre⁸. Les nombreux conflits de localisation

8. Voir à ce sujet : Authier, 1986 ; Foret et Bavoux, 1990 ; Vulbeau, 1992 ; Barreyre, 1992 ; Dubet et Lapeyronnie, 1992 ; Kokoreff, 1993 ; Bouamama, 1993 ; Fize, 1994 ; Maffesoli, 1994 ; Lieberg, 1994 ; Ruddick, 1996 ; Bilodeau, 1996 ; Calogirou et Touché, 1997 ; Wright, 1997 ; Guillou, 1998 ; Pégard, 1998 ; Bordet, 1998 ; Aubin, 2000.

impliquant les jeunes de la rue dans plusieurs grandes villes canadiennes témoignent de ces rapports symboliques et affectifs aux lieux d'appartenance. Ainsi, pour comprendre les pratiques de socialisation des jeunes de la rue, je pense qu'il est nécessaire d'analyser leur réalité non pas comme un développement pathologique ni comme la simple expression de la désorganisation sociale ou encore comme une déviance face aux normes, mais davantage comme des tentatives de socialisation. À propos des jeunes qualifiés de marginaux ou de déviants, Kokoreff (1993, p. 177) affirme qu'« [...] à partir de l'absence de lieu d'inscription, les mobilités urbaines et le marquage de l'espace qui en résulte pourraient se comprendre comme une tentative de recomposition partielle d'un territoire fragmenté ». Pour des jeunes fuyant la violence familiale et institutionnelle, ce type de pratiques peut être compris comme une forme de protection sociale ou de survie identitaire même si la part de risque et d'insécurité est grande. À la lumière de ces considérations, je formule mon hypothèse générale de la façon suivante :

Les pratiques de socialisation marginalisée des jeunes de la rue institueraient (de façon précaire) un certain usage de la marge sociospatiale dans la perspective d'une recomposition identitaire. Ces jeunes y solliciteraient une appartenance tout en réclamant une filiation. Je conçois cette marge sociospatiale urbaine comme une organisation géographique structurant de façon topologique⁹ les pratiques d'appropriation spatiale et d'identification sociale des jeunes de la rue.

Examinons maintenant de quelle façon il est possible d'opérationnaliser cette hypothèse avant de soumettre cette construction théorique aux faits empiriques, c'est-à-dire aux parcours géosociaux des jeunes de la rue. Comment peut-on observer les liens entre l'appropriation de l'espace et la construction identitaire ?

9. *L'Encyclopédie philosophique universelle* (Félix, 1990, p. 2614) nous apprend que la topologie remonterait aux travaux de Leibniz sur l'analyse de la situation (*analysis situs*), de « la position dans l'espace, donc dans l'ordre de la coexistence ». On y définit la topologie comme une partie des mathématiques ayant pour objet « l'analyse des notions de continuité et de limite », les notions de voisinage et de discontinuité jouant un rôle majeur dans la définition d'un espace topologique. En l'illustrant par un exemple, Bruter (1974, p. 56-58) insiste sur le rôle des champs de force (attractif, répulsif, annihilant) dans la structuration des formes de voisinages, donc des positions : « L'équilibre domestique est fonction de bonnes relations que chacun entretient avec son entourage. Tout objet se doit d'avoir conscience de ses voisins et de leurs pouvoirs. Mais comme il est certain que ce pouvoir dépend en partie de notre distance à ces voisins, toute une hiérarchie de voisinage se dessine. » L'espace topologique ne se mesure donc pas quantitativement comme l'espace métrique, mais se reconnaît qualitativement par la forme de sa structure.

4.3. UN ACTE ÉLÉMENTAIRE DE RÉALISATION DE SOI : L'APPROPRIATION DE L'ESPACE

Nous avons vu précédemment que les réflexions d'ordre théorique sur les rapports entre l'espace urbain et la construction identitaire des jeunes de la rue sont largement superficielles, quand elles existent. Comment l'espace urbain intervient-il dans la structuration d'un potentiel de socialisation des jeunes de la rue ? Quelle est l'importance des lieux occupés par les jeunes de la rue ? Pourquoi choisissent-ils certains lieux d'occupation plutôt que d'autres ? Dans cette section, je me limiterai à explorer la question du rapport en grande partie inconscient que les individus en général entretiennent avec l'espace dans la formation de leur identité sociale (qu'elle soit normale ou marginale). Cette question pose en effet des problèmes épistémologiques quant à la nature même de l'espace.

De quel « espace » est-il question ? Nous avons vu dans le corpus de recherches traitant des jeunes de la rue et sur la rue que l'espace urbain y est plutôt désigné à l'aide de métaphores réduisant la réalité spatiale à un « interstice » (réduction écologique), à un « territoire » (réduction éthologique), à un « décor » (réduction théâtrale), à une « contrainte matérielle » (réduction physique), à un « contenant » (réduction empiriste) ou à une « ressource » (réduction économique). De façon générale, on conçoit l'espace urbain comme un ensemble d'équipements nécessaires à la satisfaction des besoins utilitaires et fonctionnels ou comme un ensemble d'interactions produites par des flux de communication entre des éléments. D'un point de vue épistémologique, cette conception a pour effet de confondre les phénomènes non géographiques et hétérogènes (activités économiques, sociales, culturelles) avec le substrat matériel que l'on considère comme homogène (Hubert, 1993). Il y a alors confusion entre l'existence d'activités sur un substrat et l'organisation géographique elle-même. Autrement dit, il ne suffit pas de connaître les lieux occupés par les jeunes de la rue ou d'en décrire les différents usages marginaux pour penser de manière géographique l'organisation spatiale des lieux de socialisation. Le rôle joué par l'espace est plus dynamique qu'un simple réceptacle d'usages. Ainsi, comme l'exprime Lucchini (1993, p. 18), la rue « [...] ne se réduit pas à un canal par lequel transitent des personnes et des biens ». La rue n'est pas détachée du reste de l'espace construit ni de l'ensemble des représentations symboliques qu'elle peut susciter. Dans cette perspective, la représentation de l'espace de la rue serait qualitative et non une simple quantité d'objets urbains disposés les uns à la suite des autres. En fait, l'espace de la rue correspond davantage à un ensemble de lieux spatialisant les significations symboliques alternatives au monde institué : underground, illicites et contre-culturelles.

Dans le contexte actuel de crise normative, l'espace et son appréhension symbolique représentent un point d'appui psychosocial fondamental de la structuration identitaire, car c'est par l'appropriation de lieux (si elle perdure dans le temps) que l'individu peut accomplir et stabiliser un processus d'identification, l'espace représentant le foyer de toutes les expériences possibles. Dans ces conditions et par un curieux retour des choses, la rue avec tout ce qu'elle peut signifier sur le plan sociosymbolique en tant que marge urbaine tend à représenter pour plusieurs jeunes des lieux précaires de socialisation marginalisée qui, selon les catégories juvéniles, seront utilisés de façons diverses en tant que solution alternative à la disqualification sociosymbolique des lieux de socialisation institutionnalisés. Il devient donc opportun de créer une rupture avec la :

[...] stigmatisation des pratiques de la ville et des jeunes présumés déviants. Il est donc nécessaire de disposer d'outils conceptuels qui permettent de penser la dynamique des rapports entre espace et socialisation, urbanité et sociabilité, comportements culturels et territoires urbains (Kokoreff, 1996, p. 171).

Les récentes recherches en géographie sociale sur l'espace vécu contribuent à renouveler la recherche en soulevant de nouvelles interrogations sur l'insertion sociospatiale et plus spécifiquement en ce qui a trait aux « rapports que la conscience de soi entretient avec le lieu » (Berdoulay et Entrikin, 1998, p. 116). Dans cette voie de recherche, Steck (1998, p. 69) souligne ce qui suit :

L'identité de chaque homme et de chaque groupe, même pour les modernes nomades, implique une inscription spatiale maîtrisée, un territoire bien repéré, délimité, un paysage connu et familier, des rencontres attendues et souhaitées, des activités balisées... L'identité implique des repères et leurs propres références qui bornent ainsi leur territoire.

Ce processus d'identification aux espaces vécus engendre aussi des territoires « souvent invisibles à l'observateur pressé ne sachant reconnaître que des lieux d'exclusion dans ce qui se révèle être, dans la logique des individus et des groupes concernés, de véritables interstices favorables finalement à l'inclusion » (Humeau, 1998, p. 216). Pour s'identifier, l'individu est « [...] à l'affût de tout ce qui peut constituer un support à des projections dans la réalité externe » (Mendel, 1977, p. 252).

Mais comment l'espace acquiert-il cette qualité sociosymbolique d'attractivité pour des individus marginalisés en quête d'identification sociale ? Ce rapport étroit existant entre l'activité sociale et l'espace a fait l'objet de débats épistémologiques récents parmi les sociologues urbains, les géographes et les psychologues environnementaux. De plus en plus, la vision selon laquelle l'espace urbain ne serait que le reflet ou le produit

de la structure sociale tend à être invalidée. En effet, plusieurs auteurs s'accordent à dire que l'espace n'est concevable qu'à travers une représentation qualitative, donc hétérogène, du réel. Cet espace différencié influencerait d'une certaine manière les activités humaines et leur localisation.

Pour fonder cette hypothèse, certains évoqueront la philosophie kantienne : l'espace comme forme *a priori* de la sensibilité (ex. : Ritchot, Mercier et Mascolo, 1994 ; Hubert, 1993 ; Mercier, 1992 ; Desmarais, 1991 ; Ledrut, 1987 ; Ostrowetsky, 1987), tandis que d'autres se référeront spécifiquement à la psychologie piagétienne : l'espace en tant que représentations topologique, projective et euclidienne¹⁰ (ex. : Alvarenga, 1987 ; Grize, 1994) ou encore à la psychologie environnementale autrement appelée la phénoménologie béhavioriste inspirée de Lewin (1936), Bachelard (1981) et Hawley (1968) : l'espace comme un système écologique de formes matérielles et symboliques (ex. : Hall, 1966 ; Lynch, 1971 ; Morval, 1981 ; Fischer, 1981 ; Moles et Rohmer, 1982 ; Morin, 1985 ; Bailly, 1990). De ces différences épistémologiques, notons que les auteurs attribuent tout de même à l'espace (à différents niveaux) une certaine « puissance », un rôle actif dans la structuration des relations sociales ou du mode d'occupation des lieux.

Cette position renvoie à un vieux débat opposant la vision platonicienne de l'espace conçu comme un réceptacle passif dans lequel se logent les corps et celle d'Aristote attribuant aux lieux une influence dynamique sur le mouvement des corps et leur position. Pour situer Platon dans ce débat, Wavre (1950, p. 52, 61) énumère les attributs d'un tel espace : « [...] **homogène**, isotrope, infini, insensible à l'échelle ». Et ceux de l'univers d'Aristote : « [...] un espace **hétérogène**, anisotrope et fini et [qui] n'admettait pas de similitude ». Dans ce débat, la philosophie kantienne de l'espace s'opposait nettement à la doctrine platonicienne selon laquelle le monde des idées correspondait à la réalité dans laquelle l'espace n'est qu'une des formes dégénérées du monde physique. Pour Platon, l'espace ne serait qu'une apparence derrière laquelle existe une « Idée »,

10. Tel un jeu d'échecs, la représentation topologique de l'espace renvoie à l'identification de formes hétérogènes au sein d'une hiérarchie de voisinages déterminant des positions relatives. Ces positions sont relatives car leur valeur (degré de permanence) est différenciée par leur potentiel d'attractivité et de répulsivité (ex. : l'espace d'un centre de réadaptation n'est pas aussi attirant pour les jeunes que les *Foufounes électriques*). Ajoutons que pour Piaget la notion spatiale topologique repose sur des « correspondances qualitatives bi-continues » en faisant appel aux notions de voisinage, d'ordre de proche en proche, de séparation et d'enveloppement. Cette représentation, dont l'acquisition complète se situe vers l'âge de 12 ans, ignore la conservation des distances et la perspective. Ce n'est que vers l'âge de 5 ans que l'enfant commence l'apprentissage de la représentation projective (perspective de l'espace : dimensions et profondeur) et vers 7-8 ans, la représentation euclidienne (espace métrique).

entité ontologique supérieure correspondant le mieux à la réalité spatiale (l'idéalisme), celle de la géométrie par exemple. Contrairement à Platon, Kant, dans la *Critique de la raison pure*, affirma que l'espace n'existe pas en soi et que le recours à la pensée rationnelle vise l'appréhension des phénomènes tels qu'ils nous apparaissent et non leur connaissance en soi. Cette rationalisation, guidée par des intuitions *a priori* de la sensibilité (affect esthétique), serait le moyen par lequel les êtres humains peuvent donner un sens aux diverses manifestations du monde extérieur. Le passage suivant résume bien sa pensée à ce sujet (Kant, [1781] 1987, p. 87) :

Nous ne pouvons donc parler d'espace, d'êtres étendus, etc., qu'au point de vue de l'homme. Que si nous sortons de la condition subjective sans laquelle nous ne saurions recevoir d'intuitions extérieures, c'est-à-dire être affectés par les objets, la représentation de l'espace ne signifie plus rien. Les choses ne reçoivent ce prédicat qu'autant qu'elles nous apparaissent, c'est-à-dire qu'elles sont des objets de la sensibilité. La forme constante de cette réceptivité, que nous nommons sensibilité, est une condition nécessaire de tous les rapports où nous percevons intuitivement des objets comme extérieurs à nous ; et, si l'on fait abstraction de ces objets, elle est une intuition pure qui porte le nom d'espace. Comme nous ne saurions voir dans les conditions particulières de la sensibilité les conditions de la possibilité des choses, mais celles seulement de leur manifestation, nous pouvons bien dire que l'espace contient toutes les choses qui peuvent nous apparaître extérieurement, mais non pas toutes les choses en elles-mêmes, qu'elles soient ou non perçues intuitivement, et quel que soit le sujet qui les perçoive.

Ce détour philosophique est utile pour comprendre le sens de la position épistémologique selon laquelle l'espace serait d'abord une représentation qualitative d'un certain état du monde extérieur, tel un ensemble de discontinuités apparentes (influence de Kant) organisées selon des formes dynamiques spécifiques qui affecteraient l'expérience géosociale des individus (influence d'Aristote). Par exemple, en se référant à Kant, le sociologue urbain Ledrut (1987, p. 133, 139) évoque la détermination mutuelle entre l'espace et l'action :

Toutefois si l'on ne veut pas tomber dans un « platonisme » d'École et renoncer à la raison expérimentale on ne peut accorder aux concepts du Social une antériorité logique par rapport à une spatialité qui commencerait par lui être étrangère ! Or c'est bien ainsi qu'on risque de traiter les structures sociales si l'on en fait de pures « structures » – sans aucune trace de spatialité ou de temporalité – qui viendrait ensuite se projeter dans l'Espace-temps de l'expérience, on pourrait presque dire à s'incarner. [...] L'espace et le temps est partout et premier dans les Sciences qui se veulent connaissance du « réel ». Si le social apparaît donc

comme «radicalement» spatial, comment pourrait-on ne pas accorder une attention particulière à l'Espace et à une perspective sur la Société qui lui accorde quelque importance? [...] L'action ne peut se constituer sans que l'Espace s'institue dans le même mouvement.

Pour comprendre ces points de vue, il convient de reconnaître la contribution de l'espace à la structuration identitaire des individus et des positions des groupes sociaux par rapport à l'ensemble du processus de différenciation sociale. C'est ce que spécifie Pellegrino (1987, p. 160-163) :

Pour moi, l'espace n'est pas que l'indice ou la contrainte d'une réalité sociale, il est une modalité même de son organisation. La transformation de l'espace et l'appropriation sociale de l'espace sont des composantes de la transformation des groupes sociaux et de leur pouvoir intégrateur. [...] Le lieu est précisément un de ces objets de valeurs, d'autant plus qu'il organise des positions et des écarts qui relie ou qui coupent des autres objets de valeurs. [...]. Il s'agit de montrer comment un processus de socialisation de la pensée est lié à sa spatialisation, à la construction d'un ensemble de relations ou d'interdépendances dans l'espace, ensemble tel que puisse se constituer un système d'inter-compréhension nécessaire à la communication de soi-même.

Du point de vue cognitif, les travaux de Piaget (1948) sur la représentation de l'espace chez l'enfant nous apprennent que l'acquisition de la représentation topologique de l'espace précède génétiquement (structuralement) les représentations projective et euclidienne (voir notes 9 et 10). Constituant le fondement cognitif des autres représentations spatiales, la représentation topologique semble constituer un schéma *a priori* fondamental pour comprendre la genèse spatiale du processus identitaire. Cette hypothèse est confirmée par le psychanalyste Sami-Ali (1974, p. 85) dont les travaux traitent de l'espace imaginaire et du corps propre. La prise en compte de l'inconscient freudien dans la genèse de la représentation topologique est donc d'un grand intérêt pour comprendre son influence sur la constitution du sujet. Tout d'abord, mentionnons que Freud a déjà indiqué son accord avec la théorie kantienne de l'espace à la fin de sa vie lors d'une correspondance avec Marie Bonaparte (Freud cité par Sami-Ali, 1990, p. 12) :

«La perception de l'espace, poursuit-il, ne peut être séparée de celle du temps. Comment pouvons-nous l'acquérir? Tout d'abord nous devons nous demander s'il y a quelque chose au monde que nous puissions concevoir, indépendamment de l'espace, d'une manière non spatiale. Une telle chose existe réellement, c'est l'esprit ou la psyché. Mais cette découverte doit elle-même nourrir notre réflexion. Si l'esprit paraît ainsi dépourvu de la qualité

d'espace, peut-être est-ce à cause d'une projection massive au-dehors de ses attributs spatiaux originaux. [...] Nous devrions donc projeter au-dehors cet acte interne de cognition, de sorte que l'espace inhérent au monde extérieur aurait son origine dans une projection de notre espace interne, espace que nous nous emploierions alors à nier. » [...] « Ne serait-il pas pareil, conclut Freud, pour nos perceptions externes de l'espace et du temps, et cette traduction en langage psychanalytique des vieux arguments *a priori* de Kant ne serait-elle pas une manière de lui donner raison ? »

L'analyse de Freud à ce sujet nous aide à comprendre comment se déploie l'activité schématisante du sujet face au monde extérieur à partir d'une imagination créatrice que Freud appelle la « projection ». Adoptant une lecture structurale et morphologique de l'espace, Desmarais (1995, p. 70) apporte une nuance épistémologique à cette genèse de l'espace par la projection du monde interne :

[...] la spatialisation ne se limite pas à un simple processus d'investissements figuratifs qui se surajoutent au niveau abstrait de l'organisation sociale. La spatialisation intervient de façon constitutive dans l'émergence du lien social. Certes, il existe un « être profond », composé notamment des structures anthropologiques de l'imaginaire. Mais le parcours vers la manifestation de ces structures immanentes passe par leur actualisation spatiale. Cette dernière s'accomplit non pas sur le mode d'une projection, mais bien sur le mode d'une structure morphologique.

En effet, il ne suffit plus de dire que les *a priori* existent, mais de comprendre comment ils se structurent. À ce titre, Sami-Ali (1990, p. 12-13) concilie les propos de Freud et de Desmarais en développant cet aspect :

Or, si la projection dans ce cas est susceptible de fonder la seule réalité que nous connaissons, et qui forcément est celle qui nous apparaît, c'est que, loin de se ramener à des ombres inconsistantes, glissant à la surface de l'être, elle est singulièrement pourvue d'une structure *a priori* qui en garantit une potentielle universalité. Structure qui se confond avec le corps propre défini comme pouvoir originel de projection. Cela suffit à montrer en quel sens la genèse de l'espace et du temps, que Freud conçoit en termes psychologiques, échappe au psychologisme dans la mesure seulement où le corps propre est considéré comme le schéma de représentation par excellence. [...] De sorte que, si l'organisation spatio-temporelle s'inscrit dans le fonctionnement conscient, et porte par là même l'empreinte de la subjectivité, une subjectivité qui fait dépendre un savoir particulier des conditions *a priori* de tout savoir, l'origine de l'espace et du temps ne se ramène nullement au seul fonctionnement conscient.

Comment l'identité humaine serait-elle affectée par cette activité projective? Rares sont les chercheurs dont l'objet d'étude est l'espace urbain qui établissent un lien structural entre le processus identitaire et l'émergence de la représentation topologique de l'espace. Toutefois, en sociologie urbaine, dans un texte traitant de « la puissance des dispositifs spatiaux », Ostrowetsky évoque la formation du moi chez l'enfant dans le stade du miroir¹¹ tel que décrit par Lacan. Commentant l'expérience de l'enfant situé devant un miroir à qui l'on dit « ça, c'est Jean-François », l'auteure (1994, p. 294) insiste sur l'importance de l'acte nominatif dans la constitution d'une forme humaine :

Nous pouvons aussi décrire un mouvement inverse: non pas seulement la constitution d'une forme par un nom, mais par la prise en charge d'un nom par une forme. Objectalisation et subjectivisation entre l'espace de l'image et le temps de la parole. L'espace est doublement présent dans l'opération; dans le dispositif particulier (redoublement) du miroir, d'une part. Dans le rôle joué par la forme elle-même, d'autre part. C'est dans l'espace et le temps d'une forme que se résorbe et s'épanouit, d'un coup, l'hominisation et la symbolisation. Sujet et objet participent bien de la même complicité... Ils sont au fondement de la sociabilité.

À partir d'une analyse critique de l'économie politique, Mercier (1992) analyse la dynamique géographique animant cette « complicité » entre le sujet et l'objet en évoquant une structuration *a priori* de l'occupation spatiale par la « règle de propriété ». Irréductible aux seules règles juridiques, la propriété aurait une fonction identitaire et politique du simple fait que le sujet ne peut se « conjoindre » avec tous les objets externes occupant une position spatiale nécessairement différente. L'impossibilité objective d'occuper la même place qu'un autre objet (ou sujet) implique *a priori* que certaines positions sont interdites, tandis que d'autres sont permises. Par cette différenciation avec les objets externes, non seulement la réalité externe apparaîtrait comme un ensemble de discontinuités qualitatives, mais le sujet se singulariserait par rapport au monde extérieur, lui conférant ainsi une identité. Du point de vue de la géographie structurale, le phénomène de la propriété structurerait politiquement la mobilité des sujets selon certaines trajectoires géographiques (Mercier, 1992, p. 243) :

11. Mentionnons que Lacan avance que « le moi prend naissance dans le miroir; l'autre est un miroir [ex.: par la reconnaissance de l'enfant par la mère]; c'est l'ordre du langage, ordre symbolique, qui soutient le narcissisme, en organisant une médiation entre le moi et le semblable » (Le Poulichet, 1992, p. 88).

Ainsi doit-il se déplacer et plus encore se diriger vers un point précis, car il ne peut aller n'importe où. Soumis à la propriété, l'espace géographique prend donc la forme d'un réseau de domaines interdits qui conditionnent la mobilité des sujets. L'espace, en raison de cette structuration politique des sujets, n'est donc pas homogène mais hétérogène, de telle sorte que la mobilité des sujets, loin d'être contingente, doit se plier à certaines « trajectoires ».

Dans un autre texte, Mercier et Ritchot (1996) ajoutent que la spatialisation de cette identité géosociale ne s'accomplit pas dans un vide symbolique. C'est par le mythe que cette expérience géosociale acquerrait un sens dans l'historicité du sujet :

Selon Northrop Frye, l'expérience humaine de l'espace et du temps porte l'empreinte d'une incontournable médiation mythologique. Toute société serait assujettie à des représentations idéalisées de l'humanité. Ces représentations formeraient l'« enveloppe culturelle » qui distingue l'homme de la nature. [...] La trajectoire et la position d'un sujet humain n'échappant pas à l'emprise mythologique, l'expérience humaine de l'espace et du temps – de la géographie et de l'histoire – ne peut pas faire l'économie de la signification. La mythologie conférerait une signification à l'expérience humaine de l'espace et du temps, de la géographie et de l'histoire. Plus encore, ce serait à travers la signification mythologique de sa trajectoire et de sa position dans l'espace-temps que le sujet parviendrait à se constituer.

Dans cette perspective, la prise en compte de la dimension socio-spatiale¹² devient essentielle pour appréhender le phénomène des jeunes de la rue. De quelle manière ? En évaluant le potentiel de socialisation de ces jeunes à travers leurs pratiques d'identification aux divers lieux de recomposition sociale. Il importe d'en analyser la construction en respectant la variété des contextes ainsi que la diversité des parcours individuels que ces pratiques peuvent générer. Mais comment peut-on distinguer, parmi les pratiques sociales des jeunes de la rue, celles qui relèvent d'un processus identitaire de celles qui participent à l'exclusion sociale de l'individu ou d'un groupe ? Comment reconnaître les pratiques de socialisation lorsqu'elles sont marginalisées par plusieurs acteurs ? Répondre à ces questions suppose qu'on comprend mieux la genèse du processus

12. Le qualificatif « sociospatial » est utilisé ici pour signifier le lien étroit existant entre le processus identitaire et sa spatialisation à travers le sentiment d'appartenance à des lieux attractifs, qu'il s'agisse d'un terrain vacant ou d'un espace public.

identitaire servant de terreau à la normativité. En examinant la littérature traitant des rapports espace-identité, on constate que l'espace joue un rôle central dans la constitution du sujet et du processus d'identification.

Le sociologue Barel (1981, p. 15) affirme à ce propos que l'espace joue un rôle dans la formation de l'identité humaine et de la socialisation en constituant, avec celle du temps, l'une des plus importantes composantes de son fondement :

Il y a, c'est une évidence, une relation étroite entre le processus de localisation et le processus identitaire. Ce n'est qu'une application de la vieille remarque selon laquelle, pour s'identifier, on a besoin de l'autre et que, pour être, il ne suffit pas d'être : il faut avoir et s'approprier quelque chose. On s'identifie en regardant ce qu'on a sous la main, comme le note François George après Heidegger, F. Lugassy, J. Palmade. En ce sens, il se pourrait que les sociétés locales jouent le rôle d'énormes objets transitionnels à la Winnicott, pour chacun de nous : ce qui est nous et pas nous, réel et fantasmé.

Plutôt que d'orienter l'observation du chercheur sur les seuls traits comportementaux dans le but de comprendre le sens des pratiques sociales des jeunes de la rue, pourquoi ne pas observer les rapports à l'espace que ces jeunes entretiennent pour savoir s'ils se réalisent eux-mêmes ou s'ils se désocialisent davantage ? C'est par la représentation de l'espace que l'individu organise les fondements de son univers normatif. Dans cette perspective, la section suivante propose un cadre d'analyse dont la pièce maîtresse est le concept d'espace transitionnel de Winnicott (1975).

4.4. LA THÉORIE DE L'ESPACE TRANSITIONNEL

Les résultats de ma recherche doctorale ont montré que les contextes d'interaction associés à l'appropriation collective de lieux par les jeunes de la rue renvoyaient au concept d'« espace transitionnel » du psychanalyste et pédiatre Winnicott (1975). D'autres chercheurs ont aussi établi des liens entre l'espace transitionnel et la place sociale des jeunes vivant l'exclusion en France (ex. : Bordet, 1998 ; Kammerer, 1992a). Le concept d'espace transitionnel sous-tend une hypothèse psychanalytique qui nous permet de comprendre en quoi la constitution identitaire du sujet (dès sa naissance) se structure symboliquement à partir d'un contexte particulier d'interactions sociospatiales. O'Ddwyer de Macedo (1994, p. 23-24) résume l'apport essentiel du concept d'espace transitionnel de Winnicott à la compréhension du rapport espace-identité de la façon suivante :

En d'autres termes, on peut dire à partir de Winnicott, et en formulant un concept implicite chez lui, que la première identification, c'est l'identification à un lieu. Pour que le bébé puisse disposer de l'espace qui contiendra (et d'où il « imaginisera ») ses sensations, son fonctionnement somatique et ses pulsions, il faut préalablement qu'il se soit trouvé dans un lieu physico-psychique qui l'ait contenu. [...] Bref, ce sur quoi insiste d'abord Winnicott, c'est sur une topologie¹³ du sujet. Avant de penser les pulsions, il faut supposer un espace où ces pulsions puissent être reconnues comme existantes. Ceci suppose qu'elles ne soient pas vécues comme effrayantes. Il s'agit donc d'un lieu d'où elles pourront être imaginées et enrichir le rapport du sujet au monde.

Selon certaines conditions, ce contexte sociospatial permettrait aux individus en interaction d'établir une distinction (transition) entre soi et l'autre, cet exercice jamais achevé étant au fondement de la construction identitaire. Précisons qu'à l'adolescence le jeune révisé ses acquis identitaires en s'appuyant sur le processus de socialisation à l'œuvre durant l'enfance. Les jeunes tentent de se réapproprier ces conditions initiales afin d'acquérir une forme d'autonomie vis-à-vis de l'autorité parentale (Winnicott, 1994; Kammerer, 1992a; Rassial, 1990). De façon générale, c'est en explorant les phénomènes transitionnels (ex. : risque initiatique, tatouage, musique, création, etc.) que l'adolescent peut réélaborer son identité et sa valorisation personnelle ainsi que s'ouvrir à l'échange symbolique pendant ce second temps de la construction identitaire. Ce concept permet d'identifier des points d'appui psychosociaux et sociosymboliques qui permettent aux jeunes de s'approprier une place sociale et aux intervenants d'offrir des conditions d'autonomisation (O'Dwyer de Macedo, 1994; Kammerer, 1992a; Michon, 1989; Baldé-Georgin, 2000, p. 190)¹⁴.

L'hypothèse de Winnicott est la suivante : dans la perspective psychanalytique, l'enfant naît avec le sentiment qu'il possède un pouvoir omnipotent (magique) qui l'empêche de distinguer, parmi les phénomènes qu'il contemple, ceux qui relèvent de lui et ceux qui sont le produit du monde extérieur. Cette indifférenciation du moi avec l'autre lui donne l'impression de découvrir tout ce qui apparaît devant lui comme étant une partie de lui-même (illusion) : il est en quelque sorte en état de fusion avec l'environnement. Dans de bonnes conditions, la personne qui tient lieu de mère entretient cette illusion en prodiguant les soins au nourrisson

13. Voir notes 9 et 10.

14. Signalons que le concept d'objet transitionnel ou d'espace potentiel a aussi été utilisé pour mieux comprendre les comportements touristiques français dans leurs rapports à l'autre (Amirou, 1994) ainsi que dans une perspective communicationnelle (Belin, 2002).

dès que le besoin se fait sentir. La différenciation entre le dedans (le moi) et le dehors (le non-moi) se réalisera graduellement par la relation à la mère au début et puis avec l'entourage. À vrai dire, c'est l'écart progressif des soins dispensés par la mère qui crée la première discontinuité dans cette « égocosmie », comme l'exprime Mendel (2002, p. 247) :

Quand l'égocosmie première se clive définitivement en égo et en cosmos, l'infans découvre ce qu'est l'absolu de l'angoisse de la solitude. On peut comprendre les processus transitionnels comme la tentative d'apprentissage de la « capacité d'être seul », pour reprendre le titre d'un des articles les plus justement célèbres de Winnicott.

Pour Winnicott, cet apprentissage n'est possible que grâce à la médiation d'un « objet transitionnel » (ex. : la « doudou », un jouet, etc.) qui potentialise le déploiement d'une aire intermédiaire entre le sujet et l'autre. Cette aire intermédiaire d'expérience culturelle crée un espace abstrait assurant le passage de la subjectivité (contrôle omnipotent) à l'objectivité (contrôle par manipulation) ou la transition entre l'intérieur et l'extérieur. L'auteur (1975, p. 26) insiste sur la dimension abstraite de l'objet transitionnel structurant un mouvement d'appropriation des règles culturelles du processus identitaire :

L'objet transitionnel *n'est pas un objet interne* (concept mental), c'est une possession. Cependant, pour le nourrisson, ce n'est pas non plus un objet externe (Winnicott, 1975, p. 19).

Ce n'est pas l'objet, bien entendu, qui est transitionnel. L'objet représente la transition du petit enfant qui passe de l'état d'union avec la mère à l'état où il est en relation avec elle, en tant que quelque chose d'extérieur et de séparé. Reconnaisant le mérite de Winnicott d'avoir su réintégrer la réalité externe à l'intérieur de la théorie psychanalytique, Mendel (1998, p. 410-411) soutient que le processus transitionnel constituerait un mode de défense contre l'angoisse d'abandon où l'acte de créativité joue un rôle central :

Grâce au jeu transitionnel, le petit enfant remplace l'illusion d'être le monde par l'illusion qu'il peut *créer* ce monde, qu'il le crée réellement. La mère peut bien s'absenter si, dans le vide qui survient alors, le sujet *peut par son acte* (c'est nous qui introduisons ici cet élément) créer le monde. L'espace transitionnel permet « un monde créatif de perception qui donne à l'individu le sentiment que la vie vaut d'être vécue ». Cet espace ouvre ainsi à une forme universelle de la sensibilité que Kant n'avait ni décrite, ni imaginée, forme nécessaire et empirique, et non pas *a priori* ou transcendante.

Les observations que Winnicott a recueillies auprès des enfants et des adolescents l'amènent à supposer que cette aire intermédiaire constitue un espace de socialisation vital que l'individu entretient tout au long de sa vie affective dans la perspective de maintenir l'unité de son identité :

Nous supposons ici que l'acceptation de la réalité est une tâche sans fin et que nul être humain ne parvient à se libérer de la tension suscitée par la mise en relation de la réalité du dedans et de la réalité du dehors; nous supposons aussi que cette tension peut être soulagée par l'existence d'une aire intermédiaire d'expérience, qui n'est pas contestée (arts, religion, etc.). Cette aire intermédiaire est en continuité directe avec l'aire de jeu du petit enfant « perdu » dans son jeu (Winnicott, 1975, p. 24).

Précisons ici que le jeu symbolique pour Winnicott est capital, car il est à la base de « toute l'existence expérientielle de l'homme » (1975, p. 90). Winnicott se distingue ainsi de Piaget pour qui le jeu de l'enfant « est transposé dans le monde adulte uniquement dans le rêve » (Davis et Wallbridge, 1992, p. 63). Cette aire de jeu transitionnelle, Winnicott la qualifie d'« espace transitionnel » ou encore d'« espace potentiel » étant donné que cet espace peut ne pas exister. Rédigeant l'introduction du livre *Jeu et réalité* (Winnicott, 1975), Pontalis nous invite à la prudence en ce qui a trait à l'usage du concept d'espace transitionnel. Selon lui, il ne faut pas confondre le signe tangible de l'objet avec le champ d'expérience qu'il désigne, c'est-à-dire ne pas réifier l'espace transitionnel en le réduisant de façon univoque à un espace empirique, bien que cette pratique de socialisation s'exerce dans des lieux concrets. Winnicott fait davantage référence à un processus liant l'imaginaire et le réel dans la structuration de ce qu'il appelle le *self* (soi), c'est-à-dire la dimension psychosomatique exigeant l'association du corps avec la psyché, association nécessaire pour assurer la continuité de l'expérience identitaire et pour se sentir réel (Davis et Wallbridge, 1992, p. 180).

Pour Winnicott, la formation d'une aire transitionnelle dépend de trois conditions qui nous permettent de rendre opératoire le concept d'espace transitionnel afin d'observer la construction identitaire des sujets au sein d'un contexte d'interactions sociospatiales :

1. **La réciprocité des relations**, c'est-à-dire d'investissements symboliques réfléchis mutuellement (aire de jeu partagé). Cela implique que la capacité d'établir des relations s'inscrive dans un mouvement d'appropriation mutuelle de l'activité symbolique dans le jeu créatif.
2. **La confiance et la fiabilité des acteurs présents** (les adultes, les pairs, etc.). Autrement dit, toute menace à la liberté des sujets handicapés ces derniers dans leur capacité à s'approprier cet acte social.

3. L'aspect informel de l'aire intermédiaire en tant que « zone neutre », c'est-à-dire disposant d'un certain **potentiel d'indétermination des règles du jeu**. Ici, Winnicott fait référence à une distinction importante en anglais entre *play* et *game*, *play* voulant dire le « jeu sans règles formelles préétablies » et *game* le « jeu avec des règles préétablies ». Pour l'auteur, l'espace transitionnel ne peut offrir son potentiel de socialisation que si le jeu sans règles formelles préétablies est possible. Cette condition représente en fait une marge de manœuvre au développement du potentiel de créativité permettant au sujet « [...] d'être et d'être trouvé. C'est elle [la créativité] aussi qui lui permettra finalement de postuler l'existence de son soi » (Winnicott, 1975, p. 90)¹⁵. L'aspect informel de l'espace transitionnel rend possible l'appropriation de règles du jeu par la création (pour jouer, il faut des règles). Celle-ci permet le passage du désordre à l'ordre socialisant ainsi le sujet à l'apprentissage de la Loi.

Winnicott distingue deux types de rapports à l'espace transitionnel. Il s'agit du mode de relation à l'objet (projections subjectives du sujet) et du mode d'utilisation (propriétés objectives de l'objet). C'est par l'espace transitionnel que la contiguïté de ces deux rapports est possible et qu'une continuité de l'expérience peut être ressentie affectivement. L'auteur précise que cet espace potentiel varie nécessairement selon les individus étant donné que « cette troisième aire est un produit des expériences de la personne individuelle dans l'environnement qui prévaut. [...] L'extension de cette troisième aire peut être minimale ou maximale, selon les expériences qui ont pu effectivement s'accumuler » (Winnicott, 1975, p. 148).

D'une part, l'identification des conditions d'existence de l'espace transitionnel nous offre des points de repère quant à l'actualisation (ou non) du potentiel de socialisation des sujets. D'autre part, les deux types de rapports décrits plus haut (mode de relation et mode d'utilisation) sont, pour moi, de précieux indicateurs empiriques pour observer le phénomène de structuration d'espaces de socialisation des jeunes de la rue. Afin d'inclure les réalités géographique et sociopolitique, il est nécessaire d'ajouter un troisième type de rapports: le mode d'occupation socio-spatiale (selon la régulation politique de l'appropriation). Autrement dit,

15. La distinction que fait Winnicott entre *play* et *game* diffère ici de la perspective interactionniste de G.H. Mead (1963). Pour Mead, le *play* (jeu libre) est une étape préalable permettant l'intériorisation des rôles sociaux que les parents apprennent à leur enfant. Mais la véritable socialisation débute, selon lui, avec le *game* (jeu réglementé) où l'enfant intègre les « attentes de rôle » régulées par ce que Mead a appelé « l'autrui généralisé » (*generalized other*) (Digneffe, 1993, p. 234-235).

par cette représentation topologique, le nourrisson perçoit pour la première fois une différence dans le monde extérieur. Ajoutons que, selon le point de vue de la géographie humaine structurale, la représentation topologique permet à l'être humain de percevoir géographiquement les éléments hétérogènes du monde extérieur en identifiant des relations de position dans l'espace. C'est ainsi que, tout au long de sa vie, le sujet investira inconsciemment ses affects dans l'espace en privilégiant certaines formes prégnantes selon un décodage esthétique (Desmarais, 1991, p. 77).

La théorie de Winnicott contient des implications théoriques capitales pour notre objet d'étude, et ce, à deux niveaux. Tout d'abord, l'objet transitionnel renvoie à l'accomplissement du premier rite de passage ayant trait aux tout premiers rapports que le sujet entretient avec la réalité. Ensuite, l'espace transitionnel nous amène à percevoir de façon géographique la genèse de la représentation topologique de l'espace.

L'importance de la compréhension de cette aire intermédiaire d'expérience réside dans le fait qu'elle constitue la matrice de tous les rites de passage (Van Gennep, 1981), comme l'exprime Clément (1990, p. 66) à propos de l'objet transitionnel :

C'est le tout premier des rites de passage, tels que peut les décrire l'ethnologue Van Gennep : en trois étapes un peu simples, en un schéma ternaire. Rite de séparation préliminaire, rite de marge liminaire, rite d'agrégation post-liminaire. Tout se joue sur le seuil, le *limen*, de séparation en réparation, mais avec, comme dans le travail de Winnicott, une zone de marge [l'aire d'expérience transitionnelle].

Percevant la réalité comme un espace totalisé et homogène résultant de son sentiment d'omnipotence, le sujet naissant émergera de par l'impossibilité même de fusionner avec le monde extérieur. En effet, la dynamique présence-absence de la mère contraint le nourrisson à renoncer à cet état de fusion avec le monde extérieur. Ainsi peut émerger la singularité du sujet et de son individuation structurées par cette première différenciation entre l'autre et soi (via l'expérience transitionnelle). Davis et Wallbridge (1992, p. 155-156) insistent sur la primauté de l'activité symbolique dans ce processus de différenciation identitaire :

Les phénomènes transitionnels sont ainsi à la base de la capacité de l'individu d'utiliser des symboles. [...] L'utilisation des symboles est dès lors une façon d'être en contact avec la réalité psychique interne – de découvrir le soi – et un aspect de ce que Winnicott appelle « l'aperception créatrice » – de ce qui se produit tout d'abord lorsque le bébé regarde dans les yeux de sa mère et, parce qu'il se découvre lui-même à cet endroit, commence également à découvrir « la signification dans le monde des choses vues ».

Non seulement l'espace transitionnel rend possible l'activité symbolique en irriguant les constructions mythiques de la vie sociale (Green, 1980) mais, du fait même de cette activité, il permet au sujet d'acquiescer une première représentation socialisée de l'espace. À la lumière de ces observations, nous pouvons déduire que l'espace transitionnel structure une première discontinuité géographique étant donné la première séparation-liaison qu'il opère entre la réalité intérieure et la réalité extérieure des sujets. Une discontinuité géographique n'est-elle pas justement « le produit de la spatialisation de l'intuition d'une hétérogénéité » comme l'a formulé Hubert (1993, p. 103) en s'inspirant de la philosophie kantienne ? À ce titre, rappelons que les travaux de Piaget (1948) portant sur la représentation de l'espace chez l'enfant corroborent cette analyse. Parmi les trois modes de représentation de l'espace (topologique, projectif et euclidien) que le sujet acquiesce durant son enfance, c'est la représentation topologique qui domine le champ perceptif de l'enfant dès les premières années de sa vie : « Or, nous constaterons précisément sans cesse que l'espace enfantin, dont la nature essentielle est active et opératoire, débute par des intuitions topologiques élémentaires, bien avant de devenir simultanément projectif et euclidien » (1948, p. 7).

Ainsi, nous comprenons que l'espace est immédiatement symbolique, donc hétérogène, et non seulement un substrat homogène, un simple contenant, un décor passif ou un écran diffusant les projections subjectives. On ne peut encore abstraire les phénomènes sociosymboliques lorsqu'on aborde les phénomènes géographiques dans leur espace. Le renoncement au sentiment d'omnipotence codétermine l'émergence mutuelle de l'activité symbolique et de la représentation spatiale du monde extérieur. Précisons qu'évidemment le sujet ne crée pas l'espace matériel, mais qu'il est appelé à remplacer ou à sublimer l'angoisse de sa désillusion (de la perte d'omnipotence) à travers l'appropriation d'un objet transitionnel qui le situe d'emblée dans l'espace topologique. L'espace topologique définit les rapports cognitifs et inconscients que le sujet entretient avec la réalité spatiale et l'altérité en structurant conjointement ce qui relève de l'idéal et ce qui est matériel. Cette double structuration de la réalité spatiale est décrite par le sémioticien Prieto (1994, p. 52) qui évoque l'idée de discontinuité que nous retrouverons dans les postulats épistémologiques de la géographie structurale :

Quand j'affirme que, comme l'objet lui-même en tant que tel, la solution de continuité spatiale et temporelle qu'il présuppose se trouve en tant que telle non pas dans la réalité matérielle, mais dans la représentation mentale de cette réalité, je n'ai certes pas l'intention de mettre en doute qu'il y ait des « discontinuités » dans la matière. Au contraire il y a des raisons, que j'expliciterai ensuite, de penser que les limites d'un fragment de la réalité matérielle qui

apparaît au sujet comme un objet coïncident toujours avec une telle « discontinuité » et peuvent être reconnues par lui seulement dans la mesure où cette discontinuité est elle aussi reconnue. On peut aussi considérer que, du moment qu'une « discontinuité » de la matière est reconnue par le sujet, elle lui apparaît comme la limite d'un objet. Aucune « discontinuité » de la matière ne constitue toutefois en tant que telle la limite d'un objet que si elle est reconnue par le sujet.

En termes géographiques, la représentation topologique de l'espace se structure au moment même où l'objet transitionnel inaugure la première relation de position consécutive au premier contrôle politique de la mobilité du sujet (trajectoire exorégulée¹⁶) : « La mobilité des sujets dans l'espace géographique, avant même de se conformer à une finalité utilitaire, obéit à un dynamique interne d'ordre politique » (Mercier et Ritchot, 1994, p. 50-51). Mais cette représentation spatiale demeure-t-elle effective tout au long de la vie du sujet ? Ou est-elle assimilée aux deux autres représentations (projective et euclidienne) au sein d'une synthèse euclidienne ? En se référant directement aux travaux de Piaget concernant la représentation topologique de l'espace perçu, le psychanalyste égyptien Sami-Ali (1974, p. 84) rejette l'hypothèse d'une synthèse ultime : « Les formes primitives de l'espace et de l'objet, tout en donnant naissance à des structures orientées vers le réel, demeurent intactes dans l'inconscient. » Ainsi, à l'âge de l'adolescence et à l'âge adulte, l'espace ne se réduirait pas qu'à un simple support fonctionnel d'objets mesurables en distance métrique. C'est donc au niveau de la représentation topologique de l'espace que l'analyse du potentiel de socialisation des jeunes de la rue peut trouver son intelligibilité géographique.

Ainsi, pour les jeunes de la rue, l'espace urbain offrirait un certain nombre de positions dont quelques-unes peuvent constituer des lieux d'appartenance désirés à condition d'être valorisés pour leurs qualités transitionnelles. Par exemple, nous savons que plusieurs jeunes de la rue ont réagi à la violence du milieu d'origine par des fugues, celles-ci agissant en tant que facteurs de protection (Côté, 1988). Rappelons que la plupart des experts s'entendent pour dire qu'à l'adolescence le sujet révisé ses acquis identitaires en s'appuyant sur le processus de socialisation à l'œuvre

16. Ici, le concept de trajectoire est utilisé dans la perspective de la géographie structurale, c'est-à-dire que la trajectoire est en quelque sorte une structure abstraite des trajets concrets. Ce concept est alors doté d'attributs de régulation et de directionnalité liés à la mobilité. Attributs de régulation : une trajectoire peut être endorégulée (autonome) comme le rassemblement et l'évasion ou exorégulée (hétéronome) comme la dispersion et la concentration. Attributs de directionnalité : les trajectoires de rassemblement et de concentration sont qualifiées de focalisantes et celles de dispersion et d'évasion, de diffusantes (Ritchot, 1992, p. 197).

durant l'enfance. C'est ce que Kammerer appelle le second temps de la régulation narcissique (1992a, p. 40). Considérant que ces conditions initiales ont été particulièrement pénibles sinon quasi inopérantes, on peut mieux comprendre pourquoi les jeunes qui ont vécu des formes violentes ou superficielles de relations parentales peuvent s'identifier à l'imaginaire symbolisant le *no future* ou la mentalité *destroy* (idéologie punk) notamment. Winnicott (1994, p. 183) interprète ces attitudes dans la perspective d'une réparation. La fugue ou le point de départ vers un lieu préférable prend alors toute son importance structurale en tant que trajectoire impulsée par une quête de liberté et d'autonomie. Selon Côté (1988, p. 209, 214), la fuite devant une image parentale procurant de la souffrance devient alors une réponse logique qui affecte le processus de socialisation. Cela ne va pas sans conséquences :

Ici, le contexte familial ne permet pas à l'enfant d'intérioriser la Loi ni les comportements sexuels coutumiers dans la culture québécoise. Et encore moins de faire une critique constructive de la société lui permettant d'y assumer un rôle pour l'avenir collectif. [...] Pour ces jeunes qui fuient, « l'autre » est une source de danger : il insulte, il frappe, il désire de manière perverse, il sanctionne de manière injustifiée, il change constamment de visage : placements multiples, changements fréquents de pays donc d'environnement culturel et de systèmes de codes, il abandonne, il n'encadre pas de manière cohérente, il sert de pont à un conflit entre ses parents.

En effet, cette fuite a un prix : l'exclusion du processus de socialisation régulé symboliquement par la famille. Le psychanalyste et ethnologue Kammerer (1992a, p. 22-23) est explicite à ce sujet :

Pour la plupart d'entre nous, les structures sociales sont également symboliques et elles relaient des instances rencontrées dans le cadre familial. Elles requièrent de chacun, donc, comme représentantes d'un ordre déjà rencontré et accepté dans ce cadre, des conduites sur lesquelles, globalement, chacun s'accorde. [...] Mais que se produit-il lorsque cette question n'a pas trouvé de réponse, si ce n'est dans l'écrasement du sujet, dans l'invalidation de son désir, ou dans l'exclusion de son objet ? Il n'y a pas eu d'instances familiales symboliques pour articuler cette question : il n'y a eu que des instances réelles, ne symbolisant rien, par exemple des rapports de force ou des parents dont chacun est présent mais absolument pas dans sa fonction parentale. Il n'y aura pas sans doute non plus, aux yeux du sujet qui a commencé sa vie sous de tels augures, de structures sociales ressenties comme symboliques : le pouvoir de ces structures ne vaudra que dans son expression réelle : policière, armée, correctionnelle, pénale ou autre...

Mentionnons que Winnicott (1994, p. 183) a déjà observé ce phénomène auprès d'adolescents à la fin des années 1950. L'auteur rend compte de cette menace de « désobjectivation » (Legendre, 1989) par un contexte de « déprivation » :

À la racine de la tendance antisociale, il y a toujours une déprivation, soit tout simplement qu'à un moment critique la mère ait été repliée ou déprimée, soit que la famille se soit disloquée ; même une déprivation mineure peut avoir (si elle se présente à un moment difficile) une conséquence durable en soumettant les défenses disponibles à une trop grande pression. [...] L'enfant antisocial cherche d'une façon ou d'une autre, violemment ou avec douceur, à faire reconnaître la dette que le monde a envers lui, ou à essayer de faire que le monde lui réédifie le cadre qui a été brisé.

Par conséquent, les adolescents qui choisissent de façon contrainte de vivre de la rue tenteraient de réédifier eux-mêmes le cadre de socialisation. Comme le décrit le psychanalyste Rassial (1990, p. 62), pour ces jeunes il s'agit de chercher des lieux potentialisant des espaces où ils pourront se sentir exister comme des sujets réels :

La fugue n'est pas seulement rupture intempestive du cadre familial, mais aussi recherche d'un lieu, d'un lieu mythique – on peut penser au roman de Kafka intitulé *L'Amérique*, d'un non-lieu où il serait possible, selon la formule de Winnicott, de se sentir réel par-delà son statut social (l'adresse des parents).

Ces jeunes « chercheraient » alors des lieux qui potentialisent des contextes d'interaction où il serait possible de se construire en tant que sujets sociaux. L'espace montréalais affecterait les pratiques de socialisation des jeunes de la rue en offrant des lieux d'identification qui s'accordent à leur imaginaire social. Autrement dit, la dynamique de ces pratiques identitaires procéderait d'une association symbolique entre la quête subjective de ces jeunes et les lieux qui spatialisent le mieux l'expression esthétique et affective de cette quête. C'est ainsi que j'ai observé, entre 1985 et 1995, que certains lieux, comme les *Blocs* (espace vacant à proximité des Fougones électriques)¹⁷ et le square Saint-Louis (parc public occupé par le mouvement contre-culturel des années 1960), ont constitué un potentiel transitionnel majeur pour plusieurs jeunes de la rue. Ces lieux ont spatialisé une mythologie commune (réciprocité des relations) se rattachant à leur histoire de marginalité en offrant aux jeunes la possibilité

17. Voir les planches couleurs de ce livre.

d'occuper l'espace de façon créative (indétermination des règles du jeu) sans que ces jeunes se sentent trop menacés dans leur liberté d'action (confiance et fiabilité).

Avant même d'adopter la vie de rue, les jeunes seraient à la quête de lieux mythiques où ils peuvent recomposer les conditions de socialisation qui rendent possible un processus identitaire. Ainsi, les jeunes de la rue y investiraient tout le poids affectif de leur imaginaire social qui, selon l'hypothèse de Rassial à propos de la bande délinquante, serait alimenté par le mythe de l'autonomie naturelle¹⁸ : une forme symbolique pré-historique ou post-historique, l'archétype du survivant et de l'aventurier. Par exemple, cet imaginaire cadre assez bien avec celui de la culture punk où la destruction du monde actuel est un préalable à sa reconstruction anarchique. D'ailleurs, pour les punks, certaines prégnances (significations symboliques spatialisées) parmi les plus attractives seront celles dont l'impression de déconstruction anarchique (couleurs bigarrées, objets insolites, etc.) se dégagera de l'esthétique des lieux. Dans son livre portant sur les « loubards », Barreyre (1992, p. 127) observe que la réalité des formes d'agrégation juvénile « s'ancre dans une tradition, un trajet anthropologique des jeunes de la rue. L'opinion publique (y compris celle des jeunes) reconstruit un archétype, lui donne figure, le reconnaît en le stéréotypant. »

Mais de façon générale, en raison de la méfiance des jeunes de la rue pour toute forme d'autorité, les lieux les plus communément attractifs seront ceux qui, sur les plans esthétique et affectif, spatialiseront des prégnances articulées autour des seules valeurs identitaires que ces jeunes connaissent, c'est-à-dire des valeurs de rejet, d'abandon et de transgression. Bref, des valeurs correspondant à leur attribution identitaire d'origine. La reconnaissance spatiale de ces valeurs (*via* la saisie affective des prégnances) servirait de points de repère topologiques, permettant ainsi aux jeunes de la rue de se rassembler et de s'identifier individuellement et collectivement à certains lieux d'appartenance plutôt qu'à d'autres. À Montréal, ces lieux correspondent bel et bien à la partie est de la rue Sainte-Catherine, secteur de l'ancien « *Red Light* ». Bref, je pense qu'au-delà des apparences nous donnant l'impression d'une mobilité égarée dans un *no man's land*, la mobilité des jeunes de la rue relève bel et bien d'une organisation géographique, plus précisément topologique, qui leur confère un sens identitaire. C'est pourquoi il est nécessaire de s'interroger

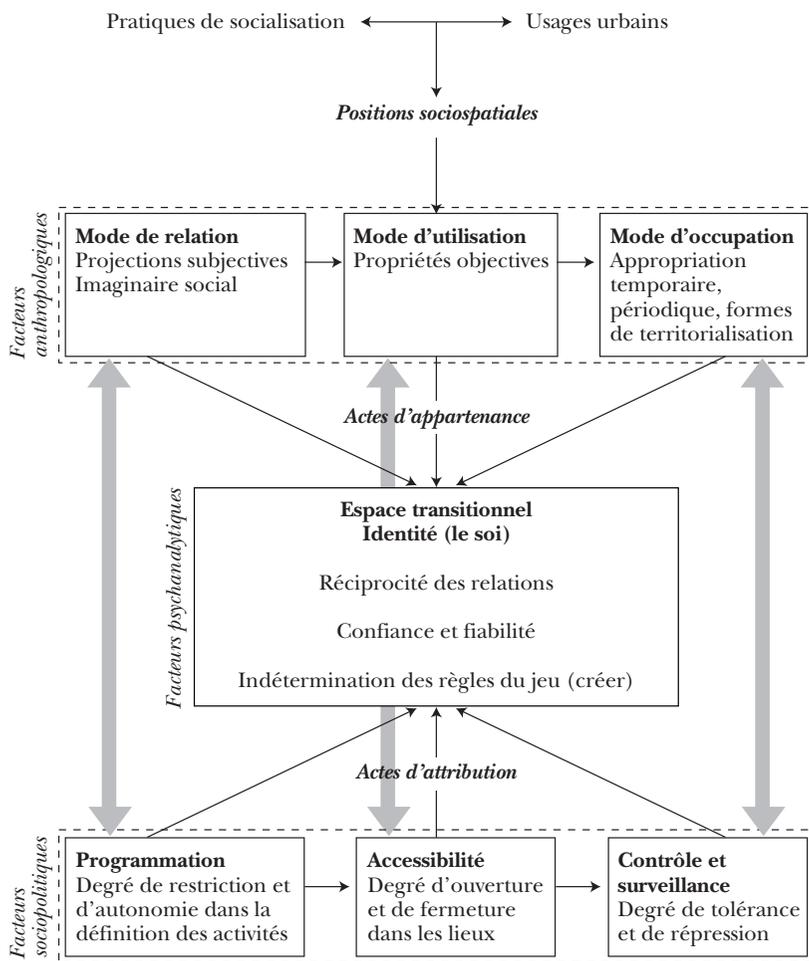
18. Faute de balises culturellement déterminées par le monde institutionnel, ces jeunes développeraient un monde imaginaire autour de l'autonomie naturelle (loi naturelle) « pré-historique ou post-historique » (Rassial, 1990, p. 64) que certains auteurs qualifieraient de « tribale » (Maffesoli, 1992).

davantage sur les conséquences sociales liées à une éviction aveugle des jeunes de la rue par des autorités qui n'y verraient que flânage et foyer de délinquance. Contrairement à la thèse de Côté (1988) à ce sujet, la thèse développée ici soutient que, même si les jeunes sont en situation d'errance face à leur possibilité de s'établir dans l'espace urbain, ils ne sont pas dans un *no man's land* géographique au sens strict. Ils organiseraient leur mobilité routinisée dans les espaces privés, publics et semi-publics en fonction de leur attractivité et de leur répulsivité, elles-mêmes modulées selon les contraintes rencontrées qui évoluent aussi dans le temps. En d'autres mots, les jeunes de la rue spatialiseraient leur représentation mythologique tribale dans les espaces comportant, à l'usage, le plus de vulnérabilité à l'appropriation géographique. À condition que ces espaces soient parmi les lieux les moins exposés aux mesures de contrôle liées à la gestion des usages urbains. Toutefois, nous le verrons dans le chapitre suivant, ces rassemblements précaires seraient constamment objets de dispersion étant donné l'occupation parasitaire et transgressive de la propriété des autres. Ainsi brassés par un mouvement incessant, les jeunes de la rue seraient voués à l'errance face aux possibilités d'établissement, mais non en ce qui regarde leur mobilité marginalisée qui, elle, relèverait d'une organisation géographique spécifique.

Résumons : l'espace transitionnel rend compte, d'une part, du processus de subjectivation par la régulation narcissique qu'il opère (désillusion de l'omnipotence) et, d'autre part, de l'émergence de la représentation topologique de l'espace par la régulation politique de la mobilité (relation de position) exercée par la figure qui tient lieu d'autorité. En l'occurrence, il s'agit d'une position initiale exorégulée (hétéronome) et les tenants de la géographie structurale attribuent la causalité de cette position à un interdit spatial dont la propriété serait l'une des manifestations culturelles (Mercier et Ritchot, 1994, p. 49-50). Cette dernière investigation m'amène à spécifier mon hypothèse concernant le rôle joué par la réalité spatiale : *L'espace interviendrait dans l'émergence d'un potentiel de socialisation des jeunes de la rue en tant que représentation topologique des lieux d'appartenance qui seront valorisés selon leur potentialité transitionnelle.*

Pour évaluer le potentiel transitionnel d'un lieu, il s'agit d'analyser les conditions relationnelles du contexte d'interactions sociales entre les individus dans un lieu donné. L'identification des conditions de possibilité de l'espace transitionnel exige une investigation des projections, des représentations, des contraintes et des réactions des jeunes marginalisés qui structurent symboliquement cette expérience identitaire tout au long de leur parcours. Le potentiel transitionnel d'un lieu permet à chacun des individus vivant une expérience sociale ou un échange mutuel d'établir une distinction entre ce qui relève de soi et ce qui appartient à l'autre,

Figure 4.1
Synthèse des indicateurs sociospatiaux
(Espace urbain et socialisation des jeunes de la rue)



Source : Michel Parazelli, 1997a.

de sorte que chacun peut maintenir la conscience qu'il a de lui-même. L'attribut transitionnel d'un lieu désigne en fait le contexte d'interactions sociospatiales favorisant le mouvement de transition continu qui s'exerce entre le moi et le non-moi. C'est ainsi que le potentiel de socialisation de trente jeunes de la rue a été évalué en 1994 en tenant compte des liens que nouent entre eux (voir figure 4.1) :

- les actes d'appartenance aux lieux (indicateurs : modes de relation, d'utilisation et d'occupation). Il s'agit ici des facteurs anthropologiques qui déterminent les actes d'appartenance des jeunes aux lieux associés au monde de la rue ;
- les actes d'attribution aux lieux (indicateurs : programmation, accessibilité, contrôle et surveillance). Il s'agit ici des facteurs sociopolitiques qui déterminent les actes d'attribution des jeunes aux lieux associés au monde de la rue ;
- les conditions de l'espace transitionnel (indicateurs : réciprocité des relations, confiance et fiabilité et potentiel d'indétermination des règles du jeu). Il s'agit ici des facteurs psychanalytiques des fondements de la construction identitaire appelés processus de socialisation.

J'ai pu observer que les lieux réunissant les trois conditions de l'espace transitionnel étaient effectivement considérés par les jeunes de la rue, à des degrés divers, comme attractifs. On comprendra que dans cette perspective théorique l'espace de la rue n'est pas détaché du reste de l'espace construit ni de l'ensemble des représentations symboliques qu'il peut susciter. Ainsi, la représentation de l'espace de la rue serait qualitative, et non une simple quantité d'objets urbains concrètement disposés les uns à la suite des autres. Ma conception de l'espace respecte la nature paradoxale du concept de Winnicott qui situe l'expérience identitaire entre le réel et l'imaginaire, le moi et le non-moi, cette conception de l'espace s'apparentant à la représentation topologique de Piaget et Inhelder (1948). Cette représentation structure le rapport de l'être humain à l'espace (sur le plan individuel et collectif) et développe sa conscience territoriale, une condition fondamentale de la socialisation. Un sentiment d'appartenance se développe ainsi en se localisant à travers un réseau de lieux valorisés différemment selon leur valeur symbolique et leur potentiel identitaire (transitionnel).

Précisons que, pour être captées par les sujets, les significations symboliques des lieux se présentent à eux dans le registre précognitif d'une esthétique des formes architecturales en sollicitant leurs affects inconscients non seulement sur le mode de l'interprétation, mais sur celui de l'investissement :

Dans la perspective d'une réflexion sur les conditions de possibilité d'une dimension « esthétique » intrinsèque aux formes de l'établissement humain, nous avançons d'une part que le sujet investit de façon « inconsciente » ses affects dans des domaines privilégiés de l'espace géographique qui deviennent par le fait même des **formes**

prégnantes¹⁹ et, d'autre part, que le sens constitutif de ces vacuums²⁰ se trouve décodé affectivement par le sujet. En ce qui concerne l'établissement humain, « l'esthétique » serait un mode d'investissement et d'interprétation du sens où la dimension affective du sujet se trouve inconsciemment convertie dans des formes signifiantes. [...] Dans ce contexte, la dimension affective n'est plus subordonnée à la sémantique fondamentale. Le thymique²¹ ne connote plus le sens axiologique, il le précède. La dimension affective fonctionne alors sur le mode d'une saisie précognitive, où le sujet « esthétique » se trouve structurellement contraint d'appréhender thymiquement les valeurs profondes à même les saillances figuratives du paysage (Desmarais, 1991, p. 77, 82).

Cet énoncé m'amène à définir les concepts de « prégnance » et de « saillance » dont l'utilité pour aborder les phénomènes géosociaux est manifeste. Le sens de ces concepts peut nous offrir une avenue alternative conceptuelle aux métaphores écologiques pour comprendre les rapports aux lieux. Issu des *Gestalt*-théoriciens allemands (Thom, 1991, p. 67), le concept de prégnance a davantage été développé et précisé par Thom dans plusieurs ouvrages dont un article spécifiquement consacré à ce sujet, intitulé « Saillance et prégnance » (1991). Thom fait coïncider le concept de prégnance avec la naissance de l'activité symbolique du langage chez l'être humain qui, contrairement à l'animal, est parvenu à médiatiser son rapport au monde à l'aide d'une barrière entre le « vrai moi et le moi extérieur ». Le moi extérieur, c'est-à-dire la production d'un acte qui tend à échapper aux désirs du vrai moi (ex. : la chasse d'une proie), établit un rapport de pouvoir aliénant avec le vrai moi. Thom (cité par Desmarais, 1991, p. 87) fait l'hypothèse que le langage a permis d'atténuer cette relation de dépendance :

Du moment que l'on reconnaît un objet extérieur et qu'on peut lui associer un nom, son pouvoir aliénant cesse. Alors, la reconnaissance d'un objet est une façon de s'incarner en lui nous permettant, simultanément, de garder notre autonomie. Je crois que l'origine du langage est justement ceci : un processus permettant de désamorcer le pouvoir de fascination des formes externes grâce à la construction de concepts.

19. C'est l'auteur de ce livre qui souligne.

20. Selon la théorie de la forme urbaine, le « vacuum » est un espace abstrait qui désigne un lieu possédant une valeur très attractive compte tenu de la très grande importance des significations symboliques qu'une société lui accorde. Objet d'attraction et de répulsion, un tel lieu possède à l'origine une valeur sacrée qui est l'objet de convoitise et par la suite d'appropriation (ex. : cimetière, temple, château, etc.).

21. Le thymique est ce qui concerne l'humeur en général.

Les concepts de prégnance et de saillance rendraient compte du mode d'appréhension esthétique de l'espace physique symbolisé. Thom (1991, p. 66) définit la forme saillante comme étant une discontinuité qualitative qui a des propriétés de propagation. Utilisant la métaphore du soleil, le mathématicien définit la prégnance « [...] comme une sorte de source attachée à certaines formes qui illuminent certaines structures constituées par les formes saillantes; les formes saillantes pouvant avoir une structure entre elles qui est en quelque sorte le résultat de l'expérience vécue » (1991, p. 69). L'auteur ajoute que dans le langage humain la propagation des prégnances est contrôlée (1991, p. 76-77) :

Quand je parle de prégnances du langage humain, j'envisage une équivalence de type « prégnance = concept ». Le concept, au sens philosophique du terme, a un aspect d'extension [ensemble des objets que le concept peut désigner ou dont il est l'attribut] et un aspect d'intension [ensemble des caractères représentés par le concept] ; l'extension représente la saillance, l'intension la signification, le sens représente la prégnance.

La prégnance procède selon un schéma propagatif d'investissement qui, à partir de formes-sources, émet de la prégnance, une sorte de « rayonnement » de significations symboliques qui va investir d'autres formes saillantes pouvant elles-mêmes ré-émettre et investir à leur tour d'autres formes saillantes (1991, p. 75). Selon Thom (1991, p. 68), ce processus dynamique progresse par expansion en engendrant une polarité entre deux types de prégnances : les prégnances attractives et les prégnances répulsives. À titre d'exemple, on peut penser que le bar les Foufounes électriques émet des prégnances attractives pour les jeunes punks et que ceux-ci formeront eux-mêmes des saillances ré-émettrices de ces prégnances par leur allure vestimentaire s'associant aux significations symboliques de ce bar underground (marginalité, anarchisme, chaos, etc.).

Cette façon de concevoir le mode d'appréhension de l'espace rejoint l'analyse d'Ostrowetsky (1994a, p. 302) à propos du déterminisme spatial : « Qui ou quoi du lieu agit ? Il y a ici, en musique comme à propos de l'espace, une complexité plus grande ; non pas production de signification mais de sensibilité : adhérence entre le sujet qui reçoit et l'objet qui émet. » Desmarais (1991, p. 78) précise toutefois que la saisie affective des prégnances se trouve transformée par la suite en idéologie par les intentions profondes d'appropriation des prégnances attractives. C'est d'ailleurs parce que les sujets ont tout de même la capacité d'interpréter consciemment leurs affects esthétiques que nous pouvons avoir accès à leur discours narratif donnant un sens à leur trajectoire et à leur position.

En ce qui regarde les enjeux sociopolitiques entourant l'appropriation de l'espace, on peut comprendre qu'une « topologie des places » résulte du rapport de force entourant les enjeux d'appropriation spatiale et de contrôle des règles de l'imaginaire sociosymbolique qui fondent le processus identitaire à même les prégnances attractives et répulsives des lieux. Le point suivant vise à préciser le rôle que peut jouer la structuration sociopolitique des usages urbains dans le contexte des pratiques de socialisation marginalisée des jeunes de la rue.

4.5. LA GESTION DES USAGES URBAINS : UN ENJEU D'APPROPRIATION

Pour les jeunes de la rue, l'appropriation de leurs pratiques de socialisation marginalisée rencontre de nombreuses difficultés. Ces jeunes ne développent pas des pratiques de socialisation dans des espaces libres de rapports de force. C'est pourquoi je ne peux pas me permettre d'éluder l'impact de la structuration sociopolitique des usages urbains affectant les pratiques précaires d'appropriation d'espaces transitionnels des jeunes de la rue. Cette prise en compte est indispensable si l'on veut mesurer qualitativement le potentiel de socialisation des jeunes de la rue. Il s'agit ici de compléter les trois variables des rapports à l'espace transitionnel par ceux de la gestion des usages urbains qu'Ashworth, White et Winchester (1988, p. 208) nous offrent à la suite d'une étude réalisée sur les *Red-Light* des villes d'Europe occidentale. Ces chercheurs ont analysé les effets sociaux et de localisation découlant de la structuration politico-administrative des fonctions urbaines. Ils ont démontré que la localisation d'activités marginalisées telles que la prostitution était déterminée par la pression des diverses réglementations selon des principes d'utilisation comme l'accessibilité, l'opportunité et la contrainte.

À la suite de ces dernières observations, j'ai établi des relations de co-détermination entre des indicateurs du rapport à l'espace (modes de relation, d'utilisation et d'occupation) et les conditions d'existence de l'espace transitionnel (voir figure 4.1). Ce niveau de détermination rend visibles les actes d'appartenance des jeunes de la rue dans l'occupation des lieux. Les mêmes liens de détermination ont été établis entre des indicateurs de la structuration sociopolitique des usages urbains (programmation, accessibilité et contrôle et surveillance) et les conditions d'existence de l'espace transitionnel. Ce niveau de détermination rend compte des actes d'attribution au sein des lieux fréquentés par les jeunes de la rue. À partir de l'histoire de la mobilité sociospatiale des jeunes de

la rue, le défi empirique consiste à reconnaître ce qui relève d'actes d'attribution identitaire et d'actes d'appartenance au cœur de ces relations de détermination. À partir de la connaissance des parcours de mobilité des jeunes de la rue, il serait possible de définir leurs positions sociospatiales. Ces positions seraient régulées par un rapport de force sociopolitique à l'intérieur duquel s'exercerait ce que Giddens (1987, p. 441) appelle une « dialectique du contrôle », c'est-à-dire le « caractère réciproque de la dimension distributive du pouvoir (le pouvoir en tant que contrôle) ». Selon Giddens (1987, p. 346), il s'agit de déterminer la capacité qu'ont les acteurs :

[...] d'influencer les circonstances de l'action d'autres acteurs ou groupes d'acteurs [et inversement]. Dans les luttes de pouvoir, la dialectique du contrôle est toujours à l'œuvre; toutefois, l'usage que les agents en situation de subordination peuvent faire des ressources dont ils disposent diffère nettement d'un contexte social à un autre.

Il s'agit de repérer non seulement la marge d'autonomie d'action des jeunes de la rue, mais aussi les limites imposées par les contraintes de la structuration sociopolitique des usages urbains. Les trois groupes d'indicateurs illustrés par la figure 4.1 visent cet objectif. Il est nécessaire à cet égard d'établir des liens entre chacun des indicateurs des deux premiers ensembles (facteurs anthropologiques et facteurs sociopolitiques) : des liens de détermination (horizontaux) et des liens de tension (verticaux).

Illustrons ce propos. Tout d'abord, au sein de cette figure j'établis des liens de détermination horizontaux : en ce qui a trait aux facteurs anthropologiques, les liens horizontaux consistent à montrer que le mode d'occupation est déterminé par le mode d'utilisation des lieux. En effet, comment savoir occuper un lieu si l'on n'en connaît pas l'usage ? Ensuite, la figure indique de la même façon que le mode d'utilisation est déterminé par le mode de relation. Comment définir l'usage d'un lieu si l'on n'en connaît pas le sens ? Du côté des facteurs sociopolitiques, le même raisonnement prévaut : on ne peut connaître le type de contrôle et de surveillance d'un lieu si l'on ne connaît pas son niveau d'accessibilité ni son accessibilité si l'on ignore sa programmation.

Pour les liens verticaux, il existerait des liens non pas de détermination mais de tension entre les actes d'appartenance et les actes d'attribution. Par exemple, entre la programmation des lieux (types d'usages urbains) et le mode de relation, la tension se manifeste par le degré de concordance entre le désir d'investissement symbolique et le sens déjà investi d'un lieu. En effet, le degré de restriction et d'autonomie que les jeunes disposent sur le plan des usages urbains influencerait sur leurs possibilités d'investir symboliquement certains lieux et de développer un

sentiment d'appartenance (ex. : les jeunes de la rue d'appartenance punk ne sont pas acceptés dans tous les établissements commerciaux). Le deuxième lien, établi entre l'accessibilité aux lieux et le mode d'utilisation, rend visible la possibilité ou l'impossibilité de réaliser d'une certaine manière des activités concrètes au sein d'un usage programmé. C'est la connaissance du degré d'ouverture et de fermeture des lieux qui nous informe à ce sujet (ex. : l'aménagement de certains squares est conçu pour favoriser la déambulation au détriment de la fixité). Du côté de la relation entre le contrôle et la surveillance des lieux et le mode d'occupation, elle nous renseigne sur la fréquence des occupations permises, interdites, périodiques, etc. Elle nous indique aussi les marges de manœuvre dont les jeunes de la rue disposent relativement au degré de tolérance et de répression des autorités policières et des autres acteurs (ex. : l'heure de fermeture des parcs coïncide avec les moments forts de fréquentation des jeunes de la rue, la distribution d'amendes aux jeunes qui quêtent, etc.). Enfin, le résultat découlant des rapports de force établis entre les deux groupes d'indicateurs des usages urbains (anthropologiques et sociopolitiques) aurait une incidence directe sur les conditions d'existence de l'espace transitionnel. Cette incidence nous indiquerait à tout le moins une certaine tendance dans le développement ou le sous-développement d'un potentiel de socialisation marginalisée chez les jeunes de la rue. Pour faciliter la compréhension de cette structure dynamique des pratiques spatiales de socialisation, il est important de distinguer le rôle joué par les variables. Pour qualifier cette distinction, j'emprunte la terminologie de Granger (1982, p. 10-11) en différenciant les variables « stratégiques » des variables « dynamiques » :

Un modèle ainsi conçu [théorie des catastrophes] comporte donc deux étapes pour ainsi dire superposées, dont l'une décrit le jeu de variables stratégiques et l'autre celui de variables « dynamiques » réglant l'évolution du phénomène dans les limites d'un certain champ de stabilité. [...] La connaissance de la forme, de purement descriptive, tend ici à devenir génétique. Non pas simplement au sens usuel de l'enchaînement nécessaire d'états successifs à partir d'un état initial ; mais au sens plus profond qui permettrait de dire pourquoi telle forme se produit et se maintient plutôt que telle autre, et dans quelles conditions telle forme disparaît.

Les variables dynamiques correspondent aux deux groupes d'indicateurs des usages urbains (facteurs anthropologiques et facteurs sociopolitiques), tandis que les variables stratégiques sont représentées par celles qui déterminent les conditions d'existence de l'espace transitionnel. Les variables dynamiques sont appelées ainsi car elles représentent la forme concrète des pratiques de socialisation marginalisée qui évoluent selon les contraintes et le temps. Mais, pour bien repérer le processus de construction

géosociale de l'identité, il faut se rappeler ce que Winnicott (1975, p. 123) a énoncé à propos du rapport du sujet à l'espace transitionnel. Ce n'est que par les conditions d'existence de l'espace transitionnel, bref de sa potentialisation, que la contiguïté des trois rapports est possible et qu'une continuité de l'expérience peut être ressentie affectivement par le sujet. Autrement dit, ces trois rapports n'ont un sens relationnel qu'en présence d'un contexte d'interaction transitionnel qui agit comme un opérateur identitaire. Si le potentiel transitionnel d'un lieu n'existe pas, les modes de relation, d'utilisation et d'occupation à ce lieu existent bel et bien, mais ne permettent pas au sujet de « se sentir réel » selon l'expression de Winnicott, c'est-à-dire de ressentir cette capacité de distinguer le soi de l'autre. Dans de tels cas (pensons à un lieu d'incarcération ou à une chambre d'isolement d'un centre d'accueil pour jeunes), ces rapports au lieu d'occupation ont un effet de déréalisation de la personnalité sociale si le contexte de privation sociale persiste. Étant donné que mon objectif est d'évaluer le potentiel de socialisation des jeunes de la rue, les conditions d'existence de l'espace transitionnel représentent donc des variables stratégiques de mon investigation empirique : la réciprocité des relations, la confiance et la fiabilité ainsi que le potentiel d'indétermination des règles du jeu (*playing*). Sans l'identification empirique de ces variables, l'étude des rapports aux lieux d'occupation sociale se réduirait à l'étude des formes de sociabilité, laquelle ne nous apprendrait rien sur la structuration géosociale des tentatives de recomposition identitaire des jeunes de la rue.

4.6. ROUTINISATION SOCIOESPATIALE ET SÉCURITÉ ONTOLOGIQUE

Afin de compléter la problématique des enjeux d'appropriation entourant les contraintes liées à la gestion des usages urbains, je dois ajouter un autre aspect sociospatial fort important en ce qui a trait à la valorisation du potentiel transitionnel des lieux d'appartenance des jeunes de la rue. Le sociologue Giddens (1987) nous offre une théorie globale de la structuration de la société où l'espace-temps est étroitement associé au processus de socialisation qui assure ce que l'auteur appelle la « sécurité ontologique » (que nous traduirons par sécurité existentielle). Pour l'auteur, la « routinisation » de l'action quotidienne est loin de constituer un ensemble de gestes et de mouvements banals. Le sociologue évalue la pertinence de la prise en compte des pratiques routinières dans une double perspective scientifique : celle de la psychologie de la personnalité individuelle et celle des relations sociales. En s'inspirant des recherches du psychanalyste Erikson (1959) sur l'enfance et la société, Giddens nous propose de concevoir la routinisation des activités quotidiennes comme

un processus de sécurisation existentielle. Selon lui, les travaux d'Erikson démontrent que ce processus constitue l'un des premiers apprentissages de la petite enfance se réalisant à travers la satisfaction des besoins corporels par les soins routiniers de la mère (Giddens, 1987, p. 102). L'apprentissage de la prévisibilité des périodes de présence et d'absence répétées des parents agirait comme un moyen de contrôle de l'angoisse. De plus, cet apprentissage de la sécurité existentielle par la médiation de la routine reposerait sur un processus identitaire faisant intervenir la confiance ou la méfiance dans la gestion des tensions à travers les sanctions normatives de la mère ou du père. En apprenant à faire confiance ou à se méfier à travers ces sanctions, l'individu conservera en mémoire un rappel du registre de ces sanctions qui accompagneront les relations sociales ultérieures (Giddens, 1987 ; Miller, 1984). C'est pourquoi Giddens (1987, p. 112) pense que, si les pratiques routinisées de la vie quotidienne sont profondément déstabilisées, les conséquences peuvent conduire l'individu à développer une nouvelle attitude de confiance limitée et hautement ambivalente que l'on peut appeler méfiance :

La perturbation des routines ordinaires de la vie et les attaques délibérées et constantes qui leur sont portées engendrent un haut degré d'angoisse ainsi qu'un « dépouillement » des réponses socialement acceptées et associées à la sécurité du contrôle du corps ainsi qu'à un cadre familial et prévisible de la vie sociale.

Le point de vue formulé par Giddens sur la routinisation tourne autour des fondements psychologiques (et non anthropologico-politiques) des rituels sociaux où les principes d'initiation et de contrôle réfléchi des routines correspondent à des enjeux d'autonomie et d'appropriation d'actes quotidiens. Conséquemment, la routinisation des rencontres jouerait un rôle majeur dans le développement du sentiment d'appartenance :

Le sentiment d'appartenance semble jouer un rôle clé dans le maintien d'une sécurité ontologique, précisément parce qu'il fait office de lien psychologique entre l'histoire de vie de la personne et ces lieux qui sont les cadres des sentiers spatiotemporels dans lesquels cette dernière se déplace (Giddens, 1987, p. 433).

Toutefois, cette relation que l'auteur établit entre les lieux et les biographies des individus n'est pas expliquée par une perspective topologique de la socialisation. Giddens nous invite plutôt à concevoir cette relation société-espace comme un processus de reproduction sociale à travers le concept de « dualité du structurel ». En fait, Giddens tente de concilier les théories du contrôle intériorisé (voir Foucault, Bourdieu, etc.) et celles de l'action (voir Dubet, Touraine). Selon lui, l'individu n'est pas plus déterminé par la structure sociale que par ses propres compétences d'action. Il s'agit d'un rapport dialectique où les propriétés structurelles

d'un système social n'existent pas en dehors de l'action. L'individu, conçu comme un acteur compétent, utilise les règles et les ressources d'un système social donné pour à la fois produire et reproduire les traits structurés de ce système en fonction de sa position sociale. Ces règles et ressources sont donc à la fois contraignantes et habilitantes étant donné que l'individu ne crée pas ces règles, mais les transforme ou refabrique déjà ce qui est fabriqué dans la continuité de la pratique quotidienne.

J'utiliserai les concepts de routinisation et de sécurité existentielle pour rendre compte des pratiques des jeunes de la rue liées au renforcement du sentiment de sécurité existentielle par la fréquentation régulière de certains lieux d'appartenance. C'est donc par la routinisation de l'occupation de leurs lieux d'appartenance que les jeunes peuvent faire valoir l'importance que revêtent pour eux certains lieux qui ont vraisemblablement un potentiel transitionnel. Ainsi sera-t-il possible d'analyser les effets psychosociaux d'une déstabilisation des itinéraires routiniers des jeunes de la rue.

4.7. LE PARCOURS GÉOSOCIAL DE LA SOCIALISATION

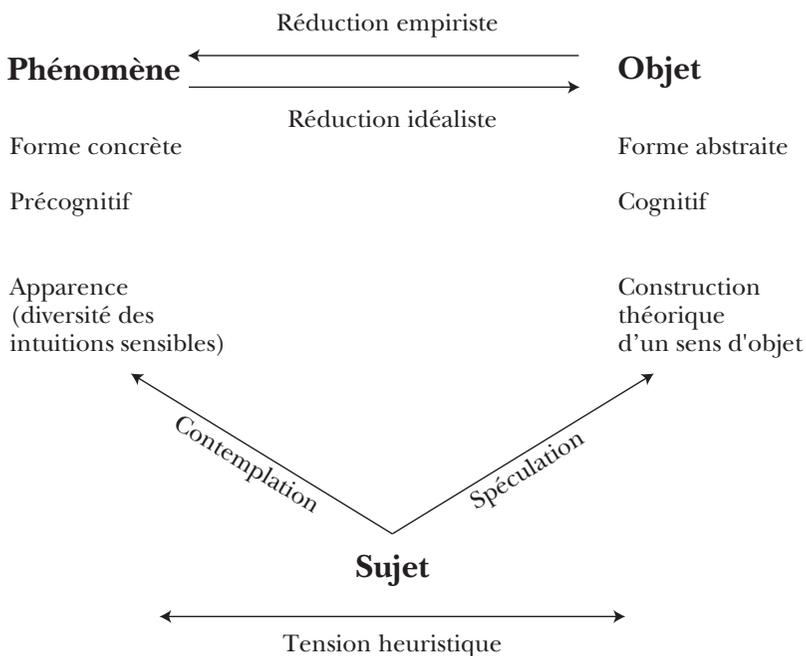
Au terme de cette élaboration théorique, voyons maintenant comment la géographie humaine structurale permet d'inscrire ces pratiques de socialisation marginalisée dans un parcours géosocial. Nous avons vu, au point traitant de l'espace et de la construction identitaire, que le processus de socialisation n'est pas une « chose matérielle » ou naturelle que l'on peut observer au « coin d'une rue ». Seules les pratiques de sociabilité sont perceptibles concrètement. Le processus de socialisation est plutôt structuré abstraitement par une forme géosociale d'engendrement: à partir d'une origine vers un but ou vers la représentation culturelle d'un destin humain. Seules les manifestations concrètes de ce phénomène étant observables, encore faut-il préciser le point de vue nécessairement théorique, donc abstrait, avec lequel l'observateur interprète ces manifestations²². Il est par conséquent essentiel de distinguer le « phénomène » (formes concrètes, empiriques) de l'« objet » (formes abstraites, théoriques). C'est pourquoi, dans un premier temps, je présenterai ma position épistémologique qui s'inspire de celle de la géographie humaine

22. En d'autres mots, si l'observateur ignore la théorie de l'objet transitionnel, la vue d'un enfant ayant régulièrement en sa possession le même objet pourrait l'amener à penser qu'il ne s'agit là que d'un caprice ou d'une simple préférence de la part de l'enfant. Là encore, même ce type d'interprétation n'échappe pas aux représentations abstraites que l'observateur se fait de ce type de phénomènes.

structurale. J'utiliserai ensuite une clé d'interprétation du parcours géo-social de la socialisation en m'inspirant du parcours morphogénétique de l'établissement humain développé par Desmarais (1991).

La problématique de cet objet de recherche s'inscrit dans un champ épistémologique spécifique. Il s'agit du structuralisme dynamique (Thom et Petitot) et de la phénoménologie critique (Kant et Husserl) tels qu'interprétés par Desmarais (1991) dans sa thèse élaborant la théorie de la forme urbaine. J'ai reconstitué schématiquement l'essentiel du rapport à la connaissance que Desmarais établit entre la construction d'objet et la manifestation du phénomène (voir figure 4.2). Ce schéma fait intervenir dans la relation de connaissance habituellement établie (sujet-objet) un élément tiers qui est le « phénomène » en tant que « manifesté d'une certaine manière dans le réel ». D'une part, la phénoménologie permet au sujet d'appréhender la diversité des formes sensibles (ex. : les manifestations des pratiques de socialisation marginalisée) de manière précognitive. Il

Figure 4.2
Position épistémologique – phénoménologie critique (Kant et Husserl)



s'agit du phénomène tel qu'il se présente sous sa forme concrète, empirique. D'autre part, le structuralisme dynamique nous indique la nécessité de construire théoriquement le sens de l'objet de façon cognitive. L'objet construit synthétiquement est alors une forme abstraite du phénomène étudié (ex. : l'espace transitionnel). L'enjeu scientifique consiste à reconstituer de façon synthétique l'objet afin de rendre compte le plus exactement possible des manifestations du phénomène étudié. Ce choix épistémologique n'est pas arbitraire, car il correspond à la nécessité théorique de rendre compte de deux phénomènes : l'espace géographique et la socialisation marginalisée.

Je formule l'hypothèse que l'espace et la socialisation sont avant tout des concepts dotant la réalité concrète qu'ils désignent d'une forme signifiante abstraite et non d'une substance. L'émergence de ces formes abstraites n'est possible que parce que les manifestations de ces phénomènes peuvent être saisies de façon esthétique et précognitive. Par conséquent, je ne fais que respecter le processus cognitif médiatisé par le langage en considérant l'espace et la socialisation comme une structure de significations comparable à celle du langage qui procure à ces concepts une « existence » intelligible.

Par « structure », j'utilise sensiblement la même définition que celle formulée par Lévi-Strauss : « [...] un modèle théorique que construit le chercheur [...] dont la fonction est de l'ordre de l'interprétation et de l'explication, et non plus de l'ordre de la représentation et de la description. On pourrait dire que [...] le modèle théorique est un mode d'intelligence de la réalité » (Rocher, 1969, p. 275-278). Le concept de structure s'allie au concept de forme par leur capacité sémantique à lier le concret avec l'abstrait. C'est ce que Ledrut (1984, p. 23-25) explique dans son ouvrage portant sur la forme et le sens dans la société :

L'intérêt du concept de Forme réside justement dans le fait qu'il désigne un ensemble mixte, tout à la fois concret et abstrait, ce qui nous apparaît et sensible et structuré. On pourrait déjà définir la Forme comme une structure sensible. C'est, on l'a dit, un « abstrait sensible ». Une Forme Sociale est par exemple ce groupe qui est observable et qui possède unité et organisation.

Ce choix épistémologique découle aussi de la prise en compte des débats encore actuels en ce qui a trait à la réciprocité des déterminismes qui lie l'acteur à la structure, la société à l'espace, la culture à la nature et l'humain au physique. En ce qui a trait à la géographie humaine d'expression anglaise, Cloke, Philo et Sadler (1991) ont dressé un bilan des débats théoriques à ce sujet. Ils constatent que la tendance actuelle s'oriente vers l'établissement de « passerelles » qui lieraient théoriquement les apports longtemps cloisonnés des grands courants de pensée (humanisme,

marxisme et positivisme). Il s'agit de démarches pour comprendre les rapports dialectiques entre la subjectivité des individus et l'influence objective des structures ou, encore, entre les rapports sociaux et la structuration de l'espace urbain. Cette tendance vise à dépasser les attitudes déterministes réductrices, héritées du XIX^e siècle, qui ont cours encore aujourd'hui, telles que le naturalisme et l'évolutionnisme, tous deux directement inspirés du positivisme des sciences naturelles. Pour effectuer ce dépassement, Cloke, Philo et Sadler démontrent à travers les questions du débat actuel (particulièrement celles posées par le sociologue Giddens [1987]) que l'interdisciplinarité entre la sociologie et la géographie devient incontournable si l'on veut saisir la multidimensionnalité des phénomènes urbains.

La géographie humaine structurale ne s'éloigne pas de ces débats. Au contraire, sa position épistémologique favorise les réflexions transdisciplinaires²³ qui permettent de penser l'espace de façon spécifiquement géographique. Dans cette perspective, Hubert (1993, p. 169) affirme que la subjectivité inhérente aux actes sociaux ne peut être pensée en dehors de l'espace géographique :

La question de l'apparition du sens est d'ordre théorique car elle porte sur la manifestation de phénomènes géographiques dans leur espace, mais la question de l'origine du sens hors de tout espace est, elle, d'ordre métaphysique. Et la métaphysique ne peut apporter qu'une solution dogmatique, invérifiable, donc *a priori* insatisfaisante sur le plan scientifique et théorique. [...] Avec la présentation du parcours morphogénétique, l'espace géographique apparaît comme un espace relatif investi *a priori* d'un sens perceptible par le sujet sur le mode de l'affect esthétique. Dans cette perspective, les oppositions couramment utilisées entre, d'une part, un espace géographique et, d'autre part, un espace économique (en tant qu'espace des relations économiques) ou un espace social (en tant qu'espace des relations sociales) doivent être entièrement reconsidérées.

Pour exposer de façon structurale ma clé d'interprétation du parcours de socialisation marginalisée des jeunes de la rue, le concept de géographie structurale, « structure morphologique abstraite » (Desmarais, 1992, p. 255-256), s'est avéré une source d'inspiration pertinente :

23. Je définis la transdisciplinarité comme une pratique d'emprunts associatifs de concepts issus de disciplines différentes de façon à faire converger ces derniers pour expliquer un phénomène de façon inédite. L'interdisciplinarité est définie comme une pratique d'emprunts analogiques visant à décrire autrement un phénomène (ex. : le systé- misme).

Par définition, la *structure morphologique abstraite* ne peut pas être perçue ou observée. Elle constitue un objet théorique dont la réalité est reconstituée au terme d'une démonstration explicite. Étant invisible en tant que telle, cette structure morphologique s'incarne dans des formes architecturales concrètes. Cette structure abstraite d'organisation rend stable et intelligible sa réalisation concrète en formes architecturales. La démarche de la théorie de la forme urbaine consiste donc à concevoir un niveau d'organisation abstraite sous-jacent à celui des formes architecturales observables. Il en découle un double statut de la structure morphologique de l'établissement humain, à la fois comme forme abstraite d'organisation et comme réalisation concrète en formes architecturales. Ce double statut de toute « structure », à la fois idéal et réel, constitue l'une des avancées théoriques majeures de ce siècle, que l'on retrouve au cœur de plusieurs disciplines. Dans tous ces cas, on se trouve confronté à des formes abstraites d'organisation qui permettent la compréhension et l'explication de leurs réalisations sensibles.

Les prémisses épistémologiques de cette théorie par Ritchot (1985) à la fin des années 1960 comportent des similarités avec mes hypothèses en ce qui concerne la représentation kantienne de l'espace et la genèse de la représentation topologique. Dans cette théorie, la spatialisation des significations symboliques liée aux enjeux d'appropriation sociospatiale joue un rôle fondateur dans la structuration géographique de l'établissement humain. La théorie de la forme urbaine attribue une grande importance à l'influence des mythes fondateurs de l'imaginaire collectif de l'humanité (le sens anthropologique renvoyant à la vie et à la mort, au sacré et au profane, etc.) pour comprendre ce qui est spécifiquement géographique dans le phénomène de l'établissement humain. C'est au niveau de la spatialisation du sens anthropologique que s'établit un processus de différenciation géographique par la formation de discontinuités qualitatives. Ce processus de différenciation géographique est engendré par les conflits liés au contrôle de la mobilité des sujets dont le désir d'appropriation des lieux les plus valorisés (*via* la spatialisation du sens anthropologique) fait l'objet d'un rapport de force entre ceux qui détiennent le contrôle de leur mobilité (nomades sélectifs) et ceux qui ne l'ont pas parce qu'ils sont contrôlés par les premiers (sédentaires)²⁴. On peut comprendre alors qu'une « topologie des places » résulte du rapport de force entourant les enjeux d'appropriation spatiale et de contrôle des règles de l'imaginaire sociosymbolique qui fondent le processus identitaire à même les prégnances attractives et répulsives des lieux. C'est en

24. Pour en savoir plus sur cette théorie, voir les ouvrages de Desmarais (2000) et de Ritchot (1999).

ce sens que la théorie de la forme urbaine conçoit l'espace géographique comme un espace structural où les emplacements vides possèdent déjà un sens avant qu'il y ait des formes architecturales concrètes qui les occupent. L'analogie avec le jeu d'échecs demeure efficace pour comprendre l'abstraction structurale. Là aussi les espaces vides possèdent un potentiel stratégique positionnel servant à contrôler la mobilité de l'adversaire en contraignant son mouvement dans une direction et non dans l'autre. Cette structuration abstraite, tel un échiquier, détermine l'émergence et le mouvement des formes concrètes sur la surface de l'espace-substrat. La théorie de la forme urbaine attire donc notre attention sur la question de la position et des enjeux symboliques d'une profonde intensité liés à l'emplacement. Il faut préciser que « [...] c'est l'emplacement lui-même qui est anthropologiquement et politiquement signifiant » (Desmarais, 1992, p. 258). L'auteur ajoute que la question de la position est fondamentale pour être en mesure de saisir le jeu des trajectoires en fonction d'un mouvement dynamique d'attraction et de répulsion des lieux :

La thèse centrale de la théorie de la forme urbaine est que l'expression de la dynamique interne par le niveau figuratif des formes architecturales concrètes demeure incompréhensible, tant que l'on n'introduit pas une « efficacité de la position » qui contrôle la spatialisation et la différenciation des formes architecturales. Ce niveau intermédiaire d'organisation, situé entre le niveau profond des significations symboliques et le niveau de surface des formes architecturales, correspond à une « topologie des places » résultant de la catégorisation de l'espace géographique (1992, p. 258).

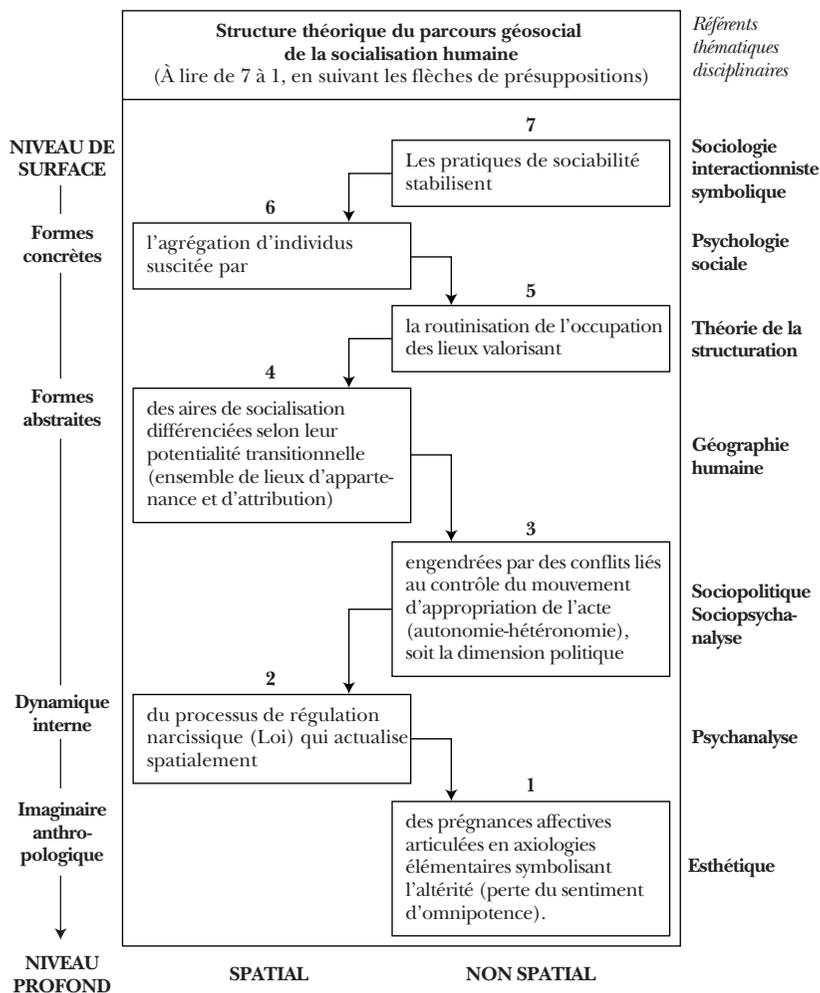
En fait, la géographie structurale considère la représentation topologique de l'espace comme étant la forme ontologique de l'espace géographique. C'est pourquoi j'ai utilisé la procédure méthodologique d'analyse de cette structure morphologique abstraite que Desmarais (1992, p. 260) qualifie de « parcours morphogénétique de l'établissement humain » afin d'illustrer ma propre analyse du parcours géosocial de la socialisation. C'est à partir de ce parcours que j'ai orienté mes observations empiriques des pratiques de socialisation marginalisée des jeunes de la rue. Précisons que je n'ai pas tenté d'appliquer directement cette théorie traitant de la structuration de l'établissement humain au parcours géosocial de la socialisation marginalisée, les deux phénomènes étant structurés de façon distincte. Toutefois, j'ai emprunté la logique structurale de ce corpus théorique ainsi que certaines clés de compréhension du rapport espace-société.

L'intérêt de ce type de parcours analytique est qu'il établit une logique de causalité explicative et non seulement descriptive des pratiques de socialisation. Donc, en m'inspirant du parcours morphogénétique de

l'établissement humain de Desmarais (1992, p. 260), j'ai conçu une structure d'un parcours que j'ai appelé « parcours géosocial de la socialisation ». Ce parcours est conçu de façon que ses niveaux structurels soient hiérarchisés du niveau le plus profond, correspondant à la dynamique interne, jusqu'au niveau de surface des formes concrètes. La dynamique interne, qui détermine par sa structuration les niveaux de surface, implique des relations de présupposition (de causalité) représentées par les chiffres de 1 à 7 (voir figure 4.3). Autrement dit, le parcours géosocial de la socialisation procéderait selon sept étapes allant de l'imaginaire anthropologique (niveau abstrait) jusqu'aux pratiques de sociabilité (niveau concret et observable). À chacun des niveaux correspond une problématique spécifique faisant appel à une discipline qui éclaire un type de problèmes. Cette présentation de relations de présupposition implique que l'on procède à chaque niveau à une opération de conversion qui assure l'intégration d'une problématique à une autre à l'aide de concepts choisis pour leur degré de pertinence. Ces opérations de conversion constituent la clé du travail d'association transdisciplinaire des divers concepts qui réduit l'arbitraire ou l'éclectisme de ces apports. Rappelons que ce travail d'association a pour fonction de reconstituer théoriquement le sens d'une structuration abstraite, rendant aussi compte des intuitions du phénomène de pratiques urbaines de socialisation.

À la lumière de ces informations, présentons maintenant la façon dont le parcours géosocial de la socialisation prend forme dans une telle structure morphologique abstraite. En respectant la même logique structurale, ce parcours adopte une logique d'engendrement de niveaux de structure partant de l'imaginaire anthropologique qualifiant le processus de subjectivation (socialisation) jusqu'aux pratiques concrètes de sociabilité. En reproduisant le même exercice de lecture des niveaux structurels, j'ai défini les relations de causalité suivantes (voir figure 4.3) : (7) les pratiques de sociabilité stabilisent (6) l'agrégation d'individus suscitée par (5) la routinisation de l'occupation des lieux valorisant (4) des aires de socialisation différenciées selon leur potentialité transitionnelle (3) engendrées par des conflits liés au contrôle du mouvement d'appropriation de l'acte, soit la dimension politique (2) du processus de régulation narcissique (Loi) qui actualise spatialement (1) des prégnances affectives articulées en axiologies élémentaires symbolisant l'altérité (la perte du sentiment d'omnipotence qui se produit au premier moment transitionnel). En effet, d'un point de vue structural, la première forme spatiale attractive pour le sujet est bien la personne qui lui tient lieu de mère, étant donné que c'est elle qui instaure l'imaginaire mythique chez le sujet par la représentation de la Loi qu'elle incarne en interdisant au sujet de conserver son sentiment d'omnipotence. Autrement dit : « Pour que le désir du sujet s'instaure, il faut que l'objet apparaisse comme une forme prégnante constitutive

Figure 4.3
Structure théorique du parcours géosocial de la socialisation humaine



Michel Parazelli (1997a), inspiré de Desmarais (1992, p. 260).

d'un imaginaire comme chair » (Desmarais, 1991, p. 83). La transmission de la normativité issue de cette autorité sera relayée ultérieurement avec d'autres instances, l'État par exemple, et les désirs du sujet s'étendront à d'autres formes prégnantes de cette altérité constitutive du maintien de l'identité humaine.

Visiblement, chacun des niveaux relève d'une problématique traitée dans les points précédents, surtout en ce qui concerne les niveaux de la dynamique interne. En fait, l'organisation structurale de ce parcours m'a permis de mettre en perspective l'articulation générale des divers apports disciplinaires que j'ai jugés pertinents pour éclairer mon objet d'étude. Cette mise en perspective a l'avantage de spécifier et de pondérer la fonction, le rôle et le niveau théorique que peuvent jouer les diverses problématiques entourant le phénomène de socialisation marginalisée. Étant donné l'étape exploratoire où se situe ma réflexion, attardons-nous davantage, dans la vérification empirique de ce parcours, à vérifier l'existence de la dynamique interne (les niveaux 1, 2, 3 et 4) et l'adéquation de son articulation structurale. Les trois autres niveaux relevant des formes concrètes seront nécessairement abordés, mais de façon à démontrer la validité des quatre premiers niveaux. Plus spécifiquement, le parcours géosocial de la socialisation m'a guidé afin de réduire l'arbitraire dans l'orientation de l'observation des manifestations de socialisation marginalisée des jeunes de la rue. En effet, ce parcours théorique me permet de situer le niveau structural des indicateurs sociospatiaux dont j'ai déjà présenté la synthèse (voir figure 4.1). Ainsi, le mode de relation aux lieux soulève des éléments de représentation qui correspondent aux niveaux profonds du parcours (projections subjectives, affects esthétiques, etc.).

À l'opposé, les modes d'utilisation et d'occupation ainsi que le groupe d'indicateurs correspondant aux facteurs sociopolitiques des usages urbains (la programmation, l'accessibilité ainsi que le contrôle et la surveillance) révéleraient des manifestations du phénomène relevant des niveaux de surface. Occupant une « position stratégique », le phénomène d'espace transitionnel (ses trois conditions d'existence) constituerait l'opérateur de conversion effectuant le passage du niveau profond du parcours (abstrait) à celui de surface (formes concrètes). Rappelons à ce propos que l'espace transitionnel « [...] a une double filiation : celle de l'expérience d'illusion ; celle du corps. [...] L'espace auquel il appartient est celui à l'intérieur duquel l'enfant cheminera d'une pure perception subjective à la reconnaissance d'une réalité externe » (O'Dwyer de Macedo, 1994, p. 119, 122).

Par conséquent, l'étude du mode de relation aux lieux des jeunes de la rue m'apparaît essentielle pour comprendre la dynamique interne de leur parcours. Ainsi, un regard systématique sur le contexte sociospatial du milieu d'origine de ces jeunes (familles biologiques, familles d'accueil et centres d'accueil) est nécessaire avant d'aborder la vie de rue elle-même. Ces instances de transmission de la Loi et d'identification sociale que représentent la famille et l'institution ont marqué d'une certaine façon l'imaginaire de ces jeunes en ce qui regarde leur rapport à l'autre et aux autres. Par conséquent, il convient d'examiner les formes de relations

parentales afin d'identifier et de comprendre le sens de leur trajectoire, elle-même engendrée par des conflits liés au contrôle de leur mobilité. Par quelles prégnances attractives et répulsives ces jeunes se sentent-ils attirés et repoussés ? Quel imaginaire social les habite ? Par la suite, il sera tout aussi important de vérifier si dans leur trajectoire initiale ils arrivent à différencier des aires de socialisation (ayant un potentiel transitionnel), à les valoriser et à les stabiliser par des pratiques d'appropriation spécifiques, et ce, à travers les diverses contraintes de la gestion des usages urbains.

P
A
R
T
I
E

3

**PARCOURS, PRATIQUES
ET IMAGINAIRES**
« Aller voir ailleurs si j'y suis... »

*Il est dans l'homme toute une nappe d'ombre
qui étend son empire nocturne sur la plupart des
réactions de son affectivité comme des démarches
de son imagination et avec qui son être ne peut
cesser un instant de compter et de débattre.*

(CAILLOIS, 1938, p. 180)

Afin d'illustrer de façon empirique ce parcours géosocial, le présent chapitre est consacré à la présentation de quelques extraits d'entrevues semi-dirigées menées auprès de jeunes de la rue en 1994 dans le cadre de ma recherche doctorale¹. Considérant la vie de rue comme faisant partie d'un contexte spatiotemporel, j'ai cru nécessaire de connaître le parcours géosocial des jeunes interviewés. J'ai exploré ce contexte en portant une attention spécifique aux rapports que les jeunes ont établis face aux lieux les plus fréquentés ainsi qu'aux raisons associées à l'importance qu'ils leur accordaient. Non seulement j'ai exploré avec eux les enjeux sociospatiaux de leur vie de rue, mais j'ai aussi recueilli des informations sur les lieux de socialisation de leur enfance considérés par eux comme ayant été les plus importants à ce moment. Comme nous le verrons, ce contexte d'origine est tout à fait déterminant dans leurs motivations à adopter la vie de rue. J'ai donc pu relever des indices des modes de relation, d'utilisation et d'occupation qui structurent leurs pratiques spatiales de socialisation dans le contexte familial ou institutionnel. De plus, la prise en compte du contexte sociospatial d'arrivée dans la vie de rue nous informe sur l'importance structurale des lieux les plus attractifs au cours de leur vie de rue.

À la suite de la lecture du corpus d'entretiens, j'ai constaté combien les situations et les parcours de ces jeunes étaient hétérogènes et uniques. Toutefois, étant donné l'importance que les jeunes ont accordée dans l'entretien au contexte familial et institutionnel en tant que déterminant la part de choix et de non-choix dans l'adoption la vie de rue, j'ai regroupé les jeunes en trois catégories. Ces catégories se fondent sur la forme des relations parentales que chaque jeune a vécues et dont les caractéristiques seront présentées au prochain chapitre. C'est en examinant les formes de relations parentales que j'ai pu repérer la genèse des modes de relation, d'utilisation et d'occupation du parcours géosocial des jeunes de la rue.

1. C'est principalement à l'aide d'entretiens semi-dirigés que j'ai mené une enquête qualitative auprès de 30 jeunes de la rue à Montréal, âgés de 16 à 25 ans, et de 24 intervenantes et intervenants concernés directement ou indirectement par la présence des jeunes de la rue dans l'aire géographique étudiée (centre-ville-est de Montréal). J'ai découpé l'entretien en quatre moments de l'expérience du sujet: 1) avant la vie de rue; 2) dès l'arrivée dans la rue; 3) pendant la vie de rue; 4) l'avenir. Pour chacun de ces moments, j'ai conçu mes questions de façon à sonder les variables affectant les rapports que le jeune a établis à ses lieux d'occupation sociale. En raison de mon cadre analytique, les trois types de rapports à l'espace transitionnel ainsi que les variables de la gestion des usages urbains ont rempli ce rôle de variables dynamiques à partir de thèmes concrets s'y rapportant. Quant aux variables stratégiques nous indiquant le potentiel transitionnel des lieux, je les ai utilisées dans un second temps méthodologique durant et après l'entretien. C'est-à-dire que certaines questions se rapportant aux variables dynamiques étaient formulées de façon à vérifier, à un second degré, la présence des variables stratégiques. Pour en savoir plus sur la démarche méthodologique et le type de questions formulées dans le guide d'entretien, voir Parazelli (1997a).

Ajoutons qu'une importance particulière a été accordée à l'identification du mode de relation aux lieux propre à chaque groupe de jeunes associés aux trois catégories de formes de relations parentales.

L'expression « Aller voir ailleurs si j'y suis... » s'inspire d'une autre, « Va voir ailleurs si j'y suis... », dans l'intention de signaler le brouillage des repères sociosymboliques qui amène ces jeunes à désirer contrôler leur propre mobilité et à avoir accès à un cadre de socialisation respectant leurs aspirations identitaires, entreprise pour le moins précaire et délicate. Le mythe d'une autonomie naturelle à l'abri des adultes constitue le socle de leur mode de relation aux lieux de socialisation et à l'ensemble de leurs pratiques sociospatiales. Ainsi les jeunes de la rue sont-ils à la recherche d'un ailleurs mythique pour tenter de s'approprier l'existence sociale qu'ils n'ont pu acquérir dans leur milieu d'origine. À propos des enfants marginalisés au Brésil, Aussems (cité par Lucchini, 1993, p. 230) signale : « L'histoire de vie de chaque enfant est singulière, mais on peut mettre en évidence certains processus récurrents selon les types de situations familiales que vit l'enfant. » De plus, rappelons que, dans le contexte de brouillage des repères normatifs, c'est la famille qui demeure le relais de la transmission normative de la vie en société et que c'est à travers elle que nous pouvons observer les conditions empiriques d'émergence du parcours des jeunes de la rue. C'est pourquoi j'ai choisi de présenter le parcours de quelques jeunes en tenant compte de ce contexte d'origine qui n'est pas tout à fait le même pour chacun des jeunes même si la vie de rue en constitue l'issue commune.

Sur un échantillon de trente jeunes interviewés, hormis deux cas – l'un pour lequel je n'ai obtenu que très peu d'informations sur la famille d'origine et l'autre qui affirme n'avoir connu aucun problème particulier avec ses parents –, tous ont déclaré avoir eu, à des degrés différents, d'importantes difficultés relationnelles dans leur famille d'origine. Ces difficultés se traduisent différemment selon que la famille est monoparentale, adoptive ou biparentale et selon le nombre de placements institutionnels (famille d'accueil, foyer de groupe et centre d'accueil [aujourd'hui appelé centre jeunesse]). Mais, à travers ces difficultés, mentionnons que le mode de relation à l'autorité était toujours en cause. Du corpus d'entretiens, trois formes relationnelles face à l'autorité parentale ou institutionnelle ont pu être dégagées. Précisons que chacune de ces formes comporte des situations hétérogènes dont l'intensité des manifestations varie selon l'histoire de chaque jeune.

La première forme est caractérisée par les conditions socioéconomiques difficiles, ainsi que par un style de vie marginalisé et une relation parentale non conforme aux normes dominantes. Je l'ai nommée « forme de relations parentales incohérentes ». En ce qui concerne l'échantillon,

il s'est avéré que le type de familles associé à cette forme relationnelle était constitué de familles monoparentales. La relation parentale incohérente engage le jeune dans un rapport global avec son parent qui lui transmet des valeurs normatives incongrues à travers un mode de vie où la transgression constitue une valeur positive. Ce type de relations parentales crée alors deux situations : l'une où le jeune reproduit de façon autonome le modèle transgressif du parent en choisissant la vie de rue pour y retrouver des repères affectifs familiers ; l'autre où le jeune quitte son milieu d'origine parce que certaines consignes normatives du parent sont souvent en contradiction avec le modèle parental incohérent qui lui a été présenté. À cause de l'intériorisation de normes transgressives, plusieurs de ces jeunes ont connu des placements en famille d'accueil et en centre de réadaptation. Étant donné le type de relations parentales vécues, ces jeunes ne se perçoivent pas comme des personnes ayant un problème d'adaptation sociale, bien au contraire, ce qui entraîne de multiples fugues des lieux de placement.

La deuxième forme relationnelle correspond aux jeunes qui ont été placés en bas âge et qui n'ont pas connu de vie familiale stable en raison de leurs nombreux placements. Il s'agira alors de la « forme de relations parentales d'abandon ». Ces jeunes peuvent être qualifiés de ce que Bernier, Morissette et Roy (1991, p. 136) appellent des « quasi-orphelins ». Cette quasi-absence de repères parentaux amène ces jeunes à considérer la famille comme une fiction irreprésentable (symboliquement) et, dans une moindre mesure, comme une forme relationnelle d'abandon. En conséquence, les familles d'accueil et les centres jeunesse, formes substituts de la famille, n'auront aucune signification pour ces jeunes, sinon par la violence symbolique qu'ils leur infligent en s'imposant à eux sans considération subjective.

La troisième forme se rapporte à un contexte familial teinté d'autoritarisme, de grande superficialité ou d'incompatibilité dans les relations. Il s'agit des formes de relations parentales de domination, de superficialité et de détachement. Se retrouvant davantage dans les familles biparentales, ce type de rapports favorise chez le jeune des désirs de haine des parents ou de rejet de soi ou encore un simple refus du modèle parental, entraînant chez lui une volonté intense d'affirmation ou de négation de soi.

Les exemples suivants illustrent ces trois formes de relations parentales en montrant comment ces jeunes établissent des associations identitaires avec les divers lieux d'appartenance qu'ils s'approprient. En effet, j'ai constaté que l'expérience des lieux d'appartenance que les jeunes acquièrent dans leur vie de rue varie selon la forme des relations parentales vécues.

LIBERTÉ ET INCOHÉRENCE

5.1. LES JEUNES AYANT VÉCU UNE FORME DE RELATIONS PARENTALES INCOHÉRENTES

Rappelons que la forme de relations parentales incohérentes engage le jeune dans un rapport global avec son ou ses parents qui lui transmettent des valeurs normatives incongrues à travers un mode de vie où la transgression est perçue de façon positive. Comme les cinq autres jeunes de cette catégorie de mon échantillon, Pam (16 ans)¹ a grandi dans une famille où des valeurs transgressives lui ont été transmises comme étant celles découlant d'une autorité parentale partiellement assumée et souvent incohérente. L'attractivité de la vie de rue s'inscrit alors en filiation sociosymbolique avec la famille d'origine. Jusqu'à l'âge de 10 ans, Pam est demeurée avec son petit frère et une mère toxicomane vivant de l'aide sociale à Longueuil. Elle n'a donc que d'amers souvenirs de cette période où elle se sentait seule. Elle a grandi dans un univers familial où tout était possible n'importe quand, avec le sentiment qu'il n'y avait aucune autorité :

À la fin du mois, tous les enfants ont faim. Moi je volais souvent de la bouffe pour bouffer. Ma mère, elle, faisait tout le temps des overdoses. La police était tout le temps chez nous. Tu sais, j'ai été plus dans la violence et dans la drogue. [...] je me débrouillais toute seule. [...] Je n'ai aucun bon souvenir quand j'y pense là. Ce n'était pas quotidien chez nous, on trippait plus anarchiste. Ma mère était anarchiste. Elle ne travaillait pas.

1. Notons que tous les noms de jeunes utilisés dans cet ouvrage sont fictifs.

Alors, si elle décidait qu'elle faisait le party toute la nuit, et bien elle le faisait. C'était pas une vie quotidienne là, normale. [...] chez nous on n'avait pas d'autorité. (Pam, 16 ans)

Ce contexte l'a amenée (dès l'âge de 8-10 ans) à s'occuper de son petit frère et à prendre des responsabilités l'incitant à se sentir comme ce qu'elle appelle la « mère de sa mère ». Déçue par le comportement de sa mère et étouffée par sa propre négation d'elle-même, elle décide alors de s'« évader » en accordant une très grande importance à ses amis et à la drogue. C'est ainsi que la présence d'amis lui permet de se sentir libre et non comme quelqu'un prisonnier d'un rôle familial impossible à assumer.

Oui, mes amis c'est important parce que j'avais comme rien sur les épaules. Tandis que lorsque j'étais chez ma mère, je me sentais tout le temps comme la mère de ma mère et la mère de mon frère. Je surveillais tout le temps ma mère pour qu'elle ne se gèle pas trop. Sauf que moi quand je sortais c'était pour me geler moi aussi dans le fond. Cette responsabilité-là, je l'ai tout le temps ressentie. Cela a toujours été comme ça et c'est encore de même. Je m'évadais de chez nous, ça faisait du bien. [...] j'ai vieilli plus vite à cause de ça. [...] Tu n'es pas obligée de réfléchir [avec ses amis] avant de faire quelque chose ou de réfléchir avant de penser. Tu te sens à l'aise, tu te sens toi-même, tu n'as pas besoin de jouer un autre rôle. Avec mes amis, je pouvais être moi-même. Je pouvais parler comme je le voulais et je pouvais agir comme je le voulais. je n'avais pas besoin de « faker » tout le temps. C'était là où je me sentais le plus aimée. Là, je trippais plus comme si c'était une famille. (Pam, 16 ans)

Ces dernières phrases sont importantes pour comprendre la relation contradictoire que plusieurs de ces jeunes entretiennent avec l'idée de la famille. Étant donné que Pam n'a pas connu la vie familiale telle qu'on peut se la représenter de façon stéréotypée, elle développera une aversion contre ce qu'elle n'a pas reçu et une aspiration pour recomposer du « familial » avec ses amis.

Moi je n'aime pas ça la famille. Je ne sais pas, j'ai toujours trouvé ça niaiseux une famille, je ne sais pas pourquoi. Je n'ai jamais vraiment eu une petite famille avec le père, la mère et tout. Passer une soirée en famille là, je n'aime pas ça, mais je ne sais pas, ça ne m'est jamais vraiment arrivé là. Je suis bien, moi, quand je suis avec une gang de chums là. On est assis et on jase de tout, et de n'importe quoi. On jase souvent de nos points de vue, de la société, de ce qui se passe dans le monde. (Pam, 16 ans)

Pam a connu quatre placements en famille d'accueil de 10 ans à 14 ans par mesure de protection et un foyer de groupe à cause de problèmes de drogue et de décrochage scolaire. Finalement, elle ira en centre d'accueil fermé d'où elle fuera quatre fois durant deux à trois mois pour chacune de ses fugues. De la même manière que d'autres jeunes de sa catégorie, Pam dit ne pas comprendre pourquoi on l'empêcherait de

vivre sa vie dans la rue avec ses amis étant donné que, selon son point de vue, elle ne fait que se retrouver elle-même avec des amis qui l'aiment et la considèrent. Ce qu'elle ne trouvait manifestement pas chez sa mère. D'ailleurs, parmi les lieux les plus fréquentés avant sa vie de rue, c'est aux appartements de ses amis à Longueuil qu'elle dit accorder le plus d'importance, parfois au métro de Longueuil pour rencontrer ses amis et à l'île Sainte-Hélène lors d'un feu d'artifice, l'été. Lorsque je lui ai demandé les raisons liées à sa vie de rue, elle m'a répondu en me parlant de l'encadrement spatiotemporel trop strict du centre d'accueil amplifiant chez elle un sentiment de révolte. Elle qualifie ce type d'encadrement de «quotidien» pour traduire la monotonie, la lourdeur, la banalité standardisée et l'enfermement qu'elle a vécus. Consciente de la protection matérielle que lui procure le centre d'accueil, elle sait toutefois qu'elle ne peut y trouver une réponse à ses désirs affectifs. Et elle est sûre d'une chose : elle se sent mieux avec les jeunes qui se tiennent aux *Blocs* (lieu vacant à proximité du bar les Foufounes électriques).

Le centre d'accueil, quand ils m'ont plus encadrée là. Je trouvais que c'était trop quotidien là-bas. On faisait tout à la même heure. On se lève à la même heure puis, à chaque jour, c'est pareil. Quand tu es en centre d'accueil, on dirait que le temps s'arrête. On dirait que tu es isolée de tout. Tu es loin de tout et le temps s'arrête et tout est tout le temps quotidien : tout le temps pareil. Parce qu'il y a tout le temps un même plan. Mais les lieux, quand tu regardes dehors ce sont les clôtures. Ce sont les portes qui sont tout le temps barrées. Quand tu veux aller à ta chambre, il faut qu'ils te débarrrent la porte et quand tu te promènes dans les corridors, il y a des gardiens pour te surveiller. Tu te sens... tu te sens comme un animal. Dans le fond moi des fois je voyais ça comme un labyrinthe tout barré. Ça m'a révoltée encore plus. J'aimerais mieux pas vivre dans la rue, sauf que c'est comme un cercle qui tourne. J'ai ce qui me manque lorsque je suis dans la rue. [...] Quand je suis en centre d'accueil, j'ai le matériel sauf que les sentiments ne sont pas là. J'ai le matériel, j'ai ma chambre, j'ai du linge, j'ai de la bouffe, sauf qu'affectivement, ça je ne l'ai pas. Et, quand que je me ramasse au centre-ville, aux Blocs, que je suis assise sur un bloc et qu'il y a du monde, là je suis bien. (Pam, 16 ans)

Pour Pam, c'est dans la rue qu'elle se sent « normale » et qu'elle peut éviter la lourde contrainte de la responsabilité qu'elle s'était donnée de faire la mère de sa mère. C'est dans la rue que Pam a trouvé la compréhension et l'affection ainsi que la reconnaissance qu'elle attendait d'une famille telle qu'elle se l'imaginait.

On dirait que des fois là je me rends compte que je suis bien d'être comme un peu normale d'être dans la rue. Tu sais, je suis bien de même. Mais, c'est ça que j'ai tout le temps connu là. Mais, on dirait que ma mère... oui ça m'a peut-être menée à être dans la rue parce que lorsque tu es dans la rue, tu te débrouilles toi-même. Il n'y a pas personne pour te dire : «Fais

ci !, fais ça ! » Il y a des mauvais côtés par exemple... Non. Sauf que c'était moi qui étais son autorité à elle. Parfois, je lui faisais des speechs parce qu'elle était trop gelée. Mais quand tu es dans ça [la vie de rue], tu as juste à t'occuper de toi. C'est vrai que tu as des amis qui s'occupent de toi. Toi, tu t'occupes de tes amis. Aussi, quand tu es dans la rue, tu te sens plus utile. Même si tu ne fais rien, même si tu quêtes toute la journée, des fois tu te sens plus quelqu'un quand tu es dans la rue. On est tous des jeunes qui ont eu des problèmes familiaux. La plupart de jeunes qui sont assis sur les Blocs ont tous eu des problèmes. Parfois, le monde s'apporte de l'affection. J'ai remarqué que la plupart de ces jeunes cherchaient de l'affection. [...] Si je suis portée à aller là, c'est parce que les jeunes qui sont là peuvent plus comprendre comment que je pense. (Pam, 16 ans)

Comme la plupart des autres jeunes de cette catégorie, Pam dit s'identifier à la marginalité comme à des aspirations profondes, telle la liberté. Lorsque j'ai insisté pour comprendre pourquoi Pam affirmait qu'elle n'avait pas beaucoup de liberté d'agir dans les lieux qu'elle fréquentait dans sa vie de rue, elle m'a décrit la marginalité qui l'habite comme étant à la fois un choix et un destin.

Bien je l'explique par la marginalité qu'on a là. J'ai fait un choix mais, en même temps, c'est la vie qui m'a amenée de même. C'est le destin qui m'a amenée là. Puis, moi je suis bien de même. J'aimerais bien ça, à un moment donné là, essayer d'être une fille correcte mais j'ai essayé aussi. Mais je suis bien comme que je suis là. J'ai essayé pendant à peu près une semaine. J'ai essayé d'être en famille d'accueil. Ça n'a pas marché à cause que je ne suis pas bien de même. Je n'ai jamais vécu de même, avoir une famille ou, plutôt, j'ai tout le temps vécu dans le bordel et dans le gros chaos. Alors, dans le fond, j'aurais le choix peut-être mais ça ne marche pas là. Je suis poignée de même, et je suis bien de même. (Pam, 16 ans)

La valeur attractive des lieux les plus importants, dont les *Blocs*, résidait manifestement dans le fait que d'autres jeunes semblables à eux s'y rassemblaient. Ces jeunes exposaient comme eux des valeurs socioculturelles marginalisées en adoptant des comportements inopportuns face aux normes conventionnelles. Par cette association sociale et spatiale, il était possible pour chaque jeune d'établir des liens de réciprocité dans leurs pratiques de socialisation marginalisée, la réciprocité des relations étant l'une des conditions fondamentales pour structurer un espace transitionnel. Par exemple, lorsque Pam a fugué pour la première fois de son centre d'accueil (Saint-Hyacinthe) à l'âge de 15 ans (hiver 1993), elle ne connaissait pas les lieux de rassemblement de jeunes de la rue à Montréal, mais elle savait qu'il existait des jeunes comme elle au centre-ville. Dès l'âge de 13 ans, Pam venait voir des spectacles de musique *hard core* dans des bars de la rue Sainte-Catherine. Comme pour la plupart des adolescents, Pam désirait retrouver des jeunes qui partageraient ses sentiments, ses aspirations culturelles et, surtout, qui pourraient comprendre ses conditions de

vie. Ce désir était aussi partagé par les autres jeunes de cette catégorie. Comme ce fut le cas pour plusieurs jeunes fugueurs, Pam m'a dit qu'elle était continuellement obligée de se déplacer pour ne pas être repérée par la police. Ses stratégies d'esquive du contrôle policier consistaient à se fondre dans le décor, à faire preuve de discrétion et à s'effacer en se rendant jusqu'à Québec pour retrouver d'autres jeunes de la rue à la place D'Youville [lieu de rassemblement équivalant aux *Blocs*]. Un sentiment d'appartenance se développe ainsi en se localisant à travers un réseau de lieux valorisés différemment selon leur prégnance sociosymbolique et ensuite selon leur potentiel utilitaire. Pam traduit bien la forme sociospatiale que les jeunes de sa catégorie attribuaient à ce sentiment d'appartenance aux lieux les plus fréquentés de la rue Sainte-Catherine. Elle décrit ici une topologie urbaine du centre-ville, à l'image de la maison.

Bof, dans le fond, le centre-ville, la rue Sainte-Catherine, c'est comme ma grande maison. Comme mon grand chez-nous là. Mon salon, c'est les Blocs et ma cuisine, c'est les restos. Mon lit c'est les squats. J'ai une grande maison. (Pam, 16 ans)

En continuité avec la projection familialiste, l'imaginaire géosocial qui habitait Pam lui a permis ainsi d'utiliser et d'occuper certains lieux du centre-ville-est en s'appropriant une forme de sociabilité domestique (*domus*, maison) nécessaire à sa quête identitaire. De cette façon, Pam a identifié trois types de lieux où les jeunes de la rue pouvaient se rassembler et structurer ainsi un certain nombre d'espaces transitionnels. C'est ce que nous allons examiner. Commençons par les *Blocs*, lieu identifié au salon par Pam. Les *Blocs* prennent ici toute leur importance sociosymbolique en tant que lieu de rassemblement historique qui « rayonne » sur un ensemble de lieux périphériques d'occupation. En effet, nous allons voir, dans les extraits d'entretiens suivants, que les *Blocs* cristallisent l'imaginaire social de ces jeunes autour d'une sociabilité familialiste, d'une esthétique de l'abandon, de la révolte et à travers un récit narratif de filiation avec les générations marginalisées précédentes. Pam nous parle des *Blocs* comme d'une « place marginale » qui spatialise une « tradition » de la vie de rue, évoquant la présence de souvenirs et de sentiments de révolte. Cela témoigne de l'existence d'une historicité des jeunes de la rue punks ayant nécessairement établi des liens de réciprocité.

C'est comme le gros point de rencontre pour tout le monde. Tout le monde tourne autour des Blocs. Dans le fond, toutes les places où l'on se tient, c'est tout près des Blocs. C'est comme toute ma famille qui est là. Comme mon chez-moi les Blocs dans le fond. [...] Aux Blocs, c'est une vieille tradition là. Les Blocs c'est marginal, c'est tout coloré et c'est une place marginale. [...] Mais cela a un rapport avec les Foufounes électriques là. Parce qu'au début, il y a bien longtemps, ce n'était pas le même boss qui était là parce qu'il est mort [les jeunes l'appelaient le « gros Michel »]. Lui, il était

bien gros de notre bord là pour que le monde se tiennent là. Par exemple, il y a à peu près quatre ou cinq ans là, la police ne venait pas achaler le monde souvent. Le monde avait plus le droit d'être là. [...] C'est sûr, il y a plein de souvenirs là-bas. Puis je suis sûre que d'autres jeunes en ont plus que moi. [...] C'est une place, les Blocs, où il y a plein de sentiments. Ce qui revient le plus souvent comme sentiment, c'est la révolte.

Il est important de comprendre que, selon Pam, les *Blocs* ont acquis la réputation d'une vieille tradition en tant qu'effet de l'attractivité d'un autre lieu légendaire, les Foufounes électriques. Une autre jeune de cette catégorie, Marie (18 ans), m'a expliqué pourquoi les *Blocs* ont acquis leur qualité attractive pour les jeunes de la rue punks en établissant un lien affectif et esthétique entre l'image que les jeunes projettent d'eux-mêmes et la signification symbolique d'un espace « vide », laissé à l'abandon, négligé. Cette question sur l'origine des *Blocs* l'a aussi amenée à me confier que c'est aux *Blocs* qu'elle a reçu de ses amis ce qui lui manquait pour se constituer comme sujet. Son commentaire témoigne ainsi de la qualité transitionnelle de ce lieu. Cette citation nous informe aussi que la construction identitaire liée aux pratiques de socialisation s'exerçant aux *Blocs* est de nature inconsciente. Parler d'abord des *Blocs* en termes spatiaux plutôt que seulement sociaux fait resurgir ce lien en grande partie inconscient entre l'espace et la construction identitaire. Après une topologie urbaine de la maison, Marie nous offre une représentation topologique des restes urbains à partir d'une esthétique de l'abandon.

Parce que c'est un endroit vide. Vide, hormis qu'il y ait bien du monde. Oui, il n'y a que du monde. Des blocs ! C'est vide en arrière, c'est des blocs. Je ne sais pas, c'est comme un endroit là, c'est plein de rats, plein de saletés. Je pense que c'est l'endroit avec lequel le monde peut nous associer à des sacs de poubelle, des garbages, à cause de notre linge. Je pense que c'est pour ça que du monde a commencé à se tenir là. Pour ça et à cause du monde aussi. Sûrement que sans le vouloir on s'est dit : « Bon ! bien le monde m'appelle de même, alors je vais me tenir dans un endroit de même. » Maintenant, je ne me tiens plus vraiment aux Blocs. J'allais là parce que mes amis étaient là. C'étaient eux autres qui m'apportaient le reste de la vie qui me manquait. Il me manquait un peu de moi-même ; je n'avais pas encore assez confiance en moi. Ça veut dire qu'il me manquait encore un peu de ce que j'avais besoin et eux autres m'ont beaucoup aidée là-dedans, sans le vouloir. J'avais une sorte d'aide mais je ne la demandais pas. Ce n'était pas concret mon affaire, je ne le savais pas non plus. (Marie, 18 ans)

D'autres jeunes de cette catégorie parlent de « coutume », comme Zoé (17 ans) qui évoque la présence de souvenirs dans ce lieu dont la valeur sociosymbolique dépasse la simple « fonction vacante ». En comparant le mode d'appartenance aux *Blocs* à celui que plusieurs individus entretiennent avec les bars, Zoé m'a indiqué sans ambiguïté l'existence

d'un sentiment d'appropriation des pratiques de socialisation dans ce lieu actuellement qualifié de « déstructuré » par les urbanistes et administrateurs municipaux. Zoé fait ainsi ressortir le potentiel d'indétermination des règles du jeu dans l'organisation sociospatiale de ce lieu. Il est possible de créer de nouvelles pratiques sociospatiales de la même manière que dans un bar d'habituez. Ces liens de réciprocité entre jeunes de la rue présents aux *Blocs* permettent à la nouvelle génération d'être guidée quant aux modes d'utilisation (appropriation des usages) et d'occupation (localisation des pratiques) des lieux. Par exemple, lorsque Pam est arrivée au centre-ville, d'autres jeunes punks présents dans la rue depuis un certain temps l'ont accueillie et guidée dans le milieu de la rue (Pam était d'appartenance punk). Constituant un espace transitionnel historique, les *Blocs* pouvaient aussi offrir la confiance et la fiabilité minimale dont les nouveaux arrivés avaient besoin au début de leur vie de rue.

Je suis arrivée et je me suis fait des amis. Je me souviens de la première fois là, c'était au début de l'hiver. Quand je suis arrivée, j'ai rencontré un gars sur Sainte-Catherine, près des Blocs. Lui, ça faisait comme cinq ans qu'il était dans la rue. Nous avons été dans un « show » et après ça, il m'a amenée au Bunker [ressource d'hébergement pour jeunes de la rue au centre-ville]. Au début, j'ai quêté de l'argent pour pouvoir tripper au show. J'ai donc acheté de la mes [PCP] à une fille qui était là depuis quatre ans. Au début, j'ai connu du monde qui était là depuis longtemps. Alors, ils m'ont aidée à me montrer les places. Après ça, avec mon ami et trois autres amis nous avons été voir le show au Jail House, un show de B.A.R.F. Là, on a trippé. B.A.R.F. C'est eux autres qui chantent : « À mort, à mort... À mort les chiens ! » (Pam, 16 ans)

5.2. SPATIALISER LA LIBERTÉ ET L'INCOHÉRENCE

De façon concrète, comment s'établit le lien entre la transmission parentale de normes et les identifications sociospatiales ? Cette section présente une variété de pratiques identificatoires des jeunes de cette catégorie, pratiques axées sur la spatialisation de la liberté et de l'incohérence.

Durant l'entretien avec Marie, celle-ci m'a parlé d'un squat qui fut très apprécié par d'autres jeunes de la rue. Il s'agissait d'une résidence luxueuse désaffectée sur la rue Sherbrooke près de Saint-Denis, que plusieurs des jeunes interviewés appelaient le « Château » à cause de sa forme architecturale.

Le Château sur Sherbrooke là, ça, ça me suscitait de l'émerveillement, c'était vraiment de l'émerveillement parce que ça aussi c'était le genre d'endroit qui avait sûrement été un bordel. Fait que moi je pouvais m'asseoir en plein milieu de ce qui avait été la salle de bal, imaginer ce qui s'était passé dans

cette salle-là. Pis j'aime ça avoir de l'imagination. Les endroits où je peux me sentir bien c'est les endroits qui peuvent susciter mon imagination.
(Marie, 18 ans)

Une autre jeune, Caroline, m'a aussi parlé du « Château » comme étant un lieu marquant où elle découvrait un tas d'objets dans une ambiance d'aventure s'apparentant à une version urbaine de la chasse au trésor.

Le Château oui j'aimais ça. J'y allais quasiment à tous les jours là. C'était grand et je trouvais ça cool là. C'était grand et dans ce temps-là, j'avais un chum. Comme je n'avais pas le droit de l'amener chez ma mère, alors, on allait faire nos cochonneries là. On n'avait pas d'autres places alors c'est tout. C'était hot, je trouvais ça hot tripper dedans. À tous les jours tu découvrais des nouvelles affaires, tu ouvrais une armoire ah ! il reste encore des verres là. Tu regardais ailleurs, il restait plein de petites affaires qui avaient démenagé et puis, c'est pour ça que j'aimais ça. [...] Dans ce temps-là c'était facile d'y entrer, mais plus maintenant. C'est tout barré comme il faut là, il y a des barbelés, Puis il semblerait qu'ils ont mis des détecteurs de mouvements là. Je ne sais pas si c'est vrai là. (Caroline, 17 ans)

Comme pour les *Blocs*, le fort potentiel d'indétermination de l'usage du « Château » et l'occupation exclusive par des groupes de jeunes de la rue de cette résidence abandonnée stimulaient l'imagination et la confiance entre pairs. Le secret partagé de l'existence du lieu et de ce qu'on y a vécu d'inusité ont pour effet de consolider les liens au sein du groupe de jeunes qui ont couru les risques d'une aventure commune. Par cette complicité, les jeunes sentent qu'ils peuvent s'approprier des actes sociaux, ce qui renforce leur sentiment d'appartenance à la vie de rue. Bien entendu, ce n'est pas toujours le cas pour tous les jeunes. Les contraintes liées à l'insalubrité de certains squats, au froid l'hiver et à la menace de la répression policière font en sorte que, lorsqu'un jeune n'a pas trouvé d'autres endroits pour dormir, squatter devient une expérience très pénible.

Pour tous les jeunes ayant vécu une forme de relations parentales incohérentes, le mode de relation inhérent au style *punk* ou *new wave* (pour Iris) renforce un système de repères renvoyant à des prégnances sociosymboliques liées à la transgression des normes sociales inhérentes à une idéologie d'anarchisme. On désigne par le terme « punk » un « mouvement de contestation regroupant des jeunes qui affichent divers signes extérieurs de provocation (coiffure, vêtement) par dérision envers l'ordre social » (*Le Petit Robert*, 1993, p. 1822). Selon une acception du terme, l'anarchisme est le « refus de toute autorité, de toute règle » (voir « Il est interdit d'interdire » ; *Le Petit Robert*, 1993, p. 79). Par exemple, pour donner un aperçu empirique de ces prégnances sociosymboliques, j'ai demandé à Pam de décrire son allure physique.

Comment je suis ? Bien, moi j'ai un mohawk sur la tête. J'ai les cheveux bleus, des fois verts. J'ai des couleurs de cheveux qui me vont mieux que d'autres là. Comme le rouge ça ne me fait pas bien. C'est niaisieux à dire, il y en a qui ne voient pas ça là mais moi je le sais et mes amis le voient bien qu'une couleur te fait mieux que d'autres. Je porte mes bottes là, mes grandes bottes qui... c'est cher un peu. Moi ce ne sont pas des Doc's [marque populaire Doc Martens], ce sont des Commandos. C'est une nouvelle marque plus résistante. Aussi, je porte un petit chandail de groupe, «Eat the Rich!», avec une image de tête de mort accompagnée d'ustensiles. J'aime ça de même là. Comme aujourd'hui je suis un petit peu décriée là à cause que je viens de sortir d'un centre d'accueil et toutes mes affaires sont là-bas. Je sens bonne là à cause que mon chum a lavé mon linge et a mis du Bounce, je suis contente. Je sens bon là mais je pouais avant et je ne m'en rendais pas compte, j'étais assez habituée. (Pam, 16 ans)

Même si les apparences nous suggèrent d'appréhender cette présentation de soi comme un simple phénomène de surenchère du sens esthétique, il s'agit avant tout, comme le dit Maisonneuve (1990, p. 34), d'une affirmation identitaire exprimée dans les registres de transgression et de dérision.

Plus virulente est l'attitude des punks qui s'en prennent à l'image même de la chevelure et du crâne en y associant souvent l'étrangeté du costume. On oscille entre transgression et dérision; au-delà de modes alternatives, il s'agit pour eux d'affirmer ostentatoirement une certaine identité sociale qui les distingue et les rassemble.

Cette association esthétique exprime bien non seulement un acte d'appartenance à certaines valeurs identitaires familiales – l'incohérence et la liberté sociale –, mais aussi à un certain nihilisme social. Dans son livre *La Galère, jeunes en survie*, Dubet (1987, p. 92) formule bien l'enjeu social des punks: «Olivier [un jeune punk] n'est pas désespéré d'être exclu mais il est désespéré de ne pas avoir envie de s'intégrer.»

En d'autres mots et pour bien montrer cette dynamique paradoxale, la seule façon de s'insérer socialement, pour ces jeunes, c'est de communiquer (par l'esthétique punk) leur absence de désir d'intégration. Il s'agirait alors d'une insertion dans la marge sociale que la société a bien voulu laisser à ceux qu'elle a relégués dans une sorte d'exil intérieur. Cette forme esthétique de la socialisation juvénile permet aux jeunes de donner un sens marginal à leur désir de liberté par la vie de rue. Par exemple, dès son insertion dans le milieu de la rue, Pam a pu se distinguer par son groupe d'appartenance face au «restant du monde», renforçant ainsi l'appropriation de ses actes d'appartenance identitaire marginalisée. Cette

appartenance, Pam l'exprime à travers la musique *hard core* et les prégnances d'anarchisme de l'esthétique punk (rituels de danse, graffitis, coiffure colorée, allure vestimentaire des jeunes).

Admettons que je suis dans un show où il y aura plein de punks là. Je me sens bien là, je suis assise là. Quand ça fait longtemps que je n'ai pas été dans un show, je rentre dans le show là. [...] je suis assise là puis je vais trouver ça beau. Je vais me sentir BIEN en dedans de moi là. Je ne sais pas c'est quoi le sentiment là, mais je regarde un trash², je regarde le monde, je regarde les graffitis, la couleur puis je me sens bien. Je me sens à ma place. Je me sens dans mon... en tout cas, à ma place là. On dirait que ça met de la couleur dans la vie là. Je trouve que c'est moins monotone. Mais moi, quand que je suis en centre d'accueil, je me sens comme morte. (Pam, 16 ans)

Ces aspirations prennent la forme d'une esthétique marginalisée dont certaines pratiques culturelles permettent aux jeunes de la rue de s'insérer dans une génération qui tente de faire sa propre histoire en dehors de l'univers institutionnel.

Qu'est-ce que les adultes pensent de ça ? Bien, souvent il y en a qui disent que l'on cherche notre identité, plein de conneries de même. [...] Bien moi je suis comme je suis puis, si j'ai le goût de me mettre un anneau, c'est parce que je trouve ça beau. [...] Mais dans le fond, c'est juste que nous sommes plus marginaux. Dans le fond, dans leur temps eux autres c'était les peace, mais nous autres, on est plus spéciaux encore et la prochaine génération, ça va être encore plus spécial. (Zoé, 17 ans)

Examinons maintenant certaines pratiques sociospatiales des jeunes de la rue punks afin de considérer leur potentiel transitionnel. Qu'il s'agisse des tatouages, des graffitis, des animaux de compagnie, ces pratiques spatialisent un récit narratif sur l'histoire identitaire de chaque jeune. Selon Tenenhaus (1993, p. 153-154), les tatouages sont en fait des objets transitionnels qui permettent aux tatoués de s'approprier affectivement leur propre corps afin de spatialiser le sentiment narcissique.

2. Le « *trash* » est une danse punk où les participants se bousculent les uns les autres dans un lieu central. Pour comprendre cette danse, il est important de la replacer dans le contexte évolutif de la culture punk, comme nous le rappelle Claudé (1993, p. 92) : « Cependant, la sous-culture punk va se dégager progressivement d'une vision morbide et autodestructrice telle que véhiculée par les Sex Pistols, pour construire un espace social et symbolique propre aux jeunes, et pour élaborer une critique radicale de la société. Les pratiques individuelles et collectives de mutilation font place à des rituels de la violence avec la danse du « *trash* », une sorte d'agitation moléculaire qui permet à la fois d'évacuer des tensions et de fonder une communauté sous-culturelle à travers des contacts physiques ritualisés. »

C'est une tentative de réparation de blessures narcissiques. L'auteur cite une des conditions d'existence de l'objet transitionnel formulées par Winnicott :

« L'objet est affectueusement choyé mais aussi aimé avec excitation et mutilé. » On peut dire que la relation du tatoué à son corps illustre bien ce deuxième point à travers l'acte de se tatouer. On comprend mieux également l'impossibilité épistémologique de différencier tatouage, marquage, scarifications, déformations et autres ornements corporels. Dans tous les cas, il s'agit bien d'une prise de possession du corps, dans un registre affectif. Alors que les cauchemars [...] situaient le corps – un corps imaginaire – dans le registre de la haine, le statut du corps réel, celui que l'on tatoue, est plus équivoque : une place est rendue possible à l'amour, sinon de soi, du moins de son corps grâce à son ornementation. On est ici au plus proche du pulsionnel : le corps n'est pas seulement une image, image de soi, c'est aussi [...] un objet pulsionnel. L'acte de se tatouer illustre toute l'ambivalence du tatoué vis-à-vis de son corps : l'attaquer et le mutiler pour l'aimer et pour s'aimer.

Insistons sur le fait que le marquage du corps ne relève pas seulement d'un phénomène mimétique lié à une mode alternative, mais bien d'une ouverture au symbolique permettant de se représenter soi-même sa place sociale. Autrement dit, le tatouage est une empreinte du sujet, une trace de soi ayant pour fonction de s'approprier l'acte d'identification ou encore « l'acte de prendre en soi » (Tenenhaus, 1993, p. 71) et d'éprouver son propre corps (Aubin, 2000). Cette pratique sociospatiale permettrait aux jeunes d'essayer de « recoller les morceaux » d'une transmission parentale inachevée et incohérente.

J'en ai un sur une épaule, j'ai un signe d'anarchie. Pour moi, c'est le signe de liberté. (Zoé, 17 ans)

[Le tatouage représente un œil dans un œil] *Iris, c'est mon surnom comme je l'ai dit au début. Bien un œil je trouve que ça fait cool et l'iris, c'est la couleur de l'œil. D'après moi, je trouve que c'est comme une porte vers l'esprit, vers l'âme, c'est un peu la même chose. [...] Quand je suis bien gelé là, je suis porté à faire de la philosophie et à parler de la spiritualité. Je suis bien fort là-dessus. Je dois être porté comme à expliquer plein d'affaires. Ça l'a un rapport avec l'esprit, avec le cerveau, avec la tête. je suis la porte, le monde. (Iris, 17 ans)*

Oui, un petit diable. Je ne sais pas mais c'est parce que ma mère m'a toujours dit que j'étais un petit Tom boy. Quand je suis partie de chez ma mère, il y a un an et demi, deux ans, elle a toujours dit que j'étais un petit diable. J'aimais ça faire des mauvais coups, alors je trouvais que ça me représentait. [...] Ma mère trouvait ça bien laid. Puis je pense que les

adultes n'aiment pas bien ça les tatous, surtout les tatous. Mais moi je trouve que c'est comme un graffiti que tu te fais sur toi-même. Ça te représente. (Caroline, 17 ans)

Ce commentaire introspectif sur le tatouage est aussi valable en ce qui concerne le style vestimentaire et la coiffure des jeunes de la rue punks. À cet égard, Barbie (17 ans) m'a signifié qu'à travers le style punk les jeunes peuvent, s'ils le désirent, s'approprier les signes de leur individualité par un travail d'interprétation personnelle du style. Les jeunes de la rue appellent ceux et celles qui ne font qu'imiter le style punk sans avoir la « mentalité » (comme le dit Barbie) des « posers », c'est-à-dire des jeunes qui ne font que prendre la pose punk en public.

Le punk c'est pas une mode, c'est une mentalité. Tu ne copies pas sur le monde, il faut que tu aies ton propre style. Moi man, j'ai les cheveux roses. Il y a plein de monde qui ont les cheveux roses, oui, mais moi, j'ai les cheveux roses et mon surnom c'est Barbie. Je n'ai pas copié sur personne pour l'avoir. Parce que je trippe sur le rose. J'aime le rose, j'avais des lacets roses, des bottes roses, une tuque rose, des cheveux roses. Si je voyais une fille avec des bottes et une tuque roses, je lui dirais : « Hostie de copieuse ! ». Si je voyais un gars avec un coat marqué Dayglo Abortion [nom d'un groupe de musique], j'irais vendre mon Dayglo Abortion. Il faut que t'aies ton imagination pour fabriquer ton linge là. Il me semble, tu t'achètes un coat et c'est toi-même qui te le fais. Tu fais tes propres dessins si tu veux. Il ne faut pas les acheter déjà faites avec des dessins anarchie dessus. Il ne faut pas que tu achètes un chandail « anarchie ». On marque qu'est-ce qu'on pense : « À mort les chiens ! », parce qu'ils me font chier. Je vais mettre mon Dayglo Abortion parce que j'écoute Dayglo. Je ne marquerai pas Dayglo Abortion parce que c'est un groupe à la mode. Tout ce qu'il y a sur un coat d'une personne, c'est ce qu'elle a dans son âme, ce que le monde pense. Le monde qui ont des jeans pleins de trous, pleins de taches, pleines d'affaires, ils se les ont faits leurs jeans. Mais quelqu'un qui va aller acheter une paire de jeans déjà pleine de taches... (Barbie, 17 ans)

Un autre exemple de pratiques identificatoires marginalisées est le *piercing* (perçage d'une partie du corps à des fins d'ornementation). Ce type de pratique est interprété par plusieurs comme l'expression d'un masochisme de la part de jeunes qui ritualiserait ainsi la violence symbolique et réelle qu'ils auraient subie dans leur enfance. Marie n'est pas d'accord avec cette interprétation rapide. En fait, j'ai compris que Marie utilisait le *piercing* pour apprivoiser sa douleur (psychique et affective) et communiquer sa souffrance par l'esthétique de la mutilation. En fait, il s'agit davantage d'une pratique ostentatoire (faire montre de) que d'une simple ornementation.

Ça ne veut pas dire que je suis masochiste. Ça ne veut pas dire que j'aime la douleur, c'est que je trouve ça beau. J'en ai fait faire une [anneau] dans le nez. Puis, la douleur ne m'a pas dérangée. C'était comme dans une oreille. Dans la lèvre, bon bien ça, j'aimais bien bien ça. On était 3 à Montréal qui trippaient. Ils étaient 2 personnes à en avoir à Montréal avant que j'aie la mienne. Là je suis allée me la faire faire, puis là je l'ai aimée la douleur parce que ce n'était pas une douleur normale. Ce n'est pas comme si tu tomberais sur un genou ou tu te couperais un doigt, c'est une douleur comparable à un saut en parachute. C'est une douleur spéciale, ça fait tellement mal, comme un vertige j'imagine. Moi j'ai tombé sans connaissance. Je me suis fait percer le sourcil et là je veux me faire percer ailleurs. Je pense que ce sont des douleurs qui font mal mais qui font mal différemment. C'est une douleur qui ne me dérange pas. Moi je pense que la douleur c'est psychologique tu sais. Tu ne peux rien qu'avoir mal en dedans. Tu ne peux rien qu'avoir mal d'avoir fait telle chose, mal de t'avoir fait faire telle chose. La douleur externe, par exemple, si tu te casses un bras, je ne dis pas que ça ne te fera pas mal là. Elle est plus importante la douleur interne. (Marie, 18 ans)

Dans un ouvrage consacré au *piercing*, Zbinden (1997, p. 12) rejoint Marie dans son propos : « Se percer, c'est aussi renouer avec la douleur : on met le corps à mal et on l'érotise, on le torture et on le rend vrai, on tente d'en reprendre possession, afin d'acquérir un semblant de contrôle sur le monde. »

Quatre des six jeunes de cette catégorie m'ont répondu avoir accordé une signification très particulière à leur animal de compagnie, le rat domestique. De la même manière que dans l'acte de se tatouer, le rat est utilisé comme un objet transitionnel développant la capacité des jeunes à spatialiser leur position sociale marginalisée. Si Caroline nous dit que le tatouage est comme un graffiti sur soi, le rat est une forme vivante de tatouage mobile. Objet de répulsion pour les gens dits normaux, le rat devient un objet d'amour (l'autre comme soi) pour ces jeunes punks. Cette identification projective facilite chez ces jeunes leur capacité d'être avec soi.

J'étais au poste 33 et les policiers m'écœuraient. J'étais la grosse rebelle, je les envoyais promener là sauf qu'à un moment donné ils m'ont dit qu'ils voulaient tuer mon rat. Je pleurais quasiment, j'étais là : « Vargez-moi dessus mais ne tuez pas mon rat. » Mon rat c'était comme mon petit enfant, mon petit bébé là. Je me sentais comme une mère pour mon rat. Je le faisais manger, je m'en occupais. [...] Parce que moi je m'amuse : je fais tout le temps boire mon rat dans ma bouche et eux autres, je ne sais pas, ils trouvent ça dégueulasse là. Ils pensent que je suis plein de microbes et de maladies à cause du rat. Mais ce n'est pas vrai du tout, ce n'est pas un

rat d'égout quand même. Ça me fait rire que le monde soient bornés comme ça à penser que mon rat peut être plein de maladies. Il n'en a pas plus que moi. (Pam, 16 ans)

J'aime ça [les rats] parce que je trouve que ce sont des animaux qui sont rejetés de la société. Ce n'est pas un animal que le monde sera justement porté d'acheter. Ils vont faire des expériences dessus. Ce sont des animaux qui vont se faire maltraiter. Quand le monde voit des rats, ils voient des rats d'égout. Moi je trouve que c'est un animal qui a le droit à sa chance. Pour moi c'est bien important. Bien mon rat, lui en tout cas, il est bien important parce que je l'aime bien gros là. Pour la signification, je trouve que ça me représente un peu, j'ai l'impression que ça me représente. C'est mal vu par le monde, ce n'est pas méchant un rat comme tel. (Caroline, 17 ans)

C'est parce que tu peux le traîner partout, c'est tellement petit. Tu ne t'ennuies pas, ça ne coûte pas cher de bouffe et ça ne prend pas trop de place. Quand tu déménages, il te suit, il est sur toi. C'est cool et c'est intelligent un rat, c'est tout petit. C'est super intelligent les rats, ça équivaut pas mal à l'humain. Sérieux là, il y a des expériences qui ont prouvé cela, le rat pense pas mal comme nous autres. Un rat c'est indépendant, puis, je ne sais pas, ça veut être libre et il aime pas mal toutes les mêmes affaires que nous autres. Il aime se promener et n'aime pas qu'on l'emprisonne. On est pareil, le rat c'est sûr que ça nous représente. Notre animal nous représente. Admettons que j'ai un chien qui saute partout, c'est peut-être parce que moi j'ai le goût de sauter partout. Chaque animal ressemble à son propriétaire. On le choisit en fonction de nous autres. (Barbie, 17ans)

La pratique du graffiti est aussi une forme d'expression sociospatiale répondant aux désirs d'appropriation des modes d'identification sociale des jeunes de la rue. À l'instar des jeunes tagueurs français, les jeunes de la rue tentent de spatialiser le sens de leur existence sociale marginalisée : « Face à l'angoisse de l'exclusion, qu'elle soit sociale ou culturelle, réelle ou virtuelle, ces oubliés de la communication ne revendiquent pas des avantages matériels ou un statut social, mais la possibilité de s'inscrire dans un espace social pour y trouver leur place spécifique » (Kokoreff, 1991, p. 27).

En fait, la pratique des graffitis permet à ces jeunes d'historiciser leur existence sociale en la dotant d'une position géographique visible, reconnaissable, bref de repères sociospatiaux marquant l'association de leur présence à un lieu de passage ou d'appartenance. Ils contribuent aussi à valoriser, par de nouvelles saillances, la prégnance sociosymbolique de certains lieux transitionnels comme les *Blocs* ou certains squats. Ce phénomène ne s'explique pas que par une forme mimétique d'expression socioculturelle (telle une mode), mais aussi par la capacité des jeunes à utiliser cette pratique à la manière d'un objet transitionnel faisant appel à leur créativité personnelle.

Je le répète, pour plusieurs de ces jeunes l'enjeu de ce type de pratique est identitaire. Les deux prochains extraits montrent bien le désir de ces jeunes d'exprimer matériellement leur sentiment d'incohérence identitaire afin de lui attribuer paradoxalement un sens cohérent :

Je voulais apporter le message que je voulais dire quand j'écrivais. Je voulais apporter de quoi au monde. J'écrivais : « Si tu fais le mal, fais-le bien, car un mal bien fait fait du bien. » Le mal et le bien vont ensemble, tu ne peux pas faire autrement. Tu ne peux pas juste faire du bien ou juste faire du mal, tu n'as pas le choix, tu fais les deux tout le temps. Tu as beau vouloir juste faire du bien, mais tu fais du mal quand même. Tu as beau juste faire du mal mais « veut veut pas », tu fais du bien quand même. Je ne pensais à rien lorsque je l'ai écrit, c'est de même la vie. La vie est faite de même. Le mal et le bien vont ensemble. C'est de même, on a beau juste vouloir aimer l'un ou l'autre mais les deux vont ensemble. On ne pourra jamais l'empêcher. (Zoé, 17 ans)

Quand je fais des graffitis là, je fais passer des messages. J'en ai un là, en général c'est : « Wherever you go, there you are ». Pour moi ça veut dire : « Peu importe où tu vas, te voilà là. » Je le reproduis parce que je l'ai vu en quelque part. Ça veut dire de quoi pour moi. Ça veut dire le pourquoi je change souvent de place. C'est parce que je ne me sens pas bien. Je fais des cures géographiques comme ils appellent ça là. Ça veut dire que, vu que tu ne te sens pas bien, tu changes de place. J'ai entendu ça à Narcotiques Anonymes. Quand j'ai lu ça, j'ai compris que où ce que j'aïlle, je vais tout le temps me ramasser avec moi pareil. (Iris, 17 ans)

Cette insertion sociale en dehors des normes sociales par la médiation idéologique esthétique punk (nihilisme et anarchisme) tend à entretenir dans la société une perception négative de ces jeunes qui lui renvoient crûment l'échec des institutions de socialisation. Aussi, l'appartenance à un groupe marginal se crée par l'exclusion, mettant à l'écart les individus situés à l'extérieur du groupe. Par exemple, lorsqu'elle mendiait, Pam m'a dit avoir ressenti de l'agressivité face au monde « normal » dont elle dit n'avoir reçu qu'indifférence et mépris pour ce qu'elle était devenue, d'autant plus qu'elle se sentait traquée par la police qui la recherchait. Cela est aussi partagé par Zoé qui, elle, s'est sentie rejetée.

Au début, quand je voyais, par exemple, des monsieurs en cravate passer, je les regardais et, je ne sais pas, on dirait que lorsqu'ils passaient à côté de nous autres là, on dirait que nous étions comme des fantômes. Je me sentais comme RIEN là. Comme si tout n'était pas réel. Je me sentais de même vis-à-vis d'eux autres, vis-à-vis le monde. Mais vis-à-vis au restant de la société, au restant du monde, je me sentais plus comme traquée. (Pam, 16 ans)

*Le monde nous regarde comme si on était un petit peu des déchets, un petit peu des « rejets » [traduction du terme anglais *reject*: objet rejeté car ne répondant pas aux normes de qualité de production] parce qu'on est tout croche, des dévergondés là, des petits drogués qui foutent rien de bon de leur vie là, carrément! Quand tu quêtes, le monde te disent parfois: « Va donc travailler! Fais donc de quoi de ta peau! » Le savent-ils ce qu'on fait de notre peau? (Zoé, 17 ans)*

Lucchini (1993, p. 141) a aussi observé chez les enfants de la rue ce sentiment de révolte contre les jugements gratuits des adultes:

Ce qui offense l'enfant n'est pas le refus de l'adulte de lui donner de l'argent, mais bien son jugement sans appel et son interférence dans ce que l'enfant considère comme étant sa sphère personnelle. En effet, ce jugement est gratuit, car il ne repose sur aucune connaissance de sa personne et de ses conditions d'existence.

Ces préjugés ne portent pas seulement sur l'acte de mendier, mais aussi sur l'apparence que ces jeunes affichent par leur appartenance aux signes punks. Toutefois, cette pratique pouvait aussi se transformer en un jeu social où les jeunes apprennent que l'échange symbolique de la mendicité peut acquérir un sens nouveau par la créativité tout en devenant plus efficace. En plus de la satisfaction d'exercer un certain pouvoir sur cet acte, ce mode d'utilisation de la mendicité leur confère ainsi une reconnaissance éphémère de leur effort de socialisation. Par exemple, la vie de rue permet à certains de ces jeunes d'expérimenter la vie sociale par le jeu à partir duquel ils deviennent parfois des amuseurs publics. Grâce à ces jeux de rôles, ils peuvent faire l'apprentissage de la ruse et de la débrouillardise sociale tout en entretenant le sens « anarchique » de leurs pratiques de sociabilité. Il existe donc une différence d'attitudes entre l'aumône faite à un itinérant et le rapport ludique que certains jeunes de la rue établissent avec le « donneur ». Ce type de pratique témoigne encore une fois de l'existence de pratiques de socialisation marginalisée.

Par leurs pratiques culturelles d'association identitaire avec les prégnances d'anarchisme punk, le corps des jeunes constitue lui-même un vecteur sociosymbolique du processus d'identification sociale (Le Breton, 1989). Évidemment, il ne s'agit pas ici de « contamination » ou de « contagion », mais d'attraction sociosymbolique provenant des prégnances socio-spatiales qui donnent un sens à leur existence marginalisée. Ces prégnances susciteraient le désir des jeunes de la rue de se situer à proximité afin de réaliser leur volonté d'association identitaire marginalisée. Ce processus d'identification géosociale structure ainsi chez les jeunes de la rue des pratiques de valorisation des lieux investis afin qu'ils bénéficient des avantages que ces lieux peuvent leur procurer: un relatif pouvoir

social et une précaire sécurité existentielle liés à la formation identitaire d'un sujet historique « jeune de la rue punk ». Ainsi, l'esthétique punk, les tatouages, les graffitis, les *tags*, les animaux de compagnie insolites et les pratiques sociales inattendues participent à cette valorisation spatialisée des prégnances d'anarchisme.

Par conséquent, le potentiel identitaire pouvait se retrouver sporadiquement dans certains lieux en périphérie des *Blocs*, étant donné que ces lieux (qui peuvent être le corps des jeunes eux-mêmes) ont constitué autant de représentations symboliques secondaires d'une socialisation marginalisée se pratiquant plus intensément à partir des *Blocs*. Pensons aux rapports ludiques que certains jeunes ont établis collectivement dans des squats ; au plaisir procuré par une forme fantaisiste de la mendicité ; ou encore au fait d'aller voir collectivement un spectacle d'un groupe de musique *hard core*. En effet, il est intéressant de constater que les squats occupés par les jeunes de la rue étaient tous situés dans les secteurs périphériques des *Blocs*, eux-mêmes situés tout près des Foufounes électriques. Ainsi, les modes de relation, d'utilisation et d'occupation se sont structurés à partir d'un investissement sociosymbolique contre-culturel, underground et anarchique dont le bar les Foufounes électriques constituait le centre et les *Blocs*, le lieu de sa valorisation³. Ce « rayonnement » sociosymbolique affecterait ainsi le choix des lieux de mendicité, des squats et autres lieux d'occupation.

Au terme de ces exemples, il est possible d'affirmer que les jeunes de cette catégorie ont bel et bien développé des pratiques de socialisation urbaine marginalisée, c'est-à-dire des pratiques d'identification sociospatiale qui, sur le plan de la socialisation, ne diffèrent pas de l'ensemble des pratiques identitaires de l'être humain. Ces jeunes ont recherché des lieux d'appartenance qui leur ont permis d'exister socialement. Ce qui les différencie des autres jeunes qui n'ont pas adopté la vie de rue est à chercher davantage dans le type de projections subjectives qu'ils investissent dans des lieux constituant des endroits attractifs pour les adolescents en général. Par exemple, après avoir fui l'incohérente autorité parentale ou institutionnelle, ces jeunes, pour exister socialement dans une marge sociospatiale et assurer une continuité avec leur passé, ont projeté un idéal familialiste au sein de leur groupe de pairs. Cette projection subjective s'est surtout réalisée dans les lieux où les jeunes de la rue pouvaient vivre des expériences de socialisation comme celles vécues aux *Blocs* notamment.

3. Je parle au passé de ces lieux, car depuis 1995 se sont systématisées les opérations de répression policière pour évacuer les jeunes de la rue de leurs principaux lieux collectifs de socialisation de façon à neutraliser les contextes transitionnels d'interaction.

Établissant un lien affectif et figuratif entre l'anarchisme et l'incohérence parentale, toute une valorisation de lieux pouvait ainsi se faire à partir de l'attractivité des significations d'anarchisme spatialisées par le bar les Foufounes électriques et, par la suite, par les significations historiquement investies dans les *Blocs* jouxtant le bar et le parc des Habitations Jeanne-Mance (situé à l'arrière des *Blocs*). Les attributs vestimentaires des jeunes de la rue punks constituèrent autant de formes attractives incarnant ce type de significations spatialisées. Ces lieux de socialisation donnent un sens historique à leur existence marginalisée en liant la tradition, la légende ou la coutume à cette famille globale composée des jeunes de la rue. Mais le sentiment d'appartenance à l'histoire de ces jeunes marginalisés en quête d'une place symbolique et leur désir d'aventure, d'« avoir de l'action », de chercher la fête sont centrés sur la liberté individuelle et sociale transmise par leur famille d'origine. Ce désir de liberté semble beaucoup plus marqué que chez les adolescents en général ; il m'a semblé constituer l'élément symbolique majeur structurant leurs activités urbaines. En même temps, cette recherche effrénée de la liberté par la vie de rue les rend captifs de situations diverses : de la générosité ou de la culpabilité des donneurs lorsqu'ils mendient, de la Loi sur la protection de la jeunesse (pour les mineurs), du type de rééducation des centres jeunesse, d'une mobilité partiellement contrainte par la surveillance et le contrôle des policiers, des commerçants et des résidants. Que ce soit aussi par la toxicomanie ou par les actions transgressives qu'ils commettent, la liberté devient alors éphémère ou illusoire, donnant naissance à un désir toujours insatisfait. De plus, en s'identifiant socialement aux valeurs normatives de transgression et d'incohérence à travers la mentalité punk de l'anarchisme, comment ces jeunes peuvent-ils compléter leur socialisation partielle qui ne les renvoie qu'à une place symbolique incohérente ? Même si ces jeunes bénéficient de lieux au fort potentiel identitaire qu'ils contribuent à structurer, il n'est pas impossible qu'à travers ces lieux, pour certains d'entre eux, ils ne réussissent qu'à remettre en scène leur manque identitaire, se rendant ainsi captifs du scénario familial d'origine : l'incohérence identitaire.

De façon contradictoire, une telle vie de rue consisterait en une pratique de liberté sociale captive de l'interminable quête identitaire adolescente qui ne socialiserait que le manque subjectif de l'individu sans toutefois trouver une place dans l'ordre symbolique (transmission de la Loi). Toutefois, en ce qui concerne les jeunes de ce groupe je ne possède pas suffisamment d'informations sur ce type de relation pour en analyser concrètement les manifestations. C'est chez quelques-uns des jeunes des deux autres catégories que j'ai pu observer le versant compulsif (répétition inconsciente de situation pénible) du mode de relation aux lieux de la vie de rue.

Tableau 5.1

Les pratiques spatiales de socialisation marginalisée pendant la vie de rue
Groupe A: Forme de relations parentales incohérentes

Mode de relation (projections subjectives)	Mode d'utilisation (propriétés objectives)	Mode d'occupation (propriétés de l'appropriation)
<ul style="list-style-type: none"> - Trouver une famille fictive - Connaître une liberté individuelle et sociale - Vivre l'aventure (« avoir de l'action ») - Être normal - Être quelqu'un - Être rebelle - Être attiré par le chaos - Avoir un destin de marginalité - S'associer aux restes urbains - S'inscrire dans une coutume, une tradition, une légende 	<ul style="list-style-type: none"> - Ne rien faire (<i>véger</i>) - Parler - Manger - Dormir - Mendier - Se droguer - Se retrouver - S'identifier à un style - Squatter - Partager sa misère 	<p>Principaux lieux de socialisation</p> <p><i>Occupation quotidienne :</i></p> <ul style="list-style-type: none"> - La rue Sainte-Catherine - Les <i>Blocs</i> - Le métro de Longueuil - Des appartements privés <p><i>Occupation périodique :</i></p> <ul style="list-style-type: none"> - Certains squats (ex. : le Château) - Le parc des Habitations Jeanne-Mance - Les Foufounes électriques - Le mont Royal <p><i>Trajectoire dominante :</i> Rassemblement déterminé par la dispersion</p>

Le tableau 5.1 présente une synthèse des pratiques spatiales de socialisation marginalisée selon les modes de relation, d'utilisation et d'occupation.

Après avoir illustré comment les jeunes qui ont vécu une forme de relations parentales incohérentes s'exprimaient à travers leurs pratiques d'identification sociospatiale, voyons comment des jeunes qui ont connu un abandon parental spécifient leurs propres pratiques d'identification.

6

DÉPENDANCE ET INDÉPENDANCE**6.1. LES JEUNES AYANT VÉCU UNE FORME DE RELATIONS PARENTALES D'ABANDON**

En réaction à l'abandon parental, ces jeunes, au nombre de six dans mon échantillon, démontrent une forte détermination à se charger eux-mêmes de leur survie affective et matérielle dans le but d'acquérir une indépendance. Les institutions de placement qu'ils ont connues durant leur enfance et leur adolescence ont été perçues comme des lieux n'ayant aucune signification symbolique permettant de structurer des relations affectives qui leur auraient permis d'atténuer ainsi leur sentiment d'être rejeté. L'histoire de ces jeunes témoigne d'un parcours parsemé de nombreuses ruptures sociales avec leurs lieux de placement. La fuite de ces lieux représente pour eux une solution d'urgence pour survivre à cette menace d'inexistence sociale déjà constituée depuis l'abandon parental. Pour ces jeunes, la solution de rechange est en effet de nier le sentiment de dépendance face à l'inaccessible lien parental. C'est pour cela qu'on peut les qualifier de «quasi-orphelins». La recherche de leur indépendance donne le ton à l'ensemble de leur quête identitaire à travers leur vie de rue. Parmi les jeunes interviewés qui ont connu une forme de relations parentales d'abandon, j'ai choisi Kevin (17 ans) et Katou (17 ans) à titre d'exemples.

Kevin, un jeune homosexuel originaire de Chicoutimi, avait 2 ans lorsque ses parents l'ont placé dans une famille d'accueil – la première d'une série de dix-huit qui se sont succédé – jusqu'à l'âge de 15 ans. Tout ce que Kevin sait et se rappelle du contexte d'abandon est la conscience d'une crise affective et économique entourant son départ de la maison.

Elle [sa mère] n'avait plus les moyens pour arriver et elle avait des problèmes. Mon père lui faisait de la marde, puis ils n'arrivaient plus. Je ne me souviens de rien. Je suis parti de chez nous en pyjama avec mon toutou rose puis je suis parti. Je pleurais et c'était mon petit toutou qui faisait « couik-couik ». (Kevin, 20 ans)

Kevin m'a dit avoir eu recours à la prostitution masculine auprès d'adultes dans les brasseries et les bars entre l'âge de 11 et 13 ans dans le but d'éviter les retours quotidiens dans sa famille d'accueil après l'école.

J'étais cute, j'étais jeune et les vieux m'approchaient. Puis ils m'offraient de l'argent pour une pipette. Ils m'invitaient à venir passer une nuit chez eux. Ça m'évitait de passer la nuit dans la famille d'accueil mais quand j'arrivais le lendemain j'avais droit à l'engueulade parce que j'avais déouché. C'était dégueulasse parce que j'étais comme forcé à sucer, c'était pour l'argent. C'était pas pour le fun. Ce n'est pas facile: tu as 12-13 ans et tu manges une grosse queue de bonhomme vieille, toute plissée, ratatinée là. (Kevin, 20 ans)

Mais plus loin dans l'entretien, Kevin m'a dévoilé une autre motivation que celle du strict gain économique pour pratiquer ce type d'activités: la recherche d'affection. Il m'a clairement exprimé le sentiment de rejet et d'abandon parental qu'il a ressenti dans son enfance. Pour tenter d'atténuer la souffrance découlant de ce contexte de déprivation¹ décrit par Winnicott (1994), Kevin s'offrait à des adultes en retour de considération affective et d'un peu d'argent de poche pour acquérir le plus d'autonomie possible.

Mais parce que j'avais le goût qu'on m'aide, j'avais le goût qu'on s'occupe de moi, je ne sais pas, j'avais une attention à attirer. Je pensais que ce n'était pas là que j'irais la chercher [dans la famille d'accueil]. Je voulais avoir ma famille. Ma famille ne me voulait pas. [...] elle [sa mère] ne m'a jamais dit « je t'aime », elle ne m'a jamais bercé, elle ne m'a jamais serré dans ses bras. C'est peut-être cela que je recherchais aussi en allant voir les vieux bonhommes. Eux, ils me serraient dans leurs bras, c'était une marque d'affection que je recherchais. Ce qui s'est passé, c'est que je suis plus proche de ma famille aujourd'hui parce que ma mère s'est remariée avec un autre homme. (Kevin, 20 ans)

Son fort désir d'autonomie l'amena non seulement à fréquenter les bars gais de Chicoutimi, les discothèques et les centres commerciaux (à la recherche de clients), mais aussi à faire en sorte que les familles d'accueil ne veulent plus de lui.

1. Déprivation: soutien parental affectif qui cesse abruptement au moment où l'enfant en a encore besoin pour se constituer comme sujet et développer la confiance en soi et aux autres.

Je leur en ai fait rusher [endurer] là. À un moment donné, j'ai couché avec les flos [jeunes enfants] dans la famille d'accueil puis la femme m'a crissé dehors parce que je couchais avec son flo, parce que c'était tapette. Bien, moi je ne voulais rien savoir d'être là. [...] Ils me donnaient toutes sortes de punitions. Je faisais de la marde sur n'importe quoi d'autre mais ils ne me crissaient jamais dehors, alors il fallait que je fasse quelque chose d'important pour qu'ils me crissent dehors. (Kevin, 20 ans)

Kevin explique son comportement par son refus de l'autorité parentale perçue comme étant strictement répressive et par son désir intense de devenir adulte le plus rapidement possible afin d'acquérir son indépendance. Son insertion dans le milieu gai lui a permis, selon lui, de vieillir plus rapidement étant donné que ce milieu se définit d'abord comme un milieu d'adultes. Lorsqu'il arriva dans ce milieu, le jeune fut vite initié à la vie adulte.

Mais parce que je voulais vivre tout seul et je voulais que personne me commande et me dise quoi faire. «Fais ci, fais ça, fais pas ci, fais pas ça...» Moi ça ne m'intéresse pas. [...] J'ai vieilli plus vite que mon âge. C'est drôle à dire là mais je me suis ramassé à 15 ans et, en fait, j'avais à peu près 20 ans. [...] Le milieu gai c'est un milieu d'adultes. Aussitôt que tu entres dans le milieu gai, tu changes, tu deviens adulte. C'est pour ça que j'ai dit que lorsque je suis parti à 15 ans, j'en avais 20. Peut-être que c'est différent pour moi, mais moi j'ai vieilli vite. Là j'ai 20 ans et je me considère comme une personne de 28 ans. J'en ai tellement vécu là. (Kevin, 20 ans)

Ce mode de relation sociale l'incita à occuper un type de lieux très attractif dans le milieu gai : les bars. Dans ces lieux, Kevin pouvait acquérir les connaissances culturelles et les règles normatives pour savoir comment agir avec les adultes. Certains bars de Chicoutimi devinrent ainsi les lieux de socialisation privilégiés de Kevin. Cette préférence sociospatiale perdurera pendant sa vie de rue dans les bars du Village gai à Montréal.

Les bars, parce que j'ai appris comment c'était le milieu des adultes, comment ça se passait et comment il fallait dealer avec ça. Alors, quand je suis arrivé dans le milieu, après je savais comment agir. (Kevin, 20 ans)

Mais, étant donné que Kevin était mineur (13 ans), la famille d'accueil où il résidait a recommandé qu'il soit placé en centre jeunesse à la suite de son comportement sexuel avec les autres enfants de la famille et de ses absences prolongées lorsqu'il découchait. De 13 à 15 ans, il séjourna dans deux centres jeunesse différents. Mais son expérience précoce de la vie adulte lui a permis de décoder les comportements attendus par les éducateurs et d'agir en vue d'obtenir la confiance de ces derniers pour pouvoir fuguer au moment propice. Kevin m'a raconté sa fugue du centre jeunesse de Chicoutimi en me décrivant les détails de sa ruse, démontrant ainsi sa capacité à se prendre en charge.

Tu te couches à telle heure, tu as telle tâche à faire, tu n'as pas le droit de sortir sauf une fois par semaine. Je m'organisais pour être bien correct et pour faire des affaires spéciales que personne faisait. Par exemple, rendre un service spécial qui pouvait impressionner tout le monde. Après ça, je développais une amitié avec les personnes qui travaillaient là. Je pouvais avoir plus de choses. Ils pouvaient me laisser plus de liberté. [...] Qu'est-ce qui a déclenché ma fugue ? J'étais écéuré d'être là. J'ai toujours voyagé comme ça moi. Je suis parti sur un coup de tête. Toutes les fois que j'ai décidé de partir... comment on dit ça... un nomade, quelqu'un qui voyage tout le temps : il décide qu'il part, alors il s'en va. Il ne dit rien à personne et il s'en va. Je suis parti tout seul avec mon pack-sack. J'ai dit « Je m'en vais faire un tour au centre d'achats et je reviens ce soir ». Mais, je ne suis pas revenu. Je suis parti avec mon pack-sack, mes gugusses [affaires personnelles] et j'ai tout vendu ce que j'avais à vendre : mes sets de vaisselle, mes frocs [vêtements] d'hiver. Je suis parti sur le pouce avec l'argent que j'avais fait. (Kevin, 20 ans)

Pour Kevin, cette fugue constitua le départ formel vers la vie de rue dans le milieu de la prostitution gaie. Lorsque à 15 ans Kevin fugua du centre d'accueil de Chicoutimi, il se rendit à Québec dans un bar gai afin que quelqu'un l'invite à passer la nuit chez lui. Ensuite, il prit contact avec un ami qui se produisait en spectacle comme travesti dans le Village gai de Montréal. Ainsi, Kevin s'initia au travestisme et se mit au travail lui aussi en donnant un spectacle (appelé dans le milieu « *drag queen* ») et en offrant ses services comme prostitué homosexuel. Kevin m'a dit comment il se sentait au début dans le milieu de la prostitution.

Rejeté, je me sentais comme un trou de cul. Je sentais que je ne valais rien. Ah ! ça été dur. Je me sentais de même parce que je pensais que c'est ça que le monde pensait. Le salaire qu'ils nous donnaient... quand ils nous approchaient et disaient « Ça te tente de sortir ? Combien tu charges eh ? » C'était 40 \$ pour une pipe, puis de 60 \$ à 80 \$ si le gars fourrait là. Mais à un moment donné si le gars disait que c'était trop cher ! Mais écoute donc ! veut-il me payer 20 \$ pour me fourrer ? Pour qui me prend-il là ? Pour un déchet de la rue là ? (Kevin, 20 ans)

Notons que Kevin m'a dit qu'il offrait ses services aussi en travesti. De cette manière, il développait sa clientèle et pouvait satisfaire ses besoins économiques. C'est ce qu'il m'a répondu lorsque je lui ai demandé pourquoi il se travestissait pour se prostituer.

C'était parce que ça ne me tentait pas d'être dans la rue puis je voulais être en appartement, être bien, vivre comme tout le monde et manger comme tout le monde. (Kevin, 20 ans)

Bref, en peu de temps, Kevin a possédé son propre appartement bien meublé dans le Village gai.

Quand, j'ai eu mon premier appartement, j'avais 15 ans. J'avais tout : poêle frigidaire, laveuse-sécheuse, set de cuisine, set de salon, set de chambre. Tout équipé ! J'ai fait la rue et je faisais des shows de drag queen.

Non seulement, pour Kevin, la valeur attractive du Village gai était fondée sur les prégnances de séduction sexuelle associées aux bars de ce milieu qui lui donnait la possibilité de jouer un rôle social en dehors des cadres institutionnels, mais il pouvait de plus y survivre financièrement.

Le village gai parce que j'étais aux hommes et il y avait des beaux gars oui, là je me ramassais là. Puis j'ai connu des gars qui faisaient la rue. Ils m'ont entraîné dans la rue aussi, à faire la rue [au coin de Champlain]. C'est là que j'ai commencé à travailler puis j'ai mis la « femme » [travestisme] de côté pour un bout de temps et je suis allé travailler en gars. Ça m'attirait parce qu'il y avait de l'argent à faire. Il m'attirait pour les bars, pour sortir. Quand je couchais avec les gars, j'avais les poches pleines. (Kevin, 20 ans)

Aussi, Kevin avait ses critères d'attraction sociospatiaux en ce qui regarde les types de bars présents dans le Village gai.

Bien, je sors plus au KOX qu'au Max parce qu'il y a des gars qui sont plus de mon style qu'au Max. Ils sont plus machos, ils ont plus l'air « homme ». Au Max, une discothèque, c'est du monde quêtaine qui vont là. Je ne sors pas là parce que ce n'est pas du monde de mon goût. Puis je sors au KOX parce qu'il y a des beaux gars plus de mon style. J'aime le beau monde et ceux qui sont parlables. (Kevin, 20 ans)

Notons que Kevin a été contraint, à 17 ans, de retourner au centre d'accueil à la suite de son arrestation dans un *peep show* [spectacle privé de danseuses nues] au centre-ville. C'est ce qui l'a incité par la suite à s'associer à des agences privées, évitant ainsi de prendre les risques de subir la répression policière.

À un moment donné [à 17 ans] je me suis ramassé au peep show puis il y a un gars qui est arrivé à côté de moi et qui m'a dit : « Combien tu charges pour sucer ? ». Je lui ai dit : « Bien moi, c'est 20 piastres. Là, j'ai besoin de cash et j'ai faim, ça me tente d'aller manger ». Il m'a dit : « C'est correct, on va aller chez nous, on va sortir, mon char est dehors. » Je suis sorti dehors. Il m'a dit : « C'est le char bleu là-bas. Tu t'en viens avec moi, on s'en va au poste de police. » Là il m'a amené à Chicoutimi avec des transporteurs qui m'ont ramené dans le centre d'accueil. Là, ma mère est venue me rechercher puis je suis reparti. (Kevin, 20 ans)

Par ses activités, Kevin m'a dit vouloir vivre une vie normale. Le passage suivant nous aide à comprendre que, pour lui, une vie normale équivaut non seulement à satisfaire ses besoins matériels, mais aussi à briser la solitude en cherchant à combler quotidiennement son besoin criant d'affection, d'attention et de reconnaissance.

Mais la présence, c'est ça qui m'a toujours importée. Quand je n'ai pas de présence, je vais m'en chercher. Je fais de la merde ou je fais du trouble pour aller m'en chercher [...] qu'on s'occupe de moi la nuit, tout le temps. (Kevin, 20 ans)

Au moment de l'entretien, Kevin cohabitait avec quatre autres jeunes de la rue, dont trois s'adonnaient à la prostitution. Toutefois, Kevin m'a dit que l'amitié existant entre eux se nouait en dehors de ce type d'activité étant donné la compétition. Pour la plupart, les relations sociales demeurent superficielles. Le nombre élevé de déménagements successifs avec des colocataires différents que Kevin a connus témoigne de cette solitude collective vécue par plusieurs jeunes prostitués de la rue.

Le milieu de la prostitution, c'est en dehors de ça [les amis]. Le milieu de la prostitution, c'est plutôt solitaire. Tu travailles et les jeunes de la rue, tu ne t'en occupes pas. Chacun sa business, son coin de rue puis ça marche comme ça. Tu fais ta job. Ça se quête des cigarettes puis c'est tout. Parce qu'il y a de la compétition. [...] Chacun son coin de rue puis si tu arrives sur le coin de rue de quelqu'un et qu'il est là, eh bien, il te fait des menaces ou bien il te le fait savoir: « Va plus loin ! C'est mon coin de rue, c'est moi qui poigne ici, tu n'as pas le droit d'être là. » (Kevin, 20 ans)

Or, l'activité de prostitution des mineurs et le spectacle sexuel font partie d'un marché où les personnes sont plus souvent traitées comme des produits de consommation rares que comme des jeunes en quête d'affection (Dorais, 1984). Même si cette pratique peut constituer un leurre relationnel, être un produit de consommation désirable est tout de même mieux, du point de vue du jeune, que d'être un objet abandonné². D'ailleurs, lorsque j'ai demandé à Kevin quels étaient les lieux où il avait le moins de plaisir à faire des choses et ceux où il avait le plus de liberté d'action, il m'a répondu de façon ambivalente.

[Les lieux où tu as le moins de plaisir ?] *Quand je fais des bonshommes parce que je suis tout seul et je fais des affaires que je n'aime pas faire durant le jour aussi, des fois je suis appelé le matin. Ils [les clients] se*

2. Cette affirmation rejoint les observations de Mathews (1994, p. 119-120), psychologue communautaire au Central Toronto Youths Services: « [...] la prostitution représente, pour ces jeunes, une manière d'accéder à un certain statut. [...] Quant à l'enfant de la rue, qui n'a souvent connu que privation matérielle et émotive, il désire participer à cette même sous-culture. C'est ainsi que nombre d'entre eux utilisent la prostitution comme une manière d'avoir accès à ces biens matériels qu'ils sont supposés posséder pour valider leur existence d'adolescent appartenant à cette culture de consommation. Mais, même alors, ils ne font que très peu d'argent. À fréquenter ces jeunes de la rue, j'ai été confronté à cette vieille notion d'indépendance. Vivre sur la rue, c'est pour eux une expression d'indépendance. C'est souvent la première fois de leur vie où ils se trouvent hors d'un environnement contrôlé – hors d'un contrôle d'un adulte souvent abusif. »

lèvent bandés et il faut que j'aille les faire venir avant qu'ils aillent travailler. J'ai des clients qui m'appellent à toutes les semaines. J'ai des clients réguliers qui m'appellent. J'en ai un le lundi, j'en ai deux le mardi, j'en ai cinq le mercredi et j'en ai deux le jeudi. J'en ai un le vendredi, j'en ai trois le samedi puis deux le dimanche. (Kevin, 20 ans)

[Lieux où tu as une plus grande liberté d'action] *Quand je fais des bonhommes parce que c'est moi qui décide ce que je veux faire et ce que je ne leur fais pas. Je fais ça dans les maisons, les voitures et dans les hôtels. C'est pas mal les seules places que je fais ça. (Kevin, 20 ans)*

Afin de renforcer sa marge de manœuvre pour maîtriser le contrôle de ses actes prostitutionnels, Kevin a surenchéri sur le plan de l'offre en donnant des spectacles de travesti dans les bars de Toronto, de Las Vegas, de Chicago et en jouant dans un film porno à Los Angeles³. Grâce à cette expérience ascendante, il peut maintenant augmenter sa valeur sur le marché montréalais au sein des deux agences de prostitution qui font sa promotion.

Je fais des clients de temps en temps. Je suis inscrit à deux agences là puis quand ils m'appellent, bien je vais travailler. Je vais faire les bonhommes puis je reviens. Ça me fait de l'argent parce que je leur dis que je fais des films de cul. Ils ne me paient plus 20 \$ pour une crossette là ! Ma crossette est rendue à 150 \$, avant elle était à 20 \$. (Kevin, 20 ans)

Hormis cette activité, Kevin m'a dit qu'il était décorateur et que, parfois, il obtenait des contrats à la Place Ville-Marie à partir desquels il expérimente une autre partie de lui-même par la création d'une œuvre collective.

Je fais des contrats à la Place Ville-Marie. Je fais des contrats dans le temps des fêtes. Je décore le centre d'achats. Cette année, j'ai la Place Ville-Marie et la Place Laurier à décorer pour le temps des fêtes. L'année passée, j'ai participé à cette équipe qui a été monter l'arbre de Noël de 35 pieds de haut. Toute la décoration au complet. Ça me fait connaître, puis ça m'apporte de l'argent. Bien, j'apprends à me connaître, j'apprends à voir ce que je suis capable de faire. (Kevin, 20 ans)

Par ailleurs, parmi les quatre jeunes qui ont été abandonnés dès les premières années de leur naissance, c'est Katou qui illustre le plus dramatiquement cette dynamique psychosociale liée à la forme de relations parentales d'abandon. Née d'une mère victime d'un viol, Katou s'est fait rejeter dès sa naissance comme un objet trop encombrant.

3. À ce titre, mentionnons qu'avant de commencer l'entretien, Kevin a fièrement exhibé la lettre que le producteur américain de films pornographiques lui avait envoyée de Los Angeles. Il le remerciait pour son excellente contribution au succès du film.

J'étais l'enfant d'un viol, alors, depuis que je suis née que je suis adoptée. C'était ma grand-mère qui était supposée m'adopter mais elle ne savait pas que j'étais l'enfant d'un viol. Ma mère ne lui avait pas dit. Quand elle l'a su, elle n'a plus rien voulu savoir et ma mère était trop avancée pour se faire avorter. Alors, quand je suis née, ils m'ont foutue en famille d'accueil. (Katou, 17 ans)

Katou m'a dit avoir connu, depuis sa naissance, tout près de cent familles d'accueil, toutes en Montérégie. Incapable de comprendre le sens du lien familial, elle n'a pu se conformer au cadre des familles d'accueil, même à celui d'une famille de Saint-Amable qui a fait le choix de l'adopter lorsqu'elle était âgée de 14 ans.

J'ai tout le temps vécu en famille d'accueil. Depuis que je suis petit bébé que je vis en famille d'accueil. [...] Juste en une année là, l'année de mes 12 ans, j'en ai fait quinze familles d'accueil dans la même année. J'étais comme rebelle là. [...] Ma famille d'adoption m'a mise une fois en famille d'accueil [à 16 ans] l'année passée. C'est parce que moi, la famille j'y crois vraiment hein ? Pourquoi j'y croirais là ? Eux autres n'étaient pas capables de respecter que moi je n'y croyais pas. Il fallait que je fasse telle affaire puis moi je n'étais pas capable de les respecter. Il n'y avait aucune marque de respect. Alors, ils se sont éccœurés et m'ont mise en famille d'accueil. (Katou, 17 ans)

Cet extrait de l'entretien avec Katou est riche d'enseignement sur la nature du rôle parental. Katou ne dit pas qu'elle a de la difficulté à s'adapter au cadre familial, mais qu'elle est dans l'incapacité d'y « croire ». Nous nous trouvons bel et bien dans le registre symbolique et non dans celui des compétences comportementales. En effet, comment Katou peut-elle s'adapter à un cadre qui l'a niée comme sujet ? Pour minimalement assurer son existence, elle est forcée de ne pas y croire. D'ailleurs, outre le rejet de sa mère dès sa naissance, Katou m'a dit qu'une des familles d'accueil fréquentées lui a fait croire, lorsqu'elle avait neuf ans, que son nouveau travailleur social était son beau-père et qu'il aurait connu sa mère lorsqu'elle était enceinte de son petit frère qu'elle n'avait jamais vu. Katou pense que ce fut un moyen de lui faire accepter les travailleurs sociaux qui défilaient dans sa vie sans résultat satisfaisant. Elle apprend le mensonge un an plus tard.

À un moment donné nous sommes allés, je m'en rappelle, nous étions allés à Granby, oui c'était à Granby, je pense. Nous étions allés au zoo, quelque chose dans le style. Il fallait qu'il me le dise là et cela s'adonnait qu'il n'était pas mon beau-père. C'est là que j'ai su pourquoi il était apparu dans le décor. [...] Le travailleur social, ils l'ont fait passer pour mon père. C'est là que j'ai appris ça. Ça m'a donné un coup sur le cul au début là. C'est à ce moment-là que j'ai comme... bien, après je ne m'en faisais plus. Je m'en fous maintenant. Que veux-tu que je te dise, je suis sans père, je suis sans père, c'est tout. (Katou, 17 ans)

Après cette violence symbolique, le dernier espoir d'établir un lien familial venait donc de s'éteindre. Quelques années plus tard, à la suite de recherches, la mère de Katou l'a retrouvée et a tenté de prendre contact avec sa fille qu'elle avait abandonnée. À la première rencontre, Katou nia sa mère à son tour : « J'ai vu une fois ma mère. Elle m'a recherchée. Mais quand je l'ai vue, j'ai dit : "Ah fuck ! Je m'en vais, c'est pas ma mère là ! c'est juste une madame". » Connaissant d'énormes difficultés à accepter l'autorité, Katou a cherché alors à l'extérieur des familles d'accueil ce qui lui manquait : une relation affective authentique auprès de ses amis qui lui servaient de famille fictive non répressive.

Moi, mes amis c'était vraiment important. Moi quand j'étais à l'extérieur, je n'aimais pas être toute seule, je n'aimais pas ça. Dans les familles d'accueil, je pouvais rester une semaine enfermée. Je voulais être toute seule. Mais quand j'étais à l'extérieur, j'aimais ça être avec beaucoup de monde là, c'était comme ma famille à moi. C'est là que j'allais rechercher ce que j'avais de besoin, parce que j'étais peut-être rebelle, je ne braillais jamais là. C'était « Katou l'insensible » mais en réalité j'avais besoin du monde pareil là. C'était du monde qui était plus comme moi là. (Katou, 17 ans)

Parmi les lieux fréquentés, les plus importants sont ceux où Katou pouvait vivre de façon conviviale avec de véritables amis, c'est-à-dire « végéter » (diminutif de végéter, ne rien faire), parler et ritualiser la consommation de drogue en secret. Là encore, les conditions d'existence d'un espace transitionnel étaient recherchées.

À Saint-Amable, à l'Oasis, en face du dépanneur, en arrière de la malle [bureau de poste]. En arrière il y a comme une grande galerie en asphalte, nous autres on allait s'asseoir là. [...] Là j'ai vraiment eu des vrais amis là. Les autres étaient des amis, mais là c'était vraiment des vrais là, vraiment des vrais vrais amis. C'est là que j'ai été le mieux. [...] Tu sais, dans les places cachées, parce qu'on consomme. Il fallait souvent aller dans les places cachées pour aller fumer. Pour ces places là à 14 ans et plus, cela explique les lieux cachés c'est pour ça. À 14 ans je faisais juste fumer et faire de l'acide [PCP] une fois de temps en temps. J'étais plutôt calme point de vue drogue. (Katou, 17 ans)

Selon Katou, ses parents adoptifs l'auraient prise en charge par pitié. Après avoir tenté une dernière fois de cohabiter avec Katou (pour avoir un peu de répit, ses parents adoptifs l'ont placée temporairement en famille d'accueil), ces derniers ont finalement pris la décision de la mettre à la porte à 17 ans. Délivrée du cadre familial, Katou m'a dit qu'elle pouvait enfin mener sa vie comme elle l'entendait. En l'absence de ressources financières, elle fut hébergée pendant quelques mois par un ami demeurant à Montréal avec qui elle entra aussi en conflit. Elle s'est retrouvée à la rue quelques mois plus tard. Katou dit n'avoir pas choisi de vivre dans la rue, même si elle y a trouvé des amis ainsi qu'une forme de sécurité aux *Blocs*.

Étant donné que Katou a toujours recherché des lieux où elle pouvait rencontrer des amis qui partagent avec elle un certain nombre d'expériences sociales, le lendemain de son exclusion de l'appartement de son ami, elle s'est retrouvée aux *Blocs* sur la rue Sainte-Catherine, à l'automne de 1994. Dépendante des ressources d'aide (Chez Pops, En Marge, Passage, l'Accueil Bonneau, Spectre, L'Anonyme, etc.), elle a tenté aussi de se débrouiller avec d'autres jeunes punks de la rue (Katou n'est pas d'appartenance punk mais adopte plutôt le style Peace and Love). Elle m'a raconté sa première journée.

Bien je suis arrivée, j'avais mes affaires puis je suis arrivée sur la Sainte-Cath. Je suis partie aux Blocs et en allant aux Blocs, j'ai rencontré une de mes amies. Après, on a été aux Blocs. Là on a gossé un petit peu. Il y avait un appartement sur Sainte-Catherine pas loin d'Alexandre-de-Sèves. Juste en face il y avait un appartement vide. C'était un squat vraiment propre. Alors là, moi et mon amie et l'un de ses amis y avons été. Là, on fait de la free base. Après, on a été chez Pops chercher un sac de bouffe. Ensuite on s'est promené et à 4 heures du matin on a été chercher un bol pour faire chauffer une cacanne chez Provisoir. C'est ça, c'est ma première journée. (Katou, 17 ans)

Pour Katou, les *Blocs* ne représentent pas le haut lieu punk de la liberté anarchique, mais plutôt la sécurité affective et la protection que ce lieu de rassemblement pouvait lui procurer.

Ça ne paraît pas, mais aux Blocs je me sens en sécurité pareil parce que je sais que, s'il m'arrive quelque chose, il ne m'arrivera jamais rien aux Blocs. Premièrement, tout le monde se connaît et il y en a jamais qui peuvent faire des mauvais coups, des affaires de même. Il n'y a jamais personne qui s'aventure aux Blocs, ça c'est sûr et certain. Si je me promène un soir et qu'il fait bien bien noir et que je me promène sur Saint-Denis, des places comme ça, je vais avoir plus peur. Vraiment aux Blocs là, je me promène à deux-trois heures du matin même si je suis toute seule, je n'ai pas peur parce que je sais qu'il n'y aura personne qui va venir parce que les trois quarts du monde savent que le lendemain ils auront des problèmes s'il m'arrive quelque chose ou à quelqu'un d'entre nous. (Katou, 17 ans)

C'est en fait l'un des rares lieux où les jeunes marginalisés comme elle peuvent minimalement organiser leur débrouillardise et acquérir un peu d'autonomie. Bref, pour Katou, les *Blocs* font aussi office d'appartement (ce qu'elle m'a dit désirer obtenir pour elle seule).

Ça représente la place où je suis tout le temps, où mes amis y sont. Ça représente comme mon chez-moi en réalité. [...] Quand je me lève, j'm'en vais aux Blocs. C'est la première place où je vais pour aller voir le monde qui est là, pour savoir ce que je vais faire dans la journée, organiser ce que je vais faire. Pour voir si je peux aller quêter là ou s'il faut que je change de place. La première affaire que je fais, je vais aux Blocs parce

que c'est la seule place où que je peux vraiment aller. Peut-être que j'irais ailleurs mais vraiment la seule place où je vais, c'est vraiment là. [...] Là-bas, ce qui est hot, c'est que si tu n'as pas de place où coucher, bien, tu es sûr de... par exemple, si tu es obligé de coucher dehors, tu es sûr d'avoir quelqu'un qui sera avec toi. C'est ça qui est le fun. (Katou, 17 ans)

La volonté d'indépendance de Katou lui a mérité le respect des jeunes punks de la rue étant donné qu'elle avait déjà développé sa propre mentalité et n'imitait pas celles des autres jeunes pour être acceptée dans certains groupes. Ajoutée à la confiance qu'elle mettait dans ce lieu, une réciprocité des relations pouvait ainsi s'établir. Comme elle le mentionne, aux *Blocs* elle n'était pas une «étrangère». Elle a toutefois éprouvé des difficultés quant aux attitudes sexuelles méprisantes de certains garçons à l'égard des filles.

Eux autres, la seule affaire qu'ils te demandent, c'est d'avoir «ta mentalité». Comme moi je m'entends super bien avec. Par exemple, il y a un gars, Garbage là, il n'est pas bien bien accepté parce qu'il est punk mais il n'a pas la mentalité punk. Il est de même parce qu'il a juste le style. Alors, il n'est pas bien accepté. Moi, je ne suis pas punk mais j'ai ma mentalité à moi. Je n'écoute pas la même musique qu'eux autres, mais ce n'est pas grave. Eux autres c'est vraiment le style destroy un peu sur les bords là. Vraiment, ils veulent tuer tout ce qui s'appelle cochon, des affaires de même, une mentalité bizarre des fois. Ce que je n'aime pas là, c'est qu'ils n'ont aucun respect pour les filles. Il y en a une couple là, les plus vieux punks ont plus de respect mais les jeunes n'ont aucun respect. C'est vraiment «Bien viens, je vais coucher avec toi et ça va être le fun». (Katou, 17 ans)

En fait, Katou a su se faire une place parmi les punks en bénéficiant du potentiel transitionnel du lieu tout en y contribuant. Toutefois, dans le passage suivant, Katou exprime bien que cette modalité sociospatiale de la vie de rue ne s'accorde pas tout à fait avec son besoin de sécurité matérielle. Elle m'a dit avoir été angoissée, au début, par le manque d'argent, chose dont elle n'a pas beaucoup souffert dans sa famille d'adoption.

Bien c'est ça, c'est sûr que c'est le fun d'une façon : tu as toute la liberté, tu as ton indépendance mais il y a des prix à payer pour ça. [...] Je vivais chez mes parents puis mes parents eux autres, c'est très axé sur le plan monétaire. Ils me donnaient du cash là comme je le voulais. Ce n'était pas de l'amour mais c'était du cash. [...] C'est le fun en crime mais au bout de ça, tu n'as pas de place où coucher, tu n'as pas de place où bouffer là. Le «pour» est trop «pour», et le «contre» est trop «contre». (Katou, 17 ans)

Dans le «contre trop contre», Katou m'a décrit la façon dont les contraintes du mode de vie de plusieurs jeunes de la rue en amènent plus d'un à compenser par la drogue disponible au centre-ville. La drogue

permettrait ainsi aux jeunes de la rue de traverser les expériences les plus difficiles à vivre avec le minimum de souffrances à court terme. C'est une question de survie, m'a révélé Katou.

Ce qui était facile [au début], c'était de trouver de la drogue. Parce que souvent j'en ai gratuitement, c'est full là, ça me tombe de même. Qu'est-ce qui est le plus difficile, c'est de ne pas pouvoir s'arrêter parce que lorsque tu es dans la rue, il ne faut pas que tu t'arrêtes. C'est pour ça que peut-être les 3/4 des jeunes qui sont dans la rue consomment. Quand je suis gelée, moi je ne pense pas que je suis dans la rue. Je pense que peut-être je n'aurai pas de place où coucher et je m'en « câlisse » dans le fond. C'est ça qui a été difficile. C'est parce que j'ai toujours été une fille qui avait son orgueil là. Dire que je suis dans la rue et que je suis obligée de quêter, bien ça fait... (Katou, 17 ans)

Pour survivre dans la rue et atténuer son insécurité face au manque d'argent, Katou m'a dit avoir fait de l'argent en jouant des rôles pour des clients ayant des fantasmes sexuels très particuliers.

Il y a deux mois là, j'ai fait un client. Là, j'ai un client où il faut juste que je pisse dans son cup [verre de carton]. Il me donne 5 piastres pour que je pisse dans un cup, pas de problème. C'est son trip, moi je m'en fous pas mal, je me fais du cash : 5 piastres pour que je pisse dans un cup. Il y en a un autre, lui, la seule affaire qu'il voulait c'est que je le traite de chien, puis des affaires de même. Je devais dire : « Non tu ne feras pas ça ! Oui tu vas faire ça ! ». J'en ai pas mal des affaires de même, mais pas de relations sexuelles. Ce sont des trips bizarres. Il y en a un autre, c'est un gros con. Il faut le fouetter. Son trip c'est de se faire fouetter. Des fois tu te promènes dans la rue, puis là tu quêtes, bien ils te disent : « Veux-tu faire d'autre chose ? », « Ah ouais, c'est quoi ? ». Parce que j'en ai d'autres propositions. Je peux avoir des propositions dans le style : « Veux-tu te faire 40 piastres vite fait ? Viens-t'en ! » Tu sais, ça, j'en ai à tous les jours là. Mais quand ce sont des affaires dans lesquelles je ne fais rien ça ne me dérange pas. (Katou, 17 ans)

Katou distingue ce type d'activités de la prostitution proprement dite étant donné qu'elle n'a pas de contact corporel avec le client.

Comme le bonhomme que je traite de chien. Bien lui, c'est souvent au parc Beaudry. Lui, c'est le style : là je suis assise, lui aussi. Il commence : « Bonjour maîtresse, comment ça va ? » Là il faut que je joue un rôle. Le gars qui veut que je pisse dans son cup, bien je vais tout le temps en bas des quilles. Je vais pisser là. Puis l'autre, le gros, lui, c'est souvent au Ballet rouge. C'est sur Sainte-Catherine passé Saint-Laurent, c'est un bordel, un motel à 20 piastres. C'est sûr que ça fait bizarre de dire je fais du cash en faisant des affaires de même, hein ? C'est sûr que si je faisais de la prostitution, je me sentirais encore plus mal parce que je me dirais que je fais

*du cash avec mon corps mais là je me fais pas du cash avec mon corps.
Je fais comme du cash en faisant un rôle ou en donnant quelque chose
dont en réalité je me fous pas mal. (Katou, 17 ans)*

L'intérêt de Katou et de quelques autres jeunes de cette catégorie pour les lieux transitionnels des jeunes de la première catégorie est lié à deux aspects du désir d'indépendance : occuper une place sociale en dehors des cadres institutionnels (l'autorité) et survivre par leurs propres moyens. L'intérêt de ces jeunes à se débrouiller seuls les amène à valoriser le pouvoir de l'argent qui leur permet d'acquérir une certaine indépendance. Les lieux transitionnels de l'ensemble des jeunes de la rue, que ce soient ceux d'appartenance punk (ex. : les *Blocs*), rocker (ex. : le square Saint-Louis), Peace and Love (ex. : les tam-tams du mont Royal), gai (ex. : certains bars du Village), leur offrent cette possibilité topologique de spatialiser leur désir d'indépendance autrement que dans leur seul appartement privé. La valorisation de ces lieux par les jeunes de cette catégorie sera différenciée selon leurs affinités culturelles et sexuelles.

Comme pour Kevin et Katou, les jeunes de cette catégorie ont établi des rapports aux lieux qu'ils ont le plus fréquentés à partir du mode de relation parentale d'abandon. Certains ont grandi avec l'impossibilité de vivre une relation parentale, tandis que pour d'autres cette relation ne fut que partielle et n'a pu s'établir que tardivement dans leur histoire de vie. Le contexte de déprivation dans lequel ces quasi-orphelins ont vécu les a amenés à chercher par toutes sortes de moyens à en atténuer les conséquences. Face à cette situation d'abandon, ces jeunes ont été aux prises avec un sentiment angoissant de dépendance fonctionnant comme un stigmate fondateur. Bien des espoirs d'être repris en charge par leurs parents ont été déçus. Il n'est donc pas étonnant de retrouver chez ces jeunes un fort sentiment d'insécurité. Comme le dit Memmi (1979, p. 68) à propos de l'attente dans une relation de dépendance : « L'attente est de l'ordre de l'illusion, la souffrance est réelle ; on souffre aussi bien de peurs imaginaires que d'espoirs incertains. La souffrance et l'inquiétude font partie de toute attente et colorent toute relation de dépendance-pourvoyance. »

C'est en fuyant leurs lieux de placement – qu'ils considèrent tous comme des lieux répulsifs étant donné qu'ils ne procuraient pas un mode de relation familial – que ces jeunes ont tenté de remédier à leurs blessures symboliques d'origine. Aller voir ailleurs s'il était possible de trouver par eux-mêmes la reconnaissance nécessaire à leur existence subjective, tel était leur projet. En conséquence, pour les jeunes de cette catégorie, certains endroits, comme l'arrière du bureau de poste, le bois, certains bars, le centre-ville, les squats et un garage ainsi que des arcades, ont été autant de lieux d'appartenance potentiels pour concrétiser ce désir, autant de lieux « transitionnels ». Les jeunes pouvaient y trouver les conditions

propices à leur désir de socialisation : des amis partageant des intérêts communs liés à leur expérience sociale (réciprocité des relations), une confiance dans les rapports interindividuels et une dimension informelle à l'organisation de leurs activités de façon à conserver un potentiel d'indétermination des règles du jeu (spontanéité des activités). Toutefois, ces lieux n'ont pas suffi à compenser les effets destructeurs de la violence symbolique des parents, des familles d'accueil ou des centres jeunesse. L'intensité du sentiment de révolte s'accroît alors en même temps que le désir d'indépendance devant toute forme d'autorité autre que la leur, l'enjeu étant de se débarrasser de cette dépendance à la situation d'abandon. Cette méfiance envers l'autre amène certains d'entre eux à ne plus être capables de rester en place même à un endroit qu'ils ont pourtant choisi. Bouger constamment d'un endroit à l'autre révèle leur profond malaise à ne pas pouvoir se reconnaître eux-mêmes une identité stable. En fait, le déplacement leur permet une courte marge de manœuvre d'indépendance face à cet inconfort existentiel. Le maintien de l'identité sociale devient alors un exercice précaire et exigeant étant donné que tout est constamment à refaire.

6.2. SPATIALISER LA DÉPENDANCE ET L'INDÉPENDANCE

Les jeunes qui ont vécu une forme de relations parentales d'abandon investissent différemment leurs significations symboliques par ce type de pratiques d'identification. Celles-ci sont investies davantage dans le registre dialectique de l'indépendance-dépendance. Ces jeunes spatialisent davantage une image de soi centrée sur leur individualité et leur rapport à soi qu'une image de soi centrée essentiellement sur un rapport de distinction face à l'autre, comme pouvaient l'exprimer les jeunes de la première catégorie (relations parentales incohérentes). Par les objets transitionnels (tatouages, animaux de compagnie, graffitis, etc.), leur monde intérieur ainsi que leur état affectif sont relatés de façon à offrir une représentation de soi qui démontre la recherche intense d'une cohérence subjective. À cet égard, les extraits suivants reflètent bien cette spécificité sociosymbolique dans le choix des tatouages. Par exemple, les dessins que Cris (20 ans) m'a dit vouloir se faire tatouer visent à spatialiser à la « frontière » d'elle-même une représentation torturée de son désir d'émancipation.

C'est parce que je viens de décider de foutre la mode là ; avant je ne pouvais pas avoir de tatous. Ça fait longtemps que j'en veux un : depuis que j'ai 11 ans. Ici, sur l'épaule, ça va être « Salvatore Dali », la peinture du gars qui essaie de sortir de l'œuf. Tu vois que le corps sort d'un œuf, tirailé par en dedans. C'est en couleurs, il y a du doré et du noir. Le tatou va faire le muscle de l'épaule ici où on peut voir. [...] Je ne le sais pas, il

m'accroche le gars qui est pris en dedans d'un œuf et qui veut sortir pour être libre. Je ne le sais pas trop... il est tiraillé mais il essaie de se sortir de ça. C'est ça que je vois là-dedans. Le gars est en dedans de quelque chose et il est tiraillé bien raide puis il essaie de se sortir de ça. Je la trouvais belle. Je pense que nous sommes tous tiraillés en quelque part. Nous avons tous eu des événements qui font que nous sommes tiraillés là-dedans puis qu'on essaie de sortir de ça pour toujours aller vers quelque chose de mieux. Je pense que le gars est tiraillé dans son œuf et qu'il essaie de se sortir de là, pour aller j'imagine vers quelque chose de mieux mais il est pris là-dedans, il a de la misère à s'en sortir. (Cris, 20 ans)

Par ce second extrait, Cris nous parle davantage de sa perception d'elle-même face aux autres. Les tatouages du félin et du lézard spatialisent des aspects sociaux fondamentaux de son identité, dont le courage, la férocité, la liberté et l'indépendance.

Ce sont des petits lézards, je les trouve chouettes avec l'œil de félin. Le félin c'est un animal gracieux libre et féroce en même temps, c'est dur d'approche hein ? Tu risques de te faire dévorer. Mais si tu as la chance de t'approcher de cet œil-là, tu peux voir comme quoi il peut être courageux et gracieux là-dedans. Tu ne peux pas retenir un félin. Il faut que tu le prennes comme il est. C'est moi un peu, le félin. Puis les petits lézards, c'est parce que je les trouve cute. Tu ne peux pas les attraper. N'essaie pas d'attraper un lézard là parce que tu vas en arracher un petit peu. Tu ne peux pas m'attraper non plus. (Cris, 20 ans)

Quant à Katou, son désir de se tatouer une rose sur la main et d'y effectuer des corrections esthétiques périodiques lui permettra d'apprécier le cours de sa vie. C'est comme si elle avait un désir de percevoir sur une partie accessible de son corps une authentique représentation de soi, tel un repère sociosymbolique clair d'elle-même (visible et maîtrisable).

Une petite rose là [sur la main]. Parce que moi, ce que je veux faire là, c'est que ma rose, quand je vais vieillir, je vais la faire faner. Je vais essayer quelque chose et lui dire qu'il m'arrange quelque chose pour qu'à chaque dix ans je fasse quelque chose et que lorsque je vais mourir, ma rose sera toute fanée. Ça va être comme ça va me suivre là. J'aimerais ça comme sur la main parce que sur une épaule je ne trouve pas ça beau. Je trouve ça beau moi un tatou sur une main. Ça n'a pas de symbolisation exacte c'est juste parce que je trouve ça beau. C'est ça. Ça aurait pu être n'importe où mais c'est parce que je trouve ça beau sur la main. Je ne sais pas, par exemple, si je meurs jeune, bien ma rose va rester jeune. Si je meurs vieille eh bien ma rose va être vieille. Ça va faire comme quelque chose qui va vraiment me représenter comme être moi vraiment. (Katou, 17 ans)

En plus de vouloir extérioriser une partie de soi, l'expérience de leur abandon a amené ces jeunes à spatialiser leur désir de reconnaissance sociale et de protection de soi en établissant un rapport avec un animal

domestique. Ainsi, que ce soit à travers un chien de garde, un rat ou un serpent, les jeunes de cette catégorie matérialisent leurs désirs de respect de soi par le dépassement des préjugés et de protection devant le sentiment d'inexistence sociale. Voici une série d'extraits d'entretiens qui illustrent bien cette pratique :

J'ai un pitbull boxer, j'ai un berger, puis là il y en un autre berger, mais ce n'est pas à moi. Celui que je vais aller me chercher c'est un rottweiler. C'est un chien d'attaque, c'est pire qu'un pitbull, c'est plus violent qu'un pitbull. C'est le genre de chien dont tu ne sais jamais à quel moment il va se revirer contre toi.

Pourquoi choisir un chien comme celui-là ?

Parce qu'un chien c'est vrai que c'est le meilleur ami de l'homme. Puis, aussi parce que ça peut te défendre s'il t'arrivait de quoi puis ça te forme une image aux alentours dans le quartier. Il n'y a personne qui va oser traverser. C'est peut-être une manière aussi de se faire respecter. Puis c'est le fait aussi que les chiens c'est le meilleur ami contrairement à un rat, ce n'est pas « légume ». Il y a plein d'affaires que tu peux apprendre à un chien. [...] Je pense que c'est une façon de s'occuper de quelqu'un, bien pas de quelqu'un mais on dirait de donner de l'affection. C'est ça, c'est valorisant puis c'est le fun de se promener avec son chien. (Sébastien, 19 ans)

C'est peut-être un petit quelque chose qui est vraiment à moi [un rat]. Puis, tu le mettais dans mes mains puis je me disais, je tiens une vie dans mes mains là. Il vivait, c'est moi qui lui donnais de la bouffe, qui le faisais vivre grâce à moi en réalité. Au moins je servais à quelque chose. (Katou, 17 ans)

Par la médiation d'un animal de compagnie, Cris dénonce, dans une projection métaphorique, l'existence des préjugés sociaux qui entourent les jeunes de la rue en établissant les distinctions qui s'imposent face à la méconnaissance des gens sur les différentes espèces de rats.

Ah ! je n'avais pas de signification à propos d'un rat. C'est parce que c'est un petit animal le fun et parce que c'est un animal que les autres n'aimeraient pas avoir. Et juste pour faire le contraire du monde aussi un peu. Je pense que dans le fond, c'est un peu ça, je voulais faire le contraire du monde. Le monde ont des préjugés sur les gens sans les connaître : « Wark ! un rat ! » ou : « Wark ! un serpent ! ». Ça, j'en veux un serpent, je vais m'en acheter d'ailleurs un beau petit serpent là. C'est pas un rat d'égout premièrement les petits rats, parce que les rats d'égout ne sont pas des rats comme ça. Il y a trois sortes de rats, Il y en a un qui est énorme et va dans les égouts de France. Ne va pas là, c'est dangereux comme animal, c'est maniaque, ça pourrait te bouffer. Il y en a un autre rat, qui est un petit peu plus petit que ça qui a été déporté des bateaux, il a un autre nom. Il est à peu près de la grosseur d'un chat puis lui il est bien fin, ça peut être bien fin comme animal. C'est assez gros : la grosseur d'un petit chien puis ça peut être aussi fin que les petits rats. Les petits qu'on voit ici là. Ce sont

les premiers rats qui a eu dans le temps de la peste je pense. Il y a eu un gros problème ici à un moment donné. Il y a eu une invasion de rats. Ça, c'était ces petits rats-là. (Cris, 20 ans)

Le même constat vaut pour ce groupe de jeunes de la rue quant à l'existence de pratiques de socialisation marginalisée consistant à rechercher des lieux transitionnels qui sont marginalisés sur le plan institutionnel. Pour les jeunes de la première catégorie, c'est l'appartenance culturelle au style punk qui vient jouer le rôle de récit mythique, attribuant un sens social au parcours personnel de chaque jeune. Les pratiques de socialisation marginalisée des jeunes de cette deuxième catégorie ont emprunté une voie plus narcissique (égocentrée) étant donné leur mode de relation spécifique au contexte d'abandon parental dont ils ont été l'objet. Dans leur vie de rue, leur principale préoccupation consistait à acquérir leur indépendance en réponse au manque d'un lien parental. Se faire reconnaître, se faire désirer, prendre en charge leur survie et meubler leur solitude furent les éléments des pratiques communes à leur dynamique sociale vers l'acquisition d'une indépendance identitaire et sociale.

« Faire sa place » dans un lieu n'est-il pas apprendre à maîtriser le processus sociospatial de ses actes d'investissement sociosymbolique ? C'est ce que la plupart de ces jeunes ont tenté de faire à de multiples occasions et dans plusieurs lieux en raison de leur désir compulsif de changer de lieux. La confusion identitaire de ces jeunes, liée au rejet parental, a provoqué chez eux une forte instabilité géographique, ainsi que Marie, une jeune de la première catégorie, l'avait formulé par son expression de « la petite fille aux valises ». Ces jeunes n'ont pas fréquenté de la même façon les lieux occupés par les jeunes de la première catégorie même si ces lieux font partie de leur répertoire de lieux transitionnels. Le tableau 6.1 présente la synthèse des pratiques de socialisation marginalisée pour ce groupe de jeunes.

Parmi les contraintes sociospatiales, mentionnons que la répression policière fut aussi présente dans la vie de rue de ces jeunes que dans celle des jeunes de la première catégorie. Elle s'est exercée principalement aux *Blocs* et au square Saint-Louis. Ces contraintes, ajoutées à celle plus ambivalente de la compulsion topologique, font en sorte de maintenir la plupart de ces jeunes en continuels mouvements. Dans un tel contexte, l'appropriation de lieux de socialisation devient une entreprise extrêmement précaire étant donné que les rassemblements sont toujours en voie d'être dispersés.

Tableau 6.1

Les pratiques spatiales de socialisation marginalisée pendant la vie de rue
Groupe B: Forme de relations parentales d'abandon

Mode de relation (propriétés subjectives)	Mode d'utilisation (propriétés objectives)	Mode d'occupation (propriétés de l'appropriation)
<ul style="list-style-type: none"> - Être indépendant - Se faire reconnaître - Trouver la sécurité - Ne pas être seul - Vivre comme tout le monde - Se faire désirer - Être soi-même - Être maître de sa vie - Avoir la paix - Avoir sa mentalité - Avoir un destin 	<ul style="list-style-type: none"> - Se démerder - Vagabonder - Rencontrer ses semblables - Se loger - Mendier - Se droguer - Se prostituer - Squatter - Faire des affaires - Fêter - Jouer de la musique 	<p>Principaux lieux de socialisation</p> <p><i>Occupation quotidienne :</i></p> <ul style="list-style-type: none"> - La rue Sainte-Catherine - Les <i>Blocs</i> (pour certains) - Des appartements privés - Des bars gais (Kevin) <p><i>Occupation périodique :</i></p> <ul style="list-style-type: none"> - Certains squats - Le parc des Habitations Jeanne-Mance - Les Foufounes électriques - Le mont Royal - Le square Saint-Louis <p><i>Trajectoire dominante :</i> Rassemblement déterminé par la dispersion</p>

7

**DOMINATION, SUPERFICIALITÉ
ET DÉTACHEMENT****7.1. LES JEUNES AYANT VÉCU UNE FORME DE RELATIONS
PARENTALES DE DOMINATION, DE SUPERFICIALITÉ
OU DE DÉTACHEMENT**

Regroupant plus de la moitié de mon échantillon (18 jeunes), les jeunes qui ont vécu une forme de relations parentales de domination, de superficialité ou de détachement ont tous démontré un fort désir d'affirmation de soi associé au besoin de fuir l'autorité des adultes. Autrement dit, leurs désirs de liberté et d'indépendance m'ont semblé subordonnés à leur désir d'affirmation de soi. Ces formes de relations parentales mettent en lumière certains avatars relationnels liés à la crise de l'autorité : l'autoritarisme (domination), l'impassibilité (superficialité) et l'incompatibilité (détachement). Je donnerai quelques exemples pour chacune de ces trois sous-catégories. Chez les jeunes ayant vécu une forme de relations parentales de domination, j'ai rencontré deux modes d'expression que pouvait emprunter l'autoritarisme des parents. Le premier mode d'expression correspond à une violence de nature psychologique où les parents exigent implicitement ou explicitement que le jeune réponde à leurs attentes dans un contexte disciplinaire. Dans ce cas, le jeune n'a d'autre choix que de se rebeller pour éviter qu'un « faux-soi » envahisse la totalité de son identité. Le deuxième mode d'expression comporte, en plus de la violence psychologique, une violence physique ou sexuelle. Dans ce contexte, le jeune est contraint de fuir l'autoritarisme parental pour tenter de réparer cette profonde blessure narcissique. Ces deux modes d'expression de l'autoritarisme parental (autorité abusive) poussent les jeunes à se réfugier dans des lieux où l'affirmation et la négation de soi représenteront un

enjeu de valorisation subjective. Précisons encore que l'intensité de ces modes d'expression varie selon les situations, la sensibilité personnelle et l'histoire personnelle de chacun de ces jeunes.

7.1.1. DE LA DOMINATION

Vivant son enfance dans la région des Laurentides jusqu'à l'âge de 15 ans, Florence (22 ans) a connu un climat de violence conjugale où elle et sa mère servaient d'objet de défoulement à son père. C'est en lui demandant la raison première de l'adoption de la vie de rue que j'ai appris qu'à l'adolescence elle s'était révoltée contre sa mère. Celle-ci ne la protégeait pas, puisqu'elle-même était envahie par la peur de son mari. Notons que, contrairement à la majorité des jeunes interviewés, Florence a continué à étudier au cégep malgré son alcoolisme et un mode de vie nomade.

C'est aussi parce que tu n'as aucune attache nulle part. Tu es juste là et le monde que tu fréquentes, c'est le monde à l'école, dans les bars that's it. Chez vous, c'est juste un lit, puis des lits tu es capable d'en trouver partout, sans aucun problème. [...] C'est pas la première raison. La première raison c'est que j'avais aucune raison de retourner chez nous. Il n'y avait pas personne, il y avait mes choses mais j'avais un détachement matériel extrême. Alors, je n'en avais pas besoin de toutes ces choses là. J'ai tout donné mes choses; je n'avais plus rien, puis, je ne voulais plus rien. J'en n'avais pas de besoin par rapport à mes activités. [...] Mon père me battait... tout le temps. Mais, ça n'a jamais été en rapport avec moi. Il était super frustré de sa vie, de ce qui était arrivé dans son passé et il était hyper révolté alors, j'étais là et je mangeais la claque. Il m'a déjà fendu la tête. Ils ne m'ont pas envoyée à l'hôpital, j'ai pleuré et ça a saigné toute la journée puis c'est tout. Je devais être en 6^e année. Ma mère s'est faite battre aussi beaucoup et elle avait très peur de lui mais elle l'aimait aussi bien gros. On est partis une fois de chez nous, mais on est retournés même si mon frère et moi ne voulions pas. Moi et mon frère, on s'est fait battre encore mais moi, je suis devenue hyper révoltée face à ma mère. [...] Aussi, je pétais de méchantes crises à détruire des murs. C'est arrivé que j'en ai faites devant mon père. Bien, quand je réagissais... si je ne réagissais pas agressivement face à lui, je ne lui disais pas face à lui. J'ai fait des crises en face de lui, par rapport à pleurer bien, bien, bien, gros. J'avais peur puis, il n'aurait pas fallu, il aurait pu me tuer.

As-tu été abusée sexuellement ?

Non, c'était juste comme un petit minou à qui tu donnais un coup de pied.
(Florence, 22 ans)

Depuis lors, ce mode de relations parentales où Florence était considérée comme un objet sur lequel il était possible qu'un père puisse libérer son agressivité a perturbé non seulement la stabilité de ses relations

amoureuses, mais aussi la valeur de sa propre image de soi. Florence établit elle-même un lien entre la violence de son père et son attitude à l'égard de ses relations affectives :

Le plus difficile c'était de me sentir toute seule souvent [Elle changeait constamment ses relations]. J'avais comme une grosse haine dans le cœur face à... je ne m'attachais à personne et c'était volontaire, non parce que le monde ne voulait pas de moi, c'était comme je me rejetais volontairement, donc je ne me trouvais pas bien avec moi-même. Ce n'était pas un défi, j'avais de la facilité à communiquer avec le monde. Je porte super bien mon nom, je n'ai vraiment pas de difficulté à communiquer. À long terme, j'ai un méchant problème avec les humains parce que lorsque je viens juste de connaître quelqu'un, que j'aime cette personne, je trouve ça le fun. Je disais qu'à long terme j'avais de la misère dans les relations humaines. Mais ce n'est pas une difficulté avec moi-même ou un manque de communication, parce qu'à long terme, je pense que je trouve tout le temps que l'autre devient comme un poids. (Florence, 22 ans)

Les lieux considérés comme les plus importants pour Florence sont les endroits où elle a pu s'affirmer sans vivre la contrainte d'une relation humaine problématique et retrouver un peu de confiance en elle-même. L'extrait suivant montre bien le désir de Florence de fuir les relations humaines tout en fréquentant plusieurs personnes dans les bars.

Les deux lieux les plus importants dans ma vie, ce sont les bars et le bois. Pour quelle raison ? Le bar, l'alcool et la drogue ; tu prends une bière puis tu perds ta tête, tu deviens con et là tu es capable d'entrer en contact avec le monde qu'habituellement tu trouverais trop niaisieux. Puis le bois, bien c'est la tranquillité, c'est comme la nature, la tranquillité et la paix. Puis l'harmonie, c'est un équilibre. C'est facile de faire le point sur toi, de te concentrer sur toi puis de faire le plein d'énergie, le plein de « Yeah ! encore ! ». Ce n'est pas un environnement que tu fais Beurk ! Yark ! Yark ! Qu'est-ce que c'est ça ? Quelque chose que tu ne comprends pas et que ça te donne mal au cœur. [...] Boire me permet de délirer et de dire n'importe quoi. Ça me permet de mieux me connecter avec les autres parce que lorsque je suis trop straight, j'ai souvent bien de la misère à écouter du monde parce que je trouve que c'est n'importe quoi. À un moment donné, quand tu te fais dire n'importe quoi, puis l'autre d'après te dit n'importe quoi et l'autre après te dit aussi n'importe quoi, la tête t'explose. [...] Alors, je les envoie chier là. Je me mets à répondre n'importe quoi. (Florence, 22 ans)

Florence appelle cela son « détachement humain » consécutif à un « rejet personnel ». D'ailleurs, à 13 ans, elle s'investissait dans des activités solitaires où elle pouvait se retrouver face à elle-même et marquer de sa présence l'espace où elle demeurait en plantant des arbres, en bâtissant un escalier en ciment et en prenant soin d'animaux de compagnie, autant d'objets transitionnels lui permettant de se valoriser.

C'était le meilleur que je pouvais faire. Je n'avais pas vraiment d'amies, je foxais souvent parce que j'allais à l'école en bicyclette et quand je revenais, je passais mes journées à la maison à planter des arbres. Je passais mes journées chez nous à écouter la télé. Là, je n'avais plus d'amis ; tout le monde était éparpillé. Le terrain est plein d'arbres chez nous sur un super grand terrain. Aussi, il y avait un bois pas loin alors je connaissais toutes les sortes d'arbres, les arbustes et l'aménagement paysager. C'était très très beau. Je m'intéressais à la nature, aux animaux j'avais tous les animaux possibles d'avoir dans un pet shop. C'est comme par rapport au détachement humain que j'avais parce que vraiment je ne m'entendais plus avec personne. C'était comme si tout était inutile ; c'est un rejet personnel que j'avais, alors je me suis lancée là-dedans. [...] Ma mère me trouvait complètement folle. Elle me trouvait pas folle. Elle disait qu'enfin on avait des marches dans la maison. [...] Ça m'apportait bien plus que d'aller perdre mon temps à l'école à écouter des niais. Puis, j'avais des super bonnes notes anyway... ma mère ne disait rien, c'était bien beau. (Florence, 22 ans)

C'est à 16 ans que Florence s'achète une auto, quitte ses parents et se promène d'un appartement d'ami à un autre pour être hébergée. Elle commence ainsi une vie nomade parallèlement à sa vie d'étudiante au cégep.

À 16 ans je me suis acheté une auto. J'avais 15 ans quand j'ai passé mon permis de conduire. Là je connaissais du monde, alors je me promenais d'une place à l'autre comme si je faisais des visites bien innocemment. Puis, je suis rentrée au cégep de Joliette et là je me suis fait une gang de chums. Ils avaient un appartement, alors j'étais tout le temps là. [...] J'étais tout le temps dans les bars pour me soûler la gueule et j'avais une gang de chums. Bien pas la gang j'ai toujours été bien individualiste avec chaque personne. On peut dire que c'est la gang. Ah ! c'était très très cool, comme discuter avec des personnes intéressantes. Whatever que la discussion pouvait amener à t'apprendre des choses, tu peux en arriver à un certain accord avec un autre et c'est le fun.

Pourquoi une auto ?

Pour partir de chez nous, parce que je n'avais pas les moyens de m'acheter un appartement. Je couchais chez des amis. Je suis allée à New York, Boston, Philadelphie, aux Adirondacks, à Chicoutimi, à Saint-Georges-de-Beaucé pour découvrir encore. (Florence, 22 ans)

Outre son fort désir d'exploration, cette instabilité géographique lui permettait de vérifier constamment si elle avait le droit d'avoir une place parmi les autres tout en conservant une méfiance relationnelle qui la contraignait à ne pas stabiliser ses rapports dans certains lieux précis. Aussi ai-je observé chez Florence ce même désir de bouger constamment, telle une compulsion géographique liée à l'insécurité identitaire : « Il faut que je m'occupe, il faut que je bouge, il faut que je voie tout le temps... Il faut que ça bouge autour de moi bien, bien, bien gros. » Par exemple, Florence

nous a résumé les dédales d'une partie de son parcours en débutant par l'itinéraire d'un voyage en Europe qu'elle fit avec un ami juste avant la période où elle dit avoir adopté la vie de rue de façon plus évidente dès son retour à Montréal.

Puis là, à 19 ans, j'ai passé l'été dans la rue. Au mois de septembre je suis partie en Europe. Puis là en Europe : bohème time. Je suis allée à Paris, à Metz, à Reims, à Strasbourg. Après avoir traversé la frontière pour aller en Allemagne, on est restés deux semaines. Après on est allés dans la forêt noire. On a traversé les Alpes à pied par la frontière de l'Italie. On a descendu l'Italie, on est allés en Grèce et au mois de décembre, nous sommes revenus, on n'avait vraiment plus d'argent. J'avais un prêt et bourse et je vivais avec ça. Puis on faisait du camping, on s'est acheté après un mois une tente parce que ça l'arrivait trop souvent que nous n'avions pas de place. Parfois, on dormait dans des sheds ou dans des places qu'on trouvait. On a fait pas mal de camping puis on a rencontré du monde qui nous ont invités chez eux la plupart du temps. [...] Je suis revenue à la mi-décembre puis là, je me suis mise à rester un petit peu partout à Montréal. En janvier, je me suis trouvé une chambre sur Saint-Denis, une petite chambre toute seule pendant 4 mois. J'ai fait une session d'université et quand la session fut terminée, j'ai tout crissé ça là encore et je suis partie travailler sur une ferme à Saint-Georges-de-Beauce. Je suis restée là 2 semaines à peu près, pas plus. Je suis revenue à Montréal au mois de juin il me semble et je me suis promenée... c'est comme si je ne savais pas ce que je faisais dans la vie. Je me suis promenée encore d'ami en ami, de place en place et là, j'ai finalement signé un bail où ce que je reste présentement. J'y suis encore là. Pas pire hein comme petite histoire ! (Florence, 22 ans)

Une autre jeune appartenant à cette catégorie nous offre un portrait complémentaire à celui de Florence. Traitant sa mère (issue de classe moyenne) de « belle connasse » dès le début de l'entretien, La Passoire¹ m'a expliqué pourquoi elle s'est révoltée contre elle. Le père, souffrant d'invalidité, nous a semblé jouer un rôle plutôt effacé dans cette relation. Sa mère ne la reconnaissait pas pour ce qu'elle était : une marginale. Selon La Passoire, sa mère voulait constamment que sa fille se conforme à ses propres critères de comportements sociaux et d'excellence scolaire. C'est ce qu'elle m'a répondu lorsque je lui ai demandé pour quelles raisons elle avait quitté Saint-Constant pour la vie de rue à Montréal.

Je m'y sens bien. Au moins on ne m'écœure pas. Le monde est cool avec moi. Je n'avais pas d'autres places où aller, mais je connaissais du monde là-bas. Même quand j'étais jeune, je me chicanais avec eux autres [ses

1. La passoire est le nom fictif qu'elle s'est attribué pour l'entretien. Elle a choisi ce nom parce qu'elle venait tout juste de passer un test sur le sida et, comme elle a des veines fuyantes, elle se sentait comme une « passoire » à cause du nombre de piqûres.

parents] *alors, je crissais le camp à la carrière* [Il s'agit d'une ancienne carrière désaffectée comblée par un lac artificiel où La Passoire se réfugiait seule dans les moments difficiles]. *Même quand j'étais toute petite, je faisais des petites fugues. En gros, ma mère n'accepte pas que je sois une marginale dans ma tête. Quand je m'exprime, elle ne le prend pas. On s'engueule pour des conneries comme: «Tès notes ne sont pas assez hautes, regarde ta cousine, mon Dieu Seigneur! Regarde, elle poigne des 100 %!» Je suis pourrie en maths, je suis pourrie en français – bien pas tant que ça – seulement en grammaire. Je ne suis pas bonne à l'école; mais ça dépend, quand je me force le cul ou quand je le veux mais pour elle, tu sais, je m'en crissais bien.* (La Passoire, 18 ans)

Même dans ses jeux d'enfant, La Passoire m'a dit avoir été en opposition avec sa mère qui lui manifestait son refus de reconnaître ses préférences ludiques. Pour La Passoire, construire des cabanes dans le champ constituait, pour elle, un espace transitionnel qui lui a permis de ritualiser l'appropriation d'un chez-soi qu'elle ne trouvait pas dans sa famille.

Je me suis toujours plu avec des gars puis ça, ma mère ne l'a jamais pris. Elle m'a toujours acheté des poupées mais moi j'aimais mieux les toutous. Aussi, j'empruntais toujours les jouets de mon frère. Ce qu'on vivait, c'était le trip de construire. Simplement le trip de construire: planter des clous avec le marteau. On faisait comme si on était chez nous. (La Passoire, 18 ans)

En effet, chez ses parents, La Passoire m'a dit qu'elle n'arrivait pas à se sentir chez elle tant sa place était soumise à la volonté de sa mère qui ne privilégiait que le niveau des apparences et de la réussite sociale. Aucune réciprocité dans leurs relations ne semblait possible, ce qui engendrait une méfiance mutuelle et l'impossibilité de s'approprier de nouvelles règles du jeu. Son foyer était devenu un lieu antitransitionnel. Devant cette mère qu'elle considérait comme envahissante et négatrice de sa singularité, La Passoire a développé une haine de sa mère pour être en mesure de s'en libérer.

Une chambre à moi toute seule où j'étais souvent – comment on dit ça – en punition? Bien oui: «Monte dans ta chambre, tu n'as pas le droit de sacrer après ta mère!» Ce n'est pas de ma faute si c'est une connasse. Je me suis jamais sentie chez nous, seulement quand j'ai un walkman. C'est simple, c'est pas vivable. C'est seulement dehors que je me sentais bien, que je pouvais respirer parce que je n'avais jamais le droit de rien faire, si je salissais quelque chose, c'était le gros drame. Tu sais, ma mère, c'est plutôt l'apparence. C'est quelque chose, elle est bien bizarre. Mais j'ai toujours été mieux dehors qu'en dedans. Je connais le monde. Avant, j'étais super renfermée. Je parle, je suis capable de dire ce que je pense, je suis capable de réagir. Avant, je ne le pouvais pas. (La Passoire, 18 ans)

La Passoire m'a dit qu'à 16 ans les lieux les plus attractifs étaient ceux où elle pouvait s'évader de chez elle et s'affirmer comme une marginale avec des amis partageant les mêmes aspirations identitaires.

On allait aussi à Sainte-Catherine [nom d'une ville], c'est proche du fleuve. Sauf que maintenant il n'y a plus personne parce que le monde sont tous des fils à papa et à maman qui pourraient rien faire de leur vie. Le monde est rendu tellement straight, il n'y a plus de marginaux. Il y a des écluses à Côte-Sainte-Catherine, tu savais ça ? Ah ! bel endroit hallucinant. Parce que tous les jeunes se réunissaient là pour aller tripper en paix, fuck les parents ! Il y a beaucoup de muse, il y a beaucoup de drogue. Puis on parle, on jase, on se dope. C'est le soir, toujours le soir. Ça c'était quand j'étais jeune que j'allais là. J'allais là pour m'évader parce que je me suis jamais entendue avec mes parents, ça fait que... (La Passoire, 18 ans)

Le passage suivant montre bien jusqu'à quel point le rapport au risque est fondamental à l'adolescence pour expérimenter son propre rapport à la vie en dehors des liens parentaux. C'est d'ailleurs dans son lieu d'évasion préféré que La Passoire nous a dit avoir pris des risques importants.

Peut-être parce que ça m'a beaucoup marquée. Même quand j'étais jeune j'y allais un peu. Bien ça, il ne fallait pas que mes parents le sachent. C'était vraiment fucké. Il y a la route qui fait ça, ça longe, il y a une première affaire d'eau, ça fait comme une chute artificielle puis ça crée un courant. Nous autres on se lançait là-dedans, pas dans la chute mais après la chute, on se laissait traîner. C'est dangereux au « boutte », il y a du monde qui se sont noyés là mais on s'en foutait. Il y en avait qui sautaient de sur le pont. [...] ce sont les rapides, on se baigne là-dedans quand le courant n'est pas trop fort. Les rencontres quand tu es adolescent, ça te marque plus il me semble parce que c'était le fun, c'était toujours le party. Aussi, c'est parce que j'ai eu un de mes chums que j'ai beaucoup aimé là-bas. Mes débuts de dope. Mon ami est mort, il avait 19 ans. (La Passoire, 18 ans)

Au sujet du risque à l'adolescence, Kammerer avance qu'il existe deux types de rapports au risque (1992b, p. 77).

En fait, s'agit-il d'un risque gratuit, ou bien le risque n'est-il gratuit qu'en apparence ? Et pour ces jeunes qui frôlent la mort cette conduite est peut-être le désir d'un échange. Parfois la prise de risque ne veut pas dire purement et simplement le déni des limites et de la mort, mais elle s'articule aussi à la quête de vie de deux manières. On va risquer la mort pour mieux la tromper et y gagner en force de vie, en qualité de vie. Ou bien on va risquer la mort pour la rencontrer réellement, et ainsi racheter sa vie.

En s'affranchissant de l'emprise de sa mère à l'adolescence, La Passoire tenta de s'affirmer de façon autonome. C'est à 17 ans qu'elle créa une rupture claire en quittant l'appartement que sa mère lui payait pour

qu'elle puisse poursuivre ses études au cégep de Valleyfield. Quand je lui ai demandé pourquoi elle avait quitté son appartement, elle m'a répondu que son appartement ne lui appartenait pas, qu'il était à sa mère.

Après avoir fugué à deux reprises de chez elle, La Passoire s'est retrouvée à la rue en plein hiver (1994). À sa première fugue, elle a habité chez un ami qui demeurait dans le quartier Centre-Sud. Sa mère est venue la chercher en pleurant. Sa deuxième fugue l'amena au Bunker (Pops), aux *Blocs* et elle s'abrita dans certains restaurants avoisinants qui toléraient les jeunes de la rue. L'extrait suivant montre jusqu'à quel point La Passoire désirait établir une rupture.

Au début ? Il fait froid, hein ? Tes mains deviennent mauves. Quand il fait froid, ce n'est pas évident de se trouver un endroit, surtout quand tu as foutu le bordel dans le Burger King ou lorsque tes amis ont foutu le bordel dans le Burger King. Parce que moi, des fois je gueule c'est sûr, je les envoie promener un peu mais tu sais, mes amis des fois, ils foutent vraiment le bordel dans le Burger King; dans le style lancer des affaires à la petite cuillère, souffler dans les pailles, plein de conneries, faire des guerres de bouffe... dans le style [...]. Au tout début ? On crève de faim ! On a faim. On quête pour se geler mais il faut aussi quêter pour manger, pour s'habiller; ça on peut aller voir Pops, demander des mitaines. (La Passoire, 18 ans)

Malgré les contraintes hivernales, elle vécut le début de sa vie de rue comme une libération des contraintes parentales.

[Au début dans la rue] Le plus facile ? La liberté ! Vive la liberté ! Repos, repos du cerveau, repos du stress. C'est assez, tu te promènes, t'as rien à penser; tout ce que tu as à penser c'est « un petit peu de monnaie s.v.p. ? ». [...] Je me sens enfin, je me suis dit : « Enfin la liberté, respirons ! Respirons l'air frais et pollué. » Bien oui, mon attente première c'était la liberté. C'était crissez-moi patience tout le monde, je veux la paix, je veux n'avoir plus rien à faire. C'était le gros no future que je voulais. Là je ne veux plus no future mais je demande un peu un futur, là. Mais la première chose que ma mère m'a dit à 18 ans, c'est : « J'aurais dû t'envoyer en centre d'accueil ! » « Fuck you ! Trop tard ! » (La Passoire, 18 ans)

La principale préoccupation de La Passoire était de s'occuper d'elle-même et d'éviter la dépression. Mentionnons que La Passoire n'était pas admissible à l'aide sociale étant donné le salaire moyennement élevé de ses parents.

Manger, tripper, dormir. Pourquoi ? Parce qu'il n'y avait rien d'autre à faire, je ne le sais pas, me reposer. C'était juste comme un gros repos là. Hiberner. Ah ! L'hiver c'est toujours comme ça, j'appelle ça hiberner. Parce que j'ai lâché le cégep parce que je n'étais plus capable, j'étais en train de me péter une dépression pas croyable; ça fait que là, j'avais juste ça à penser et c'était bien assez. (La Passoire, 18 ans)

Lorsque je lui ai demandé comment elle expliquait le fait de se sentir comme chez elle dans la rue, elle m'a donné une réponse qui révèle l'importance structurale du lien entre l'identité et l'espace.

Comment j'explique ça ? Non, ce n'est pas évident [de se sentir chez soi dans la rue]. Ça dépend pour qui, je ne sais pas, tu te sens bien dans la rue parce qu'elle ne t'appartient pas là, mais c'est comme si tu appartenais à la rue. Tu fais comme partie du décor. C'est le fun. C'est comme un grand film, la rue. Un peu actrice, un peu décor. Les deux. Bien, c'est sûr que lorsque tu es figé à rien faire et à dire « Un petit peu de monnaie s.v.p., un petit peu de monnaie s.v.p. », O.K. tu fais partie du décor. Mais si tu commences à faire des conneries, comme des fois quand tu es trop gelé et que tu te balades avec tes amis, tu es une méchante gang puis là il commence à y avoir un trip de destroy avec des policiers qui arrivent de tous les bords et de tous les côtés, bien là, tu fais l'acteur, c'est au « boutte ».
(La Passoire, 18 ans)

En utilisant la métaphore du théâtre, La Passoire rend compte du phénomène d'investissement sociosymbolique d'un certain imaginaire social dans des lieux qui en spatialisent les prégnances au niveau esthétique. En disant qu'elle fait partie du « décor », La Passoire se perçoit elle-même comme une saillance sociosymbolique de la rue. Aussi, en se voyant comme actrice de la rue, elle montre son très fort désir d'affirmation de soi en dehors des prescriptions sociales représentant des pressions parentales qui l'ont niée comme sujet. Ce faisant, le milieu de la rue recèle pour elle un grand potentiel transitionnel qu'elle contribue d'ailleurs à faire advenir quelquefois. Par exemple, lorsqu'elle cherchait la tranquillité pour créer, La Passoire s'improvisait un lieu transitionnel personnel sur le toit du Burger King !

Du Burger King. Les escaliers de secours. C'est le fun grimper. Toute seule, toute seule, toute seule, crissez-moi patience ! Quelquefois, lorsque je suis en train de sauter la coche : la paix, le temps pour écrire, penser et dessiner. Oui, sur le top ! Je ne dessine pas seulement sur le top, je dessine partout aussi. Parce que ça inspire. C'est con, mais ça inspire en maudit un top de Burger King ! Je ne sais pas là, c'est bizarre. (La Passoire, 18 ans)

Comme pour les autres jeunes s'affiliant à la mentalité punk, La Passoire perçoit le centre-ville-est et ses multiples expériences sociales comme un espace potentiel attractif où elle tente à sa manière de trouver des lieux de socialisation à l'égard desquels elle peut développer un sentiment d'appartenance, notamment les *Blocs* et les *Foufounes* électriques.

Parce que les Blocs, c'est la réunion, la grosse réunion familiale. [...] Mais les Blocs ça m'a toujours marquée parce que c'est cool, c'est comme une drogue, tu en as de besoin, tu veux toujours aller là parce que tout le monde se réunit là ; autant c'est cool, autant c'est sinistre. C'est bien bizarre ; c'est un endroit de laisser-aller total, d'anarchie totale. Dans le fond, pour

quelqu'un qui est à jeun, c'est une grosse merde là, mais pas tout à fait tu sais. Je suis à jeun puis ce n'est pas une grosse merde. OK, c'est sûr que c'est un endroit super sinistre. La drogue, la prostitution, les bikers, la violence. Vous savez, les côtés sinistres, c'est toujours attirant. [...] Pourquoi des Blocs sont là ? C'est simple. Parce que c'est un méchant endroit de réunion, c'est un bel endroit pour tripper. Il n'y a pas d'immeuble à cette place-là. C'est proche des ruelles, c'est proche des Foufounes électriques, c'est vraiment le centre-ville. C'est proche de la Saint-Laurent. Sur la Saint-Laurent, il y a beaucoup de drogue, il y a beaucoup de bars. C'est le red point, puis c'est à cause de ça que c'est là.

Et les Foufs ?

C'est le fait qu'il y a beaucoup de shows là, des bons shows. Il y a aussi que c'est un endroit pour tripper, je veux dire, c'est beau, c'est hallucinant cette place-là. Je veux dire, tu pourrais prendre ta bière, tu sors bien saoul, tu te fais crisser dehors des Foufs. Gros trip. Ah ! Plein d'affaires. C'est surtout les Foufs qui influencent et la Saint-Laurent avec la dope, les putes et tout : le Kaos [chaos]. (La Passoire, 18 ans)

Lorsque je lui ai demandé si elle faisait une différence entre les espaces vacants, publics, semi-publics et privés, elle m'a dit que le lieu des Blocs était plus un espace public qu'un lieu vacant.

Vacant, bien non ! C'est un terrain vacant [les Blocs] mais c'est un espace public aussi. C'est les deux. Parce qu'un espace public, c'est pour tout le monde ça. Puis vacant, tu sais ce n'est pas vraiment vacant, au nombre de rats et de monde qui passent là, il n'est pas vraiment vacant, laisse-moi te le dire. (La Passoire, 18 ans)

C'est comme si l'affirmation de soi n'ayant pas été possible dans le cadre normatif de la famille, La Passoire ne peut que se réaliser en dehors de la société. Comme cela est impossible (à moins d'être morte), elle a adopté l'imaginaire punk pour donner logiquement un sens cohérent à son parcours. Je lui ai demandé ce que signifiaient la chaîne et le cadenas qu'elle portait autour du cou.

Je déteste la société. Je suis barrée de la société. Je veux dire, je suis vraiment en dehors de la société. Mon beau cadenas ; c'est mon cadenas et la chaîne qui veut dire « barrée de la société ». C'est très significatif. Tu sais ce que je veux dire, la société. C'est ça, j'ai aucun rôle social, à part écaéurer la société. (La Passoire, 18 ans)

Dans ce contexte, la drogue joue un rôle majeur pour faciliter l'évasion de la société et tenter de lutter contre la dépression en gelant ainsi ses émotions.

Les jeunes se dopent parce qu'ils n'ont rien à faire. On n'a rien à faire. On végète à longueur de journée. On fuit. Il y a plein de fugueurs qui n'ont pas le choix de fuir et leur seule évasion c'est la dope. C'est ce qu'ils voient comme sortie d'urgence même si la sortie d'urgence, à un moment donné,

elle fait plittt! dans un trou noir. [...] Parce que quand ils n'ont rien, quand tu n'as pas de quoi t'accrocher comme moi, je veux dire, je me dopais parce que Mon Dieu, ma vie est finie! Je veux dire, je n'ai rien à faire puis Christ, je n'ai rien à faire, han! Quand tu n'as rien à faire, tu cherches à faire quelque chose, tu cherches à... tu ne sais pas, tu t'enfonces. Puis, c'est un moyen de ne pas t'enfoncer, ça a l'air, même si tu t'enfonces encore plus dans le fond. (La Passoire, 18 ans)

Ajoutons que, lors de l'entretien, La Passoire, débordante d'imagination, m'a montré un objet transitionnel très particulier : son agenda. Un agenda qui jouait le rôle d'un journal relatant de façon créative les événements marquants de sa vie de rue, regroupant les commentaires de ses amis, ses dessins, des photos, des coupures de journaux sur le meurtre d'une adolescente, etc.

Ce n'est pas un agenda ordinaire. Pourquoi? Parce que c'est un lieu de détente et de fuite, de bordel, un asile. C'est un agenda mais là il est quasiment fini. Wow! Tu vois c'est un type d'agenda très spécial – space², hein? Ça, quand tu es gelée, tu regardes ça, ça s'appelle de l'op-art, de l'art optique. Tu sais, bel endroit de détente; je regarde ça puis je me rappelle plein de souvenirs. Le plus bel espace c'est sans doute dans ma tête. Les autres endroits, j'en n'ai rien à fiche. (La Passoire, 18 ans)

7.1.2. DE LA SUPERFICIALITÉ

En ce qui concerne les jeunes ayant vécu un mode de relations parentales que j'ai qualifiées de superficielles, ils sont au nombre de deux : Sophie et Marc. L'impassibilité relationnelle caractérisant cette forme de relation parentale a conduit ces jeunes à considérer l'autorité adulte comme non crédible. Commençons par Sophie, la plus âgée (25 ans) des jeunes de mon échantillon.

Née d'un père originaire de Trinidad et d'une mère québécoise, Sophie fut adoptée à l'âge de 4 mois par une famille de classe moyenne élevée. Sujette à de fréquentes crises d'épilepsie, Sophie fut renvoyée trois fois de l'école primaire parce qu'elle avait beaucoup de difficulté à se concentrer. Sophie nous a décrit le rapport qu'elle entretenait dans son enfance avec sa mère adoptive comme étant très distant et se réduisant souvent à une discipline instrumentale d'une gestion domestique.

2. Il est intéressant de spécifier que les jeunes utilisent l'expression « space » lorsqu'il s'agit de qualifier quelqu'un ou quelque chose qui se situe « en dehors » de la réalité ou qui existe en état de confusion dans le réel. C'est comme s'ils attribuaient une qualité spatiale à l'étrangeté identitaire des objets ou des attitudes bizarres. Cela leur permet de relever l'existence topologique de discontinuités difficiles à interpréter (un monde nouveau), mais excitantes à expérimenter.

Ma mère avait fait comme une liste de choses qu'il fallait que je fasse le matin. Aussi, il fallait que je prenne mes pilules. Elle me donnait 5 sous à chaque chose que je faisais, puis à la fin je ne les prenais même plus mes pilules. Je faisais des crises d'épilepsie. (Sophie, 25 ans)

Se sentant ignorée de la part des membres de sa famille adoptive, Sophie se referma sur elle-même en privilégiant la solitude de sa chambre à coucher. Devant la perception de ce vide affectif, elle tenta de se suicider dès l'âge de 6 ans. Son geste ne fit qu'exacerber les attitudes de son père, ce qui eut un effet de désubjection chez Sophie.

Parce je me sentais ignorée, là tout le monde fumait leur joint, buvaient leurs bières, puis moi, bien, j'étais comme de trop. Je m'isolais, j'ai appris à m'isoler bien bien jeune, à l'âge de 7 ans je me suis renfermée. [...] Je voulais me suicider. À l'âge de 6 ans, j'ai sauté en bas de la fenêtre du 2^e; j'étais tannée et j'avais peur, alors j'ai sauté. Là mon père est arrivé ce soir-là. Il m'a dit que si je réussissais à me suicider il me mettrait dans un sac à glace. Après ça, vers l'âge de 12 ans, je me suis coupé les poignets. En étant à l'hôpital, j'ai encore plus essayé. (Sophie, 25 ans)

Dès l'âge de 12 ans, Sophie fit de petites fugues au parc public près de la maison. Mais c'est à 13 ans que Sophie tenta de miner l'emprise désubjectivante de ses parents en puisant chez *Christiane F.* un modèle identitaire lui permettant d'attribuer une « personnalité » à son sentiment de négation de soi :

*Je voulais fuir chez nous, j'étais tannée d'être ignorée, je voulais avoir une personnalité à moi. Je me cherchais, je n'avais pas de personnalité, alors, je n'étais pas cool, je n'étais dans aucune gang. C'est pourquoi j'essayais de me faire une personnalité. À un moment donné, ma sœur a reçu un livre de mon frère; c'était *Christiane F.* J'ai sauté sur ce livre-là. j'ai piqué son livre, puis j'ai checké les photos bizarres. À 13 ans, elle était prostituée et droguée. [...] Je volais, ma mère. Elle avait des tonnes de pot alors je lui piquais des feuilles et je fumais ça au secondaire. (Sophie, 25 ans)*

À partir de cette découverte, elle organisa méticuleusement sa vie autour de celle de *Christiane F.* et fuit la domination psychologique de ses parents par la toxicomanie. Se sentant en perte de contrôle face aux comportements inappropriés de Sophie, ses parents la placèrent durant une année dans un hôpital psychiatrique à la suite d'une évaluation psychologique. C'est d'ailleurs à 13 ans que Sophie nous dit avoir adopté la vie de rue.

Un an, parce que ma mère a appelé la police pour lui dire qu'elle n'avait plus de contrôle sur moi. Elle m'a fait voir un travailleur social et ils m'ont fait passer un test psychologique où j'étais en bas de la moyenne. J'étais révoltée, je me demandais pourquoi j'étais là. Quand j'ai rencontré le psychologue, il m'a demandé pourquoi j'étais ici. Je lui ai dit que j'en avais aucune idée. Je m'inventais des problèmes, je voyais des petites personnalités

dans ma tête. Je les ai fuckés bien raide, j'inventais toutes sortes d'affaires ; que je voyais du monde dans ma tête qui me faisaient faire des choses mal. En fait, c'était comme une couverture pour couvrir mes problèmes. [...] J'ai rencontré une fille là-bas et tout ce qu'elle voulait, c'était de mourir, alors on s'associait, on sortait dehors pour s'acheter des aspirines, on prenait quatre aspirines chaque. On rentrait à l'hôpital en ambulance, puis on aimait bien ça ; on y allait à toutes les semaines à un moment donné. (Sophie, 25 ans)

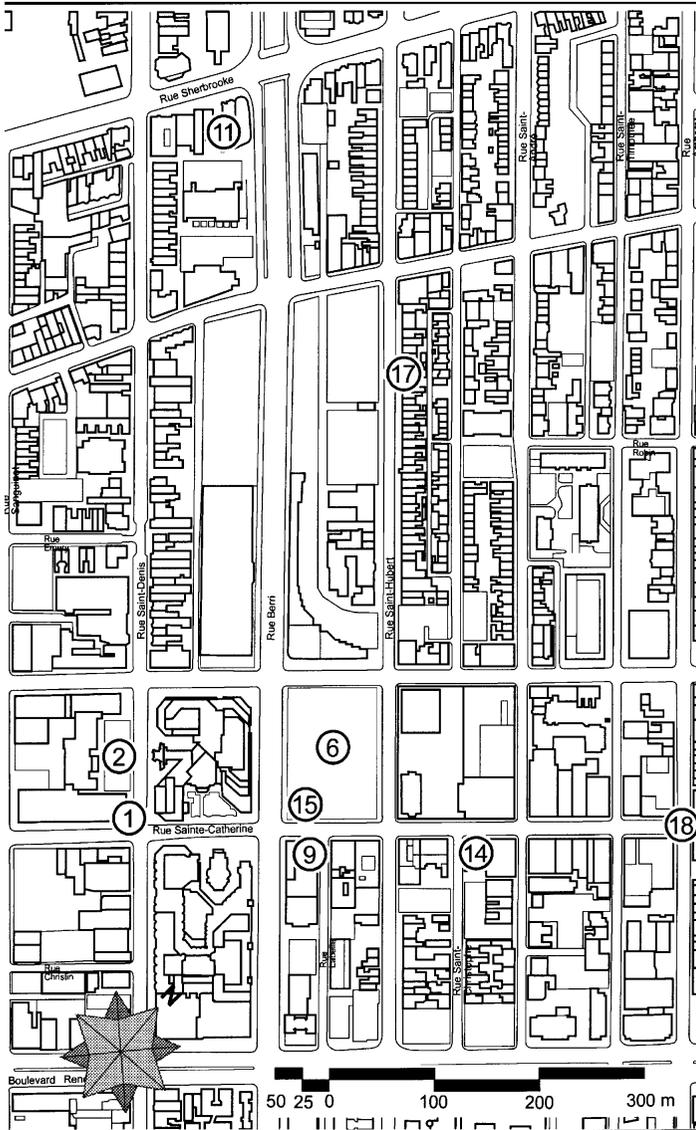
Pendant l'entrevue, Sophie me montra les cicatrices de ses nombreuses coupures aux deux poignets témoignant de ses multiples tentatives de suicide. Toutes les fois où elle fuguait (une cinquantaine de fugues dont la première à l'âge de 13 ans), elle m'a dit s'être dirigée par hasard au parc Pasteur sur la rue Saint-Denis, au centre-ville de Montréal (voir carte géographique à la page suivante). Ses nombreuses fugues de l'hôpital psychiatrique lui ont valu un placement de neuf mois dans un centre d'accueil fermé.

L'hiver je restais dans ma chambre d'hôpital. Je retournais tout le temps, j'étais en fugue tout le temps. Je ne sais pas combien de fugues j'ai faites dans un an, mais j'en faisais à toutes les deux semaines, aussitôt que j'avais une chance de sortir, je flyais. À un moment donné quand je suis sortie de l'hôpital psychiatrique, ma mère ne voulait plus m'avoir chez elle. J'avais compris, d'après moi, elle ne m'aimait plus : « Bien c'est ça, tu ne m'aimes plus ! » Alors là je suis partie, puis mon travailleur social m'a fait passer en cour et j'ai eu une sentence. J'ai eu deux ans en centre d'accueil. Ils avaient le choix entre Montréal, Québec ou Rouyn-Noranda. Ils me shippaient là. J'ai été à Québec, deux ans. Quand je suis arrivée à Québec, c'est ça, je connaissais la rue Saint-Denis, puis là, à un moment donné, ils m'ont laissée sortir pour voir. J'étais deux ans en sécuritaire avec une grille dans la fenêtre : au centre d'accueil L'Escalpe. Je m'en souviendrai tout le temps. Ils ont rentré mes affaires dans ma chambre, j'étais dans la chambre 8, je suis rentrée dans ma chambre, là j'ai vu la grille, là j'ai dit : « Ah ! ». Je me suis retournée de bord, puis ils ont barré la porte. Là j'étais comme : « Hein ! » (Sophie, 25 ans)

Elle m'a dit que pendant son séjour en centre d'accueil elle était devenue la confidente des autres jeunes parce qu'elle attirait la confiance, mais cela ne l'empêcha pas de se sentir encore plus révoltée. Elle réussit à fuguer au bout de neuf mois.

L'autre jeune ayant vécu la même forme de relations parentales que Sophie s'appelle Marc, un jeune dont les parents appartiennent à la classe moyenne (demeurant sur la rive-nord de Montréal). Précisons que Marc est gai et que, lorsque je l'ai rencontré, il m'a confié qu'il se prostituait depuis quelques mois pour vivre. Étant donné le nombre peu élevé de jeunes ayant vécu une forme de relations parentales de superficialité, je vais m'attarder un peu plus sur le mode de relation de Marc qui nous renseigne sur des aspects sociospatiaux non traités jusqu'à maintenant.

Secteur du Faubourg Saint-Laurent, Montréal (1985-1995)



Lieux d'appartenance historique (potentiel transitionnel collectif)

- 1 Les Blocs (avant 1985)
 - 2 Parc Pasteur (avant 1990)
 - 3 Bar « Fougounes électriques (à partir de 1985)
 - 4 Les Blocs (à partir de 1985)
 - 5 Parc des Habitations Jeanne-Mance (à partir de 1985)
 - 6 Ex-square Berri (en émergence à partir de 1995)
- Appartements privés (emplacement confidentiel)

Points de rencontre d'appropriation restreinte

- 7 Burger King
- 8 Dunkin Donuts
- 9 Harvey's
- 10 L'Église (squat)
- 11 Le Château (squat jusqu'en 1995)
- 12 Le Club (actuellement le Vampire Lounge)
- 13 Les « Blocs du McDo »
- 14 McDonald (2)
- 15 Station de métro Berri-UQAM
- 16 Station de métro Saint-Laurent

Lieux – ressources d'aide (ponctuels)

- 17 Bunker (Pops)
- 18 Roulotte (Pops) (de 23 h 30 à 0 h 30)
- 19 Cactus (jusqu'en 1995)
- 20 CLSC Centre-ville

En marge (emplacement confidentiel)

Passage (emplacement confidentiel)

Se disant distant de son père, qui préfère sa sœur, mais plus près de sa mère qui, selon lui, s'inquiète encore souvent de lui, Marc m'a dit sur un ton froid et neutre qu'il ne voulait pas de parents et que l'adolescence était une fiction sociale inutile.

Je ne veux pas de parents. S'ils veulent être mes amis, je suis d'accord mais des parents je n'en veux pas. J'en ai pas de besoin de parents, je n'ai pas besoin de quelqu'un qui me dicte ma vie. Même avant, pour moi l'adolescence ça n'a jamais existé, c'est une invention de la société ici. Dans certaines cultures, ils sont capables d'avoir des enfants à partir de onze ans, ils font vivre leur famille et sont vraiment des adultes. Sauf qu'ici vu qu'il y a trop de monde, ils nous étirent ça. Tu es trop vieux pour parler, mais tu es trop jeune pour te taire [Marc ne s'est pas aperçu qu'il a inversé les termes de ce type d'expression]. Je ne voulais pas de parents moi non plus à l'adolescence. Que je me rappelle à 14 ans, mais avant, c'était comme ça aussi. Je me révoltais, je ne voulais rien savoir. Toute l'autorité de toute façon, je me révoltais. (Marc, 22 ans)

Après cette expression de rejet de ses parents, je lui ai demandé quelle était la nature de sa relation avec ses parents. Le contraste a été frappant. Tout allait « très bien » avec ses parents avec qui il n'entretenait aucun conflit. Selon ses propos, ses parents seraient des personnes tolérantes, très permissives et prêtes à entendre parler de toutes ses activités. Mais, en examinant attentivement le mode de relation aux lieux que Marc a entretenus chez ses parents, on peut s'interroger sur la valeur de cette harmonie sans histoire avec ses parents, laquelle m'a semblé plus superficielle que réelle.

C'est le fun, j'ai une belle relation avec mes parents. On discute, ils savent tout. Ils savent que je suis père gai, ils savent quels sont les clients que je poigne, quand que je suis down je les appelle. Quand je poigne un client qui pue, ils le savent. Je ne leur cache rien, pourtant mes parents sont bourgeois. (Marc, 22 ans)

Lorsque Marc était enfant (9 ans environ), les lieux qu'il aimait fréquenter étaient les parcs pour fumer des joints et « défoncer les petites cabanes » construites par d'autres enfants, les centres commerciaux et surtout sa chambre à coucher, qui répondait à son désir de solitude. D'ailleurs, ce fut la penderie de sa chambre à coucher qui, m'a-t-il dit, constitua le lieu le plus important parmi ceux qu'il m'a énumérés. Dans l'extrait suivant, Marc nous décrit de quelle manière cet endroit exigu et clos, où seul son chat pouvait l'accompagner, spatialisait son désir d'isolement protecteur par un enfermement sociospatial. Sa penderie était ainsi utilisée comme un espace transitionnel personnel lui permettant d'établir un rapport à soi exclusif (et une extension spatialisée de soi que pouvait constituer son chat).

Bien, j'allais dans mon garde-robe. Je rentrais dans mon garde-robe, je fermais la porte puis je restais là. [...] C'était petit et personne ne pouvait venir quand j'étais là. J'amenais souvent des chandelles ou des petites lampes de poche là [mon père vendait des affaires de même] et j'amenais juste une petite lumière. Puis je restais là. Des fois, j'amenais mon chat avec moi dans le garde-robe, j'étais toujours avec mon chat. Ils [ses parents] ne me dérangeaient pas. J'ai toujours fait ce que je voulais chez nous. Ils étaient bien permissifs mes parents. [...] Ça, si ça serait à refaire, je le referais n'importe quand. C'est comme avoir un piège fermée où je peux être tout seul et où personne ne peut venir m'éceurer là, c'est bien important. [...]

Pour quelles raisons faisais-tu cela ?

Plus jeune, je ne savais pas vraiment pourquoi. J'étais bien quand j'étais là ; sauf qu'en vieillissant on se rend compte que bon, quand je suis tout seul je peux réfléchir, je peux me mettre à lire, je peux me mettre à dessiner, puis je peux m'exprimer un peu plus, savoir qui je suis. C'est comme pouvoir me corriger avant de sortir dehors. Pouvoir me juger un peu plus aussi. Me faire mal, j'aime ça me faire mal, il me semble que j'apprends. S'il n'y a pas de souffrance, je n'apprends pas. Dans ma tête à moi tu n'apprends pas si tout est beau, puis tout est rose. [...] galère. Ça va bien quand je suis rendu vraiment au fond alors, je remonte. Là je trouve ça le fun d'avoir à faire l'effort de monter, j'apprends des choses quand je n'ai plus rien à apprendre et tout est correct, puis je n'ai plus à me battre, ça ne me donne plus rien d'être là, alors, je m'en vais. J'y ai réfléchi, c'est ça qui me rend heureux. Quand je vais bien, je m'en vais. [...]

Comment expliques-tu cela ?

Peut-être un rejet quand j'étais plus petit. Je me suis rejeté moi-même, puis ça m'a permis de me... je suis toujours resté rejeté, isolé. Puis, ça ne me tente pas de retourner dans le monde. (Marc, 22 ans)

Dans la dernière moitié de cet extrait extrêmement révélateur de sa dynamique identitaire, Marc m'a montré qu'il « apprenait » lorsqu'il se faisait du mal et quand il avait traversé de façon souffrante une épreuve volontairement subie (« une galère »). À la fin de l'extrait, Marc donne une explication à ce comportement compulsif en faisant référence au rejet de lui-même qu'il entretient rituellement grâce à une mise en scène répétée de l'expérience ambivalente de la négation de soi-affirmation de soi. Autrement dit, c'est en allant au plus bas d'une expérience de dégradation progressive de soi qu'il se sent exister (« apprendre à être ») en « remontant » la pente. Aussitôt remonté il crée une rupture avec ce sentiment euphorique en glissant sur une autre pente descendante afin de retrouver ce sentiment d'existence par la négation de soi. Ici, la fameuse question shakespearienne « Être OU ne pas être ? » se transforme par l'assertion « Être ET ne pas être ! ». C'est en quelque sorte une forme « pédagogique » désubjectivante dont Marc m'a dit s'être accommodé avec le temps. Mais, du point de vue psychanalytique, la dynamique fondamentale du rapport à

soi n'émerge jamais du vide ou en dehors des relations parentales même si l'individu ne peut en identifier la source contextuelle³. C'est ce qu'Alice Miller affirme dans son livre portant sur les racines de la violence dans l'éducation de l'enfant (1984, p. 158) :

On se traite soi-même, sa vie durant, de la même façon que l'on a été traité dans la petite enfance. Et les plus torturantes souffrances sont souvent celles que l'on s'inflige ultérieurement. Il n'y a plus aucun moyen d'échapper au tortionnaire que l'on porte en soi et qui souvent se déguise en éducateur.

D'autres lieux de sociabilité juvénile, par exemple l'école secondaire, nous apprennent que Marc a connu beaucoup de difficultés à se faire accepter étant donné qu'il se tenait davantage avec les filles qu'avec les garçons (il se faisait traiter de « tapette »). Aussi, son comportement solitaire et ses attitudes inusitées lui ont valu des visites auprès des psychologues et d'être choisi comme bouc émissaire lorsqu'il était pensionnaire au collège privé de Rigaud. Dégoûté du régime de privilèges caractérisant le fonctionnement de son école, Marc m'a dit avoir décroché à l'âge de 16 ans. Ces expériences qui ont participé à la stigmatisation de ses difficultés relationnelles l'ont amené à développer non pas une simple méfiance envers les autres, mais une forme d'impassibilité sociale⁴ et, ainsi, à ne pas entretenir de relations stables. La répression de ses sentiments l'a conduit à une forme de misanthropie.

Je n'aime pas le monde, je suis farouche. J'aime apprendre du monde mais je n'aime pas que le monde soit là. Je ne suis pas bien quand il y a beaucoup de monde. J'ai toujours eu beaucoup d'amis mais je ne m'en suis jamais rendu compte parce que je les repoussais tout le temps. J'en prenais un ou une, mais la plupart du temps c'était une fille. Je la voyais tout le temps et c'était tout. Après ça je la dompais puis j'en prenais une autre.
(Marc, 22 ans)

En ce sens, les jeunes comme Marc ont cru « [ne] pouvoir faire alliance qu'avec eux-mêmes, et lorsque l'on fait lien avec soi, le lien s'enroule sur soi et c'est l'étouffement narcissique » (Kammerer, 1992a, p. 283). Ce type de rapport affectif aux relations humaines a suscité chez

3. Du point de vue méthodologique, cette observation montre aussi toute la difficulté de formuler des interprétations rigoureuses à partir de ce type d'entretiens. Je ne peux qu'indiquer, à travers l'expérience psychanalytique de Miller par exemple, une piste d'élucidation possible concernant le sens de ce type de comportement.

4. C'est d'ailleurs le terme que j'utiliserais pour qualifier le ton et l'attitude que Marc a conservés tout au long de l'entretien.

Marc une attirance pour le milieu de la rue en développant une complicité sociosymbolique avec des personnages marginalisés et violentés comme des objets, par exemple les prostituées.

J'ai toujours rêvé d'être dans la rue. Quand j'étais au secondaire je rêvais d'être un pimp pour enlever les filles sur le trottoir. Je trouvais qu'elles faisaient pitié et qu'elles ne méritaient pas de manger des volées et moi je les traiterais bien. Mes parents nous ont toujours montré toutes les sortes de vies qu'on pouvait vivre. Ils nous amenaient partout en voyage. Ils m'ont emmené en Autriche, en Suisse, au Danemark toutes ces places-là. On a été en Floride une couple de fois, à Toronto, à Vancouver, à Québec aussi. Ils nous amenaient faire des voyages. Puis à Montréal, ils nous emmenaient dans des coins de la ville. Moi je voulais toujours venir au centre-ville avec le monde la rue. Du plus loin que je me souviens, chaque année on venait faire un tour à Montréal dans le centre-ville, on descendait sur le Plateau, on faisait le tour. On venait passer une journée. Ils nous montraient comment les gens vivaient pour ne pas nous laisser dans notre petite bourgeoisie de Laval, pour ne pas qu'on devienne fermé. (Marc, 22 ans)

Dès l'âge de 18 ans, Marc s'est engagé dans une aventure inusitée avec une fille qu'il dit ne jamais avoir aimée et avec qui il a eu un enfant, mais dont le dénouement a tourné radicalement à son désavantage. Cette aventure fut l'élément déclencheur de l'adoption de la vie de rue (dès l'hiver 1991). Voici le résumé que Marc m'a fait :

Quand j'ai laissé Carole avec l'enfant, elle a dit qu'elle allait me vider; je savais qu'elle allait réussir. J'étais dans mon char puis j'étais dans la rue et je n'avais pas de lieu nécessairement. J'avais des avocats qui me courraient après. Carole, c'était une voisine d'en face quand j'étais petit là. Elle était plus vieille que moi. Elle avait eu un héritage de 35 000 \$. Elle m'a dit : « Viens rester avec moi, tu as juste à coucher avec moi puis ton loyer sera payé, tu vas pouvoir continuer à aller à l'école et payer ton char. » J'avais 17 ans. Elle voulait avoir un enfant de mon père. Sauf que mon père était marié. Elle a été adoptée à sa naissance et son père adoptif est mort quand elle avait un an. [...] Puis mon père était là et elle était en amour avec lui. Elle détestait ma sœur, mais elle m'aimait parce que je ressemblais à mon père. Alors, c'est pour ça qu'elle m'a offert d'aller chercher l'héritage avec elle. Je l'ai laissée et, par la suite, j'ai eu des téléphones à tous les matins; je travaillais de nuit (préposé dans un hôpital). Elle m'appelait pour me dire : « Si moi je ne dors pas à cause du bébé, toi non plus tu ne dormiras pas. » Notre bébé est né le 29 novembre et quand elle m'appelait c'était à la fin d'avril. Il avait peut-être 5-6 mois. Il n'était vraiment pas vieux, il ne faisait pas encore ses nuits. Je ne l'aimais pas [Carole]. Tout ce qu'elle voulait, c'était de ruiner ma vie. Elle a réussi à le faire, j'ai un dossier pour menaces de mort. J'ai des pensions non payées, j'ai 60 piastres de chômage par semaine qui me restent parce que le reste est saisi. Je n'ai pas d'avocat pour me défendre, je n'ai pas le droit à l'aide

sociale parce que je travaillais, je n'ai pas le droit à l'aide juridique non plus parce qu'elle est sur l'aide juridique. Elle a tout prévu de A à Z. Puis je me fais vider. (Marc, 22 ans)

À partir du moment où il a commencé sa vie de rue, il n'a pensé qu'à noyer ses difficultés insurmontables dans la drogue et la défonce perpétuelle dans des bars du Village gai. L'extrait suivant en donne une idée.

Je travaillais à l'hôpital la semaine! Quand je finissais de travailler, je partais pour Mont-Laurier et je revenais. Des fois je partais juste pour un aller-retour pour me soûler et me geler la face là-bas dans un chalet. J'étais tout seul avec une fille. On ne couchait pas ensemble, alors j'étais correct. Après ça je suis revenu en ville, ici. J'ai rencontré un gars que j'avais vu à l'école. On se ressemblait, on avait l'air des jumeaux, on a pas le même sang, il était gai. Puis je suis sorti, j'ai pris un extasy, je suis allé au Lézard et là j'ai trippé, j'ai reviré une orgie et j'ai démenagé en ville. [...] On sortait à 3 heures et demie de l'après-midi [avec sa sœur qui a déclaré une faillite personnelle], on allait manger une crème glacée parce qu'on avait trop la bouche pâteuse, on revenait, on allait au KOX [bar du Village gai], on se mettait à boire des Killer Koolaid, des KOX Killer Koolaid, on était souls [...]. On se levait le lendemain, on faisait la même chose. (Marc, 22 ans)

7.1.3. DU DÉTACHEMENT

Quant aux jeunes ayant vécu une forme de relations parentales de détachement, je n'ai pas pu obtenir des informations aussi détaillées sur leurs relations parentales que pour les jeunes vus précédemment. Pour des raisons inhérentes à un rejet d'un modèle de vie sociale, cette forme relationnelle implique que l'autorité adulte est non signifiante aux yeux de ces jeunes. J'ai retenu de ces entretiens que, pour tous ces jeunes, il existait une incompatibilité manifeste entre leurs aspirations et celles de leurs parents ainsi que celles des institutions comme l'école et le marché du travail avant qu'ils aient adopté la vie de rue. Mentionnons que trois d'entre eux étaient héroïnomanes et vivaient dans le même appartement dans le quartier Centre-Sud (Pierre, Ted et Bob) et que Maxime faisait de la prostitution masculine même s'il était hétérosexuel (c'était le petit ami de Nancy). Au moment de l'entretien, Nancy et Maxime cohabitaient avec Kevin et Marc (dans un 5 et demi) dans le Village gai.

Pour expliquer leur adoption de la vie de rue, certains ont invoqué un désir de liberté et d'indépendance face à l'autorité parentale. D'autres ont insisté sur leur rejet du mode de vie aliénant que constitue le travail du type « 9 à 5 » de leurs parents. Enfin, quelques-uns m'ont parlé d'un concours de circonstances défavorable sur le plan tant financier que personnel. Même si deux d'entre eux nous ont dit ne pas encore comprendre

pourquoi ils ont réagi à leurs parents d'une certaine manière, aucun n'a mentionné avoir vécu des problèmes particuliers avec ses parents. Au-delà de ces différences de parcours, tous ont considéré le foyer parental comme un lieu de vie non propice à leur émancipation sociale, d'où la relation de détachement vis-à-vis de leurs parents. Voici quelques exemples des raisons diverses formulées par des jeunes de cette sous-catégorie :

[À 19 ans] *Ça l'a été le néant total devant lequel je me suis retrouvé quand je suis sorti de thérapie. Je n'avais rien, je ne pouvais plus aller au cégep, je n'avais pas de job, pas de BS, rien, c'était le néant. Je sortais de thérapie [de désintoxication], j'arrive à Montréal, je n'avais pas d'adresse. Comment peux-tu avoir du BS sans adresse ? Je dois avouer que j'étais tombé dans une période presque de déprime et je voulais tout mais j'ai appris à ne rien faire. Les démarches de BS étaient trop compliquées pour l'état d'esprit dans lequel j'étais. C'était trop naïeux mais c'était comme ça. (Oz, 19 ans)*

[À 20 ans] *C'était plus une alternative au 9 à 5 qui a fait que j'ai été vers des gens qui ne faisaient pas ça. J'en ai déjà fait et je trouvais ça machinal. Je trouve que c'est un non-sens. Bien j'ai travaillé avec ma marraine en reliure et j'ai trouvé que ça n'avait pas de bon sens de te lever le matin pour faire un travail que tu n'aimes pas et qui va te rapporter de l'argent que tu vas « flauber » la fin de semaine parce que tu es à terre étant donné que pendant toute la semaine tu as fait quelque chose que tu détestais. Alors, tu as besoin de te donner un break, puis tu « flaubes » ton cash. Et le lundi tu es encore obligé de retourner là. Comme ma famille, c'est une course à l'argent tout le temps. Comme moi, ça ne m'intéressait pas l'argent ; en tout cas, pas les biens matériels. (Maxime, 20 ans)*

[À 18 ans] [...] *je pense que j'avais surtout envie de quitter la famille et de vivre indépendamment. [...] Pas avoir un pied de responsabilités plus qu'il ne le faut et le sentiment de liberté aussi, pas de contrainte, faire ce que tu veux et quand tu le veux, ne pas avoir de comptes à rendre à personne. Le milieu familial était bien. Je n'ai pas eu de problèmes avec mes parents. Il n'y avait pas de violence, il n'y avait pas d'alcoolisme. Disons qu'il y avait sûrement en quelque part un manque de communication avec les parents mais rien de drastique qui faisait que j'aurais pu être rebelle et totalement contre. (Pierre, 23 ans)*

Un coup d'œil sur les lieux institutionnels nous indique que, pour la majorité de ces jeunes, l'école ou le centre d'accueil ne leur offrait pas non plus ce qu'ils recherchaient. C'est différent pour Bob qui avait manifesté l'intention, au moment de l'entretien, de suivre deux cours de sociologie à l'université. Il reste que tous ces jeunes ont développé une résistance très nette face aux formes d'autorité institutionnelle. En voici deux exemples :

Tout le temps chaque soir, ils barraient la porte à clé, se faire lever le matin par les éducateurs, puis c'était tout le temps de la musique plate qui joue, puis il faut que tu te lèves vers 8 heures ou 7 heures. Ça me faisait chier.

Je n'aime pas ça me faire dire quoi faire surtout pas par les éducateurs de centre. Mais j'ai passé entre le mur et la peinture. Je me suis dit qu'il fallait que je joue leur rôle: «Je veux m'en sortir et tout le reste.» Comme ça, j'avais des privilèges plus vite. Et ils le savent tous quand même. Il y a 80 % du monde qui passent à la Cité qui vont à la prison. C'est le pourcentage. Quand je suis allé à la Cité, c'est ça qu'ils disaient: 80 %. Alors, il ne marche pas bien ce centre d'accueil pour aider le monde là. Tu en as 20 % qui s'en sortent pas mal. (Paul, 17 ans)

Non mais l'école en général ce n'est pas un environnement très sain pour les jeunes, c'est plutôt un esprit de compétition pour tout. Il faut que quelqu'un soit fort à l'école pour rester lui-même et être vrai à lui-même. Il y a tellement de pressions de tous les côtés. Tu te sens toujours étouffé dans une école, tu te sens toujours surveillé partout où tu es. C'est un environnement malsain si tu me le demandes, il n'y a aucune confiance qui y règne: si tu es jeune, tu es automatiquement dans le tort. En général, ce n'est pas un environnement que j'aime, je m'y sens étouffé. (Ted, 21 ans)

Les lieux qu'ils ont considérés comme étant les plus importants avant leur vie de rue possèdent les caractéristiques de l'espace transitionnel. Comme pour les autres jeunes de la rue, ces jeunes recherchaient des lieux de socialisation où il était possible d'affirmer pleinement leurs aspirations personnelles sans les contraintes parentales ou sociales véhiculant des valeurs conformistes. Par exemple, François se réunissait souvent avec d'autres jeunes dans un petit parc qui s'appelait La Planète, dans le centre-ville de Joliette, où il y avait une salle de jeux électroniques (arcades) et de la drogue. Se qualifiant lui-même d'«hédoniste», Oz préféra aussi les arcades sur le Plateau Mont-Royal et les tam-tams du mont Royal étant donné que «les filles ne les achalaient pas et qu'il n'y avait pas de policiers». Qu'il s'agisse des bars, d'un café ou d'une salle de pool avec des amis, Ted et Bob nous ont dit que les lieux physiques n'étaient pas importants en soi, mais que c'étaient plutôt les gens qu'ils rencontraient dans ces lieux qui importaient pour eux. C'est le square Saint-Louis que Maxime a identifié comme le lieu le plus important étant donné que c'est là et aux Blocs (plus tard) qu'il a découvert l'existence de «sociétés parallèles» au monde du «9 à 5».

Parce que je pense que c'est là [au square Saint-Louis] que j'ai pris conscience pour la première fois qu'il y avait comme un monde à part qui n'était pas comme le monde du 9 à 5 et aux Blocs, c'est la même chose dans le fond. Même si ce sont comme deux groupes différents, ce ne sont pas nécessairement exactement le même monde. Dans le fond, j'appelle ça des sociétés parallèles. Bien, comme des mondes séparés, dans un sens. Ça s'appelle la marginalité ou je ne sais pas, c'était comme un monde séparé et comme une alternative à un monde qui ne m'intéressait pas nécessairement; le 9 à 5 en auto, puis toutes ces choses-là. De toute façon,

comme aux Blocs, tu passes il y a les graffitis. Il y a tout ça, c'est comme évident que ce ne sont pas des gens qui vont faire leur magasinage chez La Baie. (Maxime, 20 ans)

Pierre, lui, fréquentait déjà les Foufounes électriques pour rencontrer du monde partageant ses idées et ses valeurs et faciliter la communication sociale.

Bien on allait beaucoup aux Foufounes; c'était pas mal avec mes amis ou on restait chez les amis en question. Tu peux rencontrer des gens qui peuvent vivre des situations similaires aux tiennes. [...] Tu pouvais avoir un contact plus facile avec les gens parce que tu n'avais pas à te présenter parce que c'était évident que tu faisais partie d'un certain milieu ou d'un certain groupe étant donné ta présence dans ces lieux. Donc ça faisait un pas de moins à franchir pour pouvoir arriver à communiquer avec les personnes. (Pierre, 23 ans)

Demeurant à Laprairie, Paul fréquentait à 14 ans les squats de cette ville et les bars gais de la rue Sainte-Catherine pour se faire payer une bière et s'enfuir avec un peu d'argent appartenant à des personnes trop soûles pour s'en rendre compte. Mais le lieu qu'il affectionnait le plus était le Ti-Bar dans le vieux Laprairie, une sorte d'immeuble d'appartements ressemblant à un gros squat qui était habité par des anciens punks plus âgés. Pour Paul qui était punk, ce lieu représentait une forme socio-symbolique de filiation culturelle par son style d'appartenance et l'esthétique punk.

Les pushers venaient tous de là [du vieux Laprairie] et il y avait tout le temps des vieilles maisons comme chez Ti-Bar; c'était plein d'appartements dans ça, mais c'était plein de labyrinthes comme une très vieille bâtisse. Parfois, les couloirs pouvaient être super étroits, des fois super larges, ça changeait, ça montait, l'escalier était tout croche. Il y avait du monde qui restait dans ça, c'était tout propre mais super ancien et c'était plein de labyrinthes dans ça parce qu'il y avait des labyrinthes entre les apparts comme un couloir. Les escaliers étaient tout croches, il y avait plein d'escaliers, il y avait plein de couloirs tout partout. [...] La place c'est hot, c'est une vieille vieille bâtisse de 1800 je ne sais pas trop quoi. Là ça ressemble à un gros squat mais ce sont des apparts mais il n'y a pas de petite madame chic qui va aller rester dans ça, tu sais, c'est nous autres parce que c'est du monde comme nous autres. C'étaient plus des anciens punks là-bas par exemple, 25-30 ans. Ils ont trippé comme nous autres et ils trippent encore. Alors, nous autres on se tenait avec eux autres. [...] Là, il y avait plein de pushers dans ça, alors on consommait et on trippait là, des partys. (Paul, 17 ans)

7.1.4. LE POTENTIEL DES LIEUX LES PLUS ATTRACTIFS

L'affirmation de soi étant un désir identitaire fondamental pour les jeunes de cette catégorie, j'ai relevé quelques points spécifiques relatifs à leur mode de relation à l'espace de la rue. Rappelons que ces jeunes ont fui l'autorité adulte, que certains ont perçue et vécue comme étant abusive, tandis que pour d'autres le modèle parental était radicalement incompatible avec leurs aspirations. Dans cette section, nous verrons que ces jeunes ont fui pour disposer eux-mêmes de leur existence sociale en se délestant d'abord du poids des responsabilités sociales que leurs parents leur imposaient implicitement ou explicitement. Aussi, plus que chez tous les autres jeunes de la rue rencontrés, j'ai noté chez plusieurs d'entre eux une recherche d'authenticité dans leurs rapports à soi ou aux autres. Les nombreuses difficultés que ces jeunes ont éprouvées en adoptant la vie de rue, qu'il s'agisse des difficultés liées à la toxicomanie, à la prostitution ou à l'itinérance, ont suscité chez ces jeunes (sauf pour Marc) une crainte de sombrer dans la déchéance et dans une dynamique favorisant la négation de soi. Autrement dit, s'ils ont quitté une forme de relations de domination ou d'aliénation, ce n'était pas pour en retrouver une autre dans le milieu de la rue. Aussi, la plupart d'entre eux m'ont dit avoir entretenu une routine sociospatiale leur garantissant une certaine sécurité existentielle. Toutefois, il ne m'a pas été toujours possible de constater si ces jeunes avaient vraiment réussi à s'émanciper de leurs contraintes d'origine par la vie de rue. Pour certains, la vie de rue ne leur permettait que de répéter compulsivement des réactions psychiques aux formes de relations parentales qu'ils ont connues. D'autres ont admis avoir eu une grande difficulté à échapper aux sévères contraintes de l'héroïnomanie ou à celles entourant l'activité prostitutionnelle.

Parmi les lieux considérés comme les plus importants par les jeunes de cette catégorie, mentionnons les *Blocs*, les Foufounes électriques, le mont Royal (les tam-tams et un endroit pour faire un feu), le square Saint-Louis, certains appartements privés, le parc Charles-S.-Campbell et certains bars. Ces endroits, comme pour les autres jeunes de la rue, ont en commun d'avoir le même statut d'espaces transitionnels collectifs pour les jeunes de cette catégorie. Mais poursuivons l'écoute des jeunes issus de cette catégorie.

Pour Florence (forme parentale de domination), la vie de rue lui permettait d'évacuer les responsabilités (elle était étudiante à l'université en arts plastiques) tout en étant acceptée par les autres jeunes qui prenaient partiellement en charge son hébergement.

Ce qui était facile ? Bien la liberté. Tu n'as rien à gérer, tu n'as pas de responsabilité.

Et les gens qui t'accueillaient, comment te percevaient-ils ?

Ils me trouvaient heavy metal (rires) mais non, j'étais juste une trippeuse. Ils m'accueillaient les bras ouverts puis, j'étais là et je ne nuisais pas. Je pense qu'ils m'aimaient bien. (Florence, 22 ans)

Pour ne pas accaparer toujours les mêmes personnes et risquer d'être rejetée, Florence m'a dit s'être insérée dans plus de 70 groupes d'amis. Elle aussi, le centre-ville l'attirait par le fort potentiel transitionnel de sa composition urbaine. Comparant l'univers du centre-ville au bois de son enfance lorsqu'elle expérimentait le monde extérieur, Florence a fait référence aux plus grandes possibilités de créativité sociale comparativement à d'autres lieux à Montréal.

Plein de cinémas, il y a plein de magasins. C'est comme être dans le bois et de faire « Ayoye! Wow! » sur n'importe quelle bibitte puis dans le centre-ville c'est là qui en a le plus des « Ayoye! Wow! ». Bien là, ce n'est pas le même public qu'à la Plaza Saint-Hubert, c'est plus des vieux qui viennent de la banlieue s'acheter des robes de mariée, des affaires. Ce n'est pas très intéressant de parler avec eux, leur ouverture au reste du monde, leur vision n'est pas bien, bien... C'est souvent du monde qui sont plus créatifs qu'à la Plaza Saint-Hubert. Souvent il y a du monde qui sont plus pauvres, il y a plus d'itinérants, il y a plus d'étudiants, plus de jeunes. (Florence, 22 ans)

Même si Florence préférait la musique *hard core* et qu'elle avait plusieurs amis parmi les jeunes punks de la rue, elle ne s'identifiait pas pour autant aux *Blocs*, mais à plusieurs bars underground dont les Foufounes électriques. Ce que Florence disait rechercher dans les bars était une forme d'authenticité dans la communication même si l'alcool l'a amenée plus d'une fois à oublier comment la nuit s'était terminée.

Quand je suis trop soûle il y a une difficulté. Souvent, je ne suis plus capable d'être trop soûle. Quand tu es trop soûl et que tu crèches partout il faut que le monde te ramasse puis le lendemain matin tu ne sais pas où ce que tu te réveilles. Ce n'est pas trop trop cool quand tu es trop soûl puis que tu commences vraiment à délirer... comme ne plus être cohérent. Une autre difficulté, c'est de perdre la mémoire bien gros. Tu perds la tête bien gros. (Florence, 22 ans)

Ainsi s'agissait-il pour Florence de donner un sens à sa quête de subjectivation souvent formulée en termes d'authenticité. Lorsque je lui ai demandé si elle était attirée par le décor des Foufounes électriques, elle m'a répondu par la négative, mais en insistant pour dire que le décor, aussi original était-il, n'avait pas nécessairement été fait avec toute l'authenticité réservée à la création artistique.

Après l'entretien, Florence m'a confié ne plus être capable de prendre d'alcool, son foie ne le supportant plus. Elle a commencé à consommer de l'héroïne. Rassial (1990, p. 112-113) précise que, lorsque la drogue est utilisée comme une transgression mineure comme on le faisait autrefois pour le tabac, elle remplace des processus initiatiques qui ont maintenant presque tous disparu. En ce sens, selon lui, la drogue peut constituer un avatar de l'objet transitionnel. Toutefois, lorsque la drogue sert à court-circuiter le désir, elle ne peut plus assumer la transition entre le dehors et le dedans et s'apparente davantage à un objet fétiche. La fixation du toxicomane entre alors dans la dynamique d'une négation de soi :

Mais l'erreur serait tout autant de banaliser cet usage que de s'en inquiéter outre mesure. En effet, si la drogue peut faire fonction de nouvel objet transitionnel, ou plutôt, dirais-je, parodier l'objet transitionnel entre le dehors et le dedans, cet objet très vite ne fait plus transition : il organise l'ensemble de la vie psychique et de l'activité du sujet, dans une fixation qui caractérise alors le toxicomane. La drogue pour lui ne fait plus transition ; mais cela ne signifie pas qu'elle devienne pour autant objet du désir, puisque son efficacité est justement de se substituer à tout objet du désir, de réduire le désir en maintenant la jouissance, en ne permettant pas au désir de faire obstacle et limite à la jouissance, voire à la jouissance suprême qu'est la mort.

Contrainte tout de même d'effectuer des travaux compensatoires pour n'avoir pas payé ses nombreuses contraventions de stationnement non réglementaire, Florence m'a dit nier les contraintes dans sa vie même si elles existent.

Tu me parles de contraintes mais moi je te dis que ça n'existe même pas pour moi les contraintes. Oui, ça se contredit par rapport à ce que je te dis... à l'origine on parlait de liberté. Mais la liberté, si je fais juste ce que je veux quand je le veux, je n'ai pas de contraintes. Il y en a des contraintes mais je les ignore, je fais autre chose. (Florence, 22 ans)

Rappelons que Florence était traitée par son père comme un objet de trop sur son chemin. Le sentiment de n'avoir aucune place symbolique pousserait Florence non seulement à répéter de façon compulsive cette forme relationnelle parentale en vérifiant constamment le droit d'avoir une place en la demandant aux autres, mais aussi à fuir par l'alcool et la toxicomanie l'insignifiant rapport à l'autre qui la nie du même coup. Miller (1984) qui a déjà analysé ce type de comportement compulsif en attribue la cause à la répression des sentiments de colère et d'expression de la souffrance face aux traitements relationnels des parents. Ce sont les effets psychiques de ce qu'elle a appelé la « pédagogie noire ». Je pense que ce point de vue est très opportun non seulement pour Florence, mais

aussi pour d'autres jeunes que j'ai vus et que nous allons étudier, Marianne notamment. Voici comment Miller (1984, p. 128) établit un lien entre l'aliénation du soi par la toxicomanie et la violence familiale.

La plus grande cruauté que l'on inflige aux enfants réside dans le fait qu'on leur interdit d'exprimer leur colère ou leur souffrance, sous peine de risquer de perdre l'amour et l'affection de leurs parents. Cette colère de la petite enfance s'accumule donc dans l'inconscient, et comme elle représente dans le fond un très sain potentiel d'énergie vitale, il faut que le sujet dépense une énergie égale pour le maintenir refoulé. Il n'est pas rare que l'éducation qui a réussi à étouffer le vivant, pour épargner les parents, conduise au suicide ou à un degré de toxicomanie qui équivaut à un suicide. Lorsque la drogue a servi à combler le vide créé par le refoulement des sentiments et l'aliénation du soi, la cure de désintoxication fait réapparaître ce vide. Et lorsque la cure de désintoxication ne s'accompagne pas d'une récupération des facultés de vie on peut s'attendre à des rechutes.

Contrairement à d'autres jeunes de la rue pour qui le monde de la prostitution représentait davantage une lourde contrainte économique, pour Sophie (relation parentale de superficialité) il s'agissait d'un projet visant à se réapproprier sa vie en s'inspirant du parcours autobiographique de *Christiane F.*

À un moment donné j'étais rendue que c'était comme un guide pour moi. À chaque année, à certaines périodes, je ne me souviens plus quel mois, je m'achetais le livre et je le lisais : « Est-ce qu'elle s'en sortira ? ». Je suis rendue là à la fin du livre, j'espère toujours que... (Sophie, 25 ans)

C'est au centre-ville-est que Sophie trouva « par hasard » son lieu de prédilection pour spatialiser ses désirs d'affirmation de soi à travers le personnage de *Christiane F.* Elle fut attirée par les rockers qui occupaient, à l'époque (en 1982), une portion de la rue Saint-Denis faisant partie de ce que l'on appelle maintenant le quartier latin. Il existait alors deux principaux lieux publics de rassemblement : ce qu'ils appelaient eux aussi les *Blocs* (au coin de Sainte-Catherine et Saint-Denis)⁵ – les *Blocs* traités dans cette recherche de même que les Foufounes électriques n'existant pas encore – et le parc Pasteur, un parc public clôturé et bordant la rue Saint-Denis entre Maisonneuve et Sainte-Catherine. C'est dans ce lieu que

5. Les *Blocs* occupaient la place actuelle du pavillon des sciences de la gestion de l'UQAM. Il existait aussi un restaurant de type *fast food* appelé *La Pataterie* (voir carte géographique jointe, p. 236-237)

Sophie commença sa lente insertion dans le monde de la drogue, de la prostitution et des jeunes prostitués (l'appellation « jeunes de la rue » n'étant pas encore courante à cette époque).

Quand j'ai commencé [à 13 ans], quand j'ai trouvé la rue Saint-Denis, j'en entendais parler mais je ne savais pas où c'était, la rue Saint-Denis. Entre Sherbrooke et Sainte-Catherine, il y avait un parc là où tous les jeunes qui se tenaient là [aujourd'hui réaménagé, il s'agit de la place Pasteur], quand je suis passée là par hasard devant le parc, j'ai dit : « Hein ! il y a plein de rockers là », alors je me suis assise et là, on a commencé à venir me voir toute de suite. Tu sais, j'étais la petite nouvelle sur la rue. Ça fait que j'ai voulu vivre ça. [...] Sur la rue Saint-Denis, j'ai rencontré un paquet de jeunes et je leur ai dit que j'avais faim.

Pourquoi as-tu été là précisément ?

Je ne sais pas, c'était un pur hasard, j'étais attirée par les gars aux cheveux longs, les rockers [...] la musique forte, de la musique de révoltés, je voulais connaître ce monde-là. [...] Je suis arrivée là par hasard puis je pense que j'avais fait du fric, une trentaine de piastres. Je voulais m'essayer dans la drogue, j'avais déjà fumé un joint mais je voulais monter mais tranquillement. (Sophie, 25 ans)

Sophie avait développé un mode de relation à ses lieux de socialisation comparable à ceux d'autres jeunes de la rue dont j'ai traité précédemment. Toutefois, en plus de la topologie de la maison, Sophie lui ajoute celle de la mère dans une tentative sociale de trouver une place symbolique.

Oui sur la rue Saint-Denis, c'est ma mère, je suis bien là. Mais là avec les condos je me tiens plus en bas de Maisonneuve. Je me tiens au Grand Café, aux Retrouvailles. [...] Les Blocs, la Galoche [un café de la rue Saint-Denis considéré comme un lieu privilégié par les travailleurs de rue du seul organisme communautaire travaillant auprès de ce type de jeunes à l'époque, le PIAMP], à un moment donné, c'était rendu ma maison, c'était mon salon, j'avais ma place. [...] Les Blocs ? Parce que c'était la seule place où la police ne nous achalait pas sauf pendant les festivals. (Sophie, 25 ans)

D'ailleurs, ce qu'elle apprécia par-dessus tout était de ne pas se sentir jugée par les personnes de ce milieu et d'y avoir trouvé une place, un lieu de solidarité humaine.

Je me sentais bien, je me sentais acceptée. J'avais beau y avoir été n'importe comment, je n'étais pas jugée – parce que chez nous j'étais bien bien jugée par les autres –, je me sentais bien, je me sentais acceptée. Je n'avais pas de règlements à suivre. Il y a des règlements mais ça c'est la police. Nous autres, on était plus anarchistes. On faisait des coups, mais on se les pardonnait. Chez nous on ne se les pardonnait pas, c'était la strap. [...] Avant, j'avais peur de déranger le monde et de m'imposer. Aujourd'hui, je prends ma place. (Sophie, 25 ans)

Il est intéressant d'observer que, pour elle, il était important de démontrer par le don qu'elle avait une dette symbolique vis-à-vis de son groupe d'accueil.

Avant c'était quand j'ai commencé à faire des clients. Ce que je faisais, c'est que j'allais revoir mes anciens chums, je leur apportais de l'argent et je leur disais : « Je viens vous aider. » C'était comme la « Robin des bois » parce que je travaillais. (Sophie, 25 ans)

Lors de l'entrevue, j'ai trouvé une jeune qui, loin d'avoir résolu ses difficultés, se battait encore pour ne pas rechuter dans la toxicomanie et qui vivait de sérieuses contraintes à continuer ses activités de prostitution en évitant la stigmatisation sociale. Sa perception d'un jeune de la rue reflète bien cette situation tout en exprimant une profonde solitude.

C'est quelqu'un qui essaie, qui fait tout pour s'en sortir mais qui a des barreaux dans les jambes. C'est comme moi, quand j'ai voulu m'en sortir, il n'y avait personne pour m'aider. Je me suis retrouvée sans connaissance sur la Sainte-Catherine au coin de Bourbonnière, il n'y a personne qui m'a aidée. J'ai été obligée de me réveiller toute seule sur le trottoir pour que l'ambulance vienne me chercher. [...] On est comme de trop dans la société. (Sophie, 25 ans)

Dans une voie beaucoup plus négatrice de soi frôlant la clôture narcissique, Marc (relation parentale de superficialité) m'a dit que le premier endroit qu'il a fréquenté au début de sa vie de rue était les *Blocs*. Il s'était teint les cheveux en bleu sans toutefois s'insérer dans l'univers punk. Il était attiré par le type de jeunes « fuckés » et les prostituées de rue et par la drogue. Plus tard, c'est son appartement dans le Village gai qui est devenu le lieu le plus important pour lui. Reproduisant socio-spatialement une posture de claustration qu'il adoptait lorsqu'il était enfant (dans la penderie de sa chambre à coucher), Marc m'a affirmé que dorénavant c'était son appartement qui lui servait d'isoloir : « Sauf qu'au lieu d'être dans ma chambre, dans mon garde-robe là, j'étais dans un appartement au complet. »

Son mode de relation aux lieux affecté par la forme de relation parentale de superficialité amena Marc à développer une impassibilité sociale face aux réalités des autres. Quand je lui ai demandé pourquoi il disait être attiré par le centre-ville, il a invoqué de façon paradoxale la diversité des individus et les avantages de l'anonymat pour demeurer dans l'ombre de la sociabilité.

Parce qu'il y a toutes sortes de monde ici. Puis tout le monde se fout de tout le monde. Quand bien même tu en verrais un se faire poignarder, tu ne réagis pas, tu t'en fous, tu restes chez vous c'est pas ton problème. Tout le monde se fout de moi. Je n'aime pas que le monde puisse savoir ce que je fais. (Marc, 22 ans)

En ce qui a trait à son attraction pour la vie de rue, Marc m'a dit vouloir non seulement retrouver des gens comme lui, mais aussi voir la misère et l'instinct de survie à l'œuvre.

Qu'il y ait pas mal de monde qui sont à peu près comme moi. Il y a pas mal de monde qui sont sur la rue, qui sont pas mal solitaires et qui ne trustent pas vraiment le monde. C'est la misère, c'est ça qui est attirant. Le monde, la survie aussi, l'instinct de survie. (Marc, 22 ans)

Je lui ai demandé de préciser les raisons déterminant le choix des bars qu'il fréquentait. Comme pour les punks ou les rockers, Marc sélectionne ses lieux de socialisation à l'intérieur ou à l'extérieur du Village en fonction des types de sociabilité gais. Il m'a dit qu'il fréquentait maintenant le Métropolis et le Angel's.

Je n'irai pas au Sky parce que c'est un paquet de grandes [d'efféminés]. J'irai pas au Léopard parce qu'ils sont tous une gang de frappés. Je n'irai pas au KOX parce qu'ils sont là pour se montrer. (Marc, 22 ans)

Outre le choix des bars, le Village gai comporte aussi sa topologie du marché prostitutionnel. Comme dans une vitrine où les clients viennent « magasiner » en voiture, effectuant ainsi une sorte de carrousel, les prostitués offrent discrètement leurs services en longeant un quadrilatère qui entoure le parc public Charles-S.-Campbell. Marc s'affichait ainsi de deux à trois fois par semaine.

Bien, la rue Champlain, je tourne sur René-Lévesque, je monte par Papineau. Après ça je tourne sur Sainte-Catherine, je continue jusqu'à Alexandre-de-Sèves. J'y vais peut-être deux-trois fois par semaine. J'ai ça être sur la rue. Puis les clients sont téteux, ils tournent pendant trois quarts d'heure avant de nous embarquer. (Marc, 22 ans)

Marc s'est lassé du groupe social auquel il s'était identifié dans le Village gai depuis plus d'un an. Exprimant toujours de façon paradoxale et contradictoire ses rapports à soi et aux autres, Marc s'est qualifié lui-même d'« homophobe gai ».

Je ne vais plus dans les clubs. Je ne suis plus capable de flairer le monde de clubs là, la clique. Ils me tombent sur les nerfs. Les bitcheries, je suis tanné. Je ne suis plus capable d'endurer les grandes [les efféminés]. Je ne suis pas capable d'endurer le gais on pourrait dire. Je ne suis plus capable d'endurer le milieu gai. Je ne suis pas capable d'endurer les tapettes. Je suis homophobe et je suis gai. (Marc, 22 ans)

Lorsque je lui ai dit que je le sentais très amer face au milieu gai, il m'a dit que cette attitude était, chez lui, une habitude. Par ses propos, Marc m'a communiqué un profond ressentiment parfois mêlé d'amertume, de résignation et de dérision ou de désespoir et de révolte sans pour autant que l'émotion transparaisse vraiment.

Je suis amer à peu près avec n'importe quoi. Encore là, par exemple, je n'ai pas de carte d'assurance maladie, je ne peux pas me faire soigner. J'ai les dents qui me pourrissent dans la bouche, je ne peux pas aller chez le dentiste. J'ai le droit à aucun service de la société. Je me retourne contre elle et elle se retourne contre moi. C'est un jeu qu'on joue à deux. Je n'ai pas d'adresse, je ne peux pas en faire venir une [carte d'assurance maladie]. Puis au lieu d'aller prendre un 10 piastres pour aller me faire photographier et attendre un mois et demi pour l'avoir, j'aime autant prendre le 10 piastres pour aller me geler la face et aller faire d'autres bonhommes le lendemain. De toute façon, même avec une carte, je n'ai pas d'argent pour des médicaments. Puis j'irai jamais me taper un bonhomme pour aller me chercher des pilules. (Marc, 22 ans)

En approfondissant la dynamique relationnelle de Marc, celui-ci m'a fait part de son questionnement face à l'impossibilité pour lui de se « perdre » définitivement. C'est comme si Marc reproduisait continuellement des situations sociales où tout semble perdu à l'avance pour lui, de façon à éprouver, compulsivement, par le risque du danger inconnu, l'égarement de soi.

De toute façon j'essaie toujours de me perdre et ça ne marche jamais. J'essaie toujours de m'envoyer en quelque part que je ne connais pas et de me perdre. Être complètement égaré là, ne pas savoir où je m'en vais là. J'essaie de faire ça et ça ne m'arrive pas. Je suis porté à me perdre et je ne suis pas capable de le faire. C'est du travail quand tu es perdu. Tu essaies de t'orienter par des points et il faut que tu cherches, que tu regardes, que tu remarques. Il faut que tu t'informes. [...] Je me lance dans des galères où je me fous dans la merde juste pour voir ce que ça va être et ce que ça va donner. Avant même de me lancer, je le sais. Je préviens le monde qui sont alentour de moi avant que je saute dedans. Ça risque d'être dangereux sauf que j'y vais. Je fais tout le temps les contacts nécessaires. (Marc, 22 ans)

Ce mécanisme de répétition, dont il reconnaît ne pas contrôler l'émergence (une compulsion), se traduit au bout d'un certain temps par un profond sentiment d'insatisfaction, comme pour l'effet d'une drogue toujours à renouveler et qu'il préfère consommer seul ou la fréquentation successive des bars qui ne satisfont plus ses désirs. Comme plusieurs des autres jeunes de la rue, cette dynamique l'amène à se déplacer continuellement d'un bar à un autre, d'un appartement à un autre et d'une ville à une autre. Ses « galères » finissent par lui nuire dans sa réputation face aux autres. Il s'ensuit alors un cercle vicieux où ses attitudes homophobes l'isolent davantage des autres. Il doit chercher ailleurs un lieu où remettre en scène la négation de soi.

D'ici 6 mois, un an, je me vois encore en train de me préparer, en train de faire des bonhommes dans une autre ville pour ramasser mon argent. Je vais continuer à me geler mais pas tant que ça. Je vais faire plus attention à ma santé pour me préparer à partir.

Pourquoi dans une autre ville ?

Parce que je me sens tout petit dans une trop grosse merde, je vais partir, je vais essayer de me remonter ailleurs mais pas au Québec. J'ai brûlé les deux villes qu'il y avait : Québec et Montréal, les deux sont finies. Je ne peux plus rester ni à l'une, ni l'autre. Dans trois mois je ne suis plus dans la rue. Je vais aller dans un appartement, probablement tout seul. Puis je vais faire des bonhommes mais je vais travailler en même temps, les bonhommes ce sera à temps partiel pour payer les 15 000 \$ que je dois. (Marc, 22 ans)

Il est intéressant de noter qu'hormis l'attractivité de son appartement, le lieu que Marc dit considérer comme le plus important est justement entre deux lieux, mobile. C'est en métro ou en autobus que Marc se met à réfléchir sur lui-même et sur le sens de sa vie et de son avenir. C'est là aussi qu'il calcule les risques qu'il prend dans sa pratique prostitutionnelle bref, c'est lorsqu'il est dans une position de déplacement qu'il trouve le plus de plaisir à se considérer lui-même.

Ça réfléchit, c'est le fun de réfléchir là-dedans. Quand je suis dans l'autobus et dans le métro habituellement, c'est parce que je m'en vais à quelque part ou je reviens de quelque part. Aller faire un client, ça ne paraît pas mais ce sont bien des réflexions. Quand tu es là, il faut que tu sortes du fait que tu es avec un client, du fait que tu baisses, que tu travailles. Puis c'est bien de la théorie. La pratique ce n'est rien. Ça fait réfléchir à tout. C'est mal vu de faire la rue, c'est mal vu de faire des clients. Cela n'a pas toujours été mal vu de faire des clients. Qu'est-ce qui a amené à ce que cela soit si mal perçu ? Les dangers aussi de sucser quelqu'un qui a le sida là. Je risque d'avoir le sida dans la bouche et je ne le sais pas. Vais-je poigner la gonorrhée, vais-je avoir des morpions ? Vais-je en crever dans cinq ans ? Est-ce que ça vaut vraiment le coup de faire ça ? Ou suis-je aussi bien de retourner chez mes parents ? Puis essayer de me faire dessaisir. C'est toujours ça avant et après les clients. Pendant les clients tu penses : « Bon je viens d'avoir 70 piastres et qu'est-ce que je vais en faire ? Ah ! J'ai ça à payer, après ça je vais aller me virer une « brosse » là, je vais peut-être m'acheter un acide. » (Marc, 22 ans)

Quand j'ai terminé l'entretien avec la question du « chez-soi idéal », Marc a imaginé un lieu clos où il serait seul sans possibilité d'intrusion extérieure physique ou visuelle, mais en conservant tout de même un lien avec l'extérieur : une fenêtre au plafond d'une tour. Tout comme dans sa penderie, Marc éprouve encore le désir d'un peu de lumière pour voir à l'extérieur.

Dans un tout autre registre d'identification, un autre jeune de cette catégorie, Maxime (relation parentale de détachement) disait être attiré par l'argent vite gagné. Il déménagea à Montréal dans le Village gai avec sa copine Nancy. En dehors de son appartement, il fut attiré par le parc Charles-S.-Campbell pour offrir ses services sexuels, mais non sans appréhension la première fois.

Le plus difficile en premier, je pense que c'est la décision de partir pour aller là. Un coup rendu, c'est comme si tu te mettais dans la peau d'un personnage. Le plus dur c'est entre le moment où tu pars, où tu décides d'y aller et le moment où tu es rendu là. Après, pendant que tu es là, ce n'est pas nécessairement si difficile que ça. [...] C'est quand tu imagines le pourquoi tu t'en vas là, ce que tu vas faire là est comme inconcevable [la première fois]. Je n'étais pas capable de visualiser ce que j'étais pour faire. [...] J'y vais tout le temps seul, je ne suis pas capable d'y aller avec d'autre monde que je connais. (Maxime, 20 ans)

Toutefois, cette attraction est demeurée, sur le plan identitaire, au niveau de l'expérimentation sociale. Contrairement à Kevin et à Sophie qui firent de la prostitution leur principale activité de socialisation marginalisée, Maxime ne se considérait pas comme un prostitué, mais comme quelqu'un qui a provisoirement besoin d'argent rapidement gagné pour tenter d'intégrer le marché du travail ultérieurement. De plus, il m'a dit ne pas être gai, mais qu'il profitait seulement de la situation. C'est pourquoi il m'a dit qu'après son expérience le parc Charles-S.-Campbell lui répugnait et qu'il le comparait à un « marché à viande ».

Non il me répugnait. Il m'a attiré pour l'argent mais c'est un lieu qui me répugne. Il me répugnait quand j'allais voir des gens que je connaissais qui étaient là. L'ambiance qui a dans ce lieu-là... parce que je trouve que c'est un marché de viande. À part ça, le lieu en tant que tel, un parc c'est un parc là, ça ne peut pas te répugner nécessairement mais avec ce qui se passe là... (Maxime, 20 ans)

Comme je l'ai déjà mentionné pour Marc, la configuration physico-spatiale du parc Charles-S.-Campbell et la menace du contrôle policier relativement à la sollicitation de services sexuels font en sorte de réduire la marge de manœuvre des rencontres. Ainsi, prostitués et clients observent le même type d'itinéraire : un mouvement circulaire autour du parc devenant machinal par la répétition qu'il impose. Cette situation a énervé Maxime qui, lui-même, avait quitté ses parents et l'école par aversion pour un certain automatisme social.

De la façon dont le parc est construit, c'est tout le temps un quadrilatère, un carré avec quelques petits chemins dans le milieu, alors on dirait tout le temps que tu tournes en rond. Je ne le sais pas, ça me fait penser à des poneys qui sont attachés et qui tournent, tu sais ce que je veux dire ? Un genre de carrousel. Et toi, tu tournes et les autos tournent. Je n'aime pas

ça, je trouve ça comme machinal, « en rond », je ne le sais pas, on est des robots en quelque part là-dedans. Ça ne fait pas humain si tout le monde fait tout le temps le même trajet. On pourrait quasiment mettre des pas par terre. C'est ça, c'est justement, on dirait un parc qui sert à tout sauf à ce à quoi il serait supposé de servir. (Maxime, 20 ans)

En fait, lorsque j'ai interviewé Maxime, ce dernier était désillusionné de la vie de rue où il pensait avoir découvert, aux *Blocs* et au square Saint-Louis, une société parallèle alternative au « 9 à 5 ». Maintenant, il perçoit les *Blocs* comme un lieu d'identification sociale de dernier recours pour les jeunes : « un terminus ». Élargissant sa critique aux bars gais, Maxime considère que le type de sociabilité qui s'y pratique ne laisse guère de place à l'authenticité dans les relations humaines. Les personnes qui se trouvent dans ce milieu sont trop centrées sur l'apparence, ce que Maxime tente d'éviter de reproduire pour lui-même malgré les contraintes de son propre personnage.

C'est comme dans les bars... de toute façon, c'est tout le temps comme un genre de société du paraître, alors tu ne peux pas nécessairement agir exactement comme tu le veux parce que de toute façon on joue souvent des personnages. Sauf qu'il y a un degré à jouer un personnage. Entre jouer un personnage et ne pas être ce que tu es. Je ne sais pas si tu comprends ce que je veux dire. [...] Moi, je me plie à certaines contraintes en restant moi. (Maxime, 20 ans)

En conséquence, le lieu le plus important de Maxime est son appartement, qu'il partage avec Nancy et des jeunes gais. Il s'y sent plus en sécurité et compte quitter la vie de rue pour travailler.

Je ne le sais pas, je me sens sécuritaire ici, c'est calme [...]. Là, on espère rester plus longtemps ici qu'aux autres endroits qu'on quittait deux semaines après. [...] C'est sûr que c'est important (l'appartement) c'est la seule place où j'ai une vie à peu près normale. [...] Bien là, je fais des applications. (Maxime, 20 ans)

Rappelons qu'au moment de l'entretien Maxime et Nancy étaient colocataires avec Marc et Kevin depuis quelques mois. Tous vivaient de la prostitution. Il est intéressant de savoir que, deux mois auparavant, ces jeunes avaient tenté avec une dizaine de jeunes gais de mettre sur pied un centre communautaire dont les services (médicaux, sociaux, juridiques, hébergement d'urgence, etc.) seraient spécifiquement destinés aux jeunes gais prostitués âgés de 18 à 25 ans. Pour abriter le projet qu'ils ont appelé CAJE (Centre d'aide et d'information pour jeunes), ils avaient loué deux appartements sur la rue Champlain qu'ils s'approprièrent à aménager. Après avoir pris contact avec plusieurs organismes sociaux qui leur ont donné leur appui politique ou financier, dont ceux du député provincial de leur comté et du conseiller municipal de leur district, ils ont réussi

à rassembler 15 000 \$. L'un des moyens de financement fut d'organiser une soirée d'ouverture-bénéfices qui s'est déroulée avec succès, si bien que le lendemain ils obtinrent la collaboration des policiers et que quelques-uns de leurs voisins les ont aidés à aménager la cour extérieure. Ce projet, qui exigeait des rencontres collectives au rythme de deux par semaine, jetait ainsi les bases d'un véritable lieu transitionnel collectif. Tout allait bien jusqu'à ce que deux des jeunes responsables du projet ne s'enfuient avec la caisse à Québec. J'ai rencontré le jeune à l'origine du projet et il m'a confié que les deux jeunes qui ont trahi le groupe avaient, pour l'un – maniacodépressif –, un sérieux problème de toxicomanie et, pour l'autre, des problèmes de justice. Selon cet informateur, ils auraient utilisé le groupe pour régler leurs problèmes personnels. Le projet ne connut pas de suite. Le nom du projet CAJE témoigne de façon ironique des difficultés qu'éprouvent ces jeunes pour passer dans un autre registre relationnel que celui de la méfiance de l'insertion. Témoin de cet échec douloureux, Maxime s'est aussi désillusionné de la solidarité qui pouvait exister en dehors de la société du « 9 à 5 ».

C'est que tu découvres qu'il y a des gens qui sont tellement dans la merde qu'il ne peut pas y avoir de solidarité. C'est chacun pour soi là-dedans. Dépendamment des raisons pourquoi les gens sont là, tu ne peux pas être solidaire avec quelqu'un qui ne pense qu'à avoir son quart de coke là. Il peut te piler sur la tête pour l'avoir. Puis la fête est éphémère d'une manière ou d'une autre. (Maxime, 20 ans)

Oz (relation parentale de détachement) est un autre jeune qui a connu une expérience d'itinérance plus longue (environ neuf mois). Oz est le nom fictif que ce jeune a trouvé à cause de sa fascination pour la magie et le pouvoir de l'imaginaire. Ce qui lui procure le plus de plaisir consiste à faire des jeux de rôles avec des amis en conservant la peau du personnage pendant des semaines. Cela permet, m'a dit Oz, de « faire les espaces que l'on veut ». Se considérant « sorti » du milieu de la rue, Oz vivait en appartement au moment de l'entretien. Il m'a dit qu'il « n'était pas fait pour vivre dans la rue ». Avant son expérience d'itinérance, pendant qu'il étudiait au cégep, Oz m'a confié avoir fréquenté les jeunes de la rue au carré D'Youville, attiré qu'il était par le plaisir que lui procurait la drogue (PCP et cocaïne). Il vint un temps où Oz fréquentait plus les *Crack House* que ses cours. Il a subi une cure de désintoxication qui, selon lui, était fondée sur une discipline militaire. Oz en est ressorti « endocriné » et prêt à « sauver le monde ». Lorsqu'il s'est retrouvé à l'extérieur sans ressources financières ni adresse, Oz ne pouvait pas revenir chez sa mère qui avait refait sa vie avec un autre homme. De toute façon, a-t-il ajouté, avec elle « c'était l'enfer ». Comme il était aux prises avec une

sévère dépression, un ami l'a amené au Repère (*drop-in* pour jeunes de la rue) au tout début pour lui trouver un hébergement. Il passa sa première nuit au Refuge des jeunes et là commença son expérience d'itinérance.

Ce qui a été dur, ce fut le froid. C'était en hiver. J'étais souvent au Repère mais dans ce temps-là, ce n'était pas ouvert la fin de semaine. La fin de semaine, j'ai gelé en maudit, parce que le Refuge des jeunes n'était pas ouvert le jour, alors, où est-ce que je m'en vais ? Je m'en vais dans le métro, le métro Sherbrooke par excellence. [...] C'est à partir de là que je me suis dit : « Là, Oz c'est là que tu fais partie des mal pris. » Ça ne veut pas dire que tu es un trou de cul mais tu fais partie de ceux qui n'ont plus rien. Tu es un itinérant. Puis d'accepter ça, ce n'est pas évident pour un gars qui n'a jamais été dans la rue pis qui ne connaît pas plus que ça cet environnement-là. (Oz, 19 ans)

Contrairement aux jeunes de la rue qui occupaient des lieux propres à leur appartenance culturelle, Oz suivit, en plus de quelques ressources communautaires jeunesse, l'itinéraire des itinérants : l'Accueil Bonneau, la Red Cross Mission, le terminus Voyageur, le Palais du commerce, les métros, etc., Oz m'a raconté pourquoi le centre-ville l'attirait lui aussi.

Pourquoi ? À cause que mes semblables se ramassaient là. Je ne veux pas dire que ce sont des déchets là, je ne vais pas jusque-là. Mais ce monde-là c'est une certaine forme de gens ratés. Je ne me considère pas comme un raté et je n'ai pas l'intention de me considérer comme un raté mais de me ramasser là, ça ne me tentait pas. [...] Quand tu fais partie de ce monde-là, tu regardes et tu as peut-être ton futur devant toi. Ayoie ! Et quand tu vois le gars de 30-40 ans qui parle tout seul... [...] Le centre-ville, c'est aussi l'environnement underground qui est là, les bars, la nuit, la dope encore une fois. (Oz, 19 ans)

Oz m'a dépeint en quelque sorte les bases d'une topologie de l'itinérance où l'attraction est d'abord déterminée par les prégnances de la déchéance de ce qu'il a appelé « ses semblables », des « ratés ». Même à ce niveau de décrochage social, il demeure un désir de réciprocité minimale à partir duquel des jeunes comme Oz tenteraient de continuer d'exister socialement, au moins comme itinérants. En ce sens, plusieurs lieux du centre-ville spatialisent ce type d'axiologie. Il est intéressant d'observer que Oz commença à développer un sentiment d'appartenance à la rue lorsqu'il se mit à s'approprier son expérience d'itinérant comme une forme de liberté anarchique. Je n'affirme pas que Oz se soit adapté positivement à sa situation d'itinérance, mais qu'il sortit de sa léthargie dépressive au moment où il comprit qu'il pouvait donner un sens social à son expérience.

La définition de l'anarchie dans le dictionnaire n'est pas pareille, mais pas une seconde pareille que celle de la rue. Ce côté-là de liberté que j'ai trouvé, c'est le côté de la non-obligation : « Je ne dois rien à l'État, l'État ne me doit rien, donc je suis libre. » C'est ce bout-là qui m'a fucké : « Oui, ce n'est pas fou ! » C'est à ce moment-là que j'ai réalisé avoir une appartenance à la rue. (Oz, 19 ans)

Avec le recul de quelques mois, Oz a évalué cet aspect de manière beaucoup plus critique, enrichissant ainsi la construction sociosymbolique de son parcours et de son histoire personnelle.

Ce sentiment d'appartenance existait à cause de cette sorte de pouvoir illusoire, si on veut. C'est une illusion. Le pouvoir, j'ai compris depuis longtemps que le pouvoir équivaut à la grosseur de ton portefeuille. Ça l'a toujours été comme ça et ça sera toujours comme ça. Avant que ça change, l'humanité entière a du chemin à faire. [...] Dans la rue tu n'as pas d'obligation mais tu n'as pas de droit. C'est pour ça que j'ai lâché la rue parce que c'est une illusion. [...] Puis on [les itinérants et les jeunes de la rue] est un petit peu les incorruptibles. Moi je suis incorruptible, je suis sur le BS. Quand, je travaille et que j'ai une job, j'ai été corrompu. (Oz, 19 ans)

Même s'il assume actuellement sa vie de rue, un autre jeune, François, affirme comme Oz ne pas l'avoir réellement choisie au début : « Non, je ne pensais pas que j'étais pour me retrouver là un jour, c'est devenu un choix personnel après. » Selon des circonstances comparables à ce qu'a vécu Oz, François se retrouva à vivre dans la rue en 1989 sans toutefois se percevoir comme un itinérant. Après un séjour de trois semaines en prison pour vol à l'étalage, François s'est retrouvé sans le sou et sans adresse, ses amis ayant déménagé avec ses meubles pendant son incarcération. Le premier endroit où il se dirigea fut le Refuge des jeunes. Parfois, il allait dormir au square Viger (la partie du centre) étant donné que la surveillance policière y était moins présente qu'ailleurs. Pour subvenir à ses besoins, François mendiait tout près de 30 \$ par jour. Ses principales préoccupations au début était de se nourrir et de se procurer de la drogue (PCP). Avec le temps, le centre-ville-est fut « son milieu » et le lieu de sa clientèle pour acheter de la drogue.

Parce que c'est facile de faire de l'argent là-bas. Il y a plus de possibilités. Tu quêtes, il y a plein de monde, puis il y a tout le temps du monde qui veut de la drogue, tu te fais une cote. Dans le centre-ville il y a tout le temps de quoi qui arrive, de l'argent arrive. Ce que j'aimais bien au centre-ville, tu pouvais aller coucher à la Place des Arts là, il y a un moment de cela. (François, 23 ans)

Contrairement à Oz, François s'est associé aux jeunes punks et a fréquenté les lieux occupés par eux. À cet égard, à la manière de Paul, François se rappelle d'un « trip de dope » inoubliable qu'il a vécu avec

d'autres jeunes de la rue au parc des Habitations Jeanne-Mance. À ses débuts, François était sous l'effet de la drogue du matin au soir. Toujours impliqué dans le milieu de la rue, François habite en appartement avec d'autres jeunes et m'a dit avoir commencé à penser à se stabiliser et à retourner terminer sa 3^e secondaire car il percevait le risque d'enfermement de la vie de rue.

7.1.5. ENTRE L’AFFIRMATION DE SOI ET LA DÉCHÉANCE

Un aspect spécifique du mode de relation que les jeunes de cette catégorie ont entretenu avec l'espace de la rue mérite d'être souligné. Qu'il s'agisse des jeunes ayant vécu un mode de relation parentale de domination, de superficialité ou de détachement, j'ai observé une constante dans leur questionnement lié à l'inquiétude de tomber dans la dégradation de leur situation et de perdre ainsi leur capacité d'être un sujet apte à s'approprier ses actes sociaux. Rappelons-nous les propos de La Passoire qui désirait maintenant « un peu plus de futur » ou ceux de Oz qui ne voulait pas ressembler à l'itinérant de 30 ans qui parlait seul. Les extraits suivants montrent la diversité de ce type de préoccupation chez ces jeunes. Précisons que je n'ai pas rencontré ce type de questionnement de façon aussi claire chez les jeunes des deux autres catégories. La crainte devant l'aliénation toxicomaniaque, l'angoisse de refléter l'image du robineux à laquelle ils ne s'identifient pas ou encore la peur de se retrouver seuls constituèrent pour ces jeunes en mal d'affirmation identitaire autant de garde-fous psychologiques face à la déchéance. Toutefois, pour toutes sortes de raisons ayant trait au parcours personnel de chacun des jeunes, la limite qualitative de la déchéance n'est pas la même pour tous. Par exemple, nous l'avons vu, les prégnances des *Blocs* et du square Saint-Louis ont sollicité chez Maxime une projection subjective symbolisant l'idéalisation d'une société parallèle et alternative au « 9 à 5 ». Dès qu'il constata que cette société parallèle n'était pas aussi alternative qu'il l'avait imaginé, il renversa la valeur de son jugement à propos de ces lieux.

Tu trouves ça beau [les Blocs] quand tu te trouves marginal, sauf que lorsque tu y vas, la marginalité, ce n'est pas ce que tu avais pensé. La marginalité, c'est comme une idée de se regrouper ensemble, alors que dans le fond il n'y avait rien. Donc le lieu symbolise ça, alors je ne peux plus le trouver beau. Puis, quand tu vois tout ce qui se passe là... les gens qui se font voler la seule paire de bottes qu'ils ont par quelqu'un d'autre qui en n'a pas mais qui couche dehors lui aussi. Alors, il ne peut plus être beau, il est laid. Il symbolise ça : la déchéance. (Maxime, 20 ans)

Voici quelques extraits montrant la diversité des inquiétudes faisant l'objet de questionnements de la part de la moitié des jeunes de cette catégorie.

Des fois je me sentais bien, d'autres fois, j'étais plus déprimé, ça dépendait comment que je filais là. Quand ça va bien tes affaires, tu es plus content, tu ne trouves pas que c'est si dur que ça mais quand ça va mal et que tu te regardes : « Câllice ! qu'est-ce que je fais là ? » (François, 23 ans)

Je me disais qu'il ne faut pas que je me rende jusque-là. Il n'y avait plus de futur [...] Ça me faisait peur parce que je voyais que je commençais à être dépendante et qu'il m'en fallait tout le temps. J'avais du fun là, j'aimais ça, mais je me disais qu'il ne faut pas que je me rende jusque-là. Je n'étais pas là juste le jour, des fois je m'amusais à passer toute la nuit. Là, je faisais un acide puis je m'asseyais et je regardais là, il y avait tout le temps du monde. Ce n'était jamais le même monde, la nuit. Même qu'ils étaient plus vieux la nuit. Et ça me faisait peur en quelque part. Quand je retournais chez nous, j'y pensais et je me disais qu'il ne fallait pas que j'aïlle jusque-là parce que c'est vraiment dégueulasse. (Nancy, 20 ans)

Où est-ce que je m'en allais, parce que je me rendais bien compte que je n'avais pas un chemin de vie qui ressemblait aux autres. Puis je regardais par rapport au monde qui avait le même genre de vie que moi, qui était sans appartement ou whatever, pourquoi j'en étais venue là et je ne me reconnaissais pas souvent. [...] je me sentais un peu comme un mutant. (Florence, 22 ans)

7.1.6. LA ROUTINISATION DE LA VIE DE RUE : LA SÉCURITÉ INCONSCIENTE DU NOMADISME

Même si les jeunes de la rue sont extrêmement mobiles et ne font que bouger constamment au point d'en faire une compulsion pour certains, j'ai observé que ce nomadisme de rue comporte une routine sociospatiale et n'a rien à voir avec le *no man's land*. J'ai observé que ce dernier relève davantage de l'imaginaire des chercheurs que de la réalité quotidienne des jeunes de la rue. Bien entendu, il ne s'agit pas d'une routine comparable à l'itinéraire du travail programmé (le « 9 à 5 »). Il peut s'agir d'une routinisation quotidienne, hebdomadaire ou mensuelle. Les jeunes reviennent toujours aux mêmes endroits fréquentés mais pas nécessairement au même moment. Même s'il arrive que les habitudes des jeunes de la rue changent, la routinisation sociospatiale demeure mais se recompose autrement. De façon inconsciente, cette routinisation sociospatiale des jeunes leur permet d'acquérir un minimum de sécurité existentielle étant donné leur instabilité géographique qui en empêche plusieurs de s'établir réellement (l'appropriation d'un logement stable). Précisons, à ce sujet, que les extraits suivants reflètent bien la dynamique sociospatiale de tous les jeunes interviewés.

Rappelons que j'ai posé à tous les questions suivantes : « Y a-t-il une régularité dans tes déplacements ? Est-ce que tu reviens aux mêmes endroits ? » Certains répondaient par la négative en évoquant leur aversion pour la programmation de leur vie quotidienne. Mais, en analysant leur itinéraire quotidien et hebdomadaire, ils ne pouvaient que constater l'existence d'une routine qui se distinguait de l'idée aliénante qu'ils s'en faisaient par une certaine appropriation de leur mobilité. C'est Gésabelle qui exprime le mieux cette réalité inconsciente.

Au carré Saint-Louis, à la montagne [au mont Royal], bon on allait au carré... quand j'allais au carré Saint-Louis. C'est quasiment une routine dans le fond quand on voit ça comme ça là, ouais. J'arrivais le matin au carré, à minuit on se faisait mettre en dehors du carré, alors, on s'en allait à la montagne. Quand il faisait beau, on dormait là. Puis le matin, on retournait au carré, mais on restait là tant que ça nous tentait et après ça, tout le monde s'en allait chacun chez soi ou on allait squatter. Mais on ne le voyait pas comme de la routine. Ça se faisait parce que ça voulait se faire de même [rires] ; c'était comme ça. Bien, c'est parce que c'était les lieux où l'on était bien. Ça se faisait automatiquement. On ne pouvait pas rester au carré, alors, on s'en allait à la montagne, on savait que là on ne se faisait pas achaler dans le cimetière ou à la croix. Je pense même qu'on n'y réfléchissait pas là. Je me rappelle le matin je parlais, je m'en allais au carré, je ne me disais pas : « Je m'en vais au carré ! » Je sortais et ce sont mes pieds qui m'amenaient, je n'y pensais même pas. C'était inconscient je pense. (Gésabelle, 19 ans)

Les deux extraits suivants traduisent bien les effets sécurisants d'une routine sociospatiale lorsqu'elle est appropriée. Toutefois, Daniel m'a montré comment cette routine peut aussi provoquer un certaine monotonie sociale l'amenant à changer d'endroit.

Moi c'est la sécurité, c'est beaucoup de sécurité, de savoir que là tu peux être en paix, tu peux rencontrer ceux qui pour toi peuvent t'aider, qui vont être intéressants. [...] J'y ai jamais réfléchi je ne sais pas... si j'y pense, c'est parce que dans le fond je suis insécure. Quand je me promène le jour je ne me sens pas chez nous, le territoire ce n'est pas très grand ; disons ça va d'ici en descendant jusqu'à Sainte-Catherine en allant jusque dans l'Est. Bien, dans le fond, je pense que c'est parce que je cherche de la sécurité. Finalement il n'y a pas grand-chose qui m'arrive de surprenant finalement. Ça doit bien être à cause de ma régularité, les mêmes chemins, mon territoire est petit, il est sûr, c'est fœtal, c'est fœtus. Il faut que je change, je veux voyager. Il faut que je change. (Daniel, 23 ans)

Je ne le sais pas, c'est ma routine. Bien, probablement en quelque part, c'est un genre de sécurité encore parce que veut veut pas, les rues que je fais, je les connais. Je connais les places que... c'est comme en quelque part il y a une sécurité et je finis à la même place. Je connais les gens, en quelque part, je pense que c'est un gros besoin de sécurité. (Maxime, 20 ans)

D'autres jeunes vont traduire ce phénomène psychogéographique comme étant une habitude.

C'est comme un parcours là, c'est tout le temps la même ride [trajet] que je fais, je reviens. C'est comme une routine dans le fond. Je ne sais pas, une habitude là, c'est une habitude. Tu me poses des questions là! (François, 23 ans)

Quand j'étais dans la rue, j'allais tout partout, tout le temps dans le centre-ville, dans le quartier gai, la rue Mont-Royal, je courais tout partout, je marchais tout le temps, tout le temps. J'allais tout le temps boire à la même place sur la rue Mont-Royal, dans les mêmes places dans le quartier gai, dans le centre-ville, tout le temps la même affaire. Bien, tu es habitué d'aller à des places et à moins que j'aie le goût une bonne fois d'aller dans une place nouvelle... mais quand je suis habitué d'aller à mes places, je continue à y aller. Et quand tu aimes ça aller à cette place-là, tu t'habitues d'aller là. (Paul, 17 ans)

Ici, Oz m'a décrit de façon détaillée le trajet type de son expérience d'itinérant qui était déterminée en grande partie par les conditions d'ouverture des ressources d'hébergement pour jeunes itinérants et de quelques lieux publics et semi-publics. Là il est davantage question d'une désappropriation de la routinisation sociospatiale. Pendant sa période d'itinérance, Oz fut dépendant de la routine institutionnelle des ressources et des abris disponibles.

Si je voulais souper avant 21 h, j'arrivais vers 20 h au Refuge des jeunes, je bouffais. Là, on passait le temps à jouer aux cartes ou à fumer les botchs qui restaient ou à écouter le film s'il y en avait un. Après on allait se coucher et on dormait. On se levait à 7 h, on déjeunait, on partait vers 8 h-9 h. Là, il n'y avait plus de place où aller, l'hiver il fait froid : le métro Sherbrooke [le plus près du Refuge]. On quête, mais pas plus que ça. On quête surtout des smokes quand on n'en a pas. Là, c'est d'attendre 9 h. À 9 h, la bibliothèque [de la Ville de Montréal] ouvre ou, au pire, on peut s'arranger pour prendre le bus jusqu'à Saint-Louis-de-Gonzague. On va bouffer là, du café, on bouffe à midi. Moi, l'après-midi, j'allais au Repère, je niaisais un petit peu, je venais faire des tours à 13 h ; j'y passais ma journée. À 19 h, ça ferme. Qu'est-ce que je fais ? J'ai deux heures à brûler. Je pouvais retourner tout de suite ou sinon j'allais niaiser quelque part dans le métro ou peut-être à la bibliothèque. La bibliothèque ferme à 21 h, qu'est-ce que je faisais ? Je niaisais, je trouvais quelque part où aller. J'attendais qu'il soit 23 h, je montais au parc Lafontaine. Je m'en allais chez Pops, quelqu'un pouvait me donner un petit lift jusqu'aux autobus Voyageur. Je me retrouvais à niaiser dans le coin. J'allais rejoindre Pops au coin d'Amherst et Sainte-Catherine (à 23 h). Je continuais la run avec eux autres. À 4 h il arrêtait, c'était fini, qu'est-ce que je faisais ? J'allais au Bunker ou des fois je couchais chez un de mes chums.

Pourquoi était-ce ainsi ?

C'est causé par les horaires des maisons où l'on reste : tu te lèves à telle heure, tu bouffes à telle heure [...]. Dans ces places-là, au moins pour la première fois, tu n'es pas rejeté. (Oz, 19 ans)

Dans une voie similaire, Ted me décrit la dynamique des bars où les jeunes sont plus ou moins tolérés et qui conditionne l'itinéraire hebdomadaire des jeunes de la rue qui s'y rassemblent. Ici, il existe un certain rapport de force entre la tolérance de l'établissement et le choix de l'établissement par les jeunes.

Ah oui ! Tu apprends qu'il y a des places comme le Repère où tu peux aller trouver de la bouffe, tu te retrouves là tous les mardis ; il y a une certaine routine. C'est comme certains bars, il y a les soirs de spéciaux où le monde se retrouve même si tu n'as pas d'argent. Tu vas là et tu sais qu'il y a du monde qui va avoir de l'argent. Il y a tout le temps quelqu'un qui a de l'argent. Dès qu'il y a un bar qui tolère les jeunes, les jeunes se retrouvent là, il y a tout le temps une place dans les bars, tout le temps un bar qui va être plus tolérant envers les jeunes. Les jeunes se retrouvent là puis, à un moment donné, ça devient trop gros, le monde change et trouve une autre place ou le bar n'est plus aussi accommodant qu'il l'était avant. Ça change à tous les 3 ou 4 mois disons, les bars, ça ne dure jamais vraiment longtemps. [...] Bien, ça devient une routine à un moment donné. Bon, tu as des amis qui restent à tel et tel endroit, ta plug de drogue est à tel endroit, tu vas te retrouver tout le temps aux mêmes places et à un moment donné, ça va changer un peu ; quelqu'un va déménager. (Ted, 21 ans)

7.1.7. SPATIALISER L’AFFIRMATION DE SOI

Chez les jeunes de cette catégorie, les pratiques sociospatiales identifiantes s'inscrivent dans un registre sociosymbolique de l'affirmation de soi et de ses difficultés à l'actualiser. Par exemple, Marianne possède un tatouage de dragon autour de son nombril. Banalisant non seulement l'endroit du tatouage mais le sens de sa projection subjective, elle finit par parler de sa violence retenue à travers ce tatouage dont la beauté esthétique l'avait marquée.

J'en ai un sur le ventre là. Un dragon. Il ne signifie rien là, c'est un dessin que je trouvais super beau et je l'ai mis là. [...] Je ne suis pas vraiment violente là mais peut-être oui... peut-être là. Mais je ne suis pas violente à aller fesser dans un mur là, mais je suis violente dans des affaires qui me font chier, ça me fait vraiment chier, je chiale et en dedans là, je viens que je casserais tout là. Ouais, mais je suis un dragon aussi [signe astrologique chinois]. Je n'avais pas pensé à ça vraiment. Remarque, c'est peut-être pour ça aussi parce que je ne voulais pas qu'il paraisse trop. (Marianne, 17 ans)

J'ai observé ce même désir d'affirmation de la violence chez Sophie qui a fait tatouer une rose avec des épines sur son épaule quand elle avait 18 ans. Elle nous a dit ce que la rose signifiait : « Ça signifie que la haine est plus forte que l'amour. »

Dans la même dynamique d'identification s'exerçant chez les jeunes de la première catégorie, pour qui le rat était une projection de soi représentant intimement leur position identitaire et sociale, les jeunes de la présente catégorie ont préféré le chat comme l'animal symbolisant le mieux leur désir d'affirmation. En effet, la société ne laisse pas les rats en liberté étant donné sa répugnance culturelle et mythique ; ils demeurent captifs d'une mobilité endogée (qui vit sous la terre). Les préférences du rat s'accordent bien du point de vue sociosymbolique avec les jeunes de la première catégorie (mode de relation centré sur la dialectique axiologique liberté-captivité). Pour les jeunes de la catégorie étudiée actuellement, c'est plutôt le chat qui a représenté l'animal attirant pour ses qualités d'indépendance relationnelle. Ces qualités supposeraient une forme symbolique et idéalisée de « libre arbitre » dans ses rapports affectifs aux êtres humains. D'ailleurs n'a-t-on pas déjà dit qu'un chat possédait neuf vies ? Autant un chat peut nier sa dépendance à un maître en affirmant sa totale indépendance, autant il peut se soumettre à son maître pour obtenir de lui nourriture et caresses. Les préférences que dégage cet animal viennent ainsi solliciter la projection dialectique d'affirmation de soi et de négation de soi chez ces jeunes.

Moi j'ai un chat. J'adore ma chatte. Je hais les chiens, ça l'a trop besoin d'affection, d'attention ; ce n'est pas assez indépendant, je ne sais pas moi, un chien, tu peux lui cracher dessus, il t'aime pareil. J'aime un chat parce que je sens que je peux avoir une bonne communication avec ; on a chacun notre vie, on se respecte on s'entraide quand on peut. Aussi, je trouve que c'est fascinant avec toute la grâce et le style. Disons que je prends une sieste avec mon chat là, ça fait tellement du bien là, j'oublie toutes mes fonctions sociales où je suis placé dans la société. Je sens que je suis un animal avec mon chat aussi on est deux animaux qui s'aident et qui s'aiment. Je trouve ça super beau. (Daniel, 23 ans)

J'aime ça les chats, c'est indépendant. Quand j'ai besoin d'une boîte de bouffe de temps en temps ce n'est pas comme un chien qu'il faut que tu sortes puis qu'il faut que tu divertisses. Je ne sais pas, j'aime ça, je trouve que les félins ça a de la gueule, les chiens je trouve ça idiot. (Bob, 23 ans)

Marc, quant à lui, va jusqu'à substituer ses rapports humains affectifs et d'attachement à ceux qu'il entretient avec un chat. Ici, le chat devient ainsi un objet transitionnel qui soutient Marc dans son étouffement narcissique.

Je peux m'attacher à un chat, à un chien, bien un chien c'est plus dur, à un chat je suis correct mais à une personne, qu'elle me meure dans les mains ou pas, ce n'est pas mon problème. [...] Je le sais que je n'aime pas personne. Ça ne veut pas dire que je ne les apprécie pas quand ils sont là de temps en temps. Sauf que je ne suis pas capable de m'attacher à quelqu'un. [...] Un chat pour moi c'est comme si... c'était une femme pour vous autres. Un chat je vais pleurer quand il va partir. Un humain je m'en fous. Ça se remplace n'importe quand. Ça peut se remplacer sauf que le chat, dans ma tête, le chat me connaît. Il m'a vu heureux, il m'a vu triste. Tandis que l'humain il ne m'a jamais vu heureux ou triste. Il a pu penser que j'étais triste ou il a pu penser que j'étais heureux mais il n'a jamais vraiment vu ça. (Marc, 22 ans)

7.1.8. SANS PROPRIÉTÉ, POINT DE SALUT ! SANS CONSOMMATION, POINT D'APPROPRIATION !

Fréquentant les restaurants de type *fast food*, les jeunes de la rue en général ont été constamment rejetés s'ils ne consommaient pas et parfois invités à manger à l'extérieur lorsqu'ils consommaient. L'image négative et celle d'insécurité sociale véhiculées par un certain nombre d'acteurs, dont les médias, à propos des punks et des itinérants font en sorte que les jeunes de la rue deviennent, pour les commerçants et les clients, des éléments répulsifs pour la circulation de l'économie locale.

Mais les punks ne sont pas acceptés. Tu entres à des places puis tu te fais lancer, tu sais, il te donne un hot-dog et ils te demandent, ils te prient d'aller le manger dehors. Oui, il y a des places à Montréal où c'est de même. Pas nécessairement seulement dans le centre-ville, un peu partout. Comme à Québec, c'était pire. Je ne sais pas pourquoi là mais ils ne m'aimaient vraiment pas la face. Comme au Valentine, ils ne voulaient même pas me vendre un hot-dog. (La Passoire, 18 ans)

Comme les restaurants là, comme si j'avais voulu aller faire un tour au Dunkin Donuts, je te gage un 10 \$ que je n'aurais même pas pu entrer. C'est parce que là-bas ils mettent tous les punks dans le même panier. On est deux ou trois qui ont fait de la marde, alors tous les punks sont barrés de là. Il y a quelques restaurants où tu ne peux pas rester si tu n'achètes rien ou bien ils nous aiment pas la face, alors, ils sont bien chiens avec nous autres. (Garbage, 17 ans)

Il y a aussi les jeunes qui mendient devant un établissement commercial et qui se font demander de quitter les lieux pour ne pas faire fuir les clients.

Ça me tente de me spotter là pour quêter [sur les marches d'une entrée]. Le gars qui place le monde dans le restaurant vient me voir devant la porte, il sort et me dit : « Sacre ton camp, tu déranges les clients ! » Je lui ai dit : « Pourquoi je m'en irais, je suis bien ici ? » « Sors d'ici, sinon

j'appelle les flics. » Les flics sont arrivés, j'ai passé une nuit en prison. [...] Ça m'amène à être paranoïaque. Autobus Voyageur : on se fait sortir. Le métro : « Qu'est-ce que tu fous ici ? Tu scrams !. » Restaurant : « Tu prends rien ? Scram ! » Dans la rue : « Qu'est-ce que tu fais, tu flânes ? Circule ! » Qu'est-ce qu'il me reste comme lieu ? Il ne me reste rien. Dans les parcs, la nuit, tu n'es pas supposé être là. (Oz, 19 ans)

En occupant certains lieux vacants, publics et semi-publics du centre-ville-est, les jeunes de la rue ont dû faire face aux policiers qui, devant cette représentation sociale d'insécurité urbaine, tentent de jouer un rôle rassurant pour la population et pour les commerçants locaux. Ted est bien conscient de ce contexte globalement défavorable pour les jeunes en général et qui ne se retrouve pas seulement au centre-ville-est.

C'est le style, tu te promènes dehors et les adultes vont être méfiants des jeunes. Où que tu ailles si tu es jeune, les adultes vont être méfiants mais c'est réciproque la plupart du temps. N'importe quel groupe de jeunes qui se retrouve dans un parc, ça va avoir l'air louche. Tu n'as rien qu'à voir ce qui se passe au carré Saint-Louis. Beaucoup de jeunes allaient traîner là avant la fin de semaine. Mais là, ils ont fait une grosse opération de nettoyage. La même chose avec les tam-tams sur le mont Royal. Plein de monde se retrouvait là le dimanche, mais là, ils ont décidé qu'on ne peut pas avoir ça des jeunes sans supervision qui s'amuse. Ils sont intervenus et ont tout gâché la fête pour tout le monde. (Ted, 21 ans)

Certains se font interpeller à cause de leur allure suspecte.

Ça m'arrive souvent, ça arrive que je me fais trop achaler par la police. Par exemple, samedi matin je me suis promené, il était 6 heures le matin, je me suis fait carter [demande d'identification]. Ils m'ont enquêté là et ont vu que j'avais un mandat. J'étais supposé passer en cour pour une affaire de haschich. Je n'étais pas sous mandat. Ils s'étaient fuckés dans leur ordinateur, puis là, j'ai été amené au poste 33 pour rien. Ils m'ont libéré une heure après. Ce n'est rien que parce que je me fais assez achaler, je suis tanné, j'ai la chienne de mettre les pieds dehors. (François, 23 ans)

L'ensemble des exemples de répression policière que les jeunes interviewés nous ont donnés concernent les *Blocs*, le square Saint-Louis et d'autres parcs publics. Les relations entre jeunes de la rue et policiers se font plus souvent qu'autrement à travers des dialogues de sourds et une distribution de contraventions⁶. Voici un échantillon d'extraits illustrant le mieux la tension de ces rapports aux *Blocs* et au parc public situé derrière les *Blocs*.

6. Rappelons que cette situation s'est beaucoup aggravée depuis 1995 au point que de plus en plus de jeunes ont été judiciairisés faute d'avoir payé leurs dettes de contraventions (voir Bellot, 2001).

Comme essayer de leur parler... L'autre fois, on était assis sur le banc en avant des Blocs, la police passe et dit : « Circulez ! » ; « Voyons, je suis assis sur le banc, y a-t-il une loi qui me dit de ne pas m'asseoir sur le banc ? » Là, il me dit : « Je ne veux rien savoir de toi. » Je lui dis : « Est-ce que je peux juste te parler, là, poliment, je ne veux pas t'écœurer ? » « Câlisse ton camp, je vais te câlisser un coup de pied dans le cul ! » Là je vais voir l'autre policier et je lui dis : « Toi, puis-je te poser une question sans que tu capotes là ? » Il me dit : « Oui. » Je lui demande : « Pourquoi vous généralisez ? Vous écœurez tous les punks. » Il me dit : « Bien on se fait pas mal écœurer aussi. » Je lui dis « Ouais, mais ce ne sont pas tous des... regarde, moi je suis correct avec toi et je ne t'envoie pas chier. » Il me dit : « Ouais c'est vrai, moi je ne généralise pas. » Je lui dis : « Ouais, mais ton chum c'est un hostie de borné et lui il devrait se réveiller parce qu'il va lui arriver de quoi. » Aiè là, le policier ne l'a pas pris du tout. Il y en a qui ne veulent rien savoir là. [...] Moi je ne quêtait pas, j'étais assis sur le banc et ils sont venus me faire chier. (Paul, 17 ans)

La police, bon, dernièrement [été 1994], tu vois, elle nous a fait chier encore. Dernièrement, on était assis au parc des Foufs. On était assis par terre, la police nous a dit qu'on n'avait pas le droit de s'asseoir là, que c'était un parc privé. Il y a deux ans, avec Robert du PIAMP et Julie du CLSC, j'ai réalisé un projet, d'après ma propre idée et celle d'un autre jeune, de faire le ménage du parc. On était allés faire une requête à l'hôtel de ville, de toute la baraque et c'était bien un parc public. C'est la rue Hôtel-de-Ville qui passe là. Mais la police a essayé... Ça fait des années – je lui ai dit – « Je le sais que c'est un parc public, je le sais moi, je suis informée ! » Puis là, une de mes amies elle lui a dit : « Tu penses que ton auto, ton auto... » Il nous a dit : « Vous maganez [abîmer] le gazon ! » On était assis par terre là. On ne boit même pas de bière rien, on ne consomme rien. Elle a dit : « Toi, tu penses qu'avec ton auto tu ne maganes pas le gazon ? » Il dit : « Moins que tes deux fesses ! » J'étais là, merde ! c'est quoi ça ? Bien oui, je bouge, mais moi je reviens me mettre à la même place. (Johanne, 18 ans)

En ce qui a trait aux parcs publics, Bob s'est fait évacuer plusieurs fois parce qu'il lisait après l'heure de fermeture du parc, après minuit. Ainsi a-t-il appris qu'il fallait constamment légitimer sa présence en fonction de la consommation dans les endroits prévus à cet effet ou de la circulation. Parmi l'ensemble des extraits en voici quelques-uns faisant référence aux parcs publics, tel le square Saint-Louis.

Une contrainte qui m'est revenue souvent dans la face, c'est que ça a l'air que tu n'as pas le droit de lire la nuit dans un parc parce que c'est dangereux ou je ne sais pas pourquoi, je me suis fait vider constamment des parcs parce que je lisais [en deux mois une quinzaine de fois]. [...] Parce que le gros des places après 11 h tu n'as pas le droit d'être nulle part. Il faut que tu légitimes ta présence dans un bar, dans une place, en

consommant quelque chose ou en circulant. Tu as le droit de circuler je pense, mais tu n'as pas le droit de t'asseoir sur un trottoir et de fumer une cigarette. Ça a l'air que tu n'as pas le droit de faire ça. (Bob, 23 ans)

C'est un lieu [square Saint-Louis] où l'on avait quand même beaucoup de liberté dans ce temps-là. Maintenant, je me rappelle cet été, j'ai poigné un ticket de 75 piastres parce que je m'étais promené sur le gazon. (Gésabelle, 19 ans)

Il n'y a plus rien là [au square Saint-Louis]. La police a fait vraiment le ménage là. Il n'y a plus de vendeurs, il n'y a plus de jeunes là. Tu n'as plus le droit de t'asseoir sur le gazon, tu n'as plus le droit de rien faire. Il n'y a plus personne qui se tient là. C'est plus dans les apparts des autres qu'ils vont. (Marianne, 17 ans)

D'autre part, la répression policière est aussi très présente auprès des jeunes qui font de la prostitution. Qu'il s'agisse du parc Charles-S.-Campbell où Maxime exerce cette pratique, du quartier Centre-Sud pour Marianne ou du centre-ville pour Johanne et Sophie, la surveillance policière y a affecté leurs déplacements en limitant la liberté de leurs pratiques sociospatiales.

Quand tu t'en vas au parc [Charles-S.-Campbell] et que tu vois des policiers passer, eh bien, tu n'as pas le choix de bouger ou de te trouver quelque chose à faire ou te trouver une raison, n'importe quoi, parce que ce n'est pas légal et ils ne te lâchent pas. Il faut que je me déplace plus parce que lorsqu'ils sont présents, il faut me trouver un nouveau spot, un nouvel endroit. Tu ne peux pas rester accoté sur une barrière ou quelque chose de même quand ils passent là. Il faut que tu te déplaces plus quasiment à chaque soir. (Maxime, 20 ans)

Bien, la police m'a déjà arrêtée pour la prostitution. C'est la police qui te harcèle! Il ne te le dit pas au début que c'est ça. Une copine qui en faisait [de la prostitution] est un petit peu eh... elle a des problèmes un petit peu... comment on dit ça? Pas quelqu'un de retardé mais quelqu'un qui a de la misère. Elle est brillante mais tu vois qu'elle a des cochés qui sautent là. On était assis sur le coin Saint-Laurent-Sainte-Catherine, sur un bac à fleurs. Elle dit: « Hé! Il y a quelqu'un qui veut me payer la traite là-bas. » Ça arrive souvent le monde qui nous paie une bière, la bouffe. Alors, il nous dit: « La petite blonde m'a dit que vous avez besoin d'argent, que vous avez faim? » On a dit « Ouais. » Alors, il nous dit: « Combien avez-vous de besoin? » Elle dit: « Bien moi, il me faut trente piastres pour mon compte de téléphone. » Il dit: « Toi, tu as besoin de combien? » « La même affaire. Je ne sais pas moi. » « Tu as besoin de combien? » « Tant qu'à moi, tu pourrais me donner un mille et ça ne me dérangerait pas. » Alors, il me dit: « Ok, on va aller chercher ça. » On traverse sur le coin Saint-Laurent en s'en allant vers le métro Saint-Laurent, on était sur ce côté-là de la rue. Il nous dit: « Avez-vous déjà fait ça? » Elle a dit: « Déjà fait quoi? » Bien

il dit: «Des pipes!», «Oui, à mon chum, mais à part ça...» On se regardait et on commençait à trouver ça bizarre. Là il dit: «Ah! Bien on va aller dans mon char pour faire ça.» Ha! Ha! Tu n'as pas vu ça deux filles retourner de bord et partir à courir, les jambes à leur cou. Puis là on s'est cachées 5-10 minutes, on s'est dit qu'il ne serait plus là. On a marché, pis là, la fille elle le savait, je ne sais pas trop, en tout cas, je n'ai jamais rien compris. Puis elle a dit: «Ah! Elles sont là, elles sont là!» Ils nous ont arrêtées avec un mandat de prostitution. «Wow! une minute!!! Je ne fais pas de prostitution. Tu m'as offert trente piastres pour aller manger et, après ça, tu nous as parlé de ça! Ce n'est pas correct!» Au poste de police je braillais, puis j'ai appelé au centre d'hébergement Passage même si je ne restais plus là. Là j'ai appelé: «Ouais, ils m'accusent de faire de la prostitution, vous le savez que je n'ai jamais rien faite.» Ils m'ont sortie et m'ont enlevé ma charge. (Johanne, 18 ans)

Marianne et Sophie ont dit craindre aussi la surveillance des résidents qui peuvent communiquer à la police le lieu de leurs activités.

Bien maintenant les résidents oui. Bien avant aussi, dans le carré Saint-Louis, ils chialaient là. Mais c'était bien moins pire, maintenant c'est à côté là. Je me déplace tout le temps, je ne reste pas à la même place. [...] Mais des fois, quand que le monde marche sur la rue. À l'heure de pointe je n'y vais jamais, il y a trop de monde. Ils te voient embarquer dans un char... je ne sais pas hein? [Elle se déplace alors le matin.] (Marianne, 17 ans)

[Le moins de liberté] *Quand je faisais de la prostitution. La police était là et elle disait de circuler, circulez! Avec des talons hauts de 4-5 pouces là, ce n'est pas évident [sur Sainte-Catherine].*

Pourquoi te demandaient-ils de circuler selon toi?

Parce qu'on était comme des obstacles pour que les touristes puissent passer. (Sophie, 25 ans)

Cette dernière remarque de Sophie en ce qui concerne les touristes est importante, car elle conditionne en grande partie le contexte d'insécurité urbaine entourant les populations marginalisées du centre-ville-est. D'ailleurs, Sophie m'a dit qu'elle a reçu récemment un jugement de la cour lui interdisant de marcher sur certaines rues composant le quadrilatère où elle travaillait au centre-ville-est. Elle a donc changé de lieu.

Oui, de la police et des avocats. Si je marche sur la rue, je me fais enquêter aujourd'hui. Je ne peux plus marcher sur la rue [depuis un mois]. Je n'ose plus sortir. Ça l'a toujours joué. En dernier j'étais toujours sur la rue, j'y étais 24 heures, je faisais de la prostitution et la police passait, on s'en rend pas compte tout le temps et on ne peut plus aller n'importe où. [...] J'ai déjà eu une amende de 25 \$ parce que je marchais sur la rue: «je vagabondais», je faisais du pouce; je ne l'ai pas payée. (Sophie, 25 ans)

À l'instar des deux autres catégories de jeunes de la rue, les jeunes de la présente catégorie (domination, superficialité et détachement) ont aussi adopté un certain nombre de pratiques de socialisation marginalisée qui n'ont pas été détachées du contexte relationnel de leur famille d'origine. J'ai observé que la spécificité de leur mode de relation aux lieux de la vie de rue était fondée sur la dialectique axiologique de l'affirmation de soi-négation de soi. Les jeunes fuyant l'autorité des adultes, qu'elle fût abusive, non crédible ou non signifiante, c'est leur désir de se positionner en dehors de la société pour rechercher une plus grande authenticité dans les relations humaines qui a donné un sens à cette volonté d'affirmation sociale. Nous avons vu que la tonalité de ce mode de relation variait d'un jeune à l'autre en fonction de son histoire personnelle, de son imaginaire social et de sa sensibilité. Craignant de tomber dans la déchéance de l'itinérance ou de la dépendance toxicomaniaque, certains ont senti la nécessité de modifier leur style de vie pour ne pas perdre l'autonomie de leurs pratiques de socialisation.

En effet, rechercher l'authenticité « en dehors de la société » en fuyant l'autorité peut conduire aussi à subir l'inverse de ce que les jeunes recherchaient au départ : la tendance contradictoire d'une affirmation sociale par la négation de soi *via* la toxicomanie (l'héroïne) ou la prostitution. Qu'elles proviennent des résidants, des policiers, des commerçants ou des ressources communautaires, les contraintes sociospatiales de ces jeunes sont identiques à celles des autres jeunes rencontrés. Ces contraintes affectent la mobilité des jeunes de façon à éloigner ceux-ci – temporairement ou définitivement – de leurs lieux de rassemblement. Aussi est-il important de mentionner que, parmi les contraintes qui affectent la mobilité de ces jeunes, celle liée aux commerçants nous renseigne davantage sur une certaine intolérance urbaine à l'égard des jeunes de la rue. Le tableau synthèse des pratiques spatiales de socialisation marginalisée qui correspond à cette catégorie de jeunes de la rue apparaît à la page suivante.

Afin d'illustrer de manière synthétique les manifestations du potentiel transitionnel que j'ai relevées chez les jeunes de la rue, j'ai rassemblé dans le tableau 7.3 l'essentiel d'entre elles se rapportant à chacun des indicateurs de l'espace transitionnel. Si des lieux transitionnels existent pour les jeunes de la rue dans le centre-ville-est de Montréal, ils sont néanmoins très précaires en raison des contraintes de la gestion des usages urbains que nous avons vues.

Tableau 7.1

Les pratiques spatiales de socialisation marginalisée pendant la vie de rue

Groupe C: Forme de relations parentales de domination, de superficialité et de détachement

Mode de relation (propriétés subjectives)	Mode d'utilisation (propriétés objectives)	Mode d'occupation (propriétés de l'appropriation)
<ul style="list-style-type: none"> - Avoir une place où être accepté - Être sans responsabilités - Se trouver en dehors de la société - Vivre dans une société parallèle - Pratiquer la survie urbaine - Connaître le repos du cerveau - Vouloir vivre sa vie - Mieux communiquer - Faire partie du décor de la rue - Appartenir à un sous-monde - Faire chier l'autorité - Ne pas se faire mener - Ne pas se faire écœurer - Avoir la paix 	<ul style="list-style-type: none"> - Se démerder - Vagabonder - Rencontrer des amis - Se loger - Manger - Mendier - Se droguer - Se prostituer - Squatter - S'entraider - Faire des affaires - Fêter - Jouer de la musique 	<p>Principaux lieux de socialisation :</p> <p><i>Occupation quotidienne :</i></p> <ul style="list-style-type: none"> - La rue Sainte-Catherine - Les <i>Blocs</i> (la majorité) - Des appartements privés - Des bars gais (Maxime, Marc et Nancy) - Le parc Charles-S.-Campbell (Marc, Maxime) - Le square Saint-Louis - La Galoche (Sophie) - Le parc Pasteur (Sophie) - La place D'Youville (Nancy et Oz) <p><i>Occupation périodique :</i></p> <ul style="list-style-type: none"> - Certains squats - Le parc des Habitations Jeanne-Mance - Les Foufounes électriques - Le mont Royal <p><i>Trajectoire dominante :</i></p> <p>Rassemblement déterminé par la dispersion</p>

7.2. LE MYTHE DE L'AUTONOMIE NATURELLE

C'est en s'appropriant des lieux publics et semi-publics, selon leur degré d'attractivité, que les jeunes de la rue tentent de trouver leur place sociale. À Montréal, ces lieux correspondent bel et bien à la partie est de la rue Sainte-Catherine, secteur de l'ancien «*Red Light*». Historiquement, ces lieux ont spatialisé une mythologie commune se rattachant à l'histoire de marginalité des jeunes de la rue en leur offrant la possibilité d'occuper l'espace de façon créative sans qu'ils se sentent trop menacés dans leur liberté d'action. Cette mythologie correspondrait à une forme d'«autonomie naturelle»: un imaginaire pré-historique ou post-historique, l'archétype du survivant ou de l'aventurier (Rassial, 1990, p. 64).

Tableau 7.2

Synthèse des indicateurs de la gestion des usages urbains de trois lieux transitionnels collectifs des jeunes de la rue Centre-ville-est de Montréal

Lieux	Programmation	Accessibilité	Contrôle et surveillance
Les Blocs	<ul style="list-style-type: none"> - Terrain vacant relativement libre pour la définition d'usages temporaires - Secteur de vente de drogue des bikers 	<ul style="list-style-type: none"> - Très ouvert sauf l'hiver 	<ul style="list-style-type: none"> - Difficilement toléré : interdit de flânerie, de consommation d'alcool et de drogues, d'obstruction de la voie publique. - Répression périodique (demande de circuler ou amendes) - Interdit aux jeunes de vendre du PCP - Répression violente
Le square Saint-Louis	<ul style="list-style-type: none"> - Parc public 	<ul style="list-style-type: none"> - Ouvert 	<ul style="list-style-type: none"> - Interdit après minuit - Distribution d'amendes pour consommation d'alcool
Le squat « Le Château »	<ul style="list-style-type: none"> - Bâtiment désaffecté libre pour la définition d'usages temporaires 	<ul style="list-style-type: none"> - Assez ouvert 	<ul style="list-style-type: none"> - Non toléré : occupation interdite de propriété privée abandonnée - Surveillance et éviction périodiques

Tableau 7.3

Synthèse du potentiel transitionnel

Réciprocité des relations	Potentiel d'indétermination des règles du jeu	Confiance et fiabilité
<ul style="list-style-type: none"> - Retrouver ses semblables (famille fictive) - Avoir la même mentalité - Faire preuve de compréhension mutuelle (entre soi) - Connaître les mêmes problèmes sociaux - Tripper avec d'autres 	<ul style="list-style-type: none"> - Avoir de l'action - Prendre des risques - Chercher les contextes d'imprévisibilité (l'aventure) 	<ul style="list-style-type: none"> - Solidarité - Entraide - Accompagnement dans l'insertion à la vie de rue

Par exemple, cet imaginaire cadre assez bien avec celui de la culture punk où la destruction du monde actuel est un préalable à sa reconstruction anarchique. D'ailleurs, pour les punks, certaines prégnances parmi les plus attractives seront celles dont l'impression de déconstruction anarchique (couleurs bigarrées, objets insolites, etc.) se dégage de l'esthétique

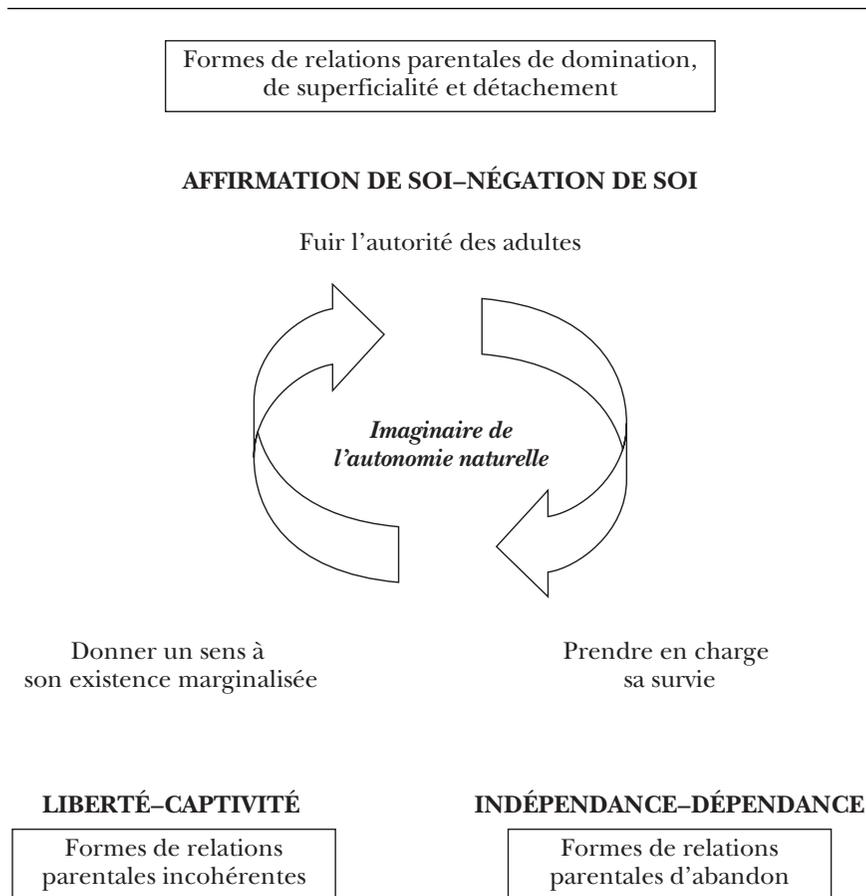
des lieux. Cela ne veut pas dire que ces valeurs sont toujours spatialisées dans des lieux sordides et désorganisés. À titre d'exemple, elles peuvent l'être dans un appartement « bien ordonné » et aménagé avec soin par certains jeunes de la rue homosexuels, mais dont le décor dégage des prégnances que l'on peut qualifier de « kitsch⁷ ». L'hétérogénéité du mode d'expression culturelle des jeunes de la rue produit nécessairement une certaine diversité des références imaginaires à ces valeurs. Du côté des lieux les plus répulsifs, on pourrait penser à des lieux dont les prégnances traduisent les valeurs inverses (l'intégration, le conformisme, l'autorité, etc.). Mais de façon générale, étant donné la méfiance des jeunes de la rue à l'égard de toute forme d'autorité, les lieux les plus communément attractifs sont ceux qui, sur les plans esthétique et affectif, spatialisent des prégnances (significations symboliques spatialisées) articulées autour des valeurs identitaires que ces jeunes connaissent, c'est-à-dire des valeurs de transgression, d'abandon et de rejet. Bref, des valeurs qui correspondent à leur attribution identitaire d'origine. La reconnaissance spatiale de ces valeurs (par la saisie affective des prégnances) servirait de point de repère topologique permettant aux jeunes de la rue de se rassembler et de s'identifier individuellement et collectivement à certains lieux d'appartenance plutôt qu'à d'autres. Ces jeunes ont été attirés par des lieux ayant un fort potentiel transitionnel et dont les prégnances sociosymboliques correspondent à l'imaginaire social de leur parcours narratif. Autrement dit, la dynamique de ces pratiques identitaires procède d'une association symbolique entre la quête de subjectivation et les lieux qui spatialisent le mieux l'expression esthétique de cette quête. Cette identification topologique de leur vie de rue n'est possible qu'en fonction d'un imaginaire social qui permet à ces jeunes de se reconnaître comme groupe social.

En approfondissant la question du rapport que les jeunes ont entretenu, tout au long de leur vie, aux lieux les plus fréquentés et les plus importants pour eux, j'ai pu dégager un mode de relation, propre aux jeunes de la rue, comprenant des variations selon la forme des relations parentales vécues. La figure 7.1 illustre bien ce mode de relation (mode de relation des jeunes de la rue aux lieux de socialisation marginalisée). En fonction des variations de ce mode de relation, j'ai relevé un certain nombre de différences d'utilisation et d'occupation des lieux par les jeunes de la rue de chacune des catégories étudiées.

7. Le « kitsch » se dit d'un style et d'une attitude esthétique caractérisés par l'usage hétéroclite d'éléments démodés (le rétro) ou populaires, considérés comme de mauvais goût par la culture établie et produits par l'économie industrielle.

Figure 7.1

Mode de relation des jeunes de la rue aux lieux de socialisation marginalisée



Source : Michel Parazelli, 1997a.

Fondé sur cet imaginaire social de l'autonomie naturelle, ce mode de relation traduit sur le plan cognitif un complexe dynamique de valeurs ambivalentes : liberté–captivité, affirmation de soi–néglation de soi et indépendance–dépendance. Ce complexe de valeurs s'actualise dans la vie des jeunes de la rue au sein d'une logique tout aussi ambivalente d'appropriation de leurs actes. Je parle d'ambivalence, car le rapport des jeunes à leur vie de rue n'est pas linéaire, il comporte des contradictions internes à leurs désirs les plus forts. Par exemple, certains jeunes peuvent

orienter leurs pratiques vers l'acquisition d'une indépendance face à leur famille et aux institutions, tout en étant dans l'impossibilité de s'en détacher en raison des contraintes qui varient selon chacun⁸. Ces jeunes doivent faire face à des dilemmes importants dont ils ne réussissent pas toujours à trouver l'issue. Commentons la figure 7.1. Si l'on examine le versant positif de ce complexe de valeurs, on observe que les jeunes de la rue l'actualisent en donnant un sens à leur existence marginalisée (liberté), en fuyant l'autorité des adultes (affirmation de soi) et en prenant en charge leur survie (indépendance). Le désir de ces jeunes de démontrer leur capacité à vivre et à se débrouiller sans l'aide de parents ou de tuteurs, afin de prouver aux autres qu'ils sont des sujets autonomes, fait partie d'une telle dynamique.

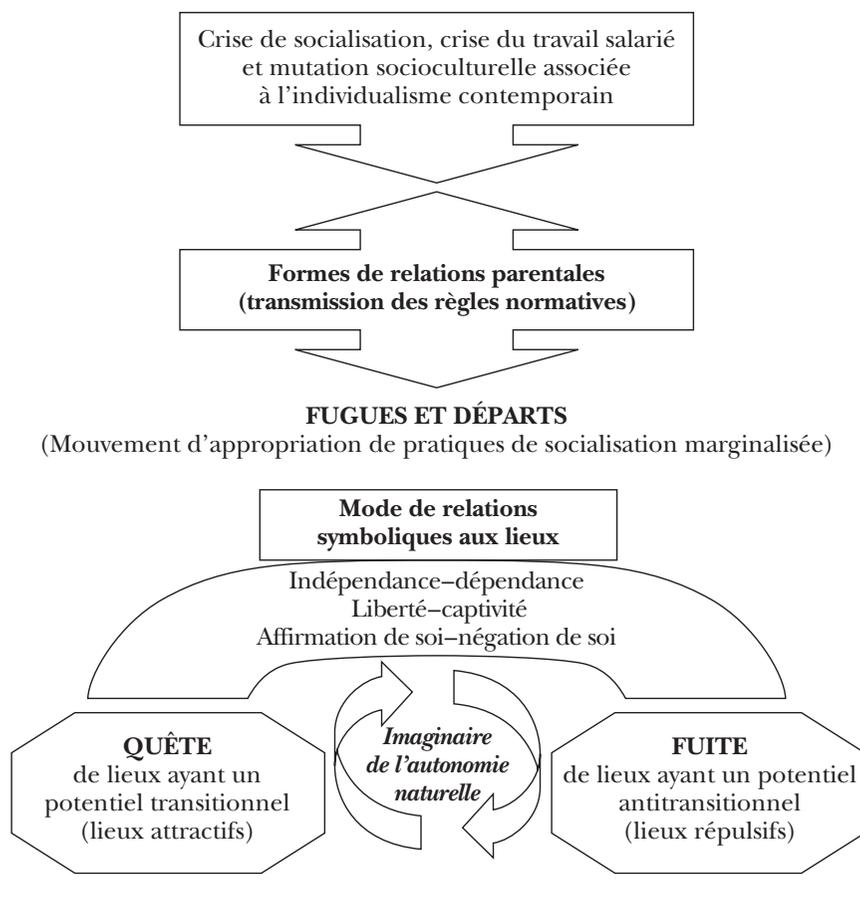
Une lecture du versant négatif de cette dynamique ambivalente est aussi possible (captivité, négation de soi et dépendance). À titre d'illustration, mentionnons seulement que la plupart des jeunes de la rue, ayant connu de difficiles rapports avec l'altérité (processus d'identification parentale), se sentent captifs (captivité) du désir de l'autre, conservant l'impression douloureuse d'être niés comme sujets (négation de soi). Ce sentiment de désappropriation du sens de leur parcours suscite chez plusieurs des désirs de dépendance à un objet afin de fuir ce manque relationnel pour tenter de sauvegarder leur narcissisme. Par exemple, la toxicomanie peut créer l'illusion d'une relation à l'autre par l'intériorisation de la substance (qui vient du monde extérieur). Cette solution tourne nécessairement à vide, comme l'a indiqué Jemmet (1993, p. 45) en qualifiant ce type de relation de « néo-relation » conduisant à l'auto-engendrement d'une « néo-identité ».

– le développement d'une relation d'emprise par laquelle l'objet devient tolérable dans la mesure où il est mis sous contrôle [...]. Cette modalité de relation aboutit à un aménagement de type pervers par lequel l'objet est nié dans sa singularité et n'a qu'une valeur utilitaire. À une relation vivante se substitue une néo-relation où c'est un produit matériel (la drogue, la nourriture...), voire le comportement lui-même qui tient lieu de partenaire de la relation.

Cette néo-relation illusoire provoque chez plusieurs des jeunes de la rue une désappropriation de leur histoire par l'enfermement narcissique inhérent au désir d'auto-engendrement de soi.

8. Soulignons ici que cette lecture autour d'une logique ambivalente au sein de tensions paradoxales a été poursuivie par la suite dans la recherche de Bellot (2001) sur les jeunes de la rue à Montréal et dans celle de Colombo (2001, p. 141) qui a qualifié ainsi le processus de sortie de la rue chez les jeunes de la rue à Montréal : « Cette ambivalence de la sortie se reflète dans l'attitude du sortant, qui oscille entre des logiques de continuité et de rupture, des logiques de maîtrise et d'insécurité, des logiques d'émancipation et de dépendance et des logiques de plaisir et de déception. »

Figure 7.2

Structure empirique du parcours géosocial des jeunes de la rue**CONCLUSION**

Afin d'obtenir une vue d'ensemble du parcours géosocial des jeunes de la rue des années 1990 à Montréal, voyons à la figure 7.2 (Structure empirique du parcours géosocial des jeunes de la rue) les différentes étapes du parcours que j'ai pu reconstituer à l'aide du cadre analytique du parcours géosocial de la socialisation que j'ai exposé à la fin du chapitre 4. Résumons ce parcours. Les parents d'aujourd'hui sont de plus en plus plongés dans l'incertitude quant aux valeurs et aux normes sociales à transmettre étant donné l'amplification de la crise de socialisation, du

travail salarié et de l'individualisme contemporain. Ces crises provoquent des bouleversements chez les parents les plus fragilisés, affectant ainsi les formes de relations parentales à partir desquelles des jeunes de la rue tenteront, à l'adolescence, de réédifier le cadre de socialisation dans le milieu de la rue, dans une perspective de recomposition identitaire. Les fugues et les départs du milieu d'origine s'inscriront dans un mouvement d'appropriation de pratiques de socialisation urbaine marginalisée selon un mode de relations symboliques aux lieux qui spatialiseront le mieux leur quête identitaire. Ce mode de relations symboliques s'articule autour de l'imaginaire de l'autonomie naturelle, qui donne aux jeunes de la rue un sens collectif à leur désir de liberté, d'indépendance et d'affirmation de soi. L'inverse est aussi valable si l'on tient compte de la relation ambivalente qui caractérise le rapport des jeunes à leur vie de rue. Ce mode de relations symboliques aux lieux orientera leur quête vers des lieux ayant un potentiel transitionnel (les lieux attractifs) et leur fuite de lieux ayant un potentiel antitransitionnel. Le portrait des pratiques urbaines des jeunes de la rue qui a été présenté est évidemment partiel. Il a été parfois question de l'autre pôle de la dialectique de la vie de rue : les expériences antitransitionnelles comme la répression policière, les contraintes climatiques, les pratiques autodestructrices, la délation (signalément lors d'une fugue) de citoyens, etc. Ces contraintes ont affecté quotidiennement les pratiques de socialisation marginalisée des jeunes rencontrés et fragilisé la stabilité de leurs lieux transitionnels ainsi que la continuité de leurs pratiques de socialisation marginalisée. Il reste que ces expériences antitransitionnelles ne doivent pas occulter le fait que ces jeunes considèrent d'abord l'adoption de la vie de rue comme un projet de vie dont l'appropriation des conditions et la détermination de la finalité peuvent connaître des dérives selon chaque jeune en fonction des contraintes du milieu qui évoluent, elles aussi, au gré des enjeux urbains du moment.

4

**MARGINALITÉS
URBAINES JUVÉNILES
ET ENJEUX SOCIAUX**

La mise à l'épreuve de soi, sur un mode individuel, est l'une des formes de cristallisation moderne de l'identité quand tout le reste se dérobe. Les conduites à risque sont aussi des manières ambivalentes de témoigner d'un manque à être, d'une souffrance, et de lancer un appel aux proches, à ceux qui comptent. Elles forment une manière ultime de fabriquer du sens et de la valeur, elles témoignent de la résistance active du jeune et de ses tentatives de se remettre au monde. En dépit des souffrances qu'elles entraînent, elles possèdent donc un versant malgré tout positif, elles favorisent la prise d'autonomie du jeune, la recherche de ses marques, la construction de sa personnalité, elles ouvrent à une meilleure image de soi, elles sont un moyen de se construire une identité.

8

ENJEUX URBAINS
Le choc des imaginaires

Par l'ambiguïté de leur situation sociale, la présence des jeunes de la rue donne parfois à Montréal des allures de *ville assiégée*. En fait, depuis 1996, le sentiment global d'insécurité urbaine souvent ressenti en présence de ces jeunes, alimenté par la crainte du désordre public, provoque une réponse médiatique qui consiste essentiellement à mettre en scène un affrontement continu entre les responsables de l'ordre public et ces jeunes. Nous n'avons qu'à relever quelques titres dans les journaux pour le constater : « Couvre-feu à la place Émilie-Gamelin » (Laberge, 1996), « Le conflit prend de l'ampleur. Punks et policiers s'affrontent en pleine nuit à l'ex-square Berri » (Legault et Perreault, 1996), « L'émeute de la Main : une "révolte du *squeegee*" ? » (Pineau, 1996), « La police plus présente au square Berri » (Grandmont, 1996a), « Batre les policiers à leur propre jeu » (Grandmont, 1996b), « Tolérance zéro pour les punks » (*La Presse*, 1996), « Soixante policiers pour surveiller les *squeegees* » (Pelchat, 1998), « Montréal veut réduire "doucement" le nombre de *squeegees* » (Ouimet, 1998), « De l'opéra pour chasser les punks des bouches de métro » (Truffaut, 1998), « *Squeegees*, mendiants, dealers et prostitués feront encore partie du paysage montréalais » (Gauthier, 1998), « Un jeune meurt chaque mois dans la rue » (Montpetit, 1998), « Et si nous avions inventé la violence des jeunes de la rue ? » (Pratte, 1999). Plus rare dans sa façon de traiter le phénomène des jeunes de la rue, ce dernier article soulève la question du rôle que la représentation sociale joue dans la construction sociale du problème et des moyens d'intervention touchant les jeunes de la rue. Le phénomène des jeunes de la rue existant à Montréal depuis la fin des années 1980, comment expliquer la montée de la représentation conflictuelle qui entoure les jeunes de la rue seulement depuis 1996 ? Précisons d'abord les enjeux.

Depuis près d'une quinzaine d'années, les jeunes de la rue occupent collectivement et de façon constante (surtout la nuit) certains secteurs de la partie est du centre-ville de Montréal. L'aire géographique correspond *grosso modo* aux limites de l'ancien « *Red Light* » (dont le cœur est le fameux carrefour Sainte-Catherine–Saint-Laurent), se prolongeant dans le *Village gai*, vers l'est, par la rue Sainte-Catherine. Toutefois, nous l'avons vu au chapitre précédent, certains lieux sont considérés par les jeunes de la rue comme disposant d'un plus grand potentiel d'attractivité. Ces lieux que les jeunes de la rue se sont collectivement appropriés ont constitué des espaces de socialisation précaires, mais bien réels (les Foufounes électriques, les *Blocs*, le square Saint-Louis). Exclus de ces lieux depuis environ 1995, les jeunes tentent de se « refaire une place » à la place Émilie-Gamelin, à la place Pasteur ou à l'X (organisme de jeunes d'appartenance punk surtout).

Par ailleurs, un suivi continu des événements permet d'observer que ces efforts de socialisation des jeunes de la rue ont été et sont encore actuellement déstabilisés par diverses mesures liées au contexte de revitalisation urbaine du centre-ville-est de Montréal (Parazelli, 2000c ; Mercier, Parazelli et Morin, 1999). Cette vague de revitalisation entraîne dans son sillage l'amplification d'un sentiment d'insécurité urbaine exprimé par certaines composantes de la population (résidants, étudiants, gens d'affaires, etc.) du centre-ville-est (Roy, 1995 ; Clément, 1995). Pressées d'agir de manière répressive par des commerçants, des responsables institutionnels ou des résidants, les autorités publiques interviennent de telle manière que les jeunes de la rue se voient incessamment dispersés dans l'espace urbain (Charest et Gagné, 1997)¹. Pendant l'année 1996, deux émeutes impliquant des jeunes marginaux et une décision des autorités municipales de transformer de façon limitative la réglementation de la place Émilie-Gamelin² en celle d'un parc ont amplifié les tensions sociales envers les jeunes de la rue. Selon certains intervenants jeunesse du milieu, ces événements résulteraient de l'intensification des pratiques de répression policière qui sévissaient depuis le début des années 1990 au sein des lieux de socialisation des jeunes de la rue, lesquels, rappelons-le, étaient principalement situés dans une aire de revitalisation urbaine du centre-ville-est de Montréal (appelée le faubourg Saint-Laurent). Bien que des rencontres

-
1. Les modes de dispersion ne se limitent pas à l'évacuation périodique des jeunes de la rue par les policiers, mais se traduisent par des dispositifs sociospatiaux tels que l'aménagement d'un terrain vacant en un stationnement paysager ou par certaines dispositions spatiales décourageant des formes de rassemblement et favorisant la surveillance.
 2. La place Émilie-Gamelin constituait le lieu collectif de socialisation des jeunes de la rue depuis 1995, année où les jeunes de la rue ont été chassés de leur principal lieu de socialisation, appelé les *Blocs*, un lieu vacant occupé de 1985 à 1995 et situé à proximité du bar les Foufounes électriques.

de concertation aient eu lieu entre les divers groupes d'intervenants (policiers, DPJ, organismes communautaires, etc.) pour améliorer la situation au centre-ville-est de Montréal, ce ne fut guère le cas. Les jeunes de la rue n'ont jamais été considérés comme des interlocuteurs crédibles et ils sont toujours absents des principaux lieux formels de négociation les concernant³. D'autres événements – une arrestation massive le 1^{er} octobre 1997 à la place Émilie-Gamelin et à la place Pasteur – ont envenimé la situation⁴. Les policiers ont dit avoir réagi à la suite de plaintes de professeurs de l'Université du Québec à Montréal et d'autres citoyens. Selon un intervenant jeunesse, la cible des policiers était la marginalité juvénile : « Ils ont attrapé tout ce qui ressemblait à un marginal. Ils ont même interpellé des étudiants qui se rendaient à leurs cours, mais qui avaient les cheveux mauves et un coupe-vent de cuir » (Arcand, 1997, p. A-6). Conséquence : les intervenants qui travaillaient auprès de ces jeunes furent dans l'incapacité de les retracer, ce qui a déstabilisé leur travail d'accompagnement et de prévention. Depuis ce temps, la persistance de l'appropriation d'une centaine de jeunes de la rue et de jeunes punks a contraint les services de sécurité de l'université à envisager d'autres solutions que la répression en examinant des possibilités de cohabitation avec ces jeunes et en collaborant avec des organismes communautaires jeunesse. Autre événement : les constats d'infraction que le SPCUM avait remis à des jeunes de la rue ayant occupé la place Émilie-Gamelin en dehors des heures prévues par la réglementation en 1996 ont été invalidés par un jugement de la cour municipale en 1998 (Thibodeau, 1999). Ce jugement précise que la Ville de Montréal n'avait pas modifié le plan de zonage en fonction du changement de réglementation souhaité⁵. Les jeunes ont d'ailleurs eu gain de cause lors d'un recours collectif intenté contre la Ville de Montréal à ce sujet. Mais par la suite, en 1999, l'administration municipale est revenue à la charge en adoptant une résolution visant à maintenir la fermeture de la place Émilie-Gamelin pendant la nuit (Gauthier, 1999). Depuis l'an 2000, l'on ne voit plus de regroupements de jeunes de la rue dans les lieux publics du centre-ville-est.

3. Sauf depuis l'expérimentation du dispositif de médiation sociale qui s'est déroulée entre 1998 et 1999 engageant les jeunes de la rue, des élus municipaux et des intervenants jeunesse dans un dialogue démocratique (voir chapitre 9).

4. Afin d'arrêter des vendeurs de drogues, cent policiers, dont certains en tenue de contrôle anti-émeute et 35 en civil, ont arrêté 24 jeunes, couchés sur le ventre, par terre puis menottés pendant qu'on les maintenant visage au sol une matraque dans le dos (Arcand, 1997).

5. Transformer une place publique en parc implique qu'on limite les heures d'occupation du lieu de 6 h à minuit.

Outre leur finalité d'ordre public, ces pratiques de dispersion ne contribueraient-elles pas à fragiliser les tentatives de socialisation des jeunes de la rue, compromettant ainsi les rapports intergénérationnels nécessaires à une éventuelle insertion sociale? En effet, le fait d'évacuer les jeunes de la rue de leurs lieux d'occupation n'engendre pas seulement un déplacement dans l'espace de corps physiques qui se relogeront dans un autre lieu disponible. Disperser les jeunes en dehors de leurs lieux d'appartenance peut aussi constituer une violence symbolique, car nous avons vu que le phénomène d'appropriation et de désappropriation de lieux investis socialement est intimement lié à la construction du sujet, au processus identitaire (Bonetti, 1994, p. 69-72; Serfati-Garzon, 1999; Taylor, 1998, p. 47-51). Cette contrainte à la mobilité urbaine affaiblit certes leurs efforts d'appropriation de lieux de socialisation, mais rend de plus en plus ténu le lien social par lequel les jeunes de la rue peuvent développer un sentiment d'appartenance à un groupe de pairs et qui fait en sorte que leurs pratiques se distinguent encore de l'itinérance. Souvent considérés comme des « nuisances publiques » ou comme un « risque » pour la sécurité urbaine, ces jeunes sont ainsi l'objet d'une deuxième exclusion, celle de leurs lieux d'appartenance, subissant encore une fois une dynamique de marginalisation au cœur de l'espace public.

8.1. TROIS ENJEUX

Afin de mieux comprendre le sens des rapports de force en présence et de ne pas réduire ces confrontations à de simples rapports d'inimitié, il est important de définir quelques enjeux en présence. C'est ainsi que j'ai dégagé trois principaux enjeux relatifs aux problèmes urbains associés à la présence des jeunes de la rue au centre-ville-est.

Le premier enjeu est économique et a trait à l'impératif de la compétitivité internationale entre centres-villes qui amène les grandes villes à entreprendre une course à la revitalisation des attraits touristiques et commerciaux ainsi qu'à développer leurs structures d'accueil pour favoriser les investissements. Par exemple, le centre-ville de Montréal est considéré comme l'un des plus sécuritaires au monde, ce qui est d'ailleurs démontré lors de la tenue de différents festivals internationaux. Dans ce contexte, les opérations de revitalisation de lieux ont pour objectif de dégager des prégnances de prospérité, de détente et de fête. À l'opposé, la présence des jeunes de la rue est davantage perçue comme une réalité diffusant des prégnances de décadence urbaine et d'échec social, étant donné que les pratiques de ces jeunes sont souvent perçues comme du flânerie, de l'oisiveté, de la délinquance, bref comme un encombrement symbolique. Ne

perdons pas de vue que le culte actuel de l'individualisme renforce les intérêts valorisant la vie privée comme espace de liberté des individus en reléguant à la marginalité les autres qui n'ont pas accès à cet espace.

Le second enjeu est, quant à lui, d'ordre psychosocial. Les jeunes de la rue de Montréal ne sont pas très différents des jeunes de la rue fréquentant Toronto et Ottawa chez qui Mathews (1994, p. 121) et Caputo, Weiler et Kelly (1994a) ont observé une tendance à reproduire le schéma familial dans leurs relations d'amitié entre pairs sans nécessairement assurer une stabilité dans ces relations. Fuir une famille qui ne répond pas à ses désirs d'identification ne résout pas pour autant le problème du manque (absence de place sociale). C'est pourquoi la projection familialiste des rapports sociaux dans le groupe de pairs représenterait un soutien d'identification permettant au jeune d'échapper à la famille réelle (Taracena et Tavera, 1998, p. 78). Mais la société n'est pas une famille (Mendel, 1992). Bien que le groupe puisse procurer un réel sentiment de protection nécessaire à l'adolescence, la projection psychofamilialiste opérée inconsciemment par ces jeunes constitue ce que Mendel (1992) appelle une « projection familialiste » qui peut verrouiller les rapports sociaux avec des adultes assimilés à l'autorité parentale potentiellement menaçante pour la « famille des jeunes de la rue »⁶. Ce phénomène de projection familialiste peut aussi donner un sens aux modes privatifs d'appropriation de l'espace public par ces jeunes qui disent « se sentir chez eux » dans la rue.

Or, si les jeunes de la rue se perçoivent comme des frères et des sœurs dans un lieu public où ils se sentent chez eux, on peut alors saisir leur résistance et leur ressentiment face aux forces policières qui, à leurs yeux, violent leurs droits fondamentaux de liberté d'expression et d'association. Évidemment, les forces policières, parmi d'autres acteurs, ne perçoivent pas nécessairement cette dynamique psychosociale comme relevant d'une réalité sociale (mais souvent comme des désordres sociaux). Les policiers, comme plusieurs adultes et intervenants concernés par la présence des jeunes de la rue, alimentent aussi à leur tour cette projection familialiste en jouant le rôle du « père de famille non défaillant que ces jeunes auraient dû avoir » (application stricte de la réglementation municipale) par exemple ou, encore, le rôle de la « mère, du frère ou de la sœur protectrice dont ils auraient tellement besoin ». Ne constituant pas le seul enjeu pouvant donner un sens aux nombreux affrontements et pratiques de dispersion, cette projection familialiste des rapports sociaux peut contribuer à piéger la recherche de solutions sociales donc collectives

6. Cette problématique sera approfondie dans le prochain chapitre qui traite des pistes d'orientation de l'action.

si les acteurs en restent là. En laissant à la force policière la responsabilité de gérer les problèmes ainsi que les solutions, les responsables municipaux risquent de remettre en scène, aux yeux de ces jeunes, l'image d'une autorité réduite aux seuls rapports de force imposant des interdits sans contrepartie compensatoire symboliquement signifiante (Kammerer, 1992a). Si cette voie est empruntée, c'est le risque de la désaffiliation par l'enfermement public qui guette les jeunes de la rue, étant donné l'incapacité collective d'assurer pour chacun l'ordre symbolique de la citoyenneté. On découvre alors que la problématique de l'imaginaire familialiste de la vie de rue met en relief les dimensions politiques de la place sociale des jeunes de la rue.

Le troisième enjeu renvoie à l'orientation gestionnaire des problèmes socio-urbains dont les jeunes de la rue feraient partie. Pour la plupart des intervenants associés à la planification et à la gestion de la revitalisation urbaine du centre-ville de Montréal (aménagistes, urbanistes, commerçants, policiers, élus municipaux, etc.), la présence des jeunes de la rue, tout comme celle des prostitué(e)s et des itinérants, constitue en soi un problème de gestion urbaine de la marginalité. Cette attitude soulève une question politique : la présence des jeunes de la rue dans un centre-ville constitue-t-elle un simple problème de gestion ou pose-t-elle la question du droit d'accès démocratique à l'espace public dans une perspective de socialisation juvénile ?

Afin de comprendre comment ces trois enjeux sont souvent traduits par les groupes d'acteurs relativement à la présence de ces jeunes au centre-ville-est de Montréal, il importe de connaître le mode de relation dominant de ces acteurs à la présence des jeunes de la rue.

8.2. L'IDÉOLOGIE ÉCOSANITAIRE DE LA REVITALISATION

Au-delà de la diversité des formes d'exercice du pouvoir de répression urbaine, les intervenants que j'ai interviewés en 1994 et en 19957 partageaient un même mode de relation spécifique à la présence des jeunes de la rue. Le principal mode de relation des gestionnaires urbains face à

7. À cette occasion, 24 intervenants et intervenantes ont été interviewés (des gestionnaires politiques et administratifs de la Ville de Montréal, des commerçants, des représentants de l'UQAM ainsi que des intervenants sociaux). Pour prendre connaissance des extraits d'entrevues, voir Parazelli (1997a).

la présence des jeunes de la rue est structuré par l'idéologie de l'écologie urbaine qui date du début du ^{XX}^e siècle. Pour expliquer la présence des itinérants et des jeunes de la rue dans le secteur, les intervenants mentionnent tous la présence de terrains vacants ou de graffitis dans une perspective naturaliste des pratiques spatiales de sociabilité. C'est comme si « la poussière attirait la poussière » ou encore comme s'il y avait une loi écologique distribuant naturellement les jeunes de la rue et les itinérants dans les lieux vacants, désaffectés, mal éclairés, sales et repoussants.

Bref, selon cet imaginaire social, ces lieux constitueraient « leur milieu naturel », un peu comme des plantes pionnières colonisent un terrain laissé à l'abandon. L'écologie ne nous enseigne-t-elle pas que ce sont toujours les mêmes végétaux, des vivaces communément appelées des mauvaises herbes, qui viennent s'y enraciner en premier ? Il serait donc normal que ces lieux les attirent tant. Non seulement seraient-ils attirés naturellement par ces lieux, mais ils seraient aussi portés à étendre leur territoire en accélérant le processus de détérioration propice à leur établissement et à leur développement. Par exemple, certains intervenants ont évoqué la propension des jeunes de la rue à vandaliser les équipements et les propriétés privées en présence d'édifices désaffectés ou à donner libre cours à leur agressivité. Bref, ils feraient peur aux autres citoyens et accéléreraient ainsi la dynamique entropique de la dévitalisation. D'ailleurs, dans certains médias, ne parle-t-on pas d'eux comme d'une « faune » sauvage qu'il faut domestiquer en la contenant au square Berri afin d'éviter d'autres « migrations » nuisibles ?

Les termes dégénérescence, dévitalisation, malpropreté, dégradation, abandon, érosion, dévastation, nuisance, irritant, etc., reflètent aussi cette représentation qu'on pourrait qualifier d'« idéologie écosanitaire ». À ce sujet, Mercier, Morin et Parazelli (1999, p. 215) illustrent bien cette idéologie :

Cette tendance à la réhabilitation des quartiers centraux vise à structurer un environnement projetant des prégnances symboliques de prospérité qui entrent en conflit avec la représentation de décadence urbaine que les populations marginalisées projettent souvent sans nécessairement le désirer (Ruddick, 1996). Les termes associés à la nouvelle identité promue, à savoir « revitalisation », « réanimation », « renaissance », évoquent des espaces malades, voire moribonds, en référence à la métaphore organique de la ville imaginée comme un corps vivant, corps qui aurait besoin d'un nouveau souffle pour être « régénéré ». La présence des populations marginalisées dans les espaces convoités est alors vue comme un symptôme ou comme un stigmate du piètre état de santé du cœur de la ville. Cette présence est également abordée comme un

élément de désordre, comme une nuisance, comme un facteur répulsif eu égard aux nouveaux investissements symboliques et financiers prévus dans ces espaces.

Cet imaginaire écosanitaire est tellement prégnant qu'il devient en fait ce que Korosec-Serfaty (1991, p. 241) a appelé une « morale spatiale », qui guide notre jugement sur la valeur sociale des lieux :

Nous nous complaisons à penser qu'il existe une sorte de morale spatiale, qui se résume à une adéquation entre gens et lieux. Dans une vision de la ville où les *beautiful people* fréquentent les lieux urbains estimés, les lieux sinistres sont habités par des gens louches. Et si les marginaux occupent les terrains vagues, c'est qu'il y a bien adéquation entre les restes sociaux que les premiers représentent et le reste spatial que sont les seconds.

Aussi, les moyens d'action préconisés par certains intervenants constituent « la solution logique » de cette rationalité. C'est en contrôlant la programmation des lieux, en restreignant leur accessibilité et en renforçant la répression par leur contrôle et leur surveillance que les divers intervenants responsables de la gestion urbaine ont réussi à évacuer les groupes de jeunes de la rue de leurs lieux d'appartenance (voir figure 4.1). Que ce soit par l'aménagement temporaire des terrains vacants, le nettoyage des graffitis, la surveillance policière par des patrouilles à pied, la répression policière au bar les Foufounes électriques, le harcèlement policier des usagers de Cactus, l'implantation du mini-poste de quartier 33A à la station de métro Beaudry, l'incitation par une association de commerçants locaux à ne pas donner aux mendiants, l'installation d'une lumière bleue dans les toilettes du restaurant McDonald pour dissuader les usagers de drogue par voie intraveineuse, l'interdiction de la pratique du *squeegee*, l'implantation d'un stationnement sur le terrain des *Blocs* ou la limitation des heures d'ouverture de la place Émilie-Gamelin, la logique est la même : dissuader les jeunes de la rue et autres personnes marginalisées de trop « contaminer » par leur présence et par leurs signes l'espace public ou indéterminé du secteur.

Il est intéressant de noter que cette rationalité écologique du discours des intervenants portant sur les obstacles au redéveloppement urbain est axée principalement sur le concept d'équilibre (homéostasie) qui implique celui d'adaptation des individus à l'organisme urbain. C'est ainsi que l'architecte Bofill et l'ingénieur Véron se représentent la ville notamment. S'inspirant eux-mêmes d'un courant postmoderne de l'architecture urbaine (*New Urbanism*), ces auteurs ont publié récemment un livre à ce sujet. Ils reprennent la représentation écologique de la sociologie urbaine américaine du début du siècle pour définir les enjeux urbains actuels des grandes villes (Bofill et Véron, 1995, p. 30-31) :

Sous l'action des sollicitations internes et externes, les villes se comportent à l'image des organismes vivants. Comme ceux-ci, elles doivent s'adapter aux modifications permanentes de leur milieu : un retard dans cette adaptation, et c'est le déclin irrémédiable. Le règne animal est pareillement soumis à l'action des forces générales auxquelles répondent les fonctions indispensables à la vie, alimentation, protection ou reproduction. [...] Il en est de même pour l'« organisme urbain » soumis à une sorte de loi d'évolution spécifique, faite autant d'adaptation progressive que de sélections brutales, une loi qui n'aurait jamais eu à choisir entre Lamarck et Darwin. [...] L'univers culturel dans lequel elles baignent joue le même rôle que le milieu naturel pour les espèces animales, dirigeant leur évolution et subissant en même temps leur puissante influence.

Cette représentation favorise le raisonnement de causalité suivant, déjà énoncé par Korosec-Serfaty (1991, p. 248) : les restes urbains (terrains vacants, habitations désaffectées, etc.) attirent les restes humains (itinérants, prostitués, vagabonds, jeunes de la rue, drogués, etc.). C'est pourquoi plusieurs intervenants sentent la nécessité de remplir les espaces « vides » et d'augmenter la répression auprès des jeunes de la rue pour éviter qu'ils détériorent, par des prégnances de décadence urbaine, l'image du « tissu urbain » que l'on désire revitaliser. Indiquons que le modèle urbanistique appelé *New Urbanism*, que j'ai retrouvé chez l'architecte Charney (1990) (architecte à l'origine du projet de revitalisation du faubourg Saint-Laurent) et chez les aménagistes municipaux, s'inspire aussi de cette « philosophie écologique ». En voici les principes généraux : conserver le patrimoine architectural dans le nouveau bâti ; harmoniser la trame urbaine afin de consolider le tissu social ; favoriser la mixité des fonctions urbaines ; favoriser la vie communautaire pour recréer la cohérence d'un quartier. Ces principes constituent autant d'éléments participant à l'utopie d'un urbanisme qui prétend connaître les lois permettant de maîtriser la vie communautaire et politique de l'établissement humain. Dans son rapport final présenté à la Ville de Montréal, Charney emprunte cette vision (*New Urbanism*) pour justifier la reconstruction du faubourg Saint-Laurent en proposant d'utiliser les « résidus du quartier » dans la stratégie de redéveloppement.

Redéfinir le contenu public de la ville implique la (re)connaissance d'un savoir-faire urbain issu de l'évolution des formes bâties de la ville et l'utilisation des éléments irréductibles qui le composent : une rue faite comme une vraie rue, une place comme une place, etc. La trame urbaine est considérée comme l'élément patrimonial fondamental du Faubourg et le support essentiel de sa reconstruction. [...] La décision de conserver, en grande partie, le stock existant de bâtiments du quartier a pour but d'inscrire

l'image du quartier habité en continuité avec l'évolution du Faubourg et éviter encore une fois une opération de type « table rase » (Charney, 1990, p. 49-50).

Cette approche a été reprise par les aménagistes de la Ville qui en ont fait leurs principes d'aménagement. C'est ce que nous avons pu constater dans une note explicative adressée au conseil exécutif (Ville de Montréal, 1993, p. 9-11).

[...] on doit pouvoir recréer la cohésion du quartier et, donc, la perception de sa présence comme entité urbaine achevée, assise plus permanente à l'ancrage d'un sentiment d'appartenance, pouvant constituer le cadre des relations de voisinage entre les habitants et avec les petits commerçants du coin, etc. Il s'agit de la création d'un milieu de vie qui renverse la perception d'une friche urbaine dévastée, où la rue et les autres lieux publics puissent servir d'espace à la convivialité et à la socialisation. [...] Donner une image d'ensemble cohérente des lieux publics du projet et créer une entité achevée possédant sa propre image de marque.

Rappelons que les pratiques spatiales de sociabilité sont structurées par le mode de relation aux lieux c'est-à-dire par un investissement socio-symbolique dans des lieux attractifs dont les prégnances viennent solliciter les projections subjectives. C'est dans le registre symbolique que le processus d'identification sociospatiale s'accomplit et non dans les apparences concrètes ou naturelles. Et, contrairement au raisonnement écosanitaire, un lieu vacant comme les *Blocs* est d'abord attractif pour ses prégnances sociosymboliques particulières, mais aussi, par la suite, en raison de l'indétermination des règles d'occupation qui favorisent le potentiel d'appropriation. Par conséquent, le sentiment de répulsion associé à la présence des jeunes de la rue n'est pas fondé sur une quelconque loi écologique de la désorganisation sociale ou du déséquilibre urbain, mais plutôt sur une représentation sociale des jeunes de la rue. Cette représentation sociale les considère comme un encombrement symbolique (Parazzelli, 2000c) ; et les tenants de cette représentation sociale sont les acteurs valorisant les prégnances de prospérité urbaine et de sécurité urbaine. En effet, il ne serait pas farfelu de voir là un « mariage de raison » entre cet imaginaire « écosanitaire » et celui associé à la médicalisation du champ social que la vision épidémiologique de la prévention des risques tend à moderniser en milieu urbain. C'est ce que soulève l'urbaniste Choay (1980, p. 335-336) en rattachant cet imaginaire urbain de la santé publique à une forme compensatoire ou alternative à la crise de l'autorité :

Puisqu'aussi bien la médicalisation de et par l'espace, cas particulier de la médicalisation du champ social, est l'un des mécanismes au moyen desquels se constitue progressivement sous nos yeux cette « société sans père » qui prend en charge les individus, les maternelle et les confine dans les comportements réduits et normalisés.

Rappelons-le, en matière d'aménagement des formes physico-spatiales de l'espace urbain, les responsables de l'aménagement s'inspirent des principes du *New Urbanism*. Ainsi, les préoccupations relatives au style architectural de conservation des signes patrimoniaux, les volumes et les perspectives font appel à des critères esthétiques et culturels des responsables du réaménagement du secteur que sont les architectes, les urbanistes et les aménagistes. Cependant, on ne peut prétendre recréer harmonieusement une vie de quartier ni résoudre le problème de la marginalisation sociale du secteur. Tout au plus reproduit-on un objet de consommation sollicitant l'imaginaire de quelques personnes qui se laisseront séduire par l'illusion. Mais une vie de quartier se construit à l'intérieur d'un rapport de force sociopolitique et non par un cadre physico-spatial global et total, aussi patrimonial, écologique et convivial puisse-t-il être. À propos des projets de rénovation urbaine qui sont conçus comme une totalité intégrée, Derrida (1992, p. 11) parle de « blessure morale » :

La première leçon qu'on pourrait en tirer, c'est qu'une certaine manière de compter avec le temps et les générations des citoyens à venir est peut-être l'impératif catégorique de tout grand projet urbanistique respectueux et responsable : toute construction qui voudrait totaliser, inscrire au présent des structures urbaines ou architecturales saturantes, non transformables, soustraites à une sorte de grammaire flexible et capable de nouvelles syntaxes, de nouveaux développements harmonieux, de nouvelles intégrations non contradictoires avec les premiers ensembles, serait une violence, un tort, une blessure que je serais tenté de dire, morale, venant léser l'âme et le corps, l'intégrité comme le nom propre d'une ville. [...] c'est la non-saturation de l'espace urbain qui devrait constituer la règle d'or de tout projet de restauration ou de rénovation urbaine aujourd'hui.

Il ne faut pas confondre la sociabilité avec l'image de la sociabilité ni le sentiment d'appartenance avec l'illusion d'un sentiment d'appartenance. En niant le fondement politique et sociosymbolique de toute appropriation sociospatiale, le modèle urbanistique du *New Urbanism* a le défaut de ce qu'il dénonce : constituer une utopie. C'est ce que Choay (1980, p. 298) avait déjà observé lorsque l'urbanisme utilise la ville comme un « objet utopique » et se targue de savoir comment corriger des situations

urbaines de façon scientifique⁸. Cette tendance à considérer la ville comme un objet utopique à rentabiliser économiquement a des conséquences majeures sur les pratiques de socialisation juvénile en général et non seulement sur celles des jeunes de la rue.

Rappelons ici que l'histoire de la jeunesse en Occident nous enseigne le paradoxe suivant : la ritualisation instituée des lieux de désordre ou de marge pour insérer les jeunes dans la société est nécessaire, car elle permet aux nouveaux venus d'expérimenter symboliquement les désirs de normativité de la vie en société, mais aussi et surtout en s'appropriant une place sociale en tant qu'acteur (contrairement à une simple attribution par les adultes). Dans une étude traitant des pratiques d'appropriation spatiale par les jeunes dans le centre-ville de Lyon, Foret et Bavoux (1990, p. 53-54) posent le problème de la même façon en observant que le sens des lieux est l'objet d'une lutte autour de la spatialisation du signe.

Autrement dit, le sens d'un lieu ne se décrète pas, mais se construit dans le temps, en fonction des investissements sociaux, économiques ou culturels dont ce lieu fait successivement l'objet. Il découle bien, finalement, d'une concurrence entre ceux qui ont le pouvoir de marquer l'espace des signes de leur système de valeurs, et ceux qui, faute de mieux, vont chercher à investir, à réinterpréter, voire à s'approprier l'espace ainsi conçu parce que leur présence en ce lieu est un moyen non seulement de signifier leur position statutaire, mais de la constituer.

L'utopie urbanistique de la revitalisation ne peut tolérer des lieux de désordre et de marge qui pourraient faire échec à l'idéal urbain projeté.

En fait, l'imaginaire social de la marginalité urbaine renvoyant à l'idéologie écologique prédominait sur ce qui aurait pu être une responsabilité sociale des intervenants envers les jeunes de la rue. À cet égard, cette réflexion à propos de la responsabilité collective peut constituer un apport spécifique à la compréhension des obstacles à la solidarité sociale. Plutôt que de percevoir l'impact de l'action des intervenants sur la vie des jeunes de la rue avec un point de vue moral, il importe de montrer que cette responsabilité sociale est elle-même taylorisée de façon à dégager chaque

8. S'appuyant sur les textes instaurateurs de l'urbanisme, Choay (1980) souligne que l'utopie a progressivement comblé le vide créé par la dissolution lente du sacré débutant dès le XVI^e siècle. La crainte ressentie par le déploiement des nouvelles libertés individuelles en l'absence de l'Autorité divine aurait amené la société occidentale à recourir à des modes de substitution de l'Autorité dont l'*Utopie* rédigée par Thomas More au XVI^e siècle constituerait le premier signe littéraire. Aussi, comme elle le précise, les applications concrètes d'utopie urbaine se sont davantage réalisées dès le XVIII^e siècle avec la médicalisation scientifique du champ social.

intervenant d'un engagement global relativement aux conséquences sociales de ses actions. Autrement dit, personne n'est vraiment responsable de la situation générale de dispersion des jeunes de la rue de leurs lieux de socialisation, parce que tous les intervenants concernés ne possèdent qu'une petite partie de cette responsabilité. Mais lorsque ces petites parties de responsabilité s'additionnent, le résultat demeure quand même une production sociale. Dans un tel contexte, non seulement l'existence d'un écart entre le monde des adultes et les jeunes est gérée de façon technique et légaliste, mais les discours sur la cohabitation urbaine demeurent souvent vides de sens pratique. Par ailleurs, cette vision fragmentée de la responsabilité sociale face à la marginalisation juvénile constitue un obstacle majeur à l'insertion des jeunes de la rue à la vie urbaine en ce qu'elle évacue le lien intergénérationnel nécessaire à la transmission de la culture humaine.

En effet, l'évacuation des jeunes de la rue de leurs lieux de socialisation transmet aux jeunes un message intensifiant une forme de violence symbolique qu'ils éprouvent déjà. À titre d'illustration, écoutons les commentaires de Pam (non fictif, 16 ans) qui était en fugue au moment de l'entretien, et qui envisage la disparition des *Blocs* comme si son monde précaire était maintenant menacé. Comme elle le dit elle-même, on lui enlèverait une partie d'elle-même tellement elle s'est identifiée à ce lieu qui conserve plusieurs traces de son passage et de celui de plusieurs autres jeunes comme elle. Il s'ensuivrait une telle désorientation sociospatiale qu'elle a peine à en imaginer l'alternative.

Ça va être pire... je ne le sais pas moi, parce que ça va me révolter s'ils nous enlèvent nos Blocs. S'ils nous enlèvent nos Blocs moi, je suis sûre que je vais revenir pareil. Tout le monde sera dispersé. Où ira-t-on ? Parce que tout le monde connaît juste le centre-ville, c'est le gros point de repère. Si ça aurait été une place avant le point de repère, ça ne me dérangerait pas qu'ils enlèvent les Blocs, mais là, c'est là que le monde se rencontre. Alors, s'ils nous enlèvent ça, où est-ce qu'on va se rencontrer ? On va pas passer le mot : « Bon, là on va se rencontrer là ? » [...] C'est comme une vieille habitude que le monde sont là. S'ils enlèvent ça, tout le monde sera tout perdu, tout le monde sera tout fucké là. C'est comme moi là, je fais juste y penser, puis on dirait que je sens qu'ils m'enlèvent de quoi, on dirait que ça fait partie de moi maintenant les Blocs. On dirait qu'ils vont m'enlever de quoi, je me sens comme un vide juste à y penser là. Tu as plein de souvenirs là-bas, tu regardes les graffitis là puis tu vois des surnoms du monde et ça fait rire.

Dans le même sens, Johanne (nom fictif, 18 ans) se questionne sur les lieux alternatifs qui pourront pallier l'absence des *Blocs*. À l'instar de d'autres interviewés, elle aussi fait le constat d'une plus grande privatisation de leur vie sociale ou une plus grande judiciarisation des jeunes (centre jeunesse et prison).

On ne pourra plus vivre ! Où est-ce qu'on va se mettre nous autres ? Va-t-il falloir qu'on s'encabane [s'enferme] dans la maison tout le temps ? [...] Mais je trouve ça plate parce que les jeunes n'ont jamais leur place [...] Mais as-tu vu ce qui se passe dans les maisons des jeunes ? C'est juste du monde normal. Les jeunes marginaux, les jeunes qui ont des problèmes, des difficultés, y a-t-il de la place pour eux autres ? Il n'y a jamais de place pour eux autres, jamais. Mais ils ne pensent pas à nous autres. Puis, s'ils veulent nous aider, ce n'est pas en nous foutant en centre d'accueil que ça va nous aider. Les trois quarts des jeunes, ça les fuck et il y en a seulement un quart que ça aide.

Somme toute, les résultats de ma recherche ont montré que l'évolution des lieux de socialisation que se sont appropriés les jeunes de la rue de 1985 à 1995 a connu une régression progressive. Cette régression aboutit en 1996 et en 1997 à des affrontements avec les autorités à la suite des tentatives policières d'évacuation quasi totale de ces jeunes du faubourg Saint-Laurent. En effet, depuis l'année 2000, il n'existe plus de lieux de regroupement collectifs de jeunes de la rue au centre-ville-est même si plusieurs le fréquentent toujours. Les jeunes se sont plutôt éloignés dans les quartiers périphériques au centre-ville en devenant plus mobiles encore. Il reste à espérer que cet ouvrage contribuera à mieux évaluer les impacts psychosociaux et politiques de telles interventions de répression sociospatiale. Mais une question demeure : sans lieux collectifs de socialisation marginalisée, que deviendront les jeunes de la rue ?

CONCLUSION

L'étude du contexte urbain montréalais où s'insèrent les jeunes de la rue rend visible un conflit de localisation dans lequel les jeunes de la rue se voient davantage marginalisés par un resserrement des mesures de gestion des usages urbains qui frise « l'enfermement public ». Ce portrait plutôt désolant des rapports entre les jeunes de la rue et la société adulte pose la question de la solidarité intergénérationnelle qui va au-delà du simple respect de la loi. Le prochain chapitre vise justement à définir des pistes d'orientation de l'action qui puissent rétablir des ponts continuellement rompus.



PISTES D'ORIENTATION DE L'ACTION

Au terme de ce portrait analytique des jeunes de la rue des années 1990 à Montréal, retenons au moins quatre grandes idées qui peuvent nous aider à mieux comprendre ce phénomène dans la perspective de tracer des pistes d'orientation de l'action :

1. La catégorie «jeunes de la rue» apparaît dans un contexte de brouillage des repères normatifs fortement marqué par l'individualisme. Elle ne ressort toutefois pas seulement de l'expérience individuelle, mais aussi d'un processus socioculturel qui, malgré sa récente apparition, semble conserver des traces anthropologiques avec des pratiques ritualisées du désordre dont l'origine remonterait aux pratiques du Moyen Âge (ex. : charivari).
2. Pour ces jeunes, l'espace de la rue n'est pas bon ou mauvais en soi. Il représente un ensemble de lieux où il leur est possible de spatia- liser leur identité sociale par des pratiques d'identification diversifiées selon les formes de relations parentales vécues et qui symbolisent la transgression, l'abandon et le rejet, l'enjeu de ces pratiques précaires de socialisation étant la construction identitaire et l'insertion sociale par la marge. C'est pourquoi le contexte d'interactions sociospatiales du centre-ville-est de Montréal (ancien « *Red Light* ») fut et continue d'être attractif malgré les opérations de répression qui ont eu pour effet de disperser les jeunes de la rue dans les quartiers centraux de l'est et du nord de la ville.
3. Si la première instance institutionnelle responsable de l'espace de la rue qu'est la Ville de Montréal persiste dans la voie de la répression par l'entremise des forces policières et des interventions d'aménagement spatial, les dangers d'enfermement dans la marge risquent de

croître d'autant plus que l'imaginaire de l'autonomie naturelle qui donne un sens à la vie de rue se trouve alors justifiée et renforcée. Rappelons que, par cette pratique répressive, on remet en scène, aux yeux de ces jeunes, l'image d'une autorité réduite aux seuls rapports de force imposant des interdits sans contrepartie compensatoire symboliquement signifiante.

4. Parce qu'il interroge les fondements du lien social et bouscule l'ordre urbain actuel, le phénomène des jeunes de la rue comporte une dimension politique fondamentale qui n'est pas considérée par les approches de santé publique ou de sécurité urbaine actuelles. Autrement dit, plutôt que de nier la réalité sociale de ces jeunes, de traiter ceux-ci exclusivement comme un groupe à risque élevé ou une nuisance publique, est-il possible de reconnaître les efforts d'insertion par la marge des jeunes de la rue et d'établir un pont entre eux et la société instituée ? Plusieurs reconnaissent que le sentiment de ne pas exister socialement, de ne pas être reconnu ou de ne pas avoir de lieu pour se réaliser est étroitement lié aux questions sociales (dont la question intergénérationnelle) et de santé publique (De Gaulejac et Taboada-Leonetti, 1994). C'est pourquoi la prise en compte de la dimension politique de la place sociale des jeunes de la rue s'avère essentielle si l'on veut éviter que la marge sociale glisse vers l'enfermement public et la judiciarisation, engendrant d'autres problèmes beaucoup plus sérieux encore.

À la lumière de cette synthèse, que nous offre la littérature scientifique au sujet de l'intervention auprès de ces jeunes ? Fait déconcertant, les dimensions politiques de la place sociale des jeunes de la rue ne sont pas considérées dans les recherches nord-américaines qui traitent des modes d'intervention auprès des jeunes de la rue. Les revues de littérature de Fortier et Roy (1996) et de Fournier et Mercier (1996) en ce qui a trait aux services et aux modes d'intervention auprès des jeunes de la rue en Amérique du Nord, de même que les travaux menés par Caputo *et al.* (1998 ; 1994a ; 1994b) dans certaines provinces canadiennes, font état d'un certain nombre de stratégies généralement adoptées :

- des interventions visant une meilleure accessibilité aux services, le dépistage (*outreach*) (ex. : travail de rue, approche par les pairs, unités mobiles) ;
- le suivi continu et individualisé (ex. : problèmes psychologiques, de santé, familiaux, etc.) ;
- les modifications des comportements et l'acquisition de nouvelles habiletés ;

- les approches misant sur l'*empowerment* volontaire des jeunes (ex. : refuge multiservices, école alternative, cirque du monde, le théâtre, la production de films, etc.) ;
- les mobilisations de ressources locales (ex. : concertation inter-organismes).

L'inventaire des ressources qui existent à Montréal¹ reflète bien cette typologie de stratégies d'intervention. Malgré leur diversité, ces stratégies, dites préventives ou organisées en fonction de l'urgence, sont de plus en plus centrées sur la satisfaction de besoins précis à l'intérieur d'une problématique multiple, d'où le morcellement des pratiques d'intervention : la transmission du VIH-sida, la toxicomanie, les problèmes de santé mentale, le raccrochage familial et scolaire, les problèmes d'hébergement, de défense de droits, etc. Bien qu'ils soient essentiels dans leur logique respective, ces modes d'intervention ont tendance à ne considérer l'existence sociale des jeunes de la rue que dans une perspective épidémiologique de la santé publique programmée par l'État. Le risque social de ce type d'approche est que l'on procède à une réduction comportementaliste de ces jeunes en les percevant comme un « sac de symptômes directement observables » (Tomkiewicz, 1999, p. 49).

Cette tendance cognitivo-béaviorale est tellement implantée dans l'imaginaire des intervenants sociaux que des programmes de prévention précoce de la violence des jeunes obtiennent l'adhésion d'un État « soucieux du bien-être » des enfants et des familles. Dans la réalité, l'objectif de prévenir la délinquance, la violence, la toxicomanie, les comportements antisociaux et les troubles de comportements à l'adolescence en intervenant dès les trois premières années de l'enfance augmente l'emprise des experts sur le contrôle de la vie sociale, ainsi que le décrit Castel (1981). On tend à stigmatiser l'enfant en le désignant comme étant à risque avant même qu'il manifeste les comportements appréhendés. Sous prétexte de prévenir l'exclusion sociale de cette manière, on exclut « virtuellement » ces enfants au nom d'un savoir expert prétendument infaillible dans cette logique de recherche (positivisme). C'est une forme de violence institutionnelle qui, lorsqu'on l'administre à long terme, laisse penser qu'il est possible de contrôler les trajectoires des jeunes sans qu'ils réagissent « violemment » à l'adolescence. Veut-on prévenir l'adolescence elle-même (Parazelli, 1999) ? Ne renforce-t-on pas ainsi le climat d'intolérance envers les adolescents qui prévaut actuellement² ?

1. Pour connaître la liste des ressources offertes aux jeunes de la rue à Montréal, voir le *Répertoire des ressources communautaires pour personnes itinérantes dans le Grand Montréal* (Centre de référence du Grand Montréal, 1998).

2. Voir à ce sujet tout le courant visant à punir les parents d'adolescents délinquants (Désiront, 2000).

Avec une telle vision des jeunes, il n'est pas étonnant de voir Fortier et Roy (1996, p. 144) conclure leur revue de littérature sur l'intervention auprès des jeunes de la rue par un constat global selon lequel :

Peu d'articles, enfin, font état de ce que pensent les jeunes eux-mêmes, de leurs projets, de leur potentiel. Ces éléments qui, de notre point de vue, sont essentiels à la réflexion sur la possibilité de donner à ces jeunes une aide qui soit autre chose que ponctuelle et spécialisée, une aide qui leur permette véritablement de se reprendre en main et de réaliser leurs désirs les plus profonds.

En ce sens, si certains praticiens reconnaissent les désirs d'émancipation des jeunes de la rue à travers certaines pratiques d'*empowerment* ou d'intervention par les pairs notamment (Mercier, Fortier et Cordova, 1996), les stratégies d'intervention ne sont considérées comme efficaces que « si, d'une part, la population est "éduquée" à comprendre (à prendre conscience) la vérité des problèmes qui l'assaillent et si, d'autre part, les actions menées correspondent aux préoccupations de la population » (Bass, 1993, p. 99). Les propos de ce médecin français soulèvent la question des enjeux de normalisation de la vie sociale des jeunes de la rue par le discours de vérité des spécialistes qui craignent souvent l'irrationalité de l'opinion de « leurs clients ». À ce propos, les commentaires critiques de deux responsables d'organismes communautaires œuvrant auprès des jeunes de la rue à Montréal expriment bien l'ambiguïté des enjeux face à l'accès aux services publics pour ces jeunes :

Le décrochage du réseau institutionnel face aux jeunes de 16-17 ans doit être dénoncé. Le système de protection de la jeunesse est confronté à une surcharge de dossiers et un manque de place. En conséquence, l'accès aux services est difficile, surtout pour les jeunes qui approchent de la majorité. Pour les jeunes de 16-17 ans, trop souvent laissés à eux-mêmes, la situation devient particulièrement grave, du fait qu'ils se retrouvent dans une zone grise de la citoyenneté. Cependant, multiplier les services peut avoir l'effet inverse. Les jeunes risquent de disparaître dans la clandestinité des réseaux de la rue, de peur d'être dépistés, catalogués, étiquetés, judiciairisés, médicalisés et ainsi perdre complètement tout contrôle sur leur existence. D'ailleurs la criminalisation et la médicalisation des jeunes de la rue sont de plus en plus mises de l'avant par les institutions de sécurité publique et par les recherches épidémiologiques dans le domaine de la santé et des services sociaux (Dion et Picard, 2000, p. 14).

Enfin, pour sortir de ce dilemme, Bass souligne que, si l'on désire conjuguer santé et démocratie, cela « suppose de reconnaître l'autre, celui qui ne détient pas le savoir officiel, comme partenaire à part entière. Là est le principal enjeu politique des pratiques de santé » (Bass, 1993, p. 97).

Mais comment considérer les jeunes de la rue comme des êtres politiques étant donné l'instabilité de leur mode de vie en marge et leur méfiance à l'égard de l'autorité ?

Considérer les habiletés et les compétences symboliques que les jeunes de la rue ont acquises par leurs expériences de la rue est l'une des conditions essentielles pour l'intervention visant à reconnaître une « capacité d'acteur » à ces jeunes. C'est ce que plusieurs intervenants ont exprimé lors d'un colloque sur les droits des jeunes de la rue organisé par la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse. La criminologue Bellot (2000, p. 26-27) a notamment insisté sur l'inclusion des jeunes dans le processus de définition des formes d'intervention qui leur sont destinées :

Dans le cadre de l'intervention, il est essentiel de tenir compte de ce rapport des jeunes à la rue et des représentations qu'ils véhiculent. Vouloir les sortir radicalement de la rue ne parvient qu'à renforcer les espaces et les situations conflictuels. [...] Demander au jeune de définir, exprimer et revendiquer la forme d'intervention qu'il souhaite, lui donner l'occasion d'être un acteur de son changement et non pas simplement un objet d'intervention. Dans cette perspective, l'intervention se fera **avec les jeunes**³. Il s'agit ici de considérer que l'insertion des jeunes doit être pensée avec eux dans la mesure où leur parcours leur a permis de connaître leurs intérêts et leurs habiletés.

À l'heure actuelle, il existe quelques pratiques considérant les jeunes de la rue comme des êtres politiques et non seulement comme des comportements à risque à modifier ou des nuisances publiques à évacuer. J'ai relevé le travail de rue et le dispositif de concertation et de négociation de groupe à groupe (qui a été expérimenté récemment à Montréal avec le concours d'élus municipaux) comme étant des exemples de ce type d'orientation qui tiennent compte d'une vision compréhensive et explicative du phénomène des jeunes de la rue et non d'une conception écosanitaire de la gestion de la marginalité sociale. D'autres types de pratiques amorcées récemment, telles que l'utilisation du théâtre ou du cirque comme forme de médiation, pourraient être abordés en ce sens. Le but de ce chapitre n'est cependant pas de couvrir de façon exhaustive toutes les possibilités de médiation, mais de définir les raisons de la pertinence de cette médiation même si cette dernière peut adopter différentes formes.

3. C'est l'auteure de l'extrait qui souligne.

9.1. INSTAURER LE LIEN SOCIAL DANS LA MARGE

Outre la répression urbaine, depuis quelques années la réforme de la santé et des services sociaux a considérablement influencé le discours des intervenants au sein des services sociaux et de santé en l'orientant vers la prévention des risques. C'est pourquoi les organismes publics et communautaires œuvrant auprès des jeunes de la rue sont contraints d'intégrer ce discours dans leurs demandes de subventions et de justifier ainsi leurs actions visant à améliorer les conditions de vie des jeunes de la rue. Il est devenu très difficile de penser autrement qu'en fonction d'une logique de réduction des comportements à risque ou des facteurs de risque et de ne pas voir le rôle du travail de rue comme étant voué à la prévention de première ligne. Mais, selon l'Association des travailleurs et travailleuses de rue du Québec (ATTRueQ, 1997, p. 21-22), le travail de rue connaît une dérive de sa finalité dès qu'on recourt à ce mode d'intervention pour faire de la prévention auprès des individus à risque, de la réadaptation, de la réinsertion ou de la sécurisation publique; le travail de rue visant plutôt à soutenir et à accompagner les personnes dans leur choix de vie « [...] en cherchant à ce qu'elles aient davantage d'emprise sur ce qui leur arrive ».

La pression gestionnaire a donc eu pour effet de mettre au second plan l'importance d'une autre orientation de l'action qui existe pourtant auprès des jeunes de la rue: la médiation des pratiques de socialisation. C'est ce travail de médiation qui oriente les multiples fonctions du travail de rue comme le fait d'être une ressource d'informations, une source ambulante de références tout en offrant une disponibilité d'écoute et un accompagnement à la demande des jeunes. Si la prévention relève davantage d'une logique de réduction des risques sociaux et de santé, la médiation vise à créer des ponts (objectif de socialisation) entre les divers acteurs de la rue ou de la société instituée et les jeunes de la rue, et ce, dans une perspective de socialisation qui vise l'émancipation⁴.

Pourtant, le travail de rue tel que développé par un certain nombre d'organismes communautaires jeunesse est souvent réduit à une technique de dépistage (Boisclair, Bélanger et Paris, 1994, p. 259) ou confondu à tort avec la prévention :

Même si ses actions ont des effets préventifs, l'approche ne peut être résumée à de la prévention. Les TR [travailleurs et travailleuses de rue] accompagnent les jeunes avant, pendant et après l'apparition

4. Selon le sociologue Bondu (1998, p. 17), auteur d'un ouvrage sur les pratiques de médiation sociale auprès des jeunes en difficulté, celle-ci vise « à la (re)socialisation des individus confrontés à l'exclusion, grâce à une action de réinstauration du lien social » et à « réinstaurer des interactions pratiques et symboliques, positives entre les jeunes et la société des adultes » (1998, p. 156).

des « problématiques » visées par la prévention. [...] On outille les personnes en les informant et en les sensibilisant ; on voit au respect de leur intégrité en renforçant leur sentiment d'emprise sur leur propre vie. [...] Le travailleur de rue représente le point de vue des jeunes, ce qui ne l'empêche pas d'être sensible aux autres. Il prend garde de trop s'aventurer au nom des jeunes ou de son organisme : s'ils ont des choses à dire, le travailleur de rue doit les aider à le faire et non le dire à leur place (ATTRueQ, 1997, p. 47).

À l'occasion d'un colloque sur le travail de rue exercé dans les pays francophones (Schaut et Campenhoudt, 1994, p. 89), l'on précisa la pertinence de cette forme d'intervention en insistant sur la position d'entre-deux qu'occupe le travail de rue :

Le travail de rue trouve en effet une bonne part de sa pertinence dans ce qui pose problème aujourd'hui : le fait qu'il s'exerce « à la marge », en grande partie dans des « espaces secondaires », interstitiels et intermédiaires entre l'informel et le formel, la « rue » et l'institutionnel, dans l'effort d'établir des relations de confiance durables qui ne se prêtent pas aux projets « intégrés » à court terme et aux évaluations instrumentales qui constituent les paradigmes actuels. Son mandataire « réel », à qui le travailleur de rue confère toute sa légitimité, est le jeune, la personne aidée.

À la suite d'une recherche menée auprès des travailleurs de rue québécois, Cheval (2001) observe qu'en échangeant des savoirs et en partageant leur pouvoir avec les jeunes, les travailleurs de rue créent des « espaces symboliques de reconnaissance mutuelle » ou de réciprocité. Cette forme d'intervention en est une de médiation (p. 378, 382) :

Comme le montrent les nombreux échanges entre jeunes et travailleurs de rue, ces espaces de paroles sont aussi des espaces de médiation entre soi et soi et entre soi et les autres (Boulte, 1995, p. 41). Et, pour émerger, la parole du sujet doit être portée par le désir d'un autre, le désir d'entendre, de savoir ce qui l'habite [...] Accompagner les jeunes dans leur recherche d'un sens ne peut se faire que si le travailleur de rue s'abstient de leur imposer un sens qui soit extérieur à eux et s'il accepte d'abandonner une position d'expert. [...] Conscients des difficultés identitaires des jeunes qu'ils rencontrent, la plupart des travailleurs de rue saisissent toute émergence de projet qui pourrait devenir une source, parmi d'autres, de valorisation individuelle pour ces jeunes.

Au Québec, le rôle médiateur du travail de rue est aussi exprimé par l'ATTRueQ (1997, p. 24) :

Situé dans le « *between* », il se balade dans un espace d'entre-deux pour créer des ponts. Son lien avec l'une ou l'autre partie renforce le médium entre eux et facilite la médiation de leurs rapports. Il

agit comme porte tournante entre la rue et l'institution, comme porte d'entrée en relation entre la personne et sa référence. À lui de ne pas tourner en rond!

Afin d'illustrer comment la représentation « préventive » du travail de rue est prégnante mais insuffisante pour nommer les visées médiatrice et de socialisation à l'œuvre dans cette pratique, attardons-nous au propos des deux responsables d'organismes communautaires citées précédemment :

Pour appuyer une véritable approche de prévention auprès des jeunes, celle-ci doit favoriser une emprise des jeunes sur leurs propres réalités. Cette prévention ne doit pas s'astreindre à interdire des comportements pour épargner des problèmes aux jeunes, mais doit favoriser le développement d'attitudes de prise en charge à tous les niveaux, par les jeunes eux-mêmes. Ainsi, nous devons favoriser et assurer la participation démocratique des adolescents aux diverses instances et organismes qui les concernent et aussi favoriser la consolidation et l'émergence de lieux et groupes de socialisation qui leur conviennent (Dion et Picard, 2000, p. 16).

Cette préoccupation pour la participation des jeunes de la rue à un processus de socialisation démocratique s'inscrit justement dans une vision de l'intervention qui prend en compte la résistance des jeunes face à l'autorité et le fait que la rue est investie et utilisée par ces jeunes pour se réaliser eux-mêmes en donnant ainsi un sens à leur parcours d'origine. C'est en imaginant des interventions collectives qui favoriseront des rapports non menaçants entre des jeunes et des adultes que l'on favorisera l'autonomie sociale des jeunes de la rue. Les propos que trois travailleurs de rue (Boisclair, Bélanger et Paris, 1994, p. 240) ont tenus en 1992 lors d'un colloque international sur les jeunes de la rue à Montréal témoignent aussi de l'importance de cette orientation de l'action afin de développer chez ces jeunes le sentiment d'exister socialement comme des sujets et non seulement comme des individus à problèmes :

Plutôt que d'individualiser chaque jeune dans ses problématiques, nous faisons en sorte qu'ils se rencontrent et se confrontent pour échanger et négocier un pouvoir au sein d'un collectif. Pour échapper à la hiérarchie verticale, nous avons instauré, avec les jeunes, des espaces démocratiques s'inscrivant dans le cadre d'une action communautaire autonome. Par exemple, dans le cadre de notre projet d'habitat, le groupe de jeunes hébergés négocie avec un comité, formé de jeunes, de bénévoles et de travailleurs. Cette négociation de groupe à groupe permet d'échapper à l'intervention individuelle traditionnelle et l'infantilisation. L'implication de partager un espace commun ouvre à la socialisation.

Le rôle de médiation du travail de rue illustre ainsi la nécessité d'imaginer des pratiques qui visent à restaurer le lien social d'une façon démocratique de manière à ce que les jeunes de la rue puissent voir que

la société n'est pas une jungle. Le monde adulte n'est pas seulement composé de ceux et celles qui nient, rejettent, interdisent et abandonnent ; il peut aussi comporter des individus qui écoutent, soutiennent, reconnaissent et accompagnent des jeunes dans leur construction marginalisée de sens où l'expérimentation sociale n'est pas interdite. C'est aussi dans ce sens que le travail de rue appliqué avec une visée médiatrice peut offrir à ces jeunes l'occasion de traverser l'épreuve de la vie de rue par la reconnaissance des efforts associés à ces rituels bricolés par ces jeunes plus souvent qu'autrement de façon individuelle.

Cependant, le travail de rue n'est pas une recette magique. Il constitue le fragile et essentiel pont entre les jeunes de la rue et le monde adulte sans lequel l'isolement des jeunes dans la marge serait assurément plus grand. Mais la question de la place sociale démocratique des jeunes de la rue à Montréal n'est pas pour autant résolue. Jusqu'à très récemment, aucun mode continu d'intervention associative ou institutionnelle ne permettait à ces jeunes de faire reconnaître symboliquement leur place sociale de façon démocratique à Montréal. Le point suivant vise justement à exposer brièvement les fondements d'une expérience de régulation collective impliquant des jeunes de la rue, des intervenants et des élus municipaux afin de développer l'autonomie sociale des jeunes de la rue dans la métropole.

9.2. INSTAURER LE LIEN POLITIQUE AVEC L'INSTITUTION MUNICIPALE

Si l'on désire développer l'autonomie sociale des jeunes de la rue par une pratique de médiation sociale, il importe d'examiner certains pièges associés à ce désir. Selon Bondu (1998, p. 156), il existe deux orientations de la pratique de médiation sociale : « la médiation-écran ou la médiation-facilitation du lien social ». La médiation-écran place le médiateur dans une position de porte-parole des jeunes du fait qu'il devient un obstacle à l'appropriation de l'acte d'expression, de délibération et d'échange avec le monde adulte :

Tout d'abord, la tentation est fréquente d'occuper une position d'intermédiaire qui consiste à se positionner entre les jeunes et la société, c'est-à-dire entre les jeunes et des adultes ou des institutions. Il est possible ici de décliner différents rôles pervers du médiateur, qui n'aboutissent qu'à leur propre reproduction car ils entretiennent le vide relationnel entre jeunes et adultes ou acteurs locaux. L'intervenant se fait alors porte-parole, avocat, interprète de son public en direction des pouvoirs publics ou de tel acteur institutionnel, ou encore il est celui-qui-fait-tout-à-la-place-de. C'est

le piège dans lequel tombent les acteurs sociaux qui se trouvent dans un processus d'identification aux jeunes, et qui se veulent en empathie totale avec leur public; [...] Ou bien, à l'inverse, cette position d'intermédiaire est celle de l'acteur qui se trouve institué comme relais, représentant, messenger des institutions auprès des jeunes; dans ce cas, le médiateur se fait le pur et simple agent d'une fonction de « paix sociale » ou de régulation sociale. Mais, dans les deux cas, sa position revient à faire écran, à s'interposer (Bondu, 1998, p. 156-157).

À l'opposé, la médiation-facilitation exige une position plus effacée de façon à favoriser l'appropriation du contexte relationnel d'interactions entre les jeunes et les adultes :

Les pratiques de médiation sociale visent à (re)créer les conditions d'un échange direct entre les jeunes et la société instituée, entre les jeunes et les adultes. Dès lors, l'acteur social impliqué se doit de privilégier une position qui se situe en retrait du plan relationnel entre les deux parties. L'acteur de médiation devient un tiers facilitateur, qui s'attache à établir une circulation directe entre les jeunes et leur environnement, selon une logique de triangulation (Bondu, 1998, p. 157).

Il reste que la médiation-facilitation (que l'on appelle aussi « régulation ») ne s'improvise pas. Comment favoriser chez les jeunes de la rue le désir de s'approprier leurs actes afin de négocier avec des adultes représentant l'autorité institutionnelle, des élus municipaux par exemple ? Afin d'expérimenter une forme de régulation ayant pour but d'instaurer le lien social entre des jeunes de la rue et l'institution municipale, un dispositif de socialisation démocratique inspiré de la sociopsychanalyse (Mendel, 1992; Bitan-Weiszfeld et Rueff-Escoubès, 1997) a été mis en œuvre récemment. Durant l'année 1998-1999, cette expérience a pris la forme d'un projet pilote visant à amorcer un rapport de concertation et de négociation entre trois groupes d'acteurs : des jeunes de la rue, des intervenants et des élus municipaux de la Ville de Montréal. Étant donné l'objectif du présent document qui vise la compréhension du phénomène des jeunes de la rue, les pages suivantes résument non pas le déroulement de l'expérience et son évaluation⁵, mais la logique d'organisation de la pratique de régulation collective qui a été expérimentée à Montréal.

5. Pour en savoir plus long, consulter le rapport d'évaluation de ce projet pilote (Parazelli, 2000b). Noter qu'à la suite de la démarche évaluative participative les participants ont décidé d'adopter ce mode de régulation de façon permanente.

9.2.1. GENÈSE DU DÉSIR D'APPROPRIATION DE L'ACTE

L'approche sociopsychanalytique représente l'une des rares approches d'intervention prenant justement en compte les problématiques de l'autorité, de l'appropriation de l'acte et de la projection familialiste au sein d'une pratique démocratique⁶. Il s'agit d'un dispositif socioorganisationnel que Mendel (1992) a développé dès 1971 dans la perspective de renforcer ce qu'il appelle le « mouvement d'appropriation de l'acte ». La pertinence de cette approche favorisant l'apprentissage de la négociation collective réside en ce qu'elle rassemble les conditions d'existence d'un espace transitionnel nécessaire à la socialisation humaine (Mendel, 1997 ; 1998 ; Parazelli, 1997b). Dans le contexte, cette approche s'avérait la plus adaptée à la dynamique psychosociale et politique des jeunes de la rue qui sont, rappelons-le, à la quête de lieux identitaires. Par ses règles égalitaires, ce mode d'organisation présentait donc les caractéristiques d'une forme de socialisation à l'autorité qui ne semblait pas abusive pour les jeunes de la rue.

Même si son appellation de dispositif peut induire l'idée qu'il s'agit d'un montage strictement technique, telle une « recette » organisationnelle, il n'en est rien. Très rares sont les réflexions portant spécifiquement sur les rapports qu'un individu ou un groupe entretient relativement à ses actes sociaux⁷. C'est ce que les recherches et les pratiques d'intervention du sociopsychanalyste Gérard Mendel attestent à la suite d'un inventaire critique des principaux courants de la psychologie sociale (1992, p. 181). À cet impensé de la recherche s'ajoute une difficulté méthodologique qui limite l'observation directe du phénomène d'appropriation de l'acte social : « Le mouvement d'appropriation de l'acte s'exprimera rarement de façon consciente. Il se trouve bien plus souvent enveloppé dans les thèmes généraux d'un droit à la liberté, à la dignité, à l'autonomie, tels qu'ils se développent habituellement dans le discours » (*Ibid.*, p. 257). À ce sujet, j'ai déjà avancé (Parazelli, 1995c ; 1997b) que la finalité de

6. Rappelons que ces aspects sont directement rattachés aux trois enjeux exposés au point 8.1.

7. Notons ici que, bien qu'il existe une littérature abondante traitant du concept d'*empowerment*, celle-ci n'aborde pas les questions d'appropriation se rapportant à l'acte en tant que tel. Les auteurs dirigent leur attention vers les conditions d'acquisition d'un contrôle par les individus et les groupes sur les ressources, que ce soit dans le contexte du travail social (Ninacs, 1995), de l'organisation communautaire ou de la psychologie communautaire (Le Bossé, 1996). Les travaux sur le concept d'*empowerment* ont l'avantage de reprendre les débats autour de la question des inégalités sociales, de revaloriser la participation de l'individu et de remettre en question la place de l'expert dans l'intervention, mais ils ne nous offrent pas pour autant d'indications sur les conditions pratiques favorisant ou limitant l'appropriation de l'acte. Cependant, l'*empowerment* assure une complémentarité à la présente réflexion car « [...] on ne peut pas fonctionner de façon autonome sans les ressources nécessaires » (Ninacs, 1995, p. 75).

l'action communautaire autonome véhiculant ces discours thématiques au Québec résiderait justement dans l'expérimentation collective d'appropriation d'actes sociaux. Ce désir de prise en charge collective s'appuierait sur l'existence d'une force de nature anthropologique que Mendel (1992, p. 15-16) appelle le mouvement d'appropriation de l'acte et qu'il définit de façon suivante :

En tout individu existerait une force de nature anthropologique qui s'exprime de manière non consciente à l'intérieur de la dimension psychique, et qui incite le sujet à « s'approprier » l'acte volontaire et conscient qu'il accomplit, l'activité, l'action qu'il développe. Ce mouvement vise deux objectifs : l'appropriation du contrôle du processus de l'acte, l'appropriation des effets de l'acte. En somme, si tout acte se définit par le pouvoir qu'il a de modifier l'environnement extérieur auquel il s'applique, cette définition ne préjuge en rien du *statut du sujet* par rapport à l'acte qu'il accomplit. La non-possibilité d'appropriation de son acte par le sujet n'empêche pas que cet acte développera quand même du pouvoir, mais le sujet, dans ce cas, ne sera en mesure de contrôler ni le processus d'exécution de l'acte ni les effets de l'acte. Par là, il ne pourra ni prendre intérêt ni trouver du plaisir à agir.

Comme l'appellation le laisse entendre, la sociopsychanalyse vise la compréhension de l'influence réciproque entre les deux termes du rapport individu-société par l'étude de ce que Mendel appelle « la psychosocialité » ; l'expression de cette dernière n'étant possible que par le mouvement d'appropriation de l'acte. Il affirme : « [...] tel mouvement anthropologique d'appropriation [est], à notre sens, le fondement du rapport au monde extérieur et, par là, un constituant fondamental du sentiment d'identité » (1992, p. 155). La pensée de Mendel (1997, p. 127 ; 1998, p. 455-468) puise une partie importante de ses fondements dans les travaux du psychanalyste et pédiatre Winnicott (1975) en ce qui a trait à « l'objet transitionnel » constitutif de l'identité humaine en voyant dans l'acte de création un moment clé inaugurant le mouvement d'appropriation de l'acte (Mendel, 1998, p. 468)⁸. Plus encore, l'auteur situe l'objet transitionnel à l'origine de l'appropriation de l'acte (*Ibid.*, p. 481, 484) :

Aujourd'hui, Winnicott m'apparaît comme ouvrant à la connaissance des racines de l'actepouvoir⁹. [...] Le jeu avec l'objet transitionnel se situe à la préhistoire de l'actepouvoir. Par la création,

8. Pour un rappel de la théorie de Winnicott, voir la section 4.4.

9. Le concept d'« actepouvoir » est défini par Mendel comme « l'acte qui s'essaie à maîtriser consciemment son pouvoir sur l'environnement » (1988, p. 175).

je me rends maître de la présence-absence de la mère. Nous verrons que le jeu est inséparable de toute création ainsi que la confiance en soi (l'autocroyance élémentaire).

En élaborant la problématique de l'appropriation de l'acte, Mendel établit des liens spécifiques avec les travaux de Winnicott (1975) en ce qui a trait à « l'espace transitionnel », cette aire intermédiaire entre soi et l'autre qui socialise de façon paradoxale le rapport entre l'univers intérieur et le monde extérieur par le jeu créatif :

[...] paradoxe qui soutient l'acte et construit une psychologie qui n'est déjà plus celle de l'inconscient. L'acte appartient au corps et au sujet ; et, pourtant, il leur échappe par ses effets, par son pouvoir dans le monde extérieur, par son produit. À partir de cette échappée et de par un effet-retour, le monde ne va plus cesser d'informer le sujet. [...] Ici débiterait le mouvement d'appropriation de l'acte en ce qu'il consiste à reconnaître que l'acte est sien parce qu'il est soi et que, pourtant, avec le même caractère d'absolue nécessité, au titre de l'objet sur lequel il s'applique il n'est ni complètement sien ni soi complètement (Mendel, 1992, p. 213).

Autrement dit, le mouvement d'appropriation de l'acte serait une constante dynamique de la structuration de l'identité humaine et de l'acquisition d'une certaine autonomie sociale. En effet, ce que Winnicott nous a appris, c'est qu'il n'y a pas de sujet sans activité symbolique et qu'il n'y a pas d'activité symbolique sans un mouvement d'appropriation d'un objet transitionnel. Ce mouvement procure, à son tour, une relative autonomie sociale au sein d'une aire de jeu partagée. Mendel (1998, p. 78) précise toutefois que ce mouvement ne peut s'accomplir sans une part de risque :

L'acte ouvre sur une autre dimension de l'existence humaine, encore peu connue ou plutôt qui n'est pas intellectuellement reconnue dans son importance, une dimension où le sujet rencontre une réalité qui n'est pas soi. Et dans cet engagement de soi avec un non-soi que l'acte représente, l'incertain, le risque, l'imprévisible, l'aventure ont constamment leur part, sont toujours présents au rendez-vous.

Cette brève parenthèse sur la genèse du désir d'appropriation de l'acte nous montre que ce dernier est non seulement intimement lié à la structuration du lien social (le processus de différenciation entre soi et l'autre), mais affecte aussi le sentiment de sécurité existentielle (sentiment d'emprise ou de désappropriation). Aussi, la constante préoccupation du fondateur de la psychanalyse fut de développer une pratique d'intervention permettant de saisir l'interaction entre ce qu'il appelle les trois composantes de la psychologie du sujet : l'inconscient, les opérations cognitives et la psychosocialité (Mendel 1992, p. 260-265). Cette pratique

d'intervention s'inscrit dans la perspective d'observer le mouvement individuel et collectif d'appropriation de l'acte à l'œuvre dans un collectif de travail. La nécessité d'intervenir vient du fait que le « cadre organisationnel actuel ne permet tout simplement pas l'expression de la psychosocialité des individus et encore moins de son développement » (Mendel, cité par Galifret, 1993, p. 125). Mendel spécifie que dans toute organisation, les individus projettent inconsciemment des rapports familialistes entre pairs sans pour autant avoir de liens de parenté. Nous avons vu au chapitre précédent que les jeunes de la rue n'échappent pas à ce réflexe protecteur que Mendel (1992) appelle une « projection familialiste », qui peut verrouiller les rapports sociaux avec des adultes assimilés à l'autorité parentale potentiellement menaçante pour la « famille de jeunes de la rue ». Cette situation a pour effet de freiner l'émancipation sociale par le maintien d'un rapport hiérarchique de dépendance avec leurs pairs ou le refus de toute collaboration avec des intervenants rappelant des parents menaçants. À noter que cette projection familialiste constitue aussi un « raccourci relationnel » protecteur qui favorise un contexte d'interactions de socialisation dans l'univers de la rue. C'est ce que Plympton (1997) aux États-Unis, Blanc (1994) en Amérique latine ainsi que Dube (1997) et Ochola (1996) en Afrique ont noté au sujet des jeunes de la rue. Les résultats de la recherche doctorale de Plympton (1997, p. 57-58) traitant du rôle joué par la famille fictive auprès de jeunes de la rue américains ont permis de déterminer ce que cette construction sociale procure à ces jeunes. Voici un résumé des dimensions que l'auteur a notées :

- le sens des responsabilités qu'ils n'ont pu acquérir dans leur famille d'origine ;
- une solidarité face aux adultes représentant une autorité menaçante ;
- une capacité d'accepter les différences ;
- une place où se sentir « normal » ;
- un cadre social non seulement pour survivre mais aussi pour jouer (se récréer) ;
- une occasion de donner ; un lieu où apprendre et enseigner à d'autres ;
- un cadre permettant de se situer dans un rôle pour ne pas être isolé ;
- l'acquisition d'habiletés de communication et de coopération, des compétences relationnelles ;
- l'apprentissage du respect des règles et des normes internes et externes afin de maintenir les frontières mouvantes du groupe.

Par ailleurs, Plympton analyse la famille de rue comme un mythe. Selon lui, la construction sociosymbolique entourant la famille de rue confère un ordre au chaos¹⁰. Elle donne un sens à l'origine ainsi qu'au parcours de ces jeunes et institue de façon précaire un code de savoir-vivre particulier. Ce mythe familialiste permet aussi d'identifier des héros pouvant sauver les jeunes de la rue et, parfois, des croyances religieuses accompagnées de rites initiatiques. Bref, l'auteur (1997, p. 75) souligne le rôle fondamental que joue l'imaginaire familialiste chez les jeunes de la rue dans leurs exigences d'autonomie, d'indépendance par l'appropriation d'un mode de vie notamment.

Each youth experiences a circumscribed and young and often solitary legend. The youths then have a sense that they are the creators of their lifestyle, that there is not a classical divinity from the ethereal beyond who has created their world. As solidly and faithfully as other cultures trust their roots and their sense of belonging, street youths feel uprooted and must search for an anchor of grounding function in their own creation. Street family context serves as this touch point and, without such a context, the youths would feel psychologically abandoned and orphaned.

Cet étayage culturel permet aux jeunes de la rue de donner un sens à ce qu'ils vivent comme une absence de fondements des règles de la vie sociale. Rappelons que cet imaginaire familialiste constitue la forme sociosymbolique la plus récurrente d'un mythe encore plus fondamental : le « mythe de l'autonomie naturelle ». À ce sujet, le regard que pose Mendel sur la projection familialiste dans le social est fort utile pour comprendre qu'il ne suffit pas aux jeunes de la rue de constituer un groupe social qui semble suppléer la famille manquante pour que s'actualise une construction identitaire dans la perspective d'une socialisation émancipatrice. L'imaginaire familialiste des jeunes de la rue peut alors être compris comme une tentative de se remettre au monde en choisissant sa filiation par la réédification symbolique du cadre de socialisation primaire. Autrement dit, ce désir de famille projeté dans le social peut constituer l'expression métonymique de leur désir de relations parentales nécessaire pour remettre en scène le processus de socialisation dont ils sont privés partiellement ou totalement. Dans son livre sur les loubards en France, Barreyre (1992, p. 115) disait à ce sujet que « La parenté fictive de cette famille de

10. Cette médiation par un tiers mythique agirait comme un dispositif anthropologique essentiel à l'établissement de points de repère socioculturels non équivoques s'actualisant par des normes sociales. Legendre (1985, p. 132,136) définit le mythe de la façon suivante : « Un mythe est un arrangement de discours, grâce auquel les enjeux de reproduction, qui sont des enjeux de différenciation par la généalogie, c'est-à-dire des enjeux de pouvoir, viennent au langage. [...] L'institution suppose le mythe, et il n'est pas de mythe qui ne se rapporte en définitive à l'enjeu parental. »

substitution fonctionne “comme si”, et les liens ne sont ni moins ni plus instables, éphémères et ambigus que dans la famille d’origine. [...] La bande fait corps là où la famille se débande, se disperse, diffracte.»

9.2.2. COMMENT FAVORISER LE MOUVEMENT D’APPROPRIATION DE L’ACTE ?

Comme l’indique le titre de son livre *La société n’est pas une famille*, Mendel observe dans la plupart des organisations une psychologisation du social qui recode en termes familialistes les rapports sociaux devenus un « simple appendice et prolongement de la famille et de même nature que celle-ci » (1992, p. 209)¹¹. La première conséquence en est que l’on adopte sans avoir choisi des rapports sociaux hiérarchisés qui entrent en contradiction avec une pratique démocratique établie selon des règles égalitaires. En conséquence, pour favoriser l’expression de la psychosocialité (identification au social), il serait souhaitable d’atténuer l’expression du psychofamilialisme (identification à des figures d’adultes). L’intervention sociopsychanalytique doit modifier structurellement l’organisation du travail en introduisant dans l’institution « un troisième canal de communication » différent de la structure hiérarchique et des instances représentatives (*Ibid.*, p. 46).

Ce raisonnement sous-tend une philosophie selon laquelle « [...] les personnes sont construites et formées autant par leurs pratiques sociales (surtout professionnelles) et par le cadre de leur exercice (ici l’organisation du travail) que par leurs relations familiales et affectives originaires » (Rueff-Escoubès, 1997, p. 178). De plus, cette approche postule que les personnes possèdent plus de capacités qu’elles ne le croient pour penser et agir par elles-mêmes si les conditions sont réunies. Selon Mendel, pour que soit socialement et politiquement possible un mouvement collectif d’appropriation de l’acte, il est nécessaire de développer une manière démocratique de vivre en société. Dès lors, pour l’intervenant, il s’agit de trouver une façon d’atténuer la reproduction de schémas mentaux de type familialiste (hérités depuis l’enfance) au sein d’organisations dont les rapports ne sont objectivement pas familiaux mais sociaux afin de ne pas confondre le privé et le public ou l’autorité et la compétence. Ici, Mendel pose un questionnement fondamental pour le potentiel d’émancipation des pratiques démocratiques. Il nous invite à prendre en compte la dimension structurante du psychisme inconscient du sujet dans l’établissement

11. Pour illustrer ses propos, Mendel (1997, p. 120) souligne qu’«étymologiquement, “patron” renvoie à “pater” et à ce qui se trouve en position d’autorité [...]»

de ses rapports sociaux. Parmi ces influences, il insiste particulièrement sur les conséquences du phénomène de la culpabilité inconsciente provenant de l'institution familiale sur les actes sociaux (1992, p. 19) :

Le mouvement d'appropriation de l'acte s'accomplit dans la réalité extérieure. Or, pour l'inconscient, la réalité extérieure – dont la société –, c'est encore et toujours la famille de l'enfance du sujet. Les grands de ce monde, les supérieurs hiérarchiques, l'ordre social, c'est, pour l'inconscient du sujet, la famille de son enfance (ainsi peuvent se comprendre certains phénomènes collectifs, tels que le nationalisme, la xénophobie, le racisme, le « culte de la personnalité », certains grands mouvements passionnels collectifs). Comment oser revendiquer l'appropriation de son acte alors que le monde « légitimement » appartient aux parents, aux grands? Il ne serait pas suffisant de dire que, pour l'inconscient de chacun, la société est une famille : elle est *sa* famille, avec les diverses particularités individuelles qui ont marqué subjectivement et objectivement une enfance particulière.

C'est en cernant ces enjeux trop souvent inconscients qu'on peut davantage saisir la dimension politique des phénomènes psychosociaux (conflits interpersonnels, fusion groupale, etc.) au sein d'une organisation qui, par exemple, expérimente une démarche collective. En effet, il ne suffit pas d'être conscient des inégalités sociales, d'être à l'écoute des besoins des personnes, d'impliquer ces dernières dans la définition de leurs problèmes et de porter une attention à la culture des gens avec qui l'on intervient pour être à l'abri des rapports de dépendance (infantilisme, mater-pater-nalisme allant parfois jusqu'au charisme). Mendel qualifie ce réflexe d'identification familialiste d'« aliénation psychosociale » (1990, p. 127) :

Ce que nous nommons *aliénation psychosociale* consiste, comme nous allons essayer de le montrer, en la non-possibilité d'accomplissement de l'actepouvoir, à chaque fois que cette possibilité serait culturellement et historiquement *possible*. Cette aliénation psychosociale, véritable mutilation anthropologique, entraîne une « régression » (qui, de fait, est plus exactement une non-progression par un non-accomplissement du possible), depuis la personnalité sociale vers la personnalité psychofamiliale.

Pour atténuer le glissement familialiste du social¹², Mendel a conçu et expérimenté un dispositif socioorganisationnel (appelé aussi dispositif institutionnel) permettant une forme de socialisation qu'il qualifie de « non identificatoire », c'est-à-dire « [...] les formes de socialisation dont le vecteur n'est pas l'identification aux adultes, mais un rapport direct et généralement collectif à la réalité sociale » (1992, p. 98).

Dans une première étape, le dispositif consiste à regrouper les individus impliqués dans l'organisation selon la nature de leurs actes de travail en formant ce que Mendel appelle des « groupes institutionnels homogènes ». En effet, le mouvement d'appropriation de l'acte n'émerge pas du vide, il s'enracine dans une pratique partagée avec d'autres individus qui ont à produire les mêmes actes. Par exemple, pour le projet pilote qui a été expérimenté, il s'agissait de regrouper des intervenants travaillant directement avec les jeunes de la rue, des élus municipaux entre eux, et la même chose pour les jeunes de la rue. De tels regroupements permettent de renforcer la capacité des individus à s'approprier leurs actes de travail ainsi que leurs effets en supposant l'existence d'un intérêt mutuel, pour des gens qui font le même boulot, à partager leurs points de vue sur les difficultés de leurs tâches et les voies d'amélioration souhaitées, quant au contenu de leur travail, par un dialogue intracollectif (il n'y a donc pas de rencontres face à face entre les groupes). Pour former ces regroupements, il est nécessaire de bien distinguer les catégories d'actes de travail ou de cerner des traits de similarité dans la production du travail au sein d'une organisation et de ne pas masquer ces différences au nom du partenariat par exemple¹³. Le groupe homogène représente l'unité structurelle du dispositif (Rueff-Escoubès, 1997, p. 188). Il est homogène selon la communauté d'activités de ses membres (ex. : jeunes de la rue de Montréal), par le statut institutionnel (ex. : élus municipaux de la Ville de Montréal), par le type de rapports entretenus avec d'autres organismes (ex. : intervenants jeunesse de différents organismes, mais qui interviennent tous directement auprès des jeunes de la rue du centre-ville).

La deuxième étape consiste à inviter les groupes homogènes à une communication intercollective par la médiation d'une tierce personne qui agit comme un relais de transmission des demandes et des réponses entre les différents groupes. Pour Mendel, il est capital que chaque groupe soit informé (par écrit) des échanges produits entre tous les autres groupes et que les interférences inutiles, telles que les conflits de personnalité, soient minimisées. La négociation des changements ou des développements au sein de l'organisation se fait alors de groupe à groupe et non de façon individuelle. L'émergence du mouvement de l'appropriation de

12. Ici, il est important de mentionner que ce dispositif ne vise pas à faire disparaître la projection familialiste, ce qui serait de l'ordre du fantasme, car selon Mendel (1998, p. 526) le schéma psychofamilial inconscient fonde la structure élémentaire de la socialité dans toute société et à n'importe quelle époque. Mais comme la société n'est pas une famille, il s'agit d'en d'atténuer le glissement au cœur des rapports sociaux avec des personnes n'ayant aucun lien de parenté.

13. Il s'agit d'un travail. C'est pourquoi certains groupes dont les membres sont non rémunérés doivent recevoir un montant forfaitaire pour la durée de leur participation.

l'acte exige donc une structure qui redonne aux individus l'occasion d'accéder à la maîtrise de quelque chose par un discours collectif devant le vecteur d'appartenance d'une implication collective. Toutefois, c'est aussi parce que la structure du dispositif modifie les formes d'organisation habituelle des acteurs que des réactions de recul peuvent survenir à la suite d'une avancée. Mendel (1997, p. 112) précise que le fait d'avoir un réel pouvoir sur ses actes peut susciter des mouvements psychologiques de culpabilité inconsciente vécus comme des transgressions de l'autorité parentale, amenant les acteurs à nier leur propre réalisation par exemple. Le rôle du régulateur (médiation-facilitation) est alors important pour accompagner le groupe dans l'identification de ces manifestations, rappeler aux participants ce qu'ils ont déjà accompli et souligner le fait que tout changement important de comportement est souvent accompagné de ce mouvement de recul.

En fait, ce qui est principalement à l'œuvre dans ce type d'exercice collectif, c'est une action sur la division technique du travail social : « c'est à la déliaison de l'acte global de travail, provoquée par la division technique et organisationnelle, que s'oppose la reliaison par le dispositif » (1992, p. 71). En effet, comment s'approprier ses actes en l'absence d'une vision complète de l'action produite ? Le pouvoir de l'acte social, qu'il soit communautaire, institutionnel ou industriel, ne peut alors être perçu ni même envisagé comme un droit. Cela tient à la fragmentation généralisée des activités sociales et de production qui favorise la dispersion de la vie humaine en autant d'identités partielles qu'il existe de fonctions et d'expertises professionnelles spécialisées. Mendel ajoute que, dans le contexte de crise de l'autorité que nous connaissons actuellement, les médiations sociosymboliques traditionnelles, comme la religion, le père, la loi, etc., servent de moins en moins de guides socioculturels de la vie en société. Plutôt que de tenter un retour en arrière nostalgique où il s'agissait d'obéir au pouvoirs autoritaires pour savoir bien agir en société, Mendel nous propose un nouveau point de repère sociétal qui est cette forme socioorganisationnelle favorisant le mouvement d'appropriation de l'acte. Bien appliqué, ce dispositif permet aux individus concernés de poser un jalon de plus à la constitution d'un sujet historique à partir duquel le sentiment d'identité se formera non pas seulement en fonction d'archaïsmes familiaux, d'un décret institutionnel ou religieux, mais d'un acte social (de travail) qu'on s'est communément approprié. C'est en fait le défi de toute organisation collective qui veut donner à l'expression « pratiques démocratiques autonomes » le sens pratique de son éthique (Parazelli, 1997b).

9.2.3. LES RÈGLES MÉTHODOLOGIQUES DU DISPOSITIF

À partir de l'expérience d'intervention du groupe Desgenettes, Rueff-Escoubès (1997, p. 191) a identifié cinq règles méthodologiques gouvernant le dispositif qui vise à instituer des conditions égalitaires (même droit de réunion, d'expression et d'obligation de réponse) :

1. C'est à propos de l'acte de travail que les personnes se réunissent (les jeunes de la rue, les actes de leur vie de rue).
2. L'unité de base du dispositif n'est pas l'individu isolé, mais le groupe homogène institutionnel ou groupe de pairs. L'homogénéité du groupe permet aux participants de mieux repérer leur situation, étant donné les intérêts qu'ils ont en commun et le fait qu'ils partagent les conditions d'exercice de leur vie de rue ou de leurs actes de travail, de même que la marge de pouvoir dont ils disposent à ce sujet.
3. Le groupe homogène n'est pas un huis clos. Il s'inscrit dans un rapport avec les autres niveaux de l'institution (ici la rue est une composante institutionnelle de la municipalité, les jeunes de la rue étant en relation avec les intervenants municipaux et les travailleurs communautaires jeunesse qui y travaillent). Ces rapports se font exclusivement de groupe à groupe, ce qui est protecteur pour l'individu et conforte le sentiment d'appartenance et d'identité collectives.
4. La communication entre ces différents groupes est indirecte ; elle se fait par la médiation d'un tiers et d'un écrit. La communication indirecte affaiblit les investissements affectifs favorisant le psychofamilialisme inconscient et permet au groupe de se concentrer sur les réalités qui affectent l'appropriation des actes de ses pairs. Cela favorise de part et d'autre une élaboration de ce qu'on souhaite dire, plutôt que des impulsions, et protège également les personnes. Ce tiers est assumé par ce que le groupe Desgenettes appelle l'« intervenant » ou le « régulateur ». Bitan-Weiszfeld et Rueff-Escoubès (1997, p. 108) qualifient la fonction de l'intervenant d'accompagnement du groupe :

Il s'agit d'un accompagnement sous-tendu par la compréhension du fait que le processus de réflexion et d'élaboration collective est une phase créative qui doit rester propriété du groupe en analyse. L'intervenant doit parfois la porter, parfois la guider sans se poser en modèle d'expert ou occuper une place qui relèverait de la formation traditionnelle, c'est-à-dire d'une relation d'autorité. [...] Quoi mieux que la psychanalyse nous a appris quels étaient les effets et les dommages d'une relation d'autorité, fût-elle non autoritariste,

dans l'écrasement de la créativité des personnes et de leur liberté de penser? Il s'agit en cours d'intervention de permettre l'actualisation des potentialités; de rendre possibles des virtualités. Cet aspect du travail d'intervention ne consiste pas à comprendre les rapports sociaux en jeu ni encore moins les fantasmes ou les vécus en cours, mais d'accompagner le mouvement d'appropriation de l'acte.

L'équipe de régulation ne doit pas être rattachée formellement aux instances décisionnelles des groupes participants. Aussi l'équipe de régulation avise-t-elle clairement chacun des groupes qu'elle ne transmettra du contenu de la discussion du groupe que ce que le groupe aura convenu de transmettre à un autre groupe sous la forme d'une communication écrite. Cette confidentialité assurée favorise un sentiment d'appartenance au groupe. L'équipe de régulation doit démontrer un potentiel de « neutralité » (en termes institutionnels : elle est non rattachée à un organisme d'intervention œuvrant dans cet espace institutionnel) afin de jouer un deuxième rôle en ce qui concerne les objectifs de la démarche : lorsque cela s'avère nécessaire, ramener les membres de chaque groupe aux objectifs de départ en se centrant sur les actes de travail et demeurer disponible pour toutes questions de clarification de la démarche. Cette équipe peut aussi dénouer les conflits en élucidant leur origine et les enjeux, animer des rencontres et servir de mémoire en conservant l'ensemble des productions intra et intercollectives. De plus, l'équipe ou la personne régulatrice ne doit pas s'engager dans une relation fusionnelle avec le groupe et doit accepter que ce qui importe est la régulation et non le régulateur (Rueff-Escoubès, 1997, p. 143). Le rôle du régulateur réside aussi dans le fait de reconnaître les manifestations de projection familialiste et de les révéler au groupe de façon à susciter d'autres façons de percevoir la réalité.

5. Il y a obligation de réponses des autres niveaux institutionnels (principe de réciprocité des relations), réponses argumentées même lorsqu'elles sont négatives. Il y a là (outre l'exercice du pouvoir de l'acte) l'apprentissage d'une approche collective de la négociation démocratique. Aussi, chacun des groupes en présence est tenu informé de toutes les communications (droit d'expression et devoir de réponse) qui circulent dans le dispositif. Il va de soi que le respect de cette règle implique que l'on réponde directement aux questions formulées.

9.2.4. QUELQUES RÉSULTATS PARTIELS DE L'ÉVALUATION DU PROJET PILOTE¹⁴

L'application restreinte de ce dispositif auprès de quatre groupes homogènes d'acteurs a permis non seulement d'en expérimenter les effets, mais aussi d'en percevoir le potentiel et les limites. De façon générale, la forme collective de négociation du dispositif telle qu'adaptée à la réalité des jeunes de la rue a été fortement appréciée par presque tous les participants. Ceux-ci en ont proposé le développement par l'ajout de nouveaux groupes d'acteurs (policiers, commerçants, etc.). Vingt-deux jeunes se sont impliqués pendant la durée du dispositif en se relayant dans le dialogue en cours dont les traces étaient consignées dans les comptes rendus ainsi que dans un résumé des communications. Le tableau synthèse qui suit expose des données quantitatives de la participation selon les groupes.

Groupes	1 ^{er} groupe de jeunes	2 ^e groupe de jeunes	Intervenants	Élus municipaux	Équipe de médiation
Nombre de personnes	4 femmes, 8 hommes	1 femme, 9 hommes	4	3	2
Nombre de rencontres	12	5	7	5	40
Participation moyenne lors des rencontres	5	6	3	2	2
Nombre de communications transmises (questions et réponses)	13	4	7	12	
Durée moyenne des rencontres	2 h 15	2 h 30	1 h 15	1 h 15	30 min

Au nombre de 36, les communications échangées entre les groupes étaient associées à des sujets de discussion pouvant être regroupés selon les thèmes suivants : la discrimination policière envers les jeunes dans les lieux publics (28,9 %) ; la définition d'un espace public (13,1 %) ; la finalité institutionnelle des intervenants (13,1 %) ; le degré d'implication (positive ou négative) des acteurs dans le projet à certains moments de l'expérience (13,1 %) ; la connaissance de la réalité des jeunes de la rue (10,5 %) ; le manque de services alimentaires le samedi pour les jeunes de la rue (7,8 %) ; le manque de temps pour répondre à une question posée (7,8 %) ; une proposition d'action collective (5,2 %).

14. Pour en savoir plus, consulter le rapport de recherche évaluative (Parazelli, 2000b).

Lors des entrevues collectives d'évaluation menées auprès de chacun des groupes à la fin de l'expérience (avril 1999), tous s'entendaient quant à la possibilité effective de s'exprimer, délibérer et décider, de même que d'affirmer leur dissidence sans contrainte au sein du dispositif. De plus, les jeunes ont dit avoir beaucoup plus appris sur eux-mêmes et sur les autres jeunes que de la part des autres sous-groupes. Les comptes rendus des synthèses orales étaient fort appréciés pour rafraîchir la mémoire des participants et constituer un historique des discussions jugé utile par les nouveaux. Malgré le roulement des jeunes qui ont participé, une forme de relais entre les jeunes quant à l'intégration des nouveaux venus (explication des règles du jeu, remise de la synthèse des communications) s'est installée dans le processus de façon ritualisée. Tous ont senti qu'ils étaient considérés comme des interlocuteurs crédibles dans le projet, surtout les jeunes, même si les élus ont été absents pendant quatre mois (pendant et après la période électorale). Certains jeunes ont signalé qu'ils se sentaient importants du fait de participer au projet et que cela créait de l'envie chez d'autres jeunes non participants. Du côté des intervenants, ceux-ci ont affirmé avoir appris entre eux, particulièrement sur le plan des orientations et des principes de l'intervention. Ils ont souligné que ces rencontres de concertation représentaient pour eux un lieu où il était possible de réfléchir librement sur leurs pratiques mutuelles sans attente de résultats concrets précis. Certains jeunes ont ajouté que le projet avait permis un enrichissement de leur perception de soi ainsi que des différences de rapports et de trajectoires face à la vie de rue. Quant aux élus, l'un d'eux a modifié sa perception relative à la vie de rue et aux raisons amenant des jeunes à vivre dans la rue.

L'expérience pilote confirme que l'application du dispositif agit surtout sur le plan de la socialisation des participants et de l'intégration d'une pratique démocratique de négociation. Rappelons que la fonction de ce cadre d'organisation n'est pas centrée sur des objectifs de résultats, mais sur la formation d'un processus de communication qui favorise des conditions égalitaires entre les protagonistes. Quoique très structuré, ce mode de régulation sociale laisse aux participants une marge de liberté pour prendre en charge les communications, définir des sujets en fonction de l'intérêt de chacun des groupes et répondre aux questions des autres groupes dans un contexte de recul où la prise de distance est favorisée. Enfin, les éléments de structure du dispositif n'ont pas été vécus par les participants comme des contraintes négatives, mais comme un cadre stimulant l'appropriation et la prise de risque dans l'expression, la délibération et la décision. D'ailleurs, c'est lorsque les règles du jeu n'étaient plus respectées (absence des élus municipaux aux réunions pendant quatre mois) que l'insatisfaction est apparue. Le respect des règles était ici un gage de la réciprocité des relations et non un signe de conformisme ou de soumission.

À l'occasion d'un séminaire dirigé par Mendel à Montréal en 1992¹⁵, celui-ci souligna qu'il ne fallait pas attendre trop ni trop peu du dispositif. Il rappela que celui-ci visait surtout à favoriser la socialisation des participants et ne constituait pas un mode de résolution de problème, bien que la résolution de problème puisse parfois en résulter. Le dispositif ne serait pas non plus une simple méthode d'expression ne visant aucun changement. Autrement dit, il ne faudrait pas attendre du dispositif qu'il transforme complètement la réalité politique de la place sociale des jeunes de la rue ni qu'il n'ait aucun effet sur cette réalité. En ce sens, certains changements relatifs à la socialisation ont pu être relevés. Premièrement, les jeunes de la rue engagés dans le dispositif ont été confrontés à la réalité sociale du groupe et au fait qu'ils pouvaient exercer un pouvoir sur leurs actes. Soulignons aussi qu'ils ont pu expérimenter le traitement social de leurs problèmes de façon démocratique, la société n'étant pas une jungle. Ce changement social de point de vue offre à chaque jeune la possibilité d'accéder à d'autres façons d'envisager sa propre place ainsi que celle des autres jeunes de la rue et groupes d'acteurs. C'est surtout dans ce sens que les jeunes de la rue ont dit avoir apprécié les échanges entre pairs. Le même constat vaut pour les élus municipaux et les intervenants qui ont dû eux aussi réfléchir à leur place sociale spécifique et parfois la remettre en question étant donné leur engagement à élaborer un point de vue de groupe à groupe. On voit bien ici comment le cadre organisationnel du dispositif contribue à orienter le processus d'identification des individus directement vers le social et non vers l'adulte. L'intérêt de ce type d'effets chez les jeunes de la rue réside dans la possibilité pour ceux-ci d'adopter une autre position identitaire s'ils le désirent.

Au-delà des effets spécifiques du dispositif, même si son potentiel face au mouvement d'appropriation de l'acte a été reconnu par tous les participants, on ne peut prétendre avec force que le dispositif a généré de façon soutenue et continue un mouvement d'appropriation de l'acte chez les jeunes de la rue. Bien sûr, un certain nombre d'effets relevés par les participants au moment des entrevues collectives d'évaluation révèle des indices non équivoques de ce potentiel. Mais le manque de temps, le rythme inégal des rencontres des groupes, le respect partiel des règles du jeu par les élus municipaux et une diffusion très minimale des échanges ont fait en sorte d'atténuer le déploiement de ce potentiel. Il s'agit donc d'une application minimaliste du dispositif dont la pertinence n'a toutefois pas été remise

15. À l'occasion du Colloque international sur les jeunes de la rue et leur avenir dans la société (Montréal, 24-26 avril 1992) intitulé *Une génération sans nom (ni oui)*, organisé par le Projet d'intervention auprès des mineurs-res prostituées-es (PIAMP).

en question par les participants, lesquels ont plutôt exprimé leur désir d'en assurer le développement¹⁶. Cependant, il peut être utile de comprendre les raisons qui ont limité le déploiement de ce potentiel.

Aussi importe-t-il d'examiner les représentations que les participants du groupe promoteur ont pu construire face au projet. À la suite d'une discussion lors d'une réunion du comité promoteur, le 2 octobre 1998, les membres de ce comité ont établi un constat : le fait de considérer le projet d'application du dispositif comme une recherche évaluative a eu pour effet d'établir un certain rapport de dépendance entre le chercheur et les délégués d'organismes. Rappelons qu'historiquement c'est le chercheur qui a sollicité (de l'extérieur) les organismes pour qu'ils participent à cette expérimentation. Même si des rencontres d'appropriation ont eu lieu, ce contexte d'origine n'est peut-être pas sans effets sur le sentiment d'implication des acteurs. Ceux-ci auraient été en attente d'effets du dispositif sur l'appropriation de l'acte sans que leur implication à l'amorce de ce mouvement soit vraiment perçue comme étant essentielle à son accomplissement. Autrement dit, le rapport que les délégués d'organismes (et dans une certaine mesure les participants des groupes) ont entretenu avec la recherche-action comportait des attentes non dites quant à la démonstration scientifique d'effets que le dispositif pouvait avoir sur les jeunes de la rue. Par exemple, certains membres du comité promoteur disaient préférer observer les effets du projet sur le premier groupe de jeunes avant de recruter d'autres jeunes pour former le deuxième groupe. Pourtant, dès le début, les membres du comité promoteur étaient d'accord pour démarrer les deux groupes au même moment. Selon cette hypothèse, cette position a limité le déploiement du potentiel du mouvement d'appropriation de l'acte étant donné l'implication minimale des principaux intéressés dans la diffusion des échanges et des activités de socialisation au sein des associations par exemple.

Or, dès le mois de novembre 1999, certains efforts ont été tentés pour intensifier cette diffusion des échanges, mais sans succès. À la fin de l'expérience pilote, les membres du comité promoteur se sont à nouveau interrogés sur le rôle des organismes communautaires dans la diffusion des

16. À la suite de la démarche évaluative, le comité de coordination a adopté le dispositif comme mode d'action collective avec les jeunes de la rue en bénéficiant d'une subvention de la Fondation de la famille McConnell (pour trois années). Depuis 2001, le dispositif a été remis sur pied dans l'intention d'ajouter un groupe de policiers et de commerçants dès 2002 conformément à la demande de tous les participants de l'expérience pilote.

échanges lorsque les jeunes n'en prenaient pas l'initiative : « Ne retombons-nous pas alors dans un subtil schéma familialiste où l'intervenant prendrait l'initiative à la place des jeunes? »

Selon un autre niveau de considération, l'expérience du dispositif et les commentaires des jeunes du deuxième groupe nous confirment que la durée de six mois demeure largement insuffisante pour enclencher un mouvement minimal d'appropriation de l'acte. Au dire des participants, l'expérience d'une année permettrait aux groupes d'acteurs de développer l'intérêt de continuer dans une perspective d'actions concrètes, de projets et de pistes de solutions à des problèmes reconnus. Même si l'expérience acquise d'une année constitue un pas non négligeable – si l'on songe à l'état antérieur des relations entre les jeunes de la rue et les autorités municipales –, il reste que la question du temps est essentielle pour susciter et développer un mouvement d'appropriation de l'acte. Selon les participants, il importe de prendre le temps d'approprier le cadre d'organisation, ses règles du jeu, de former un groupe et de composer avec les différences de ses membres, de bien saisir la dynamique interactive et stratégique des communications avec les autres acteurs des groupes concernés. Enfin, « digérer » les implications personnelles et sociales du processus d'appropriation de l'acte à l'œuvre dans le dispositif s'accomplit aussi dans la durée. Bref, la pratique démocratique continue (et non délégative) exige du temps et pas seulement de la technique.

Ajoutons que le dispositif ne touche pas les jeunes de la rue de la même manière. Certains d'entre eux, plus enclins à l'action collective, à l'expression ou encore plus disponibles à la recherche de pistes nouvelles de socialisation, vont s'impliquer dans le dispositif avec enthousiasme et engagement. J'ai remarqué que d'autres jeunes, plus préoccupés par leur survie individuelle ou par d'autres intérêts plus individualistes, ont adopté une attitude réservée dans leur participation qui, pour certains, s'est toutefois intensifiée avec le temps. Aussi importe-t-il de réfléchir sur la façon de composer les groupes homogènes pour des jeunes dont l'identité sociale et les actes d'appartenance sont souvent distincts dans le milieu des jeunes marginalisés (ex. : jeunes toxicomanes, jeunes prostitués, etc.). Il est donc nécessaire d'être attentif à l'hétérogénéité des jeunes de la rue afin d'éviter l'exclusion de jeunes du dispositif parce que certains se sentiraient isolés dans un groupe, par exemple. Bref, il ne faut pas cesser de réfléchir à la composition des groupes homogènes en fonction de la mouvance de la vie de rue.

10

**LA MARGINALITÉ
SERAIT-ELLE NORMALE?**

Lorsque les normes sociales, les valeurs, les interdits, les rôles étaient de l'ordre de l'absolu il y a quarante ans, la marginalité était considérée sans ambiguïté comme anormale. Mais, dans le contexte actuel de brouillage des repères normatifs, il est désormais difficile de statuer avec certitude sur le caractère marginal de comportements sociaux fortuits et de pratiques de socialisation juvéniles inopportunes. La ligne de démarcation entre la conformité et l'« anormalité » est donc sujette à des tensions. La construction sociale de la marginalité varie dans le temps et redéfinit à chaque variation la population des marginaux. C'est ainsi que des personnes qualifiées de « marginales » hier peuvent ne plus l'être aujourd'hui, et inversement. Pensons seulement au mouvement féministe et écologiste qui, de la marge, ont pu normaliser un certain nombre de pratiques sociales. Dans son étude sur la marginalité, Laberge (1997b, p. 8) observe aussi que :

La marginalité et les pratiques de gestion qu'elle entraîne ne sont pourtant pas immuables. Elles sont profondément inscrites dans les sociétés où elles se manifestent, c'est-à-dire qu'elles sont dans un rapport dynamique avec l'ensemble des modes de production et de reproduction de la société.

Même si le concept de marginalité est récent, les groupes sociaux mis à l'écart ont toujours existé. Pendant la période coloniale en Amérique du Nord, on les appelait les indigents, les vagabonds, les orphelins, les criminels, les malades mentaux, les veuves ou les sans-travail. Selon Laberge (1997b, p. 9), l'indigence constituait une menace à l'ordre social :

Dans le discours d'autorité, discours de la morale, l'indigence est conçue comme une perversion de l'ordre établi et l'intervention visait à diminuer la prise en charge de ces groupes selon deux modalités principales qui sont utilisées : les peines infamantes (le

fouet, le carcan, le pilori, la flétrissure, l'amende honorable...) et la mise au travail (servitude, vente aux enchères, mise en apprentissage). Cette vision de la marginalité dura jusqu'à la fin du XIX^e siècle.

Aujourd'hui, nous parlons moins d'indigence, d'oisiveté, de vices, de mauvaises passions ou de perversité que de comportements à risque ou de facteurs de vulnérabilité, évolution technocratique oblige ! En effet, ce qui s'ajoute depuis le XX^e siècle, c'est le désir de réhabiliter, rééduquer, réinsérer de façon rationnelle et scientifique les personnes marginalisées tout en multipliant les spécialisations de l'intervention par l'État. La conception et la valeur de l'individu se sont modifiées, de même que les régimes politiques, de façon à prévenir les comportements marginaux et à insérer tous les individus. De réactive qu'elle était, l'action sociale se veut préventive (Renaud, 1984). Est-ce que l'individu y trouve pour autant sa place dans la société ?

10.1. L'ATTRACTION DE LA MARGE SOCIALE

Aujourd'hui, la pluralité des valeurs étant devenue la norme, la frontière entre la marginalité et la normalité est désormais poreuse. Ce qui ne va pas sans conséquence pour la place des jeunes. Nous l'avons vu, ce contexte engendre un climat d'incertitude lié aux choix personnels à assumer pour donner un sens à sa vie ainsi qu'aux possibilités économiques permettant de les réaliser. Le sociologue Ehrenberg (1995, p. 23) qualifie d'ailleurs ce type d'individualisme d'« incertain » :

Cette augmentation de la responsabilité nous rend, dans son mouvement même, plus vulnérables, car elle suppose d'accroître la capacité de chacun à agir à partir de son autorité privée et de son jugement personnel sans lesquels on bascule dans l'impuissance et la souffrance psychique. [...] Cette subjectivation généralisée est une *forme sociale et politique*. Elle doit être analysée comme un processus historique et ne pas être réduite à la seule psychologisation des rapports sociaux.

En effet, cette individualisation du lien social n'est pas sans effets psychosociologiques, particulièrement en ce qui regarde le désir de reconnaissance sociale. Dans une société d'individus de plus en plus sommés de devoir se réaliser eux-mêmes sans attendre des autorités institutionnelles l'attribution de rôles préconstruits, l'image de la jeunesse devient de plus en plus un objet convoité par le monde adulte qui y perçoit le reflet de sa propre crise identitaire. C'est comme si l'attribut de la jeunesse atténuait la précarité symbolique de l'existence sociale des adultes en incarnant la promesse d'un potentiel identitaire qui fait tant défaut actuellement.

Même si l'on n'a jamais autant promu les attributs et les qualités de la jeunesse parmi le monde adulte, les jeunes eux-mêmes sont de plus en plus objets de méfiance et de crainte quand ce n'est pas d'aversion pure et simple. Dans une logique socialement contradictoire, pendant que la société stigmatise et réprime les adolescents eux-mêmes qui adoptent et exercent des pratiques marginales, les individus de tous âges consomment plus que jamais des images mises en marché par les produits « jeunes » ainsi que des images projetant des prégnances de marginalité juvénile. Pensons au look junkie (Hétu, 1996) ou à l'exotisme punk ou hip-hop et à ses pratiques associées à un imaginaire tribal (tatouages, *piercing*, graffitis, tags, etc.) (Hétu, 1995). Dès lors, comment différencier la marginalité de la normalité ? En fait, l'attribut de jeunesse tant convoité par la plupart des adultes est désormais disponible pour une plus grande période de la vie. Il suffit de revêtir le fantôme de l'adolescence pour s'accorder avec la tonalité identificatoire de l'époque : demeurer à l'état de potentiel, là est l'enjeu de la mutation socioculturelle et économique en cours. Sinon, l'angoisse associée à la quête individuelle du sens de l'existence sociale est trop lourde à assumer si l'on ne se situe pas dans une position socio-symbolique d'un ordre généalogique.

La compréhension de la marginalité nous oblige ainsi à considérer l'importance des effets de la progression de l'individualisation du mode de vie sociale. Les nouvelles émissions de télévision illustrent d'ailleurs l'importance de valoriser l'individu ordinaire comme nouveau héros à travers les *reality shows* (ex. : les séries *Loft Story*, *Car Story* et *Survivor*)¹. De plus, l'impératif de se réaliser soi-même à travers la dictature du « projet de vie » (Kaufmann, 1988, p. 34) pose des problèmes majeurs à ceux qui ne veulent pas choisir en raison du risque d'échec provoqué par la précarité des moyens de réalisation ou qui refusent l'ordre socioéconomique actuel. En effet, Ehrenberg (1995, p. 14-15) avance que « Nous sommes entrés dans une société de responsabilité de soi : chacun doit impérativement se trouver un projet et agir par lui-même pour ne pas être exclu du lien, quelle que soit la faiblesse des ressources culturelles, économiques ou sociales dont il dispose ». En fait, on pourrait faire l'hypothèse que ces nouvelles exigences sociales et économiques de se démarquer des autres rendraient la marge attractive étant donné son fort potentiel de différenciation. Cet engouement pour normaliser les signes de la marginalité ne va pas sans contraindre davantage les acteurs marginaux, qui doivent constamment inventer d'autres formes originales d'affirmation afin d'en assurer l'authenticité et de maintenir cet écart avec le centre (ex. : la pratique du *branding*).

1. Ehrenberg (1995, p. 24) ajoute que ces séries télévisées atténueraient en quelque sorte le sentiment d'incertitude normative en offrant un « contrôle public de la vie privée ».

Si les interprétations des signes de la marginalité sociale varient dans le temps et selon les transformations de la société, l'attribut de marginalité se définit invariablement en fonction d'un processus de désignation sociale balisé par les normes sociales et juridiques centrales de la société. Ce qui est considéré marginal est toujours une situation sociale chargée de valeurs normatives dont la caractéristique est d'occuper une position d'écart face aux normes instituées par les instances de légitimation. Ces remarques, de même que l'étude du sens que les jeunes de la rue attribuent à leurs pratiques urbaines, m'ont amené à m'interroger sur la pertinence analytique du concept d'exclusion largement utilisé actuellement non seulement à cause de son indifférenciation sémantique mais aussi par sa force symbolique.

10.2. EXCLUSION OU MARGINALISATION ?

Les thèmes de la marginalisation et de l'exclusion peuvent être traités de plusieurs façons selon l'objectif poursuivi. Par exemple, on pourrait mettre à jour un portrait des champs sociaux où l'appauvrissement fait ses ravages et bâtir une analyse critique des politiques sociales et économiques ou, encore, exposer les problèmes des femmes victimes de violence. Toutefois, le fait de substituer un concept à l'autre sans le justifier crée une confusion des genres quant aux processus à l'œuvre dans la société. En ce qui a trait au concept de marginalisation, son intérêt réside dans le potentiel de normativité qu'il permet de déceler chez les personnes marginalisées, notamment les jeunes de la rue. Nous l'avons vu précédemment, la marge sociale n'est pas que subie ou destructive en soi. Elle peut aussi comporter un potentiel de socialisation et d'émancipation. Il ne s'agit pas d'idéaliser la marge sociale, mais d'être sensible à ce qui peut s'y développer autant qu'à ce qui la produit.

Mais l'exigence programmatique des interventions sociales presse les intervenants d'adopter une vision univoque de la finalité institutionnelle de l'intervention auprès des personnes marginalisées : la sortie de la marge et l'intégration. Le recours au concept d'exclusion favorise ce rapport binaire à la réalité des personnes marginalisées. Par définition, l'exclusion renvoie à une mise au rancart d'une personne ou d'un groupe, le concept suggérant l'existence d'un intérieur et d'un extérieur au social (*in et out*). À ce sujet, Karsz (2000, p. 132-133) souligne que l'imaginaire de l'exclusion sert de « faire-valoir de l'insertion » :

[...] en s'occupant d'exclusion, théoriciens et praticiens s'occupent à la fois d'individus et de groupes dits exclus et d'individus et de groupes supposés inclus. Produire des analyses et poser des actes par rapport aux uns implique de se positionner par rapport aux

autres. Des prises de parti sont à l'œuvre quant à ce qui est normal et ce qui ne l'est pas, quant au genre de société où nous vivons, quant aux modèles conjugaux et familiaux qu'il convient de réaliser... Prises de parti implicites ou explicites, y compris sous la forme de la neutralité bienveillante, de l'objectivation scientifique, du positionnement éthique. [...] Des valeurs relativement précises, des parangons, des modèles de normalité sont mobilisés.

Pour certains jeunes, sortir de la rue peut en effet être un moyen qu'ils envisagent à un moment précis de leur vie de rue, mais pas au début, tandis que pour d'autres jeunes la sortie de rue naîtra comme un désir après quelques jours. Que nous soyons d'accord ou pas, la rue sert de lieux d'apprentissages sociaux ou de passage pour plusieurs jeunes. Cela ne veut pas dire que ce soit toujours le cas et que le « projet initial » ne dérive pas un jour, mais sortir de la rue n'est pas tant une finalité dans cet univers qu'une des issues choisies par plusieurs jeunes. Pourtant, les intervenants et les chercheurs sont tentés de transformer cette issue en objectif d'intervention adapté au discours institué. La finalité de la vie de rue, pour les jeunes que j'ai observés, est davantage associée au désir d'autonomie sociale ou de place sociale reconnue qu'à celui de « sortir de la rue », cette quête d'autonomie pouvant aussi être expérimentée dans la rue ou envisagée à l'extérieur de la rue. Il importe de ne pas confondre moyen et finalité ; la sortie de rue est davantage un moyen pour atteindre un objectif de réalisation de soi. C'est pourquoi il convient d'être prudent lorsqu'on veut prévenir l'itinérance en « démonisant » la vie de rue quand on fait référence aux jeunes de la rue. Bref, répétons-le, pour ces jeunes la rue n'est pas bonne ou mauvaise en soi. Elle peut constituer un espace de survie et de protection contre une marginalisation perçue comme pire (le contexte de leur milieu d'origine) et elle peut aussi devenir un enfer menant à la mort. Le même jeune peut connaître les deux rapports émancipatoires et aliénants pendant son séjour dans la rue. Les facteurs de ces rapports différenciés à la rue sont encore à connaître, mais autrement que par leur seule énumération additive de type épidémiologique. Une chose est aussi de plus en plus claire : la complexité du phénomène d'appartenance à la vie de rue s'ajoute aux conditions de vie offertes par le milieu de la rue, lesquelles se détériorent davantage depuis 1995. Est-ce l'adoption de la vie de rue qui fait problème (lorsque c'est le cas) ou les mesures de répression et de contrôle systématiques non seulement des policiers mais des agents psychosantitaires de tout acabit ? Ainsi, le recours au concept d'exclusion juvénile participerait à l'occultation des processus sociaux complexes qui sont souvent de nature paradoxale et auxquels le concept de marginalisation rend davantage justice.

À vrai dire, le concept de marginalisation renvoie à une mise à la marge du social et non à l'extérieur de la société. La marge est toujours à penser dans une relation au centre et elle n'est pas exclue. La marge est ce par quoi on peut relier les pages d'un livre : la marge est dans la page. Ce concept comporte une plus grande pertinence analytique si l'on considère les transformations contemporaines du lien social et ses formes avancées d'individualisation. À l'exemple des jeunes de la rue, on peut utiliser la marge sociale à la fois comme un lieu de différenciation sociale favorisant la réalisation de soi par l'émancipation et comme un lieu d'aliénation sociale favorisant l'oppression et la domination (et non de façon binaire). En effet, la vie sociale est plus fluide et entremêlée de contradictions qui résultent non seulement des rapports sociaux eux-mêmes, y compris les contraintes extérieures et structurelles, mais aussi du parcours biographique qui diffère pour chaque individu.

Dit autrement, il est possible d'interpréter les formes de marginalité sociale comme faisant partie de la société tout en étant en rupture avec elle. Par exemple, dans la marge sociale on peut établir des rapports de position avec la société instituée de façon autonome (distinction, différenciation, démarcation, opposition, etc.) et de façon hétéronome (relégation, disqualification, désaffiliation, désaffection, etc.). En s'inspirant de la pensée de Barel, Quirion et Di Gennaro (2000, p. 337) ont bien souligné le paradoxe auquel les personnes en situation de marginalisation ont à faire face : « Nous sommes face à un double impossible : impossibilité pour le marginal de rompre avec la société tout en participant à une certaine forme de rupture sociale. » En effet, selon Barel, « Il n'y a pas d'Ailleurs à la société et au système, il n'y a pas d'île utopique coupée du continent systématisé. Il n'y a pas juxtaposition d'un système et d'un non-système, mais inévitablement frottement du système et de ce qui lui résiste ou cherche à lui échapper » (Barel, cité dans Quirion et Di Gennaro, 2000, p. 337). Bref, pour bien saisir la dynamique marginalité-normalité il est nécessaire de développer une pensée paradoxale où le paradoxe doit être accepté tel quel et non résolu dans une pensée binaire : normal-pathologique, victime-coupable, bien-mal, marginalité subie ou choisie, etc.

En somme, la marginalisation sociale est un mouvement autonome et hétéronome qui n'expulse pas la personne du social, mais l'y ancre à sa périphérie. Cette vision paradoxale de la marge sociale interroge les divers modes d'action tels que le travail de proximité et les interventions de prévention sociale qui sont interpellés dans leur fondement et leur finalité : en fonction de quels repères normatifs les intervenants sont-ils légitimés de « sortir » des jeunes de la marginalité sociale ? De plus, la pluralité des contextes de marginalisation rend incontournable le questionnement sur les fondements théoriques et politiques de la prévention

classique ainsi que sur son étalon d'intervention, le « comportement à risque », qui est en soi négatif. Dans cette logique probabiliste, il n'y a pas de place pour la pensée paradoxale (à la fois négative et positive).

Rappelons que la marge n'est pas le vide ou un *no man's land*, contrairement à l'idée véhiculée par un discours scientifique désuet ou caritatif moralisateur faisant appel au concept de désorganisation sociale, d'errance, de dysfonctionnement social, d'anomie ou de désocialisation. Déjà dans les années 1960, Élias et Scotson ([1965] 1997, p. 264), auteurs de *Logiques de l'exclusion*, récusaient cette idée de vide social :

La sociologie ne saurait être une discipline à part entière que s'il est bien entendu qu'il n'y a point de chaos au sens absolu du terme. Aucun groupe humain, si perturbé et chaotique soit-il aux yeux de ceux qui le forment ou aux yeux des observateurs, n'est sans structure.

Plus récemment, Bergier (1996, p. 102) confirmait cette vision selon laquelle les mondes sociaux de la marge s'organisent aussi autour de normes :

Les lois, *a fortiori* les standards sociaux, ne sont pas produites « par en haut », abandonnées à la seule décision des législateurs. Les individus contribuent également à l'activité normative. Celle-ci n'est donc pas le résultat naturel de la cohérence et de la transcendance d'une conscience collective. L'anormalité ne prend sens qu'au regard de la normalité, mais elle n'implique nullement l'absence de normes la concernant. Elle ne renvoie pas au préfixe grec *a* (privation de), ici abusif, mais vient du latin *anormalis* : contraire ou différent de la norme. Aucun individu ou groupe ne survit dans un vide social. Toute existence implique une relation à autrui et la production de codes et de valeurs, ne serait-ce que pour communiquer, tisser des liens, nouer ou rompre des alliances. La toxicomanie, la prostitution, la « cloche », la route, les communautés néo-rurales, Emmaüs s'organisent autour de règles et d'usages qui régissent les conduites individuelles et collectives, et prévoient les sanctions encourues en cas de transgression. Il ne s'agit pas de pathologies, de déviances ou de marginalités mais de modes de vie spécifiques.

Dans un article déconstruisant le concept d'exclusion, le philosophe Karsz (2000, p. 123-124) pousse plus loin le raisonnement en affirmant que l'absence de place est une construction idéologique :

On a toujours une place dans la société : personne ne saurait – hélas ! – en manquer. Ce ne sont jamais les places en tant que telles qui font défaut, mais un certain genre de places : les places dominantes, en particulier. Pour chaque sujet, la question d'avoir *une* place est toujours déjà résolue : dès sa naissance au plus tard. C'est

là, explique Sigmund Freud, la question que chaque enfant (se) pose : « *Che voi ?* » (Que me veulent-ils?). Personne n'a à se faire une place dans la société, mais beaucoup essayent de faire quelque chose de la place dans laquelle ils sont toujours déjà pris. La notion de « lutte des places » (Gaulejac) s'applique à mon avis uniquement à ceux qui entendent changer de place, et nullement à des gens qui n'en auraient aucune : cela supposerait qu'avant d'y parvenir ces gens censés être sans place se trouveraient en état de lévitation sociale² !

Reconnaître ces places (et ces désirs de changement de place) offre non seulement des pistes pour une meilleure compréhension des manifestations de la marginalité, mais aussi des éléments pour négocier des alternatives possibles avec les personnes marginalisées. C'est pourquoi le concept de marge sociale est, selon moi, plus riche que celui d'exclusion qui confère un état de passivité aux acteurs désignés ainsi. L'exemple des jeunes de la rue et des squatteurs est éloquent à cet égard (Béasse, 2001, p. 10-11).

Notons cependant qu'à travers ces nuances une autre se dessine si l'on considère la temporalité dans le processus impliquant un changement de place sociale. En fait, comme l'a observé Colombo (2001) dans son mémoire de maîtrise en ce qui regarde les sorties chez les jeunes de la rue montréalais, l'individu marginalisé qui désire changer de position identitaire peut connaître ce sentiment de vide que Bergier (1996, p. 100-101) a décrit comme étant le véritable lieu de l'exclusion :

L'exclusion, ce n'est pas être d'ailleurs, tel l'étranger ; c'est être de nulle part. Parfois ce sont pourtant les porte-parole de la normalité qui, en voulant « insérer », produisent de la honte et finalement excluent. Comment peut-on en arriver là ? [...] en proposant à l'individu de l'insérer, ils lui indiquent du même coup qu'il ne l'est pas. Cette démarche revient à nier, nous l'avons dit plus haut, la capacité intégrative des groupes étiquetés « hors normes ». [...] Conclusion : son changement de disposition le jette dans un « entre-deux ». Voilà où réside l'exclusion ! Il perd toute appartenance à un *socius*, tout statut, tout rôle à jouer, toute communication... tout sentiment de reconnaissance. Le temps s'arrête. C'est la vacuité, la mort sociale.

À la question « La marginalité serait-elle normale ? » que pouvons-nous répondre ? Il est possible de répondre affirmativement et négativement à cette question à condition de ne pas confondre « normalité » (conformité à des normes), « normalisation » (conformité aux normes standardisées)

2. À ce sujet, notons que, même à sa mort, l'individu a une place sociale au cimetière.

et « normativité » (présence de règles et de normes). En effet, si l'on juge la marginalité comme anormale car non normalisée par les acteurs institutionnels, alors on répondra négativement. Mais si l'on envisage les marginalités sociales comme structurant des pratiques sociales régulées selon des normes non reconnues par la société centrale, alors on peut répondre « oui » à la question. La citation suivante, tirée de Karsz (2000, p. 159), illustre bien les enjeux politiques et éthiques entourant ces précisions sémantiques :

La catégorie de désocialisation rend impossible d'élaborer ces questions pourtant cruciales. Éminemment descriptive, elle comporte une charge moraliste non dissimulée : elle répugne à appeler valeurs celles qui ne sont pas normales, c'est-à-dire normalisées, et à appeler normes celles qui ne sont pas communes, c'est-à-dire hégémoniques. Et puisqu'il faut bien nommer ce vide social qui n'est pourtant pas creux, des notions sont forgées, comme celle de « personnes en difficulté », qu'on écrit au pluriel « en difficultés » – laborieux euphémisme qui désigne autant qu'il opacifie les situations de déstabilisation des normes hégémoniques, la mise en question de repères dominants, l'ébauche de valeurs alternatives. Sur ce point aussi, les désocialisés-en-société rejoignent les exclus-qui-sont-dedans.

À partir des réflexions précédentes faisant état de rapports de pouvoir entre des groupes d'acteurs dans le processus de construction sociale de la marginalité, j'aimerais distinguer trois types de rapports de pouvoir que les individus marginalisés établissent au regard de cette marge. Ces trois rapports de pouvoir à la marge peuvent traverser l'expérience singulière qui est diversement vécue même à l'intérieur des catégories sociales. Soulignons que, parmi l'ensemble de ces rapports, certains favorisent un potentiel de socialisation, tandis que d'autres contribuent à déstructurer l'identité du sujet :

1. La marge peut être subie (effets du contexte de restructuration économique, dualisation socioéconomique et appauvrissement).
2. La marge peut être appropriée (mouvement écologiste, mouvement féministe, artistes du mouvement contre-culturel, action communautaire autonome, sectes, gangs de rue).
3. La marge peut être réappropriée (par certaines personnes composant les populations marginalisées chez les jeunes de la rue, par les itinérants, par les prostitués peuvent se réapproprier ce qu'ils subissent : un choix contraint).

Si les personnes marginalisées vivent de la marge, la société entière s'en nourrit, que ce soit au niveau des emplois créés, de la culture ou de l'économie en général. La marge sociale est soumise aux enjeux éthiques et politiques fondamentaux qui remettent en question les prétentions démocratiques de notre société. Par exemple, une contradiction fondamentale apparaît lorsque les institutions sociales visent à faire disparaître la marge sociale dans un contexte qui prône simultanément l'autoréalisation de soi et le conformisme aux valeurs néolibérales. À force d'intervenir, d'administrer, de gérer ou de gouverner « au nom de... », une société se dépossède d'une réelle participation de ses membres aux affaires de la cité. La pratique démocratique devient alors un problème dont il convient de ne pas sous-estimer l'importance dans une société dualisée. Dubet et Lapeyronnie (1992, p. 237) sont explicites à ce sujet :

Dans une société dualisée, la démocratie pure a toutes les chances de n'être qu'un marché entre les classes moyennes, qu'un marchandage aboutissant au renforcement des frontières entre les deux mondes. Pour que la vie démocratique se développe, il ne faut pas uniquement qu'elle soit ouverte, il faut aussi qu'elle redevenue représentative, que les acteurs perçoivent leurs épreuves individuelles à travers des enjeux collectifs.

D'autres auteurs (Mattelart, Delfourt et Mattelart, 1984, p. 209) insistent sur le fait que tout exercice de redéfinition de la démocratie ne peut s'accomplir réellement sans un minimum de délibération populaire contribuant à fabriquer la norme guidant les choix sociaux collectifs.

La redéfinition de la démocratie serait en effet condamnée à l'échec si elle ne plaçait au cœur de son désir et de ses aspirations la liberté pour chacun de produire les codes qui déterminent les valeurs, les régimes de vérité, et les hiérarchies sociales et culturelles: tout ce qui permet à l'individu de créer un singulier qui accède à l'universel.

Dans un article du journal *Le Monde*, Dominique Rousseau (1996) aborde ce problème en proposant une réflexion sur la démocratie continue afin de rétablir des ponts entre les gouvernants et les gouvernés. Telle qu'il la définit, la démocratie continue permet d'élargir l'horizon du mouvement d'appropriation d'actes sociaux au niveau de l'institution politique :

La démocratie continue est, enfin, une démocratie de délibération. Le régime représentatif fait aussi part à la délibération, mais elle reste circonscrite à l'enceinte parlementaire. Avec la démocratie continue, elle en sort et s'étend à l'ensemble du champ social. La fabrication de la norme devient un travail complexe qui, au-delà du Parlement, fait intervenir de nombreux « entrepreneurs législatifs » et entraîne en conséquence la généralisation du principe délibératif. [...] Elle définit un au-delà de la représentation,

non parce qu'elle la supprimerait, mais parce qu'elle transforme et élargit l'espace de la participation populaire en inventant des formes particulières qui permettent à l'opinion d'exercer un travail politique : le contrôle continu et effectif, en dehors des moments électoraux, de l'action des gouvernants.

Il importe alors de considérer les jeunes de la rue comme des citoyens. Rappelons que tous les acteurs que j'ai interrogés dans le contexte de la recherche s'accordent à dire qu'il faut trouver des solutions. Mais lesquelles ? Les solutions qui répondent aux besoins des jeunes ou à ceux des autres acteurs ? Il devient alors éthiquement nécessaire d'examiner comment les ressources du milieu élaborent des solutions alternatives à la relégation des jeunes de la rue dans une marge urbaine de plus en plus restreinte en les incluant dans le processus de définition des problèmes et des moyens.

C O N C L U S I O N

Interroger le sens des pratiques urbaines des jeunes de la rue requiert un regard critique sur les diverses représentations sociales du phénomène. Celles-ci orientent le point de vue normatif des intervenants et, par conséquent, des modes d'intervention qui ne tiennent pas toujours compte du sens que les jeunes donnent eux-mêmes à leurs pratiques. Un recul historique des rapports sociaux que les jeunes ont entretenus avec l'espace de la rue permet aussi de mieux saisir l'origine de ces représentations ainsi que les enjeux actuels entourant la crise de l'autorité, l'institutionnalisation de la socialisation juvénile et le sentiment d'insécurité urbaine face aux incivilités.

Par ailleurs, l'hétérogénéité et la variabilité des définitions des jeunes de la rue reflètent non seulement la pluralité des représentations sociales du phénomène, mais aussi l'instabilité de ses formes sociales et culturelles. Cette mouvance complexe de la vie de rue (Lucchini, 1998) exige des chercheurs comme des intervenants une souplesse, une ouverture constante aux manifestations émergentes associées au phénomène ainsi qu'une considération des transformations urbaines des lieux d'appartenance des jeunes de la rue. C'est pourquoi il est nécessaire d'adopter une définition analytique et sociohistorique des jeunes de la rue et non seulement descriptive de leurs comportements. La démarche exploratoire associée à la compréhension du sens que les jeunes de la rue accordent à leur parcours va au-delà de la caractérisation comportementale qui demeure à la surface du phénomène et se donne souvent à voir en trompe-l'œil. Accéder à ce que cachent les apparences comportementales pour tenter d'y voir une structure de significations constitue le défi actuel pour quiconque accepte de ne pas évacuer le contexte actuel d'incertitude associé au brouillage des repères normatifs que vivent les sociétés occidentales.

À l'aide, d'une part, d'une méthode d'enquête qui décrit le parcours géosocial des jeunes de la rue et, d'autre part, d'un cadre théorique permettant de définir le potentiel de socialisation marginalisée de ces jeunes, il a été possible de proposer une interprétation de leurs pratiques urbaines. En adoptant la vie de rue, des jeunes tentent de recomposer un cadre de socialisation en marge d'une société dont les représentants symboliques de l'autorité (parents et institutions) leur ont transmis des valeurs de transgression, d'abandon et de rejet. L'univers de la rue représente ainsi un espace sociosymbolique cohérent si l'on considère les parcours d'origine des jeunes de la rue dans une perspective précaire de réalisation de soi. Toute une série de pratiques d'identification sociospatiale peuvent être analysées dans cette perspective. Ainsi, la vie de rue n'est ni bonne ni mauvaise en soi. La rue n'est pas non plus un attribut naturel quasi organique stigmatisant l'appartenance des jeunes qui se retrouveraient dans cette situation, dans un processus ressemblant à une contagion (comme on le dit pour le comportement suicidaire par exemple). Le sentiment d'appartenance au milieu de la rue ne s'établit pas dans une association de type organique ou tribaliste, mais dans un processus d'identification sociosymbolique aux lieux qui, par la diffusion de leurs prégnances, sollicitent l'imaginaire des individus. En effet, la vie de rue dépend d'abord du sens et du pouvoir que les jeunes lui confèrent dans leur quête d'identification sociale et d'appropriation d'actes sociaux. En ce sens, certains jeunes réussissent à traverser cette étape de leur vie en ayant appris énormément sur eux-mêmes et sur la société dont l'épreuve, tel un rite de passage individuel, leur a donné le sentiment de fabriquer du sens et de se remettre au monde. D'autres, à l'opposé, auront d'énormes difficultés ou n'en sortiront tout simplement pas en s'enfermant dans l'illusion toxicomaniaque par exemple. En effet, même si le milieu de la rue peut constituer un espace de socialisation marginalisée, il reste que l'imaginaire de l'autonomie naturelle comporte aussi ses dérives.

Enfin, soulignons que les repères normatifs des jeunes de la rue se heurtent à ceux des acteurs qui ont une autre expérience de la transmission normative structurant un cadre de référence éthique différent du lien social. Dans un contexte de compétitivité internationale entre les grandes agglomérations urbaines, la peur de la montée de l'insécurité sociale, de la misère économique, du désordre politique, bref, des prégnances de décadence urbaine, contribue à nourrir un processus de marginalisation de jeunes dont le parcours est déjà marqué par la marginalisation institutionnelle. L'occupation sociospatiale de certains lieux par les jeunes de la rue qui fréquentent le centre-ville-est de Montréal depuis une dizaine d'années a été perçue par plusieurs acteurs, dont les autorités municipales, des commerçants, des résidents et d'autres gestionnaires institutionnels, comme un encombrement sociosymbolique.

Les transformations actuelles de la société, dont le brouillage des repères normatifs, exigent des chercheurs et des institutions actuelles qu'ils innoverent dans la façon de comprendre le phénomène des jeunes de la rue et de trouver des voies politiques de participation sociale des jeunes à la construction démocratique de notre société. Et, contrairement à la tendance actuelle dite du consensus et de l'harmonisation des ressources, l'un des principaux défis entourant l'intervention auprès des jeunes de la rue réside davantage dans le choix d'une orientation d'action qui inclut les jeunes eux-mêmes dans le processus de définition des problèmes, des besoins et des pistes de solutions qui les touchent. Il ne faut pas oublier que dans un contexte démocratique le consensus et l'harmonisation ne constituent pas une fin en soi, mais représentent des moyens parmi d'autres pour prendre une décision collective. Dans cette perspective d'inclusion des jeunes de la rue dans le processus d'intervention, une certaine pratique du travail de rue a été identifiée comme une piste d'orientation instaurant le lien social dans la marge.

Afin de considérer politiquement la place sociale des jeunes de la rue, et ce, dans une acceptation de la dimension paradoxale de l'insertion sociale par la marge, un nouveau mode de médiation sociale a vu le jour à Montréal en 1999. Ce dispositif de concertation et de négociation de groupe à groupe a permis à l'institution municipale et aux intervenants jeunesse d'inviter les jeunes de la rue à négocier leur cheminement dans une perspective d'ouverture, et non seulement à l'occasion d'événements ponctuels où les jeunes de la rue sont perçus comme des problèmes sociaux. Rappelons que le dispositif permet « la reconnaissance d'une égalité, celle du droit à l'existence, à l'expression, à la concertation » (Rueff-Escoubès, 1997, p. 202). C'est pourquoi le dispositif de négociation de groupe à groupe intervient dans une temporalité à moyen et à long terme sur la réalité sociopolitique des jeunes de la rue en instaurant un cadre social de coopération qui renforce des liens démocratiques à travers la culture du collectif (à taille humaine) et non de l'individualisme privatisé (Castoriadis, 1999). Comme nous le signale Mendel (1994, p. 31), « la socialisation autoritaire qui existait autrefois n'est plus possible. Il faut inventer ou reprendre des formes de socialisation qui existaient déjà de manière à pallier le déclin des formes traditionnelles d'identification et de socialisation ». Dans cette voie, l'expérience du dispositif de négociation de groupe à groupe a donné l'occasion à l'instance municipale montréalaise (autorité sociale de la rue) de considérer les jeunes de la rue comme des citoyens. Les autorités ont ainsi reconnu d'abord l'effort de socialisation marginalisée des jeunes de la rue afin de conférer un sens collectif à leurs pratiques que Le Breton (1995, p. 107) qualifierait de « forme moderne de rite de passage individuel ». Cet acte de reconnaissance sociale, essentiel dans la structure du rite à la suite de l'épreuve,

peut alors prendre la forme d'une offre de négociation entre des groupes de jeunes de la rue, des responsables politiques municipaux et des intervenants jeunesse. Ce dialogue a pour objectif d'échanger, de groupe à groupe, sur le type de participation que ces jeunes souhaitent instaurer dans la vie urbaine en tant que citoyens revendiquant paradoxalement une place sociospatiale. Cette ouverture à la réciprocité des relations se distingue des techniques de résolution de problèmes où, souvent, l'on détermine à l'avance des objectifs de résultats en fonction d'une définition technocratique des problèmes. Cette position a le mérite de manifester un respect à ces jeunes en leur proposant une passerelle institutionnelle non menaçante dont les règles du jeu ne visent pas seulement à interdire, mais à pouvoir dire.

BIBLIOGRAPHIE

- ACOT, P. (1994). *L'histoire de l'écologie*, Paris, Presses universitaires de France.
- AÏSSA ALIHAN, M. ([1938] 1964). *Social Ecology, a Critical Analysis*, New York, Cooper Square Publishers Inc.
- ALLAOUÏ, S. (2001). *L'évaluation d'une intervention: le travail de rue dans un organisme communautaire – Pact de rue*. Mémoire de maîtrise en intervention sociale, Montréal, Université du Québec à Montréal.
- ALVARENGA, A. (1987). «Georges Gurvitch et la perception des étendues. (à propos de l'espace social)», *Espaces et sociétés*, n^{os} 48-49, Toulouse, Privat, p. 13-45.
- AMIROU, R. (1994). «Le tourisme comme objet transitionnel», *Espaces et sociétés*, n^o 76, p. 149-165.
- ARCAND, D. (1997). «Des travailleurs de rue dénoncent la rafle policière du 1^{er} octobre près de l'UQAM», Montréal, *La Presse*, le 22 octobre, p. A-6.
- ARIÈS, P. (1979). «L'enfant et la rue, de la ville à l'anti-ville», Montréal, *Urbi*, n^o 2, p. 3-14.
- ARON, R. (1968). *Main Currents in Sociological Thought*, vol. 1. Garden City, Doubleday Anchor.
- ASHWORTH, G.J., P.E. WHITE et H.P.M. WINCHESTER (1988). «The Red-Light District in the West European City: A Neglected Aspect of the Urban Landscape», *Geoforum*, vol. 19, n^o 2, p. 201-212.
- ATTRUEQ (1997). *Le travail de rue: de l'oral à l'écrit. Document en progression à propos d'une pratique douce dans une réalité heurtante*. Colligeage des réflexions du collectif d'écriture et des membres de l'ATTRueQ, Drummondville, Refuge La Piaule du Centre du Québec.
- AUBIN, D. (2000). «Le corps, lieu de repères pour les jeunes de la rue ou la quête d'un territoire d'appartenance», *Santé mentale au Québec*, vol. XXV, n^o 2, p. 90-108.

- AUTHIER, J.-Y. (1986). « Centre-ville et marginalité. Les "groupes" de jeunes dans la rue de la République à Lyon », dans A. Vant (dir.), *Marginalité sociale, marginalité spatiale*, Actes du colloque (Lyon, 6-8 juin 1984) tenu à l'Université de Lyon II (Lumière), Paris, Éditions du CNRS, p. 174-186.
- BACHELARD, G. (1981). *La poésie de l'espace*, Paris, Presses universitaires de France.
- BACHMANN, C. (1992). « Jeunes et banlieues », dans G. Ferreol (dir.), *Intégration et exclusion dans la société française contemporaine*, Lille, Presses universitaires de Lille, p. 129-154.
- BAILLY, A.S. (1986). « L'émergence du concept de marginalité ; sa pertinence géographique », dans R. Vant (dir.), *Marginalité sociale, marginalité spatiale*, Actes du colloque (Lyon, 6-8 juin 1984) tenu à l'Université de Lyon II (Lumière), Paris, Éditions du CNRS, p. 48-53.
- BAILLY, A. (1990). « Les représentations de la distance et de l'espace : mythes et constructions mentales », *Revue d'économie régionale et urbaine*, n° 2, p. 265-270.
- BALANDIER, G. (1988). *Le désordre*, Paris, Fayard.
- BALDÉ-GEORGIN, N. (2000). *Jeunes cherchent place*, Paris, Desclée de Brouwer.
- BAREL, Y. (1981). « Modernité, code, territoire », *Les Annales de la recherche urbaine*, n°s 10-11, p. 3-21
- BAREL, Y. (1982). *La marginalité sociale*, Paris, Presses universitaires de France.
- BAREL, Y. (1990). « Le Grand Intégrateur », *Connexions*, n° 56, p. 85-100.
- BARREYRE, J.-Y. (1992). *Les loubards. Une approche anthropologique*, Paris, L'Harmattan.
- BASS, M. (1993). « Conjuguer santé et démocratie », *Informations sociales*, n° 26, p. 97-106.
- BASSAND, M. (1982). « École durkheimienne, espace et ville », dans M. Bassand (dir.), *Villes, régions et sociétés*, chap. 4, Les Presses Polytechniques romandes.
- BÉASSE, M. (2001). « Les squatters aux quatre coins du monde », *Métro*, jeudi, 4 octobre, p. 10-11.
- BEAUCHEMIN, S. (1996). « Nommer et comprendre l'itinérance des jeunes : une recension des écrits », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 27, p. 99-126.
- BECKER, H. ([1963] 1985). *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*, Paris, A.-M. Métailié.
- BELIN, E. (2002). *Une sociologie des espaces potentiels. Logique dispositifiv e et expérience ordinaire*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université.
- BELLOT, C. (2000). « Les enjeux de l'intervention à l'endroit des jeunes de la rue », *Actes du forum Droits et libertés. Que signifient les droits et libertés pour les jeunes de la rue ?* Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (Montréal, 16 novembre 1999), Québec, Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, p. 17-28.
- BELLOT, C. (2001). *Le monde social de la rue : Expériences des jeunes et pratiques d'intervention à Montréal*. Thèse de doctorat, École de criminologie, Montréal, Université de Montréal.

- BERDOULAY, V. et J.N. ENTRIKIN (1998). «Lieu et sujet. Perspectives théoriques», *L'Espace géographique*, n° 2, p. 111-121.
- BERGIER, B. (1996). *Les affranchis. Parcours de réinsertion*, Paris, Desclée de Brouwer.
- BERNARD, C. (2000). «Pour les jeunes de la rue, de quels droits parle-t-on?», *Actes du forum Droits et libertés. Que signifient les droits et libertés pour les jeunes de la rue?* Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (Montréal, 16 novembre 1999), Québec, Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, p. 29-42.
- BERNIER, L., A. MORISSETTE et G. ROY (1991). *La fugue chez les adolescent(e)s: fuite d'un milieu ou réappropriation d'un destin*, Sainte-Foy, Institut québécois de recherche sur la culture.
- BERTAUX, D. (1988). «Individualisme et modernité», *Espaces Temps*, n° 37, p. 15-21.
- BIFFOT, L. (1983). *Grandes tendances de la sociologie et de la psychologie sociale*, Tome 1. Libreville, L. Biffot éditeur, coll. Sciences humaines gabonaises.
- BILODEAU, D. (1996). *Les murs de la ville. Les graffitis de Montréal*, Montréal, Liber.
- BITAN-WEISZELD, M. et C. RUEFF-ESCOUBÈS (1997). «L'organisation et la socio-psychanalyse. Comment nous travaillons», *Revue internationale de psychosociologie*, vol. III, n°s 6-7, p. 97-116.
- BLANC, C.S. (1994). *Urban Children in Distress. Global Predicaments and Innovative Strategies*, Italie, United Nations Children's Fund.
- BLUMER, H. (1969). *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice-Hall.
- BOFILL, R. et N. Véron (1995). *L'architecture des villes*, Paris, Éditions Odile Jacob.
- BOISCLAIR, C., L. BÉLANGER et R. PARIS (1994). «Dix années de pratique de travail de rue». *Une génération sans nom (ni oui). Actes du colloque international sur les jeunes de la rue et leur avenir dans la société* (24-25-26 avril 1992 à Montréal), Montréal, PIAMP, p. 240-244.
- BOLTANSKI, L. (1982). *Les cadres: la formation d'un groupe social*, Paris, Éditions de Minuit.
- BONDU, D. (1998). *Nouvelles pratiques de médiation sociale. Jeunes en difficulté et travailleurs sociaux*, Paris, ESF Éditeur.
- BONETTI, M. (1994). *Habiter. Le bricolage imaginaire de l'espace*, Marseille/Paris, Hommes et Perspectives/Desclée de Brouwer.
- BORDET, J. (1998). *Les «jeunes de la cité»*, Paris, Presses universitaires de France.
- BOUAMAMA, S. (1993). *De la galère à la citoyenneté. Les jeunes, la cité, la société*, Paris, Desclée de Brouwer.
- BOUCHARD, C. (1987). «Intervenir à partir de l'approche écologique: au centre, l'intervenante», *Service social*, vol 36, n°s 2 et 3, p. 454-477.

- BOUCHARD, C. et E. DESFOSSÉS (1989). « Utilisation des comportements coercitifs envers les enfants : stress, conflits et manque de soutien dans la vie des mères », *Apprentissage et socialisation*, vol. 12, n° 1, p. 19-28.
- BOULAD-AYOUB, J. (1989). *Contre nous de la tyrannie...* Montréal, Hurtubise HMH, coll. Brèches.
- BOULLIER, D. (1985). *Un étranger intime: L'adolescent. La cohabitation des générations en grand ensemble*, Rennes, LARES (Université de Rennes 2).
- BOURDIEU, P. et J.-C. PASSERON (1971). *La reproduction*, Paris, Éditions de Minuit.
- BRANNIGAN, A. et T. CAPUTO (1993). *Études sur les fugueurs et les jeunes de la rue au Canada: Problèmes conceptuels et méthodologiques*, Calgary (Alberta), ministère du Solliciteur général du Canada et Direction de la promotion des services de Santé Canada.
- BRONFENBRENNER, U. (1992). « Évolution de la famille dans un monde en mutation ». *Apprentissage et socialisation*, vol. 15, n° 3, p. 181-193.
- BRUTER, C.P. (1974). *Topologie et perception, Tome I: Bases philosophiques et mathématiques*, Paris, Doin S.A. Éditeur et Maloine S.A. Éditeur.
- BUSIAUX, Pascal (1986). « Espace et criminalité. Valeurs d'usage et valeurs symboliques des territoires », dans R. Vant (dir.), *Marginalité sociale, marginalité spatiale*, Actes du colloque (Lyon, 6-8 juin 1984) tenu à l'Université Lyon II (Lumière), Paris, Éditions du CNRS, p. 213-222.
- CAILLOIS, R. (1938). *Le mythe et l'homme*, Paris, Gallimard.
- CALMETTES, Q. (1993). « Écologie urbaine », dans E. Chevallier (dir.), *L'enfant et la ville. Urbanisme, santé et socialisation*, Paris, Syros éditeur, p. 19-58.
- CALOGIROU, C. et M. TOUCHÉ (1997). « Des jeunes et la rue : les rapports physiques et sonores des skateurs aux espaces urbains ». *Espaces et sociétés: Les langages de la rue*, n° 90-91, Paris, Montréal, L'Harmattan, p. 69-88.
- CAPUTO, T., R. WEILER et K. KELLY (1994a). *Projet de recherche sur les fugueurs et les jeunes de la rue – Phase II. L'étude de cas d'Ottawa*, Ottawa, Solliciteur général du Canada, Santé Canada et le ministère de la Justice.
- CAPUTO, T., R. WEILER et K. KELLY (1994b). *Projet de recherche sur les fugueurs et les jeunes de la rue – Phase II. L'étude de cas de Saskatoon*. Ottawa, Solliciteur général du Canada, Santé Canada et le ministère de la Justice.
- CAPUTO, T. et K. KELLY (1998). « Améliorer la santé des jeunes de la rue », dans Forum national sur la santé, *Les déterminants de la santé. Les enfants et les adolescents* (vol. 1), Sainte-Foy, Éditions MultiMondes, p. 419-463.
- CASTEL, R. (1981). *La gestion des risques. De l'anti-psychiatrie à l'après-psychanalyse*, Paris, Éditions de Minuit.
- CASTORIADIS, C. (1999). « De l'autonomie en politique. L'individu privatisé », *Le Monde diplomatique, Manière de voir*, n° 46.
- CÉLIER, P. (1984). « Quand une société jette sa jeunesse à la rue », *Santé mentale au Québec*, vol. 9, n° 2, p. 154-158.
- CÉLIER, P. et J. HOMIER (1984). « Quand les intervenants font la rue ! », dans J. Tremblay (dir.), *La prostitution des jeunes. Entre le drame et la banalité*, Montréal, Les Éditions Convergences, p. 95-109.

- CENTRE DE RÉFÉRENCE DU GRAND MONTRÉAL (1998). *Répertoire des ressources communautaires pour personnes itinérantes dans le Grand Montréal*, Montréal, Centre de référence du Grand Montréal.
- CHAMBERLAND, C. et J. BEAUDRY (1989). « Émergence du paradigme écologique et étude des mauvais traitements envers les enfants », dans R. Tessier (dir.), *Pour un paradigme écologique*, Ville LaSalle, Hurtubise HMH, coll. Brèches, p. 211-246.
- CHAMBOREDON, J.-C. (1985). « Adolescence et post-adolescence : la "juvénisation". Remarques sur les transformations récentes des limites et de la définition sociale de la jeunesse », dans A.-M. Alléon, O. Morvan, et S. Lebovici (dir.), *Adolescence terminée, adolescence interminable*, Paris, Presses universitaires de France, p. 13-28.
- CHAREST, R. et J. GAGNÉ (1997). « Le nettoyage du parc Berri », *Relations* (janvier-février), n° 627, p. 11-14.
- CHARNEY, M. (1990). *Le Faubourg Saint-Laurent. D'un savoir urbain à une vision éclairée du développement du faubourg*, Étude préparée pour le Service de l'habitation et du développement urbain de la Ville de Montréal – Rapport final, Montréal, Ville de Montréal.
- CHEVAL, C. (1998). *Le travail de rue: une pratique d'accompagnement clinique*. Mémoire de maîtrise à l'École de service social, Montréal, Université de Montréal.
- CHEVAL, C. (2001). « Des travailleurs de rue créateurs de liens sociaux », dans H. Dorvil et R. Mayer (dir.), *Problèmes sociaux et interventions sociales. Tome II – Études de cas et interventions sociales*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, p. 381-386.
- CHICOINE, N. et D. ROSE (1996). « Usages et représentations de la centralité : le cas de jeunes employés du secteur tertiaire à Montréal ». Texte d'une communication présentée au colloque *Trajectoires familiales et espaces de vie en milieu urbain*, dans le cadre des Huitièmes Entretiens Jacques-Cartier, Lyon (Rhône-Alpes), 5-8 décembre 1995.
- CHOAY, F. (1980). *La règle et le modèle*, Paris, Seuil.
- CLAUDÉ, Y. (1993). « Jeunes, sous-cultures et intégration sociale », *Options* (CEQ), n° 8 (automne), p. 89-100.
- CLÉMENT, É. (1995). « McDonald's part en guerre contre les drogués », *La Presse* (Montréal), 22 août, p. A1-A2.
- CLÉMENT, C. (1990). « Les allumettes et la musique. À propos de l'objet transitionnel », dans S. Cordier (dir.), *D.W. Winnicott*, Paris, L'ARC, p. 65-69.
- CLOKE, P., C. PHILO et D. SADLER (1991). *Approaching Human Geography – An Introduction to Contemporary Theoretical Debates*, New York et Londres, The Guilford Press.
- COLOMBO, A. (2001). *Sortir de la rue. Analyse du processus de changement de mode de vie chez les jeunes de la rue à Montréal*. Mémoire de licence en travail social, Fribourg (Suisse), Université de Fribourg.
- COMITÉ DES SANS-ABRI DE LA VILLE DE MONTRÉAL (1987). *Vers une politique municipale pour les sans-abri*, Montréal, Ville de Montréal.

- COMTE-SPONVILLE, A. (1984). *Le mythe d'Icare. Traité du désespoir et de la béatitude*, Paris, Presses universitaires de France.
- COT, J.-P. et J.-P. MOUNIER (1974). *Pour une sociologie politique – Tome 2*, Paris, Presses universitaires de France.
- CÔTÉ, M.-M. (1988). *Les jeunes de la rue à Montréal. Une étude d'ethnologie urbaine*, Montréal. Thèse de doctorat, Montréal, Université de Montréal.
- CÔTÉ, M.-M. (1989). « Fuite et stratégies de survie des jeunes de la rue à Montréal », *Santé mentale au Québec*, vol. XIV, n° 2, p. 150-157.
- CÔTÉ, M.-M. (1992). « Une mémoire qui n'en finit plus de crier, celle des jeunes de la rue à Montréal », *Revue internationale d'action communautaire*, vol. 27, n° 67, p. 145-152.
- COULON, A. (1992). *L'école de Chicago*, Paris, Presses universitaires de France.
- CUSSON, M. (1990). « La violence à l'école: le problème et ses solutions », *Apprentissage et socialisation*, vol. 13, n° 3, p. 213-221.
- DASEN, P. et J. RETSCHITZKI (1989). « Une association, un colloque », dans *Socialisations et cultures, Actes du premier colloque de l'ARIC « Socialisations »*, (13-15 novembre 1986) Pierre Dasen et Jean Retschitzki (dir.), p. 11-15. Toulouse, Presses universitaires du Mirail.
- DAVIS, M. et D. WALLBRIDGE (1992). *Winnicott. Introduction à son œuvre*, Paris, Presses universitaires de France.
- DEAR, M. et J. WOLCH (1987). *Landscapes of Despair. From deinstitutionalization to homeless*, Paris, Princeton University Press.
- DE GAULEJAC, V. et G. MURY (1977). *Les jeunes de la rue*, Toulouse, Édouard Privat.
- DE GAULEJAC, V. et I. TABOADA-LEONETTI (1994). *La lutte des places. Insertion et désinsertion*, Paris, Desclée de Brouwer.
- DENONCOURT, H. et M.-F. RAYNAULT (1995). « Les "jeunes de la rue": ni jeunes, ni dans la rue », Montréal, *Le Devoir*, 30 octobre, p. A-9.
- DESBIENS, D. (1993). « Le crime et la peur du crime. Le projet de police communautaire ACES », dans M. Chalom et J. Kousik (dir.), *Violence et déviance à Montréal*, Montréal, Liber, p. 46-50.
- DERRIDA, J. (1992). « Générations d'une ville ». *Lettre internationale*, n° 33 (été).
- DÉSIRONT, A. (2000). « Ados délinquants, parents coupables », *Châtelaine* (novembre), p. 133-139.
- DESMARAIS, G. (1991). *La théorie de la forme urbaine. Une problématique morpho-sémiotique*. Thèse de doctorat, Montréal, Université de Montréal.
- DESMARAIS, G. (1992). « Des prémisses de la théorie de la forme urbaine au parcours morphogénétique de l'établissement humain », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 36, n° 98, p. 251-273.
- DESMARAIS, G. (1995). *La morphogenèse de Paris. des origines à la Révolution*, Paris, Sainte-Foy, L'Harmattan – CÉLAT.
- DESMARAIS, G. (2000). *La géographie structurale*, Paris, Montréal, L'Harmattan.

- DIGNEFFE, F. (1993). « Socialisation et déviance. Les origines de la perspective interactionniste », dans P. Tap et H. Malewska-Peyre (dir.), *Marginalités et troubles de la socialisation*, Paris, Presses universitaires de France, p. 223-247.
- DION, A. et I. Picard (2000). « Les jeunes de la rue, qui sont-ils? Qui sont-elles? Leurs situations », *Actes du forum Droits et libertés, Que signifient les droits et libertés pour les jeunes de la rue?* Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (Montréal, 16 novembre 1999), Québec, Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, p. 7-16.
- DIRECTION DE LA SANTÉ PUBLIQUE (1998). *Le « Défi de l'accès » pour les jeunes de la rue. Avis du directeur de la santé publique sur la mortalité chez les jeunes de la rue à Montréal*, Montréal, Régie régionale de la santé et des services sociaux de Montréal-Centre.
- DORVAL, F. (1998). *Le travail dans la rue*. Mémoire de maîtrise en intervention sociale, Montréal, Université du Québec à Montréal.
- DREYFUS, J. (1976). *La ville disciplinaire*, Paris, Galilée.
- DUBAR, C. (1991). *La socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles*, Paris, Éditions Armand Colin.
- DUBE, L. (1997). « Aids-risk Patterns and Knowledge of the Disease Among Street Children in Harare, Zimbabwe », *Journal of Social Development in Africa* vol. 12, n° 2, p. 61-73.
- DUBET, F. (1987). *La galère: Jeunes en survie*, Paris, Arthème Fayard, coll. Points.
- DUBET, F. (1990). « Socialisation des acteurs et sujet social », dans F. Digneffe (dir.), *Acteur social et délinquance. Une grille de lecture du système de justice pénale*, Liège-Bruxelles, Pierre Mardaga Éditeur, p. 55-79.
- DUBET, F. et D. LAPEYRONNIE (1992). *Les quartiers d'exil*, Paris, Éditions du Seuil.
- DUFOUR, R. (1998). *Problématique de la place D'Youville. Perspective d'action dans un cadre de recherche*, Beauport, Direction de la santé publique de Québec.
- DUPREZ, D. et M. HEDLI (1992). *Le mal des banlieues ?. Sentiment d'insécurité et crise identitaire*, Paris, L'Harmattan.
- DUMONT, F. (1995). *Le sort de la culture*, Montréal, Éditions Typo.
- DURKHEIM, É. ([1883] 1973). *De la division du travail social*, Paris, Presses universitaires de France.
- DURKHEIM, E. ([1894] 1950). *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Presses universitaires de France.
- DURKHEIM, É. ([1897] 1967). *Le suicide. Étude de sociologie*, Paris, Presses universitaires de France.
- DURKHEIM, É. ([1938] 1969). *Éducation et sociologie*, Paris, Presses universitaires de France.
- DUVIGNAUD, J. (1970). « Anomie et mutation sociale », dans G. Balandier (dir.), *Sociologie des mutations*, Actes du VII^e colloque de l'Association internationale des sociologues de langue française, Paris, Éditions Anthropos, p. 63-81.
- DUVIGNAUD, J. (1973). *L'anomie. Hérésie et subversion*. Paris, Éditions Anthropos.
- EHRENBERG, A. (1995). *L'individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy.

- ÉLIAS, N. ([1939]1990). *La dynamique de l'Occident*, Paris, Presses Pocket.
- ÉLIAS, N. (1991). *La société des individus*, Paris, Fayard.
- ÉLIAS, N. et J.L. SCOTSON ([1965] 1997). *Logiques de l'exclusion. Enquête sociologique au cœur des problèmes d'une communauté*, Paris, Fayard.
- En Marge 12-17 (1994-1995-1997-1998-1999). *Rapport annuel d'activités*, Montréal, En Marge.
- ERIKSON, E. (1959). *Enfance et société*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé.
- FAHMI, K. (1984). *La prostitution des mineurs. Construction d'un problème social*, Montréal, PIAMP.
- FECTEAU, J.-M., D. PACOM et S.B. RYERSON (1992). «Jeunes et sociétés québécoise et canadienne», dans D. Favel-Rouif (dir.), *La jeunesse et ses mouvements. Influence sur l'évolution des sociétés aux XIX^e et XX^e siècles*, Commission internationale d'histoire des mouvements sociaux et des structures sociales, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, p. 321-344.
- FÉLIX, Y. (1990). «Topologie», dans S. Auroux (dir.), *Encyclopédie de philosophie universelle. Les notions philosophiques – Tome 2*, Paris, Presses universitaires de France, p. 2614.
- FERRAND, A. (1976). «La pratique spatiale des groupes de jeunes: ségrégation et appropriation symbolique», dans P. Korosec-Serfaty (dir.), *Appropriation de l'espace: Actes de la 3^e conférence internationale de psychologie de l'espace construit* (Strasbourg, 21-25 juin 1976), p. 437-442.
- FISCHER, G.-N. (1981). *La psychosociologie de l'espace*, Paris, Presses universitaires de France.
- FIZE, M. (1993a). *Les bandes. L'«entre-soi» adolescent*, Paris, Desclée de Brouwer.
- FIZE, M. (1993b). «Sociologie de l'adolescence: sociologie du quotidien, sociologie au quotidien», *Sociétés*, n° 42, p. 425-434.
- FIZE, M. (1994). *Le peuple adolescent*, Paris, Éd. Julliard.
- FONTAINE, A. (2001). *Le travail de rue face aux pressions technocratiques. Les enjeux de la planification intégrée de services sociaux et de santé pour une pratique d'intervention autonome en lien avec les jeunes marginalisés*. Mémoire de maîtrise en intervention sociale, Montréal, Université du Québec à Montréal.
- FORET, C. et P. BAVOUX (1990). *En passant par le centre... La rue de la République à Lyon. Anthropologie d'un espace public*, Lyon, Trajectoires.
- FORTIER, J. et S. ROY (1996). «Les jeunes de la rue et l'intervention», *Cahiers de recherche sociologique*, n° 27, p. 127-152.
- FOUCAULT, M. (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard.
- FOURNIER, L., LAURIN, I., TOUPIN, J., GAUDREAU, J. et K. FROHLICH. (1996). Chapitre 3. «Les adolescents», dans L. Fournier et C. Mercier (dir.), *L'itinérance selon la documentation scientifique. Recension des écrits*. (dir.), Montréal, Centre de recherche Philippe-Pinel.
- FOURNIER, L. et C. MERCIER (1996). *Sans domicile fixe. Au-delà du stéréotype*, Montréal, Éditions du Méridien.
- FRÉGIER, H.-A. ([1840] 1977). *Des classes dangereuses de la population dans les grandes villes*, Genève, Slatkine-Megariotis Reprints.

- GALIFRET, Y. (1993). « Gérard Mendel, de la psychanalyse à la sociopsychanalyse », *Raison présente*, n° 108, p. 11-132.
- GAGNÉ, J. et H. DORVIL (1988). « L'itinérance : le regard sociologique », *Revue québécoise de psychologie*, vol. 9, n° 1, p. 63-78.
- GALLAND, O. (1991). *Sociologie de la jeunesse. L'entrée dans la vie*, Paris, Armand Colin.
- GARBARINO, J. et C.J. SCHELLENBACH (1986). « Troubled Youth, Troubled Families: Understanding Families at Risk for Adolescent Maltreatment », New York, Aldine.
- GAUTHIER, M. (1994a). « Entre l'excentricité et l'exclusion : les marges comme révélateur de la société ». *Sociologie et sociétés*, vol. XXVI, n° 2 (automne), p. 177-188.
- GAUTHIER, M. (1994b). *La pauvreté chez les jeunes. Précarité économique et fragilité sociale, un bilan*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture.
- GAUTHIER, M. (1994). *Une société sans les jeunes ?*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture.
- GAUTHIER, M. (dir.) (1997). *Pourquoi partir ? La migration des jeunes d'hier et d'aujourd'hui*, Sainte-Foy, Institut québécois de recherche sur la culture.
- GAUTHIER, G. (1998). « Squeegees, mendiants, dealers et prostitués feront encore partie du paysage montréalais », Montréal, *La Presse*, p. D-14.
- GAUTHIER, G. (1999). « Un long détour pour vider la place Émilie-Gamelin », Montréal, *La Presse*, le 6 août, p. A-3.
- GIDDENS, A. (1987). *La constitution de la société*, Paris, Presses universitaires de France.
- GILLIS, J. R. (1974). *Youth and History: Tradition and Change in European Age Relations. 1770-Present*, New York, Academic Press.
- GLOWCZEWSKI, B. (1993). « Relativité des modèles culturels et de la transgression », dans A. Tursz, Y. Souteyrand et R. Salmi (dir.), *Adolescence et risque*, Paris, Syros, p. 11-20.
- GOFFMAN, E. ([1963] 1975). *Stigmate*, Paris, Éditions de Minuit.
- GOFFMAN, E. (1968). *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux*, Paris, les Éditions de Minuit.
- GOVERNEMENT DU QUÉBEC (1993). *Le phénomène de l'itinérance au Québec. Protocole interministériel*, Québec, ministère de la Santé et des Services sociaux.
- GRANDMONT, C. (1996a). « La police plus présente au square Berri », Montréal, *La Presse*, le 10 juillet, p. A-3.
- GRANDMONT, C. (1996b). « Battre les policiers à leur propre jeu », Montréal, *La Presse*, le 31 juillet, p. A-3.
- GRANGER, G.-G. (1982). « Modèles qualitatifs, modèles quantitatifs dans la connaissance scientifique ». *Sociologie et sociétés*, vol. XIV, n° 1, p. 7-13.
- GREEN, A. (1980). « Le mythe : un objet transitionnel collectif. Abord critique et perspectives psychanalytiques », *Le temps de la réflexion I*, Gallimard, p. 99-131.

- GRELL, P. (1985). *Étude du chômage et de ses conséquences: les catégories sociales touchées par le non-travail. Histoires de vie et modes de débrouillardise*, Groupe d'analyse des politiques sociales, Montréal, École de service social, Université de Montréal.
- GRIZE, J.-B. (1994). «La géométrie traite-t-elle de l'espace?», dans P. Pellegrino (dir.), *Figures architecturales. Formes urbaines: Actes du congrès de Genève de l'Association internationale de sémiotique de l'espace*, Genève, Anthropos, p. 63-70.
- GRUEL, L. et J.-M. DE QUEIROZ (1987). «Marginalité», *Sociétés*, n° 12, p. 4-6.
- GUILLOU, J. (1998). *Les jeunes sans domicile fixe ou « au bout d'être énervé »*, Paris, L'Harmattan.
- HAECKEL, E. (1902). *Les énigmes de l'univers*, Éditions Reinwald et Schleicher Frères & Cie, Éditeurs.
- HALL, G.S. (1905). *Adolescence. Its Psychology and Its Relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education – 2 vol.*, New York, Appleton Century Crofts.
- HALL, E.T. (1966). *The Hidden Dimension*, Londres, Bodley Head.
- HANIGAN, P. (1992). *La jeunesse en difficulté*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec.
- HANNERZ, U. (1983). *Explorer la ville*, Paris, Éditions de Minuit.
- HAWLEY, A. (1968). «Human ecology», dans *International Encyclopedia of the Social Sciences*, n° 4, p. 328-337.
- HÉTU, R. (1995). «Le «body piercing»: de l'automutilation à l'acte spirituel» Montréal, *La Presse*, le 16 juillet, p. A-1.
- HÉTU, R. (1996). «L'industrie de la mode et le look Junkie», Montréal, *La Presse*, le 7 juillet, p. A-1.
- HOUDAYER, H. (1998). «Les portes du risque», *Sociétés*, n° 60, p. 3-9.
- HUBERT, J.-P. (1993). *La discontinuité critique. Essai sur les principes a priori de la géographie humaine*, Paris, Publications de la Sorbonne.
- HUERRE, P., M. PAGAN-REYMOND et J.-M. REYMOND (1997). *L'adolescence n'existe pas*, Paris, Éditions Odile Jacob.
- HUMEAU, J.-B. (1998). «Recherche et expérimentation sociale. Quelles méthodes pour la géographie sociale?», *Les Documents de la MRSH*, n° 7, p. 215-220.
- HURTUBISE, R., M. VATZ LAAROSSI et S. DUBUC. (2000). *Jeunes de la rue et famille. Des productions sociales et des stratégies collectives au travers des mouvances du réseau. Rapport de recherche (CQRS)*, Sherbrooke, Coalition sherbrookeoise pour le travail de rue.
- INVERNIZZI, A. (2001). *StraBenkinder in Afrika, Asien und Osteuropa. Eine Kommentierte Bibliographie. Projekte*, Bonn, Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz.

- JEAMMET, P. (1993). «L'adolescence est-elle un risque?», dans A. Turz, Y. Souteyrand et R. Salmi (dir.), *Adolescence et risque*. Conférence tenue dans le cadre de la quatrième campagne d'animation de l'INSERM (les 15 et 16 novembre 1990 en Haute-Savoie, France), Paris, Syros, p. 41-51.
- KAMMERER, P. (1992a). *Délinquance et narcissisme à l'adolescence. L'alternative symbolisante du don et de l'initiation*, Paris, Bayard éditions.
- KAMMERER, P. (1992b). «Comment cesser d'être "celui qui pourrait mourir"? Comportements à risques de certains jeunes et pratiques de sports à risque», *Dialogue – recherches cliniques et sociologiques sur le couple et la famille*, 2^e trimestre, p. 73-81.
- KANT, E. ([1781] 1987). *Critique de la raison pure*, Paris, GF-Flammarion.
- KARSZ, Saül (dir.) (2000). «L'exclusion : faux concept, vrai problème», dans S. Karsz (dir.), *L'exclusion, définir pour en finir*, Paris, Dunod, p. 99-171.
- KAUFMANN, J.-C. (1988). *La chaleur du foyer. Analyse du repli domestique*, Paris, Méridiens Klincksieck.
- KETT, J.F. (1977). *Rites of Passage: Adolescence in America 1790 to the Present*, New York, Basic Books.
- KOKOREFF, M. (1991). «Tags et zoulous. Une nouvelle violence urbaine», *Esprit: La France des banlieues*, n° 169, p. 23-36.
- KOKOREFF, M. (1993). «L'espace des jeunes. Territoires, identités et mobilité», *Les Annales de la recherche urbaine: Mobilités*, n°s 59-60, p. 170-179.
- KOKOREFF, M. (1996). «Jeunes et espaces urbains. Bilan des recherches en France, 1977-1994», *Sociologie et sociétés*, vol. XXVIII, n° 1, p. 159-176.
- KOROSEK-SERFATY, P. (1991). «La ville et ses restes», dans A. Germain (dir.), *L'aménagement urbain. Promesses et défis*, Montréal, Institut québécois de recherche sur la culture, p. 233-267.
- LABERGE, Y. (1996). «Couvre-feu à la place Émilie-Gamelin», Montréal, *La Presse*, le 31 mai, p. A-3.
- LABERGE, D. et S. ROY (1994). «Interroger l'itinérance : stratégies et débats de recherche», *Cahiers de recherche sociologique*, n° 22, p. 93-112.
- LABERGE, D. et al. (1995). *De l'expérience individuelle au phénomène global: configurations et réponses sociales*, Les Cahiers de recherche du CRI (n° 1), Montréal, CRI.
- LABERGE, D. (1997a). «Comprendre l'itinérance», *Recherche sociale*, vol. 3, n° 4 (janvier), p. 7-9.
- LABERGE, D. (1997b). *Marginaux et marginalité. Les États-Unis aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Paris, L'Harmattan, coll. Logiques sociales.
- LAGNEAU, J. (1990). «Socialisation», dans *Encyclopédie de philosophie universelle, Les Notions philosophiques, dict. 2*, Paris, Presses universitaires de France, p. 2396-2398.
- LAMONTAGNE, Y. et al. (1987). *La jeunesse québécoise et le phénomène des sans-abri*, Québec, Presses de l'Université du Québec et Québec Science Éditeur.
- La Presse* (1996). «Tolérance zéro pour les punks», Montréal, *La Presse*, le 26 mai, p. A-3.

- LAURIN, J. et D. LEGAULT (1984). *Les jeunes itinérants de 18-24 ans à Montréal*, Montréal, Réseau d'aide aux personnes seules et itinérantes de Montréal inc.
- LE BLANC, M. (1994). «Prévalence, facteurs de risque et prévention de l'activité délictueuse», dans *Les problèmes d'adaptation psychosociale chez l'enfant et l'adolescent : prévalence, déterminants et prévention*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, p. 109-148.
- LE BOSSÉ, Y. (1996). «Empowerment et pratiques sociales: illustration du potentiel d'une utopie prise au sérieux», *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 9, n° 1, p. 127-145.
- LE BRETON, D. (1989). «Les représentations du corps: réflexions épistémologiques», dans P. Dasen et J. Retschitzki (dir.), *Socialisations et Cultures*, Actes du premier colloque de l'ARIC «Socialisations» (13-15 novembre 1986), Toulouse, Presses universitaires du Mirail, p. 423-431.
- LE BRETON, D. (1995). *La sociologie du risque*, Paris, Presses universitaires de France.
- LE BRETON, D. (2002). «La vie en jeu pour exister», dans Le Breton (dir.), *L'adolescence à risque. Corps à corps avec le monde*, Paris, Éditions Autrement (n° 211), p. 14-36.
- LEDRUT, R. (1984). *La forme et les sens dans la société*, Paris, Librairie des Méridiens.
- LEDRUT, R. (1987). «L'espace et la dialectique de l'action», *Espaces et sociétés*, nos 48-49, Toulouse, Privat, p. 131-150.
- LEGAULT, J.-B. et M. PERREAULT (1996). «Le conflit prend de l'ampleur. Punks et policiers s'affrontent en pleine nuit à l'ex-square Berri», Montréal, *La Presse*, le 30 juillet, p. A-1-A-2.
- LEGENDRE, P. (1983). *L'empire de la vérité. Introduction aux espaces dogmatiques industriels*, Paris, Fayard.
- LEGENDRE, P. (1985). *L'inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*, Paris, Fayard.
- LEGENDRE, P. (1989). «Le ficelage institutionnel de l'humanité», *Anthropologie et sociétés*, vol. 13, n° 1, p. 53-60.
- LENOBLE, H. (1969). *Histoire de l'idée de nature*, Paris, Éditions Albin Michel.
- LE POULICHET, S. (1992). «Le concept de narcissisme», dans J.-D. Nasio (dir.), *Enseignement de 7 concepts cruciaux de la psychanalyse*, Paris, Éditions Payot, p. 69-95.
- LESOURD, S. (1994). «Agressivité et extérieur. Forces constructives de l'adolescent», dans J.-Y. Barreyre et A. Vulbeau (dir.), *La jeunesse et la rue*, Paris, Desclée de Brouwer, p. 131-141.
- LEWIN, K. (1936). *Principles of Topological Psychology*, New York, McGraw-Hill.
- LIEBERG, M. (1994). «Appropriating the city: teenagers' use of public space», dans S.J. Neary, N.S. Snirns et F.E. Brown (dir.), *The Urban Experience. A people Environment Perspective*, p. 321-333.

- LOUIS, P. et L. PRINAZ (1990). *Skinheads, taggers, zulus & Cie*, Paris, La Table Ronde.
- LORENZ, K. (1966). *On Aggression*, New York, Harcourt.
- LUCCHINI, R. (1993). *Enfant de la rue. Identité, sociabilité, drogue*, Genève, Librairie Droz S.A.
- LUCCHINI, R. (1996). *Sociologie de la survie: l'enfant dans la rue*, Paris, Presses universitaires de France.
- LUCCHINI, R. (1998). « L'enfant de la rue : réalité complexe et discours réducteurs », *Déviance et société*, vol. 22, n° 4, p. 347-366.
- LUTTE, G. (1988). *Libérer l'adolescence. Introduction à la psychologie des adolescents et des jeunes*, Liège-Bruxelles, Pierre Mardaga Éditeur.
- LYNCH, K. (1971). *L'image de la cité*, Paris, Dunod.
- MAFFESOLI, M. (1992). *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde*, Paris, Bernard Grasset.
- MAFFESOLI, M. (1994). « Rue, esthétique, socialité », dans A. Vulbeau et J.-Y. Barreyre (dir.), *La jeunesse et la rue*, Paris, Desclée de Brouwer, p. 23-31.
- MAISONNEUVE, J. (1990). « Crise des rituels et néo-rituels? », *Connexions*, n° 55, p. 29-37.
- MANZON, L., M. ROSARIO et M.L. REKART (1992). « HIV Seroprevalence among Street Involved Canadians in Vancouver », *Aids Education Prevention*, supplément 1-13 (automne), p. 86-93.
- MARCOUX, R., R. MORIN et D. ROSE (1990). « Jeunes et précarisation économique : analyse de la situation des couples ». *Cahiers québécois de démographie*, vol. 19, n° 2, p. 273-307.
- MATTELART, A., X. DELFOURT et M. MATTELART (1984). *La culture contre la démocratie ? L'audiovisuel à l'heure transnationale*, Paris, La Découverte.
- MATHEWS, F. (1994). « Reflet d'une société : définir le "problème" de la prostitution juvénile », dans PIAMP (dir.), *Une génération sans nom (ni oui). Actes du colloque international sur les jeunes de la rue et leur avenir dans la société (24-25-26 avril 1992 à Montréal)*, Montréal, PIAMP, p. 106-114.
- MAUGER, G. (1993). « L'adolescence : invariants et variations », dans A. Tursz, Y. Souteyrand et R. Salmi (dir.), *Adolescence et risque*, Paris, Syros, p. 53-60.
- MAYER, R. et M. LAFOREST (1990). « Problème social : le concept et les principales écoles théoriques », *Service social*, vol. 39, n° 2, p. 13-43.
- MEAD, G.H. ([1934] 1963). *L'esprit, le soi et la société*, Paris, Presses universitaires de France.
- MEAD, M. (1979). *Le fossé des générations*, Paris, Denoël/Gonthier.
- MEMMI, A. (1979). *La dépendance*, Paris, Gallimard.
- MENDEL, G. (1969). *La crise des générations. Étude sociopsychanalytique*, Paris, Payot.
- MENDEL, G. (1977). *La chasse structurale. Une interprétation du devenir humain*, Paris, Payot.

- MENDEL, G. (1979). *Quand plus rien ne va de soi. Apprendre à vivre avec l'incertitude*, Paris, Robert Laffont.
- MENDEL, G. (1988). *La psychanalyse revisitée*, Paris, Éditions La Découverte.
- MENDEL, G. (1990). *La crise est politique. La politique est en crise*, Paris, Éditions La Découverte.
- MENDEL, G. (1992). *La société n'est pas une famille*, Paris, Éditions La Découverte.
- MENDEL, G. (1994). « Mutations symboliques, nouvelles réalités sociales, crise des institutions, pistes de travail », dans PIAMP (dir.), *Une génération sans nom (ni oui). Actes du colloque international sur les jeunes de la rue et leur avenir dans la société* (24-25-26 avril 1992 à Montréal), Montréal, PIAMP, p. 27-32.
- MENDEL, G. (1997). « L'institution au double péril de l'organisation et de l'inconscient; perspectives sociopsychanalytiques (1971-1997) », *Revue internationale de psychosociologie*, vol. III, n^{os} 6-7, p. 117-128.
- MENDEL, G. (1998). *L'acte est une aventure; du sujet métaphysique au sujet de l'actepouvoir*, Paris, Éditions La Découverte.
- MENDEL, G. (2002). *Une histoire de l'autorité. Permanences et variations*, Paris, Éditions La Découverte et Syros.
- MENGET, P. (1990). « Fonction et fonctionnalisme », dans *Encyclopédie universelle*, Paris.
- MERCIER, G. (1992). « La théorie géographique de la propriété et l'héritage ratzélien », *Cahiers de géographie du Québec: La géographie humaine structurale*, vol. 36, n^o 98, p. 235-250.
- MERCIER, C., J. FORTIER et J. CORDOVA (1996). *L'intervention par les pairs auprès des jeunes de la rue du centre-ville de Montréal. Rapport d'évaluation*. Rapport de recherche remis à la Régie régionale de la santé et des services sociaux de Montréal-Centre, Montréal, Clinique des jeunes Saint-Denis, CLSC des Faubourgs.
- MERCIER, G. et G. RITCHOT (1994). « La dimension morale de la géographie humaine ». *Diogène*, n^o 166 (avril-juin), p. 43-54.
- MERCIER, G. et G. RITCHOT (1996). « Géographie et mythologie. Les fondements épistémologiques d'une théorie géographique de la mythologie », dans L. Turgeon, J. Létourneau et K. Fall (dir.), *Les espaces de l'identité*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 3-22.
- MERCIER, G., R. MORIN et M. PARAZELLI (1999). « La ville et le choc des imaginaires: populations marginalisées et revitalisation urbaine », dans L.R. Morisset, L. Noppen et D. Saint-Jacques (dir.), *Ville imaginaire, ville identitaire. Échos de Québec*, Sainte-Foy, Nota Bene, p. 209-227.
- MICHON, É. (1989). « Le rôle du consultant d'orientation psychanalytique en centre d'accueil de rééducation et l'espace transitionnel. Réflexion sur une expérience », *Revue québécoise de psychologie*, vol. 10, n^o 1, p. 45-54.
- MIGUELEZ, R. (1993). *L'émergence de la sociologie*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa.
- MILLER, A. (1984). *C'est pour ton bien. Racines de la violence dans l'éducation de l'enfant*, Paris, Aubier.

- MOLES, A. et E. ROHMER (1982). *Labyrinthes du vécu. L'Espace: matières d'actions*, Paris, Librairie des Méridiens.
- MONTPETIT, C. (1998). « Un jeune meurt chaque mois dans la rue », *Le Devoir* (Montréal), p. A-1.
- MORIN, P. (1993). *Espace urbain montréalais et processus de ghettoïsation de populations marginalisées*. Thèse de doctorat en sociologie, Montréal, Université du Québec à Montréal.
- MORIN, S. (1985). « De la représentation du centre-ville à la notion de spectacle urbain : réflexion théorique sur une approche possible de la ville en termes structuralistes », dans J.-P. Guérin et H. Gumuchian (dir.), *Les représentations en actes: Actes du colloque de Lescheraines*, Grenoble, Institut de géographie alpine, p. 113-123.
- MORVAL, J. (1981). *Introduction à la psychologie de l'environnement*, Bruxelles, Pierre Mardaga Éditeur.
- MUCCHIELLI, L. (1994). « Durkheim et la révolution des sciences humaines », *La Recherche*, vol. 25, n° 268, p. 896-902.
- NINACS, W. A. (1995). « Empowerment et service social: approches et enjeux », *Service social*, vol. 44, n° 1, p. 69-93.
- NORMAND, C. (1976). *Métaphore et concept*, Bruxelles, Éditions Complexe.
- OCHOLA, L. (1996). *The Undugu Society Approach in Dealing with Children at Risk to Abuse and Neglect. Monitoring Children's Rights*, E. Verhellen, The Hague, Martinus Nijhoff Publishers, p. 853-866.
- O'DDWYER DE MACEDO, H. (1994). *De l'amour à la pensée. La psychanalyse, la création de l'enfant et D.W. Winnicott*, Paris, L'Harmattan.
- ORRÙ, M. (1998). *L'anomie. Histoire et sens d'un concept*, Paris et Montréal, L'Harmattan.
- OSTROWETSKY, S. (1987). « Compositions ». *Espaces et sociétés*, n°s 48-49, Toulouse, Privat, p. 117-128.
- OSTROWETSKY, S. (dir.) (1988). *La civilité tiède. Recherche sur les valeurs urbaines dans les « nouveaux centres »*, Aix-en-Provence, EDRESS et CERCLES.
- OSTROWETSKY, S. (1994). « Suite sur la puissance des dispositifs spatiaux », dans P. Pellegrino (dir.), *Figures architecturales. Formes urbaines: Actes du congrès de Genève de l'Association internationale de sémiotique de l'espace*, Genève (Suisse), Anthropos, p. 287-302.
- OUMET, M. (1998). « Montréal veut réduire "doucement" le nombre de *squeegees* », Montréal, *La Presse*, p. A-9.
- PARAZELLI, M. (1995a). « De la pauvreté traitée comme une maladie », *Le Monde diplomatique*, n° 501 (décembre), p. 25.
- PARAZELLI, M. (1995b). « L'espace dans la formation d'un potentiel de socialisation chez les jeunes de la rue: assises théoriques », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 39, n° 37, p. 287-308.
- PARAZELLI, M. (1995c). « L'action communautaire autonome: un projet collectif d'appropriation d'actes sociaux », *Revue canadienne de service social*, vol. 12, n° 2, p. 211-235.

- PARAZELLI, M. (1997a). *Pratiques de "socialisation marginalisée" et espace urbain : le cas des jeunes de la rue à Montréal (1985-1995)*. Thèse de doctorat en études urbaines, Montréal, Université du Québec à Montréal.
- PARAZELLI, M. (1997b). « L'action communautaire et l'autonomie sociale : les apports de la sociopsychanalyse », dans C. Néglise et R. Zuniga (dir.), *L'intervention : les savoirs en action*, colloque tenu lors du 64^e congrès de l'ACFAS (Université McGill, mai 1996), Sherbrooke, GGC Éditions, p. 101-138.
- PARAZELLI, M. (1998). « La fiction généalogique des jeunes de la rue : le mythe de l'autonomie naturelle », *Possibles : Générations des liens à réinventer*, vol. 22, n° 1, p. 25-42.
- PARAZELLI, M. (1998). « Les limites épistémologiques des représentations sociospatiales des pratiques urbaines juvéniles », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 31, p. 81-107.
- PARAZELLI, M. (1999). « Prévenir l'adolescence ? », dans M. Gauthier et J.-F. Guillaume (dir.), *Définir la jeunesse ? D'un bout à l'autre du monde*, Saint-Nicolas, Les Presses de l'Université Laval, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, p. 55-74.
- PARAZELLI, M. (2000a). « L'appropriation de l'espace et les jeunes de la rue : un enjeu identitaire », dans D. Laberge (dir.), *L'errance urbaine*, collectif de recherche sur l'itinérance, la pauvreté et l'exclusion sociale, Sainte-Foy, Les Éditions Multi-Mondes, p. 193-220.
- PARAZELLI, M. (2000b). *Expérimentation du dispositif de négociation de groupe à groupe impliquant des jeunes de la rue, des intervenants communautaires jeunesse et des élus municipaux (1997-1999)*. Rapport d'évaluation, Sainte-Foy, INRS-Culture et Société.
- PARAZELLI, M. (2000c). « L'encombrement socio-symbolique des jeunes de la rue au centre-ville de Montréal. Le cas d'un quartier en revitalisation : le faubourg Saint-Laurent », dans J.-P. Augustin et C. Sorbets (dir.), *Lieux communs. Aperçus sur l'aménagement de places et de parcs au Québec*, Talence (France), Maison des sciences de l'Homme d'Aquitaine, p. 169-199.
- PARK, R.E. ([1926] 1979). « La communauté urbaine. Un modèle spatial et un ordre moral », dans Y. Grafmeyer et I. Joseph (dir.), *L'école de Chicago*, Paris, Éditions du champ urbain, p. 193-207.
- PARK, R.E. ([1928] 1987). « The marginal man », *Sociétés*, n° 12, p. 3-4.
- PARK, R.E. ([1929] 1979). « La ville comme laboratoire social », dans Y. Grafmeyer et I. Joseph (dir.), *L'école de Chicago*, Paris, Éditions du champ urbain, p. 163-179.
- PARK, R.E. ([1952] 1979). « La ville, phénomène naturel », dans Y. Grafmeyer et I. Joseph (dir.), *L'école de Chicago*, Paris, Éditions du champ urbain, p. 181-192.
- PÉGARD, O. (1998). « Une pratique ludique urbaine : le skateboard sur la place Vauquelin à Montréal », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. CIV, p. 185-202.
- PELCHAT, M. (1998). « Soixante policiers pour surveiller les *squeegees* », Montréal, *La Presse*, p. A-7.

- PELLEGRINO, P. (1987). «Épistémologie de l'espace et sociologie des lieux», *Espaces et sociétés*, n^{os} 48-49, Toulouse, Privat, p. 151-168.
- PERROT, M. *et al.* (1994). «Le chevalier errant comme figure valorisante de l'errance», dans P. Gutton (dir.), *Adolescence: Errances*, n^o 23 (printemps), p. 19-35.
- PERROT, M. (1996). «La jeunesse ouvrière: de l'atelier à l'usine», dans G. Levi et J.-C. Schmitt (dir.), *Histoires des jeunes en Occident. De l'Antiquité à l'époque moderne (tome 1)*, Paris, Seuil, p. 85-142.
- PERROT, J.-C. ([1968] 1992). «Rapports sociaux et villes au XVIII^e siècle», dans Roncayolo, M. et T. Paquot (dir.), *Villes et civilisation urbaine, XVIII^e-XX^e siècles*, Paris, Larousse, p. 46-60.
- PHARAND, S. (1995). *Le travail de rue au Québec: revue documentaire*, Rimouski, Unité de santé publique du Centre hospitalier régional de Rimouski.
- PIAGET, J. et B. INHELDER (1948). *Les représentations de l'espace chez l'enfant*, Paris, Presses universitaires de France.
- PINEAU, Y. (1996). «L'émeute de la Main: une "révolte du squeege" ?», Montréal, *La Presse*, le 21 mai, p. A-3.
- PLYMPTON, T. J. (1997). *Homeless Youth Creating Their Own Street «Families»*, New York et Londres, Garland Publishing, Inc.
- POIRIER, M. (1988). «La santé mentale des jeunes itinérants», *Revue québécoise de psychologie*, vol. 9, n^o 1, p. 94-110.
- POIRIER, M. *et al.* (1999). *Relations et représentations interpersonnelles de jeunes adultes itinérants. Au-delà de la contrainte de la rupture, la contrainte des liens*, Montréal, Groupe de recherche sur l'itinérance des jeunes adultes.
- POITOU, D. (1986). «La rue "squattée": Un mode aléatoire d'intégration de la jeunesse urbaine africaine», dans J. Commaille (dir.), *Problèmes de jeunesse et régulations sociales*, Actes des Cinquièmes Journées internationales (Vaucresson, mai 1985), Vaucresson, Centre de recherche interdisciplinaire de Vaucresson, p. 115-131.
- PRATTE, A. (1996). «Situation explosive chez les jeunes de la rue», Montréal, *La Presse*, p. A-7.
- PRATTE, A. (1999). «Et si nous avions inventé la violence des jeunes de la rue ?», Montréal, *La Presse*, p. A-8.
- PRIETO, L.J. (1994). «Sur les différents types d'objets matériels et sur le type d'objet que constitue le sujet», dans P. Pellegrino (dir.), *Figures architecturales. Formes urbaines: Actes du congrès de Genève de l'Association internationale de sémiotique de l'espace*, Genève (Suisse), Anthropos, p. 49-61.
- PROGRAMME DE PORTAGE (1993). *Le projet canadien des enfants des rues: constatations de la phase un. Rapport sur le volet canadien du Projet des enfants des rues entrepris dans le cadre du Programme de lutte contre les toxicomanies de l'Organisation mondiale de la santé*, Ottawa, ministère du Solliciteur général.
- QUÉBEC (1992). *Politique de la santé et du bien-être*. Québec, Ministère de la Santé et des Services sociaux.

- QUIRION, B. et A. DI GENNARO (2000). « L'inflation des cas de problématiques multiples : le symptôme de la disjonction entre la logique institutionnelle et la phénoménologie des besoins », dans D. Laberge (dir.), *L'errance urbaine*, collectif de recherche sur l'itinérance, la pauvreté et l'exclusion sociale, Sainte-Foy, Les Éditions Multi-Mondes, p. 329-346.
- RASSIAL, J.-J. (1990). *L'adolescent et le psychanalyste*, Paris, Éditions Rivages.
- READ, S., D. DE MATTEO et B. BOCK (1993). *HIV Prevalence in Toronto Street Youths*, Toronto, The Hospital For Sick Children.
- RÉMY, J. et L. VOYÉ (1974). *La ville et l'urbanisation : modalités d'analyse sociologique*, Gembloux, J. Duculot.
- RÉMY, J. et L. VOYÉ (1981). *Ville, ordre et violence*, Paris, Presses universitaires de France.
- RÉMY, J. (1990). « Les courants fondateurs de la sociologie américaine : des origines à 1970 », *Espaces et sociétés*, Paris, L'Harmattan, n° 56, p. 7-37.
- RENAUD, G. (1984). *À l'ombre du rationalisme. La société québécoise, de sa dépendance à sa quotidienneté*, Montréal, Éditions Saint-Martin.
- RENAUD, A. (1995). « L'avènement de l'individu comme dissolution du sujet », dans J.-F. Côté (dir.), *Individualismes et individualité*, Sillery, Septentrion, p. 27-41.
- RENÉ, J.-F. (1993). « La jeunesse en mutation : d'un temps social à un espace social précaire », *Sociologie et sociétés*, vol. XXV, n° 1, p. 153-171.
- REY-FLAUD, H. (1985). *Le charivari. Les rituels fondamentaux de la sexualité*, Paris, Payot.
- RITCHOT, G. (1985). « Prémisses d'une théorie de la forme urbaine », dans G. Ritchot et C. Feltz (dir.), *Forme urbaine et pratique sociale*, Montréal, Louvain-la-Neuve, Le Préambule – Éditions Ciaco, p. 23-65.
- RITCHOT, G. (1992). « La valorisation économique de l'espace géographique », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 36, n° 98, p. 175-214.
- RITCHOT, G., G. MERCIER et S. MASCOLO (1994). « L'étalement urbain comme phénomène géographique : l'exemple de Québec », *Cahiers de géographie du Québec : L'étalement urbain*, vol. 38, n° 105, p. 261-300.
- RITCHOT, G. (1999). *Québec, forme d'établissement : Étude de géographie régionale structurale*, Paris et Montréal, L'Harmattan.
- ROCHÉ, S. (1994). « Les incivilités, défis à l'ordre social », *Projet : Insécurité. Question de confiance*, n° 238 (été), p. 37-46.
- ROCHÉ, S. (1998). *Sociologie politique de l'insécurité. Violences urbaines, inégalités et globalisation*, Paris, Presses universitaires de France.
- ROCHER, G. (1969). *Introduction à la sociologie générale – Tome 2*, Montréal, Éditions HMH.
- ROSSI, P. (1989). *Down and Out in America : The Origins of Homelessness*, Chicago, University of Chicago Press.
- ROULLEAU-BERGER, L. (1991). *La ville-intervalle. Jeunes entre centre et banlieue*, Paris, Méridiens Klincksieck.

- ROUSSEAU, D. (1996). « De la démocratie représentative à la démocratie continue », *Le Monde*, 1^{er} février.
- ROY, S. (1988). *Seuls dans la rue, portraits d'hommes clochards*, Montréal, Saint-Martin.
- ROY, M. (1995). « Square Berri. Périmètre d'insécurité », *Montréal Campus*, 6 au 19 septembre, p. 13.
- ROY, E. (dir.) (1996). *Les jeunes de la rue de Montréal et l'infection au VIH. Étude de prévalence – Rapport final*, Montréal, Groupe de recherche sur les jeunes de la rue et l'infection au VIH (Unité de santé publique – Division des maladies infectieuses).
- ROY, S., B. DAGENAIS et C. BOLDOC (1998). *Rapport d'évaluation du projet théâtre mené par l'Anonyme en collaboration avec Cité Ouverte 2000*, Montréal, Université du Québec à Montréal, Département de sociologie.
- RUDDICK, S.M. (1996). *Young and Homeless in Hollywood. Mapping Social Identities*, New York et Londres, Routledge.
- RUEFF-ESCOUBÈS, C. (1997). *La démocratie dans l'école. Une pratique d'expression des élèves*, Paris, Syros.
- SAINT-LAURENT, D. (1987). Dossier « jeunes adultes 18-30 ans », Programme de consultation d'experts, Québec, Commission d'enquête sur les services de santé et les services sociaux.
- SAMI-ALI (1974). *L'espace imaginaire*, Paris, Éditions Gallimard.
- SAMI-ALI (1990). *Le Corps, l'Espace et le Temps*, Paris, Bordas.
- SANTÉ QUÉBEC (1998). *Dénombrement de la clientèle itinérante dans les centres d'hébergement, les soupes populaires et les centres de jour des villes de Montréal et de Québec 1996-1997*, Québec, Gouvernement du Québec.
- SAUNDERS, P. (1981). *Social Theory and the Urban Question*, New York, Holmes & Meier Publishers, Inc.
- SCHAUT, C. et L. VAN CAMPENHOUDT (1994). *Le travail de rue en communauté française: Nature et enjeux*. Rapport de recherche pour la Fondation Roi Beaudoin, Bruxelles, Centre d'études sociologiques des Facultés universitaires Saint-Louis.
- SCHINDLER, N. (1996). « Les gardiens du désordre: rites culturels de la jeunesse à l'aube des Temps modernes », dans G. Levi et J.-C. Schmitt (dir.), *Histoires des jeunes en Occident. De l'Antiquité à l'époque moderne (tome 1)*, Paris, Seuil, p. 277-329.
- SCHMITT, J.-C. (1993). « Pour une histoire de l'adolescence: le cas du Moyen Âge », dans A. Turz, Y. Souteyrand et R. Salmi (dir.), *Adolescence et risque*. Conférence tenue dans le cadre de la quatrième campagne d'animation de l'INSERM (les 15 et 16 novembre 1990 en Haute-Savoie, France), Paris, Syros, p. 21-28.
- SCHNAPPER, D. (1999). *La compréhension sociologique. Démarche de l'analyse typologique*, Paris, Presses universitaires de France.
- SERFATI-GARZON, P. (1999). *Psychologie de la maison. Une archéologie de l'intimité*, Montréal, Éditions du Méridien.

- SHAW, C. et H. MCKAY (1942). *Juvenile Delinquency in Urban Areas*, Chicago, University of Chicago Press.
- SHERIFF, T. *et al.* (1999). *Le trip de la rue. Parcours initiatiques des jeunes de la rue*, Beauport, Centre jeunesse de Québec.
- SHIELDS, R. (1989). « Social spatialization and the built environment: The West Edmonton Mall », *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 7, p. 147-164.
- SILLAMY, N. (dir.) (1980). *Dictionnaire encyclopédique de psychologie*, Paris, Bordas.
- Simmel, G. ([1903] 1979). « Métropoles et mentalités », dans Y. Grafmeyer et I. Joseph (dir.), *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Éditions du champ urbain.
- SIMMEL, G. ([1908] 1979). « Digressions sur l'étranger », dans Y. Grafmeyer et I. Joseph (dir.), *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Éditions du champ urbain.
- SIRONNEAU, J.-P. (1995). « La foi chrétienne et la science ». *Sciences humaines*, n° 53 (août-septembre), p. 24-27.
- SPCUM (1993). *Projet d'orientation de l'intervention policière auprès des jeunes dans une perspective globale*, Direction du conseil et de la coordination, Montréal, SPCUM.
- STECK, B. (1998). « L'exclusion ou le territoire du repli progressif », *L'information géographique*, n° 2, p. 66-71.
- STOECKLIN, D. (2000). *Enfants des rues en Chine*, Paris, Éditions Karthala.
- SZTOMPKA, P. (1979). *Sociological Dilemmas. Toward a Dialectic Paradigm*, New York, Londres, Toronto, Academic Press.
- TARACENA, E. et M.L. TAVERA (1998). « La fonction du groupe chez les enfants de la rue à Mexico », dans S. Tessier (dir.), *À la recherche des enfants des rues*, Paris, Éditions Karthala.
- TAYLOR, C. (1998). *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Montréal, Boréal.
- TENENHAUS, H. (1993). *Le tatouage à l'adolescence*, Paris, Bayard Éditions.
- TESSIER, R. (1989). « L'émergence du paradigme écologique en psychologie », dans R. Tessier (dir.), *Pour un paradigme écologique*, Ville LaSalle, Hurtubise HMH, coll. Brèches, p. 55-68.
- THÉRY, I. (1998). « À la croisée des liens », *Le Monde de l'éducation, de la culture et de la formation*, n° 264 (novembre), p. 34-35.
- THIBODEAU, M. (1999). « Le SPCUM a fait fausse route à la place Émilie-Gamelin », Montréal, *La Presse*, le 30 juillet, p. C-11.
- THOM, R. (1991). « Saillance et prégnance », dans R. Kaës et D. Anzieu (dir.), *L'inconscient et la science*, Paris, Dunod, p. 64-82.
- THOMAS, I.W. (1907). *Sex and Society: Studies in the Social Psychology of Sex*, Chicago, University of Chicago Press.
- THOMAS, I.W. et F. ZNANIECKI ([1918] 1927). *The Polish Peasant in Europe and America*, New York, Knopf.

- THRASHER, F. ([1927] 1963). *The Gang. A Study of 1,313 Gangs in Chicago*, Chicago et Londres, University of Chicago Press.
- TOMKIEWICZ, S. (1999). «La mystification scientifique», *Le journal des psychologues*, n° 168, p. 48-49.
- TONNIÈS, F. (1977). *Communauté et société: catégories fondamentales de la sociologie*, Paris, Retz.
- TOURAINÉ, A. (1991). «Face à l'exclusion», *Citoyenneté et urbanité*, Paris, Éditions Esprit, p. 165-173.
- TREMBLAY, J. (dir.) (1984). *La prostitution des jeunes. Entre le drame et la banalité*, Montréal, Les Éditions Convergences.
- TREMBLAY, I. (1997). «Les migrations actuelles au Québec», dans M. Gauthier (dir.), *Pourquoi partir? La migration des jeunes d'hier et d'aujourd'hui*, Sainte-Foy, Institut québécois de recherche sur la culture, p. 49-61.
- TROTTIER, E. (2002a). «Irkoutsk apprivoise lentement la prospérité», *La Presse* (Montréal), p. A-22.
- TROTTIER, E. (2002b). «L'hiver qui rime avec la mort. À Moscou, les sans-abri meurent dans la neige par centaines», Montréal, *La Presse*, p. B-1.
- TRUFFAUT, S. (1998). «De l'opéra pour chasser les punks des bouches de métro», Montréal, *Le Devoir*, p. A-1, A-10.
- UWUMUREMYI, M.D. (1998). *Le phénomène des jeunes de la rue à Montréal: le cas des jeunes Haïtiens*, Mémoire de maîtrise en intervention sociale, Montréal, Université du Québec à Montréal.
- VAN GENNEP, A. ([1909] 1981). *Les rites de passage*, Paris, Éditions A. & J. Picard.
- VANONI, D. (1994). «Réhabilitation et urbanité», dans A. Vulbeau et J.-Y. Barreyre (dir.), *La jeunesse et la rue*, Paris, Desclée de Brouwer, p. 61-76.
- VANT, A. (1986). «Géographie sociale et marginalité», dans A. Vant (dir.), *Marginalité sociale, marginalité spatiale*. Actes du colloque (Lyon, 6-8 juin 1984) tenu à l'Université de Lyon II (Lumière), Paris, Éditions du CNRS, p. 13-25.
- VERDE, A. (1995). «Violence et crise d'identité», *Service social dans le monde: Les politiques sociales*, n°s 3-4, p. 77-92.
- VILLE DE MONTRÉAL-MINISTÈRE DE LA SANTÉ ET DES SERVICES SOCIAUX (1993). *Réflexions sur la situation des jeunes sans-abri*, Montréal, Rapport du comité de travail à l'attention du comité de suivi du Plan conjoint sur l'itinérance.
- VILLE DE MONTRÉAL (1993a). *Phase I (Faubourg Saint-Laurent): Le projet de la Place de la Paix et de la rue Charlotte – Programme d'aménagement préliminaire*, Montréal, Ville de Montréal.
- VILLE DE MONTRÉAL (1993b). *Plan de mise en valeur de la rue Sainte-Catherine*, Montréal, Ville de Montréal.
- VULBEAU, A. (1992). «Les masques de l'inscription sociale», dans S. Lesourd (dir.), *Adolescents dans la cité*, Paris, Érès, p. 33-42.
- WALGRAVE, L. (1992). *Délinquance systématisée des jeunes et vulnérabilité sociétale. Essai de construction d'une théorie intégrative*, Genève, Éditions Médecine et Hygiène – Méridiens Klincksieck.

- WALLOT, C. (1992). *Les jeunes sans abri, Recherche entreprise dans le cadre du projet : La promotion active des droits de la personne comme voie de solution au problème des jeunes sans abri*, Montréal, Consortium de formation sur la défense des droits humains de l'Université McGill.
- WAVRE, R. (1950). *La figure du monde. Essai sur le problème de l'espace des Grecs à nos jours*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière.
- WEBBER, M. (1991). *Street Kids. The Tragedy of Canada's Runaways*, Toronto, Buffalo, Londres, University of Toronto Press.
- WHYTE, W.F. ([1943] 1955). *Street Corner Society. The Social Structure of an Italian Slum*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press.
- WINNICOTT, D.W. (1975). *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, Paris, Gallimard.
- WINNICOTT, D.W. (1994). « L'adolescence », dans D.W. Winnicott, *Déprivation et délinquance*, Paris, Éditions Payot & Rivages, p. 173-185.
- WIRTH, L. ([1938] 1979). « Le phénomène urbain comme mode de vie », dans Y. Grafmeyer et I. Joseph (dir.), *L'école de Chicago*, Paris, Éditions du champ urbain, p. 251-277.
- WRIGHT, T. (1997). *Out of Place. Homeless Mobilizations, Subcities, and Contested Landscapes*, Albany, State University of New York Press.
- WRIGHT, J. D. et B. A. RUBIN (1998). « Les sans-domicile aux États-Unis. Leçons tirées de quinze années de recherche », *Sociétés contemporaines: Les sans-domicile. États-Unis, France*, n° 30, p. 35-66.
- WYLLIE, D. et G.C. SMITH (1996). « Effects of Extroversion on the Routine Spatial Behavior of Middle Adolescents ». *Professional Geographer*, vol. 48, n° 2, mai, p. 166-180.
- XIBERRAS, M. (1993). *Les théories de l'exclusion*, Paris, Méridiens Klincksieck
- ZBINDEN, V. (1997). *Piercing. Rites ethniques. Pratiques modernes*, Lausanne, Favre.
- ZOLL, R. (1992). *Nouvel individualisme et solidarité quotidienne*, Paris, Kimé.