



L'IMAGINAIRE URBAIN ET LES JEUNES

La ville comme espace
d'expériences identitaires
et créatrices

Sous la direction de
PIERRE-W. BOUDREAULT
MICHEL PARAZELLI





L'IMAGINAIRE URBAIN ET LES JEUNES

La ville comme espace
d'expériences identitaires
et créatrices

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.ca • Internet : www.puq.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

DISTRIBUTION DU NOUVEAU MONDE

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 ».



L'IMAGINAIRE URBAIN ET LES JEUNES

La ville comme espace
d'expériences identitaires
et créatrices

Sous la direction de
PIERRE-W. BOUDREAU
MICHEL PARAZELLI

2004



Presses de l'Université du Québec
Le Delta I, 2875, boul. Laurier, bur. 450
Sainte-Foy (Québec) Canada G1V 2M2

Catalogage avant publication de la Bibliothèque nationale du Canada

Vedette principale au titre :

L'imaginaire urbain et les jeunes : la ville comme espace
d'expériences identitaires et créatrices

(Collection Problèmes sociaux & interventions sociales ; 13)

Comprend des réf. bibliogr.

ISBN 2-7605-1293-2

1. Jeunes en milieu urbain. 2. Imaginaire. 3. Espaces publics. 4. Rites d'initiation.
5. Art urbain. 6. Sociologie urbaine. I. Boudreault, Pierre-W. II. Parazelli, Michel.
III. Collection.

HQ796.I42 2004

305.235'09173'2

C2004-940493-8

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 : RICHARD HODGSON

Photographie : Michel Parazelli

1 2 3 4 5 6 7 8 9 PUQ 2004 9 8 7 6 5 4 3 2 1

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

© 2004 Presses de l'Université du Québec

Dépôt légal – 2^e trimestre 2004

Bibliothèque nationale du Québec / Bibliothèque nationale du Canada

Imprimé au Canada

Pour Alexandre, Emmanuel et Vanessa,
et pour tous les jeunes qui doivent
prouver les rituels de la vie en défiant encore
les puissances de l'ombre, qu'ils sachent :
« Ce qui ne me tue pas, me rend fort. »

F. Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*

*Même dans la tête la plus insignifiante, la moins violente,
dans le personnage le plus flou, le plus mou, en état déficient,
si je commence à vouloir dessiner cette tête, à la peindre, ou plutôt
à la sculpter, tout cela se transforme en une forme tendue,
et toujours, me semble-t-il, écrit Alberto Giacometti de son travail,
d'une violence extrêmement contenue, comme si la forme même
du personnage dépassait toujours ce que le personnage est.
Mais il est cela aussi : il est surtout une espèce de noyau de violence .*

« Écrits », de Herbert Matter dans Alberto Giacometti, p. 245.
Ce texte est extrait de Alain Touraine, *Critique de la modernité*, p. 350.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	XXI
----------------------------	-----

MOT DE LA PRÉSIDENTE D'HONNEUR

L'imaginaire urbain et les jeunes	XXV
--	-----

Suzie Robichaud

BIBLIOGRAPHIE	XXVIII
----------------------------	--------

INTRODUCTION

L'IMAGINAIRE URBAIN ET LES JEUNES	1
--	---

PLURALITÉ DES IMAGINAIRES URBAINS ET DES FORMES DE SOCIALISATION	3
---	---

CONFIGURATIONS URBAINES ET RÉGULATION DES PRATIQUES JUVÉNILES	5
--	---

L'IMAGINAIRE DE L'AMBIVALENCE	8
--	---

L'IMAGINAIRE DE LA CONCURRENCE	9
---	---

L'IMAGINAIRE DE LA PLURALITÉ	11
---	----

POUR DES LIEUX URBAINS FAVORISANT L'EXPÉRIENCE IDENTITAIRE ET CRÉATRICE	14
--	----

BIBLIOGRAPHIE	16
----------------------------	----

PARTIE 1	
LES ESPACES URBAINS ET LES JEUNES	19
CHAPITRE 1	
LA VILLE FAIT-ELLE ENCORE RÊVER LES JEUNES?	29
<i>Madeleine Gauthier</i>	
LA VILLE FAIT-ELLE ENCORE RÊVER LES JEUNES?	32
LA GRANDE VILLE ET SON CARACTÈRE INITIATIQUE	34
UNE CATHARSIS: LA CRITIQUE DU MILIEU D'ORIGINE	37
AU-DELÀ DE LA PÉRIODE INITIATIQUE... ..	38
LES REPRÉSENTATIONS NÉGATIVES DE LA VILLE	40
CONCLUSION	41
BIBLIOGRAPHIE	42
CHAPITRE 2	
L'ÉCOLE DANS OU HORS LA CITÉ?	45
<i>Céline Saint-Pierre</i>	
LES RAPPORTS DES JEUNES À L'ÉCOLE ET À LA CITÉ	48
Les 14-20 ans: expérience scolaire et expérience de vie	48
Le travail rémunéré durant les études:	
une façon de tisser des liens entre l'école et la cité	54
Les 20-30 ans: obtention d'un diplôme,	
insertion professionnelle et insertion sociale	56
L'ÉCOLE DANS LA CITÉ: LA PLACE DE L'ÉDUCATION À LA	
CITOYENNETÉ DANS LA MISSION DE L'ÉCOLE ET DANS	
LE PROJET ÉDUCATIF DE LA SOCIÉTÉ QUÉBÉCOISE	59
CONCLUSION	61
BIBLIOGRAPHIE	62
CHAPITRE 3	
VIE URBAINE ET JEUNES: IMAGERIE ET IMAGINAIRE	65
<i>Pierre-W. Boudreault</i>	
EXPÉRIENCE URBAINE COMME ANAMNÈSE ET CRÉATION ...	68
IMAGINAIRE ET IMAGERIE URBAINE:	
LE RÊVE ET LA RÉPLIQUE	73

LES IMAGINAIRES URBAINS ET LEURS PUISSANCES FONDATRICES DU LIEN SOCIAL	76
CONCLUSION	84
ÉPILOGUE	88
BIBLIOGRAPHIE	88

CHAPITRE 4

CADRE DE VIE, IDENTITÉ ET MIGRATION DES JEUNES

L'hypothèse du nouvel urbanisme	91
--	----

Martin Simard

CADRE DE VIE ET PRATIQUES IDENTITAIRES

CHEZ LES JEUNES	94
Le territoire comme vecteur identitaire	94
La géographie des identités et l'effet des migrations	95

LE CADRE DE VIE URBAIN AU REGARD

DU NOUVEL URBANISME	98
La ville actuelle comme cadre de vie	98
Le projet du nouvel urbanisme	99

LA MIGRATION DES JEUNES AU QUÉBEC :

QUELQUES STATISTIQUES	101
La présence des jeunes : comparaisons interrégionales	101
La présence des jeunes au sein des RMR et des villes moyennes	104

CONCLUSION	110
------------------	-----

BIBLIOGRAPHIE	112
---------------------	-----

CHAPITRE 5

JEUNESSE ET LIEN CIVIL

Déliasion, ou réenchantement de l'espace public?	117
---	-----

Françoise Moncombe

AU COMMENCEMENT	118
D'une cosmogonie sacrée... ..	120
À l'invention de la Cité	121

ESPACE PUBLIC ET LIEN CIVIL : LA SCÈNE INVISIBLE	124
Aujourd'hui l'État urbain et l'espace public : la déliasion? ...	127

LES JEUNES ET L'ESPACE PUBLIC :

LA PISTE SYMBOLIQUE	135
---------------------------	-----

BIBLIOGRAPHIE	142
---------------------	-----

CHAPITRE 6

VILLES MONDIALES

Refondation mégapolitaine, restructuration sociale et transformations identitaires	145
<i>Wanda Dressler</i>	
REFONDATION OU RESTRUCTURATION URBAINE?	151
NOUVELLE SPATIALITÉ DU MONDIAL, NOUVELLES EXPÉRIENCES URBAINES	159
QUELLES NORMES? QUELS ENJEUX? QUELLE IDENTITÉ CULTURELLE?	162
REDÉFINITION IDENTITAIRE CONTRE LA FRACTURE SOCIALE OU INSTRUMENT DE SON RENFORCEMENT?	166
CONCLUSION	168
BIBLIOGRAPHIE	169

PARTIE 2

LIEUX, VILLES ET RITES DE PASSAGE 171

CHAPITRE 7

JEUNES DE LA RUE ET GESTIONNAIRES URBAINS

Une topologie conflictuelle	181
<i>Michel Parazelli</i>	
REPÈRES DESCRIPTIFS DES JEUNES DE LA RUE	183
ESPACE ET IMAGINAIRE	185
LES MODES DE RELATIONS DES JEUNES DE LA RUE DES ANNÉES 1990 À MONTRÉAL	189
L'imaginaire de l'autonomie naturelle	189
L'imaginaire écosanitaire des gestionnaires urbains	193
Un équilibre utopique	197
CONCLUSION	198
BIBLIOGRAPHIE	200

CHAPITRE 8

L'ÉCHEC DE LA DIDACTIQUE DES NORMES	203
<i>Teresa Sheriff</i>	
PRÉSENTATION DE LA RECHERCHE	204
VIVRE DANS LA RUE : UN TRAJET INITIATIQUE	206
S'INSCRIRE DANS LE RITUEL PAR LA REPRÉSENTATION DU CORPS	211
S'INSCRIRE DANS LA VILLE PAR LA REPRÉSENTATION DANS LES MURS	215
LA REPRÉSENTATION D'UN MONDE DE RÊVE, LES PILIERS PEINTS	218
CONCLUSION	219
BIBLIOGRAPHIE	220

CHAPITRE 9

RITES DE PASSAGE AU MONDE ADULTE	221
<i>Denis Jeffrey</i>	
RUPTURE ET CONTINUITÉ CHEZ LES JEUNES	224
UN TOURNANT TROP TRANQUILLE	226
D'UN PASSAGE AUX PASSAGES	229
CONCLUSION	235
BIBLIOGRAPHIE	235

CHAPITRE 10

RAVES ET ESPACE URBAIN

Bricolage d'un rite de passage à l'âge adulte?	237
<i>François Gauthier</i>	
LE RAVE: HISTOIRE ET DÉROULEMENT	238
CONSIDÉRATIONS SUR LA NOTION DE « RITE DE PASSAGE »	240
LES JEUNES DANS L'ÉCONOMIE SYMBOLIQUE DES SOCIÉTÉS CONTEMPORAINES	242
L'ESPACE URBAIN COMME ESPACE IDENTITAIRE	247

LE POSSIBLE ENTROUVERT ET UNE MÉMOIRE BRICOLÉE	250
CONCLUSION : ENTRE CONSERVATISME ET SUBVERSION ...	251
BIBLIOGRAPHIE	255

CHAPITRE 11

POUR TROIS GRAINES D'ÉTERNITÉ...

Contribution à une anthropologie de la mort adolescente	259
<i>Thierry Goguel d'Allondans</i>	
DÉLIQUESCENCE DES RITES DE PASSAGE	260
INVENTION DE L'ADOLESCENCE ET SENTIMENT D'IMMORTALITÉ	262
CULTURES ET NOUVELLES SOCIALITÉS JUVÉNILES	262
CONCLUSION : VAINCRE LA MORT PAR DÉFAUT	264
BIBLIOGRAPHIE	265

PARTIE 3

LES ARTS URBAINS ET LES JEUNES 267 |

CHAPITRE 12

L'APPORT DE LA THÈSE CASTORIADIENNE DE L'IMAGINAIRE SOCIAL À LA SOCIOLOGIE DES JEUNES 277 |

Diane Pacom

L'INSTITUTION IMAGINAIRE DU SOCIAL	279
LE SUBSTRAT DES SIGNIFICATIONS IMAGINAIRES	279
LA DIMENSION CRITIQUE ET SA CENTRALITÉ	281
L'IMAGINAIRE SOCIAL CASTORIADIEN : QUELQUES MISES À JOUR ET QUELQUES CONSIDÉRATIONS ÉPISTÉMOLOGIQUES	282
L'IMAGINAIRE SOCIAL CENTRAL ET LES SIGNIFICATIONS IMAGINAIRES DES JEUNES CONTEMPORAINS	284
LA CRÉATION SOCIALE-HISTORIQUE DE LA JEUNESSE	285
BIBLIOGRAPHIE	288

CHAPITRE 13

L'ART SCHIZOGRAPHIQUE DE SYLVAIN BOUTHILLETTE ...	289
<i>Michaël La Chance</i>	
VIOLENCE DE LA MUSIQUE ET OUVERTURE SANS LIMITE SUR DE NOUVELLES FILIATIONS	290
ART SCHIZOGRAPHIQUE ET ÉTRANGETÉ DE L'IMAGINAIRE URBAIN	292
DU GRAFFITI À L'ART HIÉRATIQUE DES MUSÉES	293
LE CORPS COMME RETOUR DE L'ANIMAL TOTÉMIQUE DÉSACRALISÉ	296
EXPÉRIENCES DE LA NON-CONVERGENCE	297
INSOUCIANCE DU VIDE COMME STRATÉGIE DE SURVIE ...	298
BIBLIOGRAPHIE	299

CHAPITRE 14

LES JEUNES SAVENT CE QU'ILS VEULENT	301
<i>Hélène Savard</i>	
LES JEUNES SAVENT CE QU'ILS VEULENT	302
Le pouvoir du récit.....	303
Voici donc l'histoire	304
CONCLUSION	
Pour éclairer le monde à travers la création des jeunes	306
Épilogue	306

CHAPITRE 15

PATHOLOGIE D'UNE SOUS-CULTURE URBAINE EN RÉGION	
Comment le diable et sa musique officielle	
se débrouillent en région éloignée	307
<i>Martin Sasseville</i>	
DE LA RUE À LA CAMPAGNE...	
EN PASSANT PAR LE GARAGE	309
UNE CHASSE POUR ÊTRE... EN DEHORS DU GARAGE	313
ÉCOUTE, J'EXISTE...	315
ME VOILÀ DANS LE MONDE...	317
BIBLIOGRAPHIE	320

CHAPITRE 16

**VIVRE UNE MUSIQUE JEUNE
ET URBAINE EN RÉGION****La culture hip-hop, de la grande à la petite ville** 321*Myriam Laabidi*

DÉFINITION GÉNÉRALE DE LA CULTURE HIP-HOP 323

DÉFINITION DE LA CULTURE HIP-HOP AU QUÉBEC,
OU COMMENT LE RAP EST À L'ORIGINE
DE CE MOUVEMENT 325

LE HIP-HOP EN RÉGION: L'EXPÉRIENCE D'ANODAJAY 328

Les débuts d'Anodajay dans la culture hip-hop québécoise .. 329

Le choix du hip-hop en région 330

Les lieux d'échange: la constitution du réseau 331

La promotion: comment se faire connaître? 332

La production 333

L'avenir... 334

CONCLUSION 336

BIBLIOGRAPHIE 337

CONCLUSION**Création, consommation** 339*Michel Maffesoli*

BIBLIOGRAPHIE 348

NOTICES BIOGRAPHIQUES 349

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 4.1	Les variations géographiques de l'identité	97
Tableau 4.2	Proportion de jeunes de 15 à 34 ans par région administrative au Québec	103
Tableau 4.3	Proportion de jeunes de 15 à 34 ans par RMR au Québec	105
Tableau 4.4	Proportion de jeunes de 15 à 34 ans par ville moyenne au Québec	106
Tableau 4.5	Coefficients de variation des jeunes entre les aires sociales au sein des villes moyennes	108

LISTE DES FIGURES

Figure 4.1	Localisation des régions et des villes à l'étude	102
Figure 7.1	Modes de relations des jeunes de la rue au « milieu » de la rue	191
Figure 7.2	Modes de relations des gestionnaires urbains aux jeunes de la rue	194

REMERCIEMENTS

Que soient remerciés tous les collaborateurs qui ont rendu possible cette réflexion sur la créativité et sur les défis qu'ont à relever les jeunes placés devant une réalité sociale, politique et culturelle pour le moins changeante. Parmi ces coéquipiers, je nommerai Martin Simard, Denis Jeffrey et Madeleine Gauthier. Préoccupés par les questions que soulève la position des jeunes dans la cité, ils ont été indispensables dans l'organisation du colloque et dans le processus de production des textes qui sont maintenant proposés à un public attentif à la recomposition des espaces au moment où les repères identitaires sont éprouvés.

Dans la présentation d'un ouvrage né sur le terrain, et plus précisément inspiré de la vie urbaine telle que l'expérimentent les jeunes, c'est-à-dire dans un contexte de mobilité dans l'espace et au moment où l'éphémère caractérise le parcours discontinu de beaucoup d'entre eux, la variété et la diversité des points de vue ne sont possibles que par la collaboration de plusieurs observateurs et praticiens. Nous remercions chaleureusement les jeunes, notamment ceux de l'école Durocher (La Baie), qui se sont impliqués soit à la recherche par leurs témoignages, soit en présentant leurs points de vue à l'occasion du colloque intitulé *L'imaginaire urbain et les jeunes*. Qu'ils sachent que cet ouvrage est né d'une sensibilité éprouvée à leur contact et qu'ils soient convaincus que les échanges soutenus auront été autant de rencontres qui resteront gravées dans les mémoires. Plusieurs textes des jeunes eux-mêmes sont reproduits dans cet ouvrage ; le ton, puis l'énergie qu'on y retrouve manifestent le désir qu'ils ont de prendre la parole et d'être maintenant des sujets de leur propre récit.

Nous remercions nos précieuses collaboratrices du comité de recherche *Identité, espace et politique* de l'Association internationale des sociologues de langue française (AISLF), Wanda Dressler et Françoise Moncomble, pour leur soutien intellectuel constant. Nous désirons souligner la collaboration de nos collègues du Centre d'études sur l'actuel et le quotidien, et particulièrement la remarquable participation de Michel Maffesoli.

C'est grâce à l'appui financier de plusieurs partenaires du milieu universitaire et gouvernemental tant du Québec que du Saguenay que ce présent ouvrage est rendu possible. Nous voulons souligner la participation indéfectible des responsables du Programme de soutien à la tenue de congrès scientifiques du ministère des Finances, de l'Économie et de la Recherche du Québec. Sans ce soutien, ni le colloque ni la publication du livre n'auraient pu être réalisés. Nous voulons remercier les dirigeants du Service de coopération et d'action culturelle du Consulat général de France à Québec ainsi que leurs homologues du ministère des Relations internationales du Québec. C'est aussi grâce à l'existence du programme Communauté scientifique réseau de l'Université du Québec que toutes les activités préparatoires et les nombreuses réunions du comité organisateur ont pu avoir lieu. Merci à ses membres de leur confiance, et que ses responsables soient également remerciés. Notre reconnaissance va en outre aux membres de la direction du Décanat des études de cycles supérieurs de l'Université du Québec à Chicoutimi pour l'appui tangible et l'attention qui nous ont été accordés par madame Suzie Robichaud, doyenne. Les délégués de la ville du Saguenay, l'échevin municipal, monsieur Jacques Fortin, et l'intérêt pour les jeunes manifesté par monsieur le maire Jean Tremblay ont été remarqués par les étudiants et les jeunes présents au colloque. Que ces responsables politiques de la ville soient grandement remerciés non seulement pour leur appui financier, mais pour leur présence auprès des jeunes et leur participation active au colloque. Nos remerciements sont adressés aux responsables régionaux du Centre interuniversitaire d'études sur les lettres, les arts et les traditions (CÉLAT) ; leur présence et leur appui tangible ont été très appréciés. De même, il ne faut pas oublier la présence et le soutien matériel des dirigeants du Centre interuniversitaire sur la formation et la profession enseignante (GRIFPE) de l'Université Laval, et la collaboration des responsables de l'Observatoire Jeunes et Société de l'Institut national de la recherche scientifique – Urbanisation, Culture et Société.

Enfin, nous remercions tous les étudiants de sociologie de l'Université du Québec à Chicoutimi qui se sont engagés activement dans la présentation du colloque en assurant l'animation intellectuelle des échanges entre tous les participants.

Nos remerciements très sentis vont à madame Esther Cloutier pour la patience et la rigueur dont elle a fait preuve dans la correction et la présentation des textes.

**MOT DE LA PRÉSIDENTE
D'HONNEUR**
L'imaginaire urbain et les jeunes

**SUZIE ROBICHAUD, doyenne des études
de cycles supérieurs et de la recherche**
Université du Québec à Chicoutimi

C'est pour moi un honneur et un immense plaisir de vous adresser quelques mots afin de souligner l'ouverture de ce colloque interuniversitaire et international intitulé *L'imaginaire urbain et les jeunes*.

Dans un contexte où les réseaux s'imposent avec force comme paradigme (Lellouche, 2000; Castells, 1998; Degenne et Forsé, 1994), alors que d'autres se transforment et s'institutionnalisent (Robichaud, 2003; Lemieux, 2000), quelles sont les images, les représentations que se font les jeunes? Leur vision de la cité traduit-elle une aspiration, voire une vision anticipatrice de l'avenir? Au cœur de cette dernière, y a-t-il un principe d'espérance qui se joue, une certaine présence de l'imagination d'un social désenchanté sur l'idéalisme d'un monde utopique? Quel témoignage rendent-ils sur la société, mais aussi, et surtout, quelle idée s'en font-ils?

La dynamique urbaine appelle la participation de tous et chacun et invite à des expériences de collaboration. Ainsi, les rapprochements des prochains jours favoriseront des échanges qui réclament de l'authenticité et de l'ouverture, caractéristiques qui permettent d'aller à la rencontre de l'autre et de créer des liens teintés de confiance et de respect. La connaissance de l'autre passe donc par la reconnaissance de ses particularités, de ses forces, de ses compétences, mais aussi de ses désirs, de ses impulsions. Le rendez-vous qui se présente attend faire un appel, selon moi, au double sens du mot cœur qu'évoque le philosophe Alain: amour et courage. L'amour de l'autre et le courage d'agir malgré le doute.

Mais, avant de courir à notre rendez-vous, je tiens à vous rappeler l'importance de votre présence en nos murs. Je tiens également à remercier chaleureusement tous ceux qui ont participé de près ou de loin à l'organisation de cette activité scientifique et, tout spécialement, le professeur Pierre-W. Boudreault. Car il faut bien le dire: sans sa générosité, son sens de l'organisation et son esprit visionnaire, nous ne serions pas ici aujourd'hui. Nous lui devons beaucoup.

Et maintenant entrons. Entrons dans l'imaginaire des jeunes afin de découvrir leurs aspirations puis leurs rêves, en n'oubliant pas, comme le dit le poète, que les rêves donnent du travail.

BIBLIOGRAPHIE

- CASTELLS, M. (1998). *La société en réseau*, Paris, Fayard.
- DEGENNE, A. et M. FORSÉ (1994). *Les réseaux sociaux*, Paris, Armand Colin.
- LELLOUCHE, S. (2000). «Les réseaux et les sciences sociales», *Sciences humaines, 1900-2000. Un siècle de sciences humaines*, numéro Hors série, p. 126-127.
- LEMIEUX, V. (2000). *À quoi servent les réseaux sociaux ?*, Paris, Presses universitaires de France.
- ROBICHAUD, S. (2003). «Le soutien social à l'heure des réseaux sociaux», dans J. Crête (dir.), *La science politique au Québec: le dernier des maîtres fondateurs*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 179-194.

L'IMAGINAIRE URBAIN ET LES JEUNES

L'histoire contemporaine des sociétés occidentales témoigne de nouvelles configurations des liens sociaux et de l'espace urbain. Ces transformations influencent nécessairement les rapports entre les jeunes et la ville. D'une part, pensons aux transformations socioéconomiques des mobilités urbaines ainsi qu'aux nouvelles tendances de l'urbanisme contemporain qui ont un certain impact sur les lieux propices à l'expérimentation juvénile. D'autre part, mentionnons les mutations du lien social associées à la montée des formes d'individualisme, qui participent au brouillage du temps social que constitue l'adolescence contemporaine dans le cycle de vie. Mais comment appréhender les réalités des jeunes lorsque les contextes dans lesquels ils évoluent se transforment et modifient ainsi les repères empiriques et théoriques habituels ? Afin de dégager des pistes de réflexion en ce qui regarde cette situation dont la complexité interpelle de multiples regards, l'angle proposé par cet ouvrage est l'imaginaire urbain. Par ce choix méthodologique invitant à l'interdisciplinarité, nous pensons contribuer à la compréhension du sens que les jeunes et les individus les côtoyant développent à propos de leurs rapports sociaux et spatiaux en milieu urbain. Certes, le concept d'imaginaire a fait couler beaucoup d'encre, mais utilisons provisoirement l'acception sartrienne de l'imaginaire qui en exprime bien le sens général. Selon cet auteur, l'imaginaire est un domaine de l'imagination posé comme intentionnalité de la conscience (Sartre, 1986, p. 360-361) :

Ainsi l'imaginaire représente à chaque instant le sens implicite du réel. [...] Tout imaginaire paraît sur « fond de monde », mais réciproquement toute appréhension du réel comme monde implique un dépassement caché

vers l'imaginaire. Toute conscience imageante maintient le monde comme fond néantisé de l'imaginaire et réciproquement toute conscience du monde appelle et motive une conscience imageante comme saisie du sens particulier d'une situation.

À cet égard, l'étude que Xiberras (2002, p. 25) fait de l'épistémologie de l'imaginaire et de la mythologie de Durand peut être éclairante en ce qui regarde la localisation de cet imaginaire :

Le premier principe d'identité fonctionne, écrit-elle, par localisation, et nous pouvons l'assimiler au symbolisant (le symbolisant est le contenant ou l'image du symbole). La localisation renvoie à l'ancrage du symbolisant dans un temps et une géographie donnés. Le second principe d'identité est non localisable, et nous pouvons l'appeler identité sémantique parce qu'il concerne le sens (on se souvient que le sens, nommé et représenté par différents attributs, est traduisible d'une culture à une autre). En somme, l'image est la part localisable du symbole alors que le sens est sa part non localisable. [...] Ces deux identités sont liées, cohérentes, se donnent l'une par l'autre. Gilbert Durand confirme cette position : « J'écrivais, jadis, le symbole est l'épiphanie d'un mystère. Le sens inexprimable s'exprime en se localisant dans le symbolisant. Mais toute localisation lexicale nécessite à son tour de se lester de sens. L'œuvre du poète et de l'artiste localise, celle du mythicien synchronise, ils capturent le sens dans les réseaux inépuisables de l'expression. [...] Le mythe implique et explique, mais il ne s'explique pas. »

Il s'agit de penser la recomposition mythique du lieu, ou du lieu mythique, d'un lieu fantastique où se vit, dans l'instant, la « fantasmagorie », telle que la définit Tacussel (2001, p. 162-171) :

La fantasmagorie n'est pas le reflet d'un phénomène, d'un événement, d'une situation, mais la forme dans laquelle ils sont vécus, d'une façon empathique dirions-nous pour reprendre le vocable de la psychologie de l'art (*Einfühlung*). Walter Benjamin emploie le mot « illumination », pour dire cette immédiateté de la présence sensible, dans laquelle l'irréel n'est pas cependant pas sans réalité. Selon la belle expression : « la fantasmagorie est le corrélatif intentionnel de l'événement vécu ». [...] On ne quitte jamais le domaine de l'enfance et de la fantasmagorie lorsque l'on aborde la fonction fantastique dans ses rapports à l'espace. [...] Tacussel définit « la construction mythologique de l'espace » en référence au modèle proposé par Walter Benjamin où l'espace sert d'éveil : 1. le don de trouver des ressemblances, l'enfant établit des coïncidences entre les objets et les phénomènes ; 2. l'expérience du corps comme espace vivant, sans la frontière du dedans et du dehors ; 3. l'expérience d'un espace d'images, face à ce qui n'est pas lui, de « faire parler les phénomènes dans les images », ce que l'auteur appelle en effet « la construction mythologique de l'espace ».

L'imaginaire constitue alors une source d'interprétation des réalités changeantes qui nous permet de saisir le sens que les jeunes construisent de façon créatrice à travers les représentations qu'ils se font de leur place

sociale dans la vie urbaine. C'est en ce sens que des pistes de compréhension peuvent être élaborées face à un contexte en transformation. Il s'agit ici de considérer les jeunes comme des acteurs participant aux transformations de la vie urbaine, qu'elles soient au centre ou en marge du social. Comme tous les individus, c'est par la spatialisation de leur imaginaire que les jeunes participent aux transformations de la vie urbaine. C'est-à-dire que les expériences de socialisation des jeunes peuvent être observées à travers les pratiques urbaines ou d'inspiration urbaine qui traduisent leurs désirs de construction identitaire. Comme nous le verrons dans les chapitres de cet ouvrage, ce n'est pas sans heurts ni difficultés que ces pratiques peuvent exister dans une société qui, face à l'incertitude ambiante, développe des attitudes frileuses à l'expression des jeunes, même si, par ailleurs, cette même société voue un véritable culte à la jeunesse. Comme quoi l'imaginaire n'est pas sans exercer un pouvoir sur le réel... au point même d'inverser le processus habituel d'identification des jeunes aux adultes en compromettant ainsi le passage traditionnel à l'âge adulte. On peut comprendre alors l'intérêt manifesté pour l'étude des mutations des rites de passage.

Cette position théorique – il est important de le noter – suppose que les contextes sociaux et urbains ne soient pas perçus comme des vides sociaux et spatiaux ou en voie de décadence, bien au contraire : « L'individualisme moderne ne naît donc pas d'un manque de liens ou d'un isolement dans une monade. Il naît d'un trop-plein de liens. Son problème est de les hiérarchiser et de leur assigner une place dans l'économie de ses relations aux autres » (Asher et Godard, 1999, p. 184).

PLURALITÉ DES IMAGINAIRES URBAINS ET DES FORMES DE SOCIALISATION

La globalisation des marchés et l'universalisation des modes de communication participent à une visibilité mondiale des particularités et des diversités culturelles. On a de plus en plus conscience de la pluralité des modes de vie, peu importe l'endroit où l'on se trouve sur la planète. Les conséquences sont variées et les réactions peuvent être positives ou négatives. De plus, la remise en question des formes autoritaires de la culture et de l'ancien système de valeurs (Mendel, 1994; Zoll, 1994) favoriserait une mutation des formes de socialisation ainsi qu'une diversité croissante des initiatives personnelles pour permettre l'accomplissement de soi et valoriser son existence sociale. Pour les jeunes, ce contexte ne va pas sans affecter les façons dont ils se représentent leurs places sociales et les pratiques

urbaines qui les spatialisent. Selon Ehrenberg (1995, p. 24), cette transformation fondamentale du lien social qui rend incertaine la place de l'individu affecterait la socialisation traditionnelle : « L'individu incertain caractérise une société de désinhibition, dont le ressort est l'amélioration de soi, condition indispensable pour se gouverner dans une société complexe et un avenir opaque. » Asher et Godard (1999, p. 184) renchérisent :

Chacun est confronté, à des degrés divers, à ses multi-appartenances et aux types de sociabilité qui les accompagnent. Ces jeux multiples ne sont pas nouveaux, mais aucun principe ne fait plus figure de principe unifiant unique. Aucun principe n'entraîne une adhésion collective qui dessinerait pour tous des appartenances collectives permettant d'étayer les identités personnelles.

Contrairement à ces auteurs, ne pourrait-on pas penser que le « principe unifiant unique » des identités personnelles serait justement l'injonction normative suivante : « Réalise-toi toi-même, seul, en bricolant tes propres points de repère ! », « Sois autonome ! », « Trouve-toi un projet de vie ! » « Sois heureux ! ». Dorénavant, être comme les autres, c'est devoir être différent. De façon paradoxale, les individus contemporains doivent se soumettre à l'impératif d'émancipation. Pour certains, l'occasion de déployer leur individualité se présente alors comme une aventure ou une série d'aventures favorisant l'expérimentation de soi et de ses limites, à condition bien sûr d'avoir les ressources à la mesure de ses ambitions. C'est pourquoi la prise de risque est si valorisée aujourd'hui, à travers les pratiques ordaliques notamment. La « fatigue d'être soi » (Ehrenberg, 1998) et l'absence de moyens économiques pour répondre à cette injonction font éprouver à d'autres cette nouvelle forme paradoxale de domination (Kaufmann, 1988). Par exemple, face à celle-ci, des jeunes de la rue ont développé dans la marge urbaine des pratiques de socialisation en se représentant l'injonction de la réalisation de soi selon un imaginaire de l'autonomie naturelle (Parazelli, 1998). Ce mythe évoque l'idée que les jeunes peuvent se débrouiller seuls entre eux et se construire socialement sans l'aide d'adultes en dehors des institutions de socialisation. L'origine de leur existence subjective débiterait dès qu'ils décident de fuir les adultes, leur famille, le centre d'accueil ou la famille d'accueil, par la fugue notamment :

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 D.W. Winnicott, de se sentir réel par-delà son statut social (l'adresse des parents) (Rassial, 1990, p. 62).

Sur le plan urbain, non seulement les pratiques de mobilité sont remises en question par ce contexte d'incertitude normative et de pluralisme, mais la structure des modes de représentation de la vie urbaine est

ébranlée. On observe des conduites d'ouverture à l'autre en même temps que des mouvements d'opposition. En effet, un climat d'insécurité résulte de l'incertitude ressentie par les individus à composer avec l'« autre » différent d'eux-mêmes, dont les jeunes font désormais partie. Pensons seulement aux *Gated communities* ou *Gated city*, au phénomène *Pas dans ma cours* et aux politiques dites de *tolérance zéro*. Ces pratiques urbaines d'exclusion et d'autoprotection reflètent ces transformations du lien social à partir d'imaginaires urbains qui mériteraient d'être étudiés. Toutefois, la visée de ce livre est surtout une invitation à considérer ce qui affecte la vie sociale des jeunes à partir de leurs imaginaires, là où l'expression de cette vie peut prendre un sens identitaire en tant qu'acteur, à savoir l'espace urbain.

Pour nous aider à comprendre le sens des changements actuellement en cours, relevons quelques repères historiques du développement urbain et de la place des jeunes dans la cité.

CONFIGURATIONS URBAINES ET RÉGULATION DES PRATIQUES JUVÉNILES

En ce qui regarde la place des jeunes dans les sociétés préindustrielles occidentales du Moyen Âge, mentionnons que la rue constituait le lieu symbolique où les jeunes spatialisaient leur place sociale par des pratiques urbaines telles que le charivari et le carnaval. 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 sociales; un rituel traditionnel qui a perduré jusqu'au XIX^e siècle au Québec (Hardy, 1990). 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 secondes noces « une jeunesse », mais aussi contre les femmes adultères 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 ».

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 ; ils étaient plutôt 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.

Il en allait de même pour l'occupation nocturne de la rue par les jeunes : « 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). 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 existant 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 identifiant, par l'expérimentation ritualisée, les places sociales permises et celles qui sont interdites ou considérées comme marginales. De plus, 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). Comme cette pratique était issue de la tradition orale, la dimension paradoxale ne créa pas d'incertitude. Mais dès que cette tradition fut remise en cause par la civilisation des mœurs des Temps modernes, l'ambivalence s'installa en se structurant comme un imaginaire social et dont le processus d'urbanisation et d'industrialisation spatialisa le développement.

Schmitt (1993) 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 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.

Le processus récent d'urbanisation, on le sait, est concomitant à la mise en place des activités liées principalement à l'industrialisation moderne. La ville moderne a été pensée en fonction du monde industriel, et l'aménagement urbain a été considéré selon une rationalité dictée par le rendement économique fondé sur la transformation des ressources naturelles. Dans un livre intitulé *Sciences sociales et littérature*, Lassave (2002) tente de cerner en littérature la place du thème de l'urbain à partir des évocations sémantiques et poétiques. Selon cet auteur, on peut donc, à partir du phénomène d'industrialisation, retenir trois types d'imaginaires résultant des trois périodes de l'urbanisation récente : l'imaginaire de l'ambivalence, de la concurrence et de la pluralité. Quelle place sociale les jeunes occupent-ils dans ces imaginaires ?

L'IMAGINAIRE DE L'AMBIVALENCE

La première période est celle qui a précédé la Révolution industrielle où surgit une dichotomie entre la ville et la campagne (XVIII^e et XIX^e siècles). Une césure marquée, ou un quasi-clivage, entre la ville et la campagne existe parce que, notamment sur le plan démographique, les populations rurales sont aussi importantes que celles des villes. En outre, le poids économique est relativement égal. Le secteur primaire, principalement l'agriculture, occupe une place considérable dans la constitution du produit national brut et rivalise avec la production manufacturière et les services concentrés dans les villes. Selon Lassave (2002, p. 68), cette première période serait celle d'un « imaginaire de l'ambivalence ». L'individu, à cette période, devient en quelque sorte déchiré dans ses références entre un imaginaire de la cité radieuse et la nécessité de déclarer qu'il appartient à une cité politiquement et économiquement bien terrestre. Ce qui voudrait dire qu'arrivé en ville l'individu conserve des modèles culturels dont les références le ramènent à une solidarité mécanique d'appartenance à une communauté restreinte dont les éléments sont solidement reliés par une logique de la conviction, alors que la ville s'accroît pour déborder l'enceinte des limites fixées par les corporations ou par les différentes baronnies. Une logique de la responsabilité qui fonde essentiellement le contrat social succède au sentiment de solidarité par « similitudes » que Durkheim qualifiait de « solidarité mécanique ».

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 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) décrit 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, guilde 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, 1988, 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 imposait aux jeunes arrivants par la standardisation de la formation. D'ailleurs, des mesures de contrôle social des jeunes furent systématisées pour éviter les désordres publics ; les concepts de « classe dangereuse » et de « délinquance » trouvèrent alors toute leur efficacité politique dans la répression du vagabondage des enfants et des jeunes dans les rues des villes.

L'IMAGINAIRE DE LA CONCURRENCE

La deuxième période, si l'on suit le modèle défini par Lassave (2002), est celle qui inaugure un « imaginaire de la concurrence ». L'industrialisation a, à ce stade, renversé l'équilibre ville/campagne pour imposer une culture de la séparation non plus entre la campagne et la ville, mais entre les citoyens définis par les fonctions occupées dans la division sociale du travail. Cette période est celle de la civilisation industrielle avancée qui

s'articule autour des grandes métropoles. Séparation de l'individu lui-même entre le lieu de production et le lieu de reproduction, notamment. L'éducation, par exemple, n'est plus le fait exclusif de la famille. L'école absorbe une part non négligeable de la socialisation, puis le système scolaire retire graduellement aux parents une exclusivité séculaire de formation et d'éducation. Bref, une spécialisation donne naissance à une quantité et à une nomenclature inédite de fonctions, la ville se façonne selon les besoins qu'exigent l'ensemble des différentes fonctions industrielles. Son extension et son développement se reflètent dans les séparations entre les lieux de production et ceux réservés à la reproduction et devient l'expression de la distance. Distance entre le lieu du travail et celui de la maisonnée, distance entre l'école et la famille, distance entre les gisements où se trouvent les ressources naturelles et le site des usines de transformation. En un mot, l'univers de la communication prend son sens, et les transports, autrement dit la circulation, occupent un part de temps et d'espace colossale de la vie rythmée par la ville. Concrètement, les voies routières et ferroviaires deviennent primordiales. Elles refont le lien qui rétablira les circuits entre les individus maintenant divisés en plusieurs secteurs de spécialisation et désormais soumis à une nouvelle discipline sociospatiale de l'urbanité (Dreyfus, 1976). Le mouvement d'urbanisation se poursuit, on le sait, pour étendre en quelque sorte ses tentacules très loin dans l'hinterland. La mégapole s'approprie les terres réservées traditionnellement à l'activité agricole pour en décréter la souveraineté imprenable. Un mouvement irréversible de rurbanisation sous l'empire des géants industriels procède, à la fin, à une fragmentation de l'espace et à son pendant, le rétablissement de liens de complémentarité aménagés en systèmes dits régionaux.

Au Québec, c'est d'ailleurs pendant la dernière moitié du xx^e siècle que les manifestations d'émancipation sociale des jeunes issus du baby-boom favorisèrent une accélération des formes d'individualisme. La marge juvénile refoulée refit son apparition sous la forme des pratiques contre-culturelles et underground à partir d'un mouvement de contestation des formes autoritaires de la culture et du mode de production capitaliste exacerbant la compétition entre les individus. De nouvelles pratiques d'habiter, d'être en couple, d'élever les enfants et de s'exprimer socialement ou de s'associer collectivement furent expérimentées dans toutes les grandes villes. Cette montée de l'individualisme a cependant créé d'autres effets, tels que le décrochage social et scolaire, obligeant l'État à intervenir pour raccrocher ces jeunes à la société industrialisée de consommation de masse (Fecteau, Pacom et Ryerson, 1992). La violence des nouvelles exigences sociales et économiques, combinée avec l'appauvrissement d'une grande partie de la jeunesse étant donné les crises économiques successives, n'a pas été sans impact sur la place sociale des jeunes qui n'arrivaient

pas à percevoir les perspectives d'avenir autrement que par les limitations. À tel point que certains analystes n'ont pas trouvé d'autre attribut que celui de la génération X pour qualifier cette cohorte de jeunes des années 1990. Dans l'ouvrage intitulé *Une société sans les jeunes ?*, Gauthier (1994, p. 315) avance que la vision du monde des jeunes d'aujourd'hui serait caractérisée par le « mouvant » :

L'image de flou, d'indétermination que laisse à l'observateur la jeunesse actuelle s'étend jusqu'à l'univers des valeurs et des visions du monde : intermittence et précarité dans l'insertion en emploi, mais aussi dans les valeurs et les engagements, éclectisme des choix de consommation. Les travaux effectués jusqu'à ce jour, amplifiés par les effets de sondages, vont dans le sens de l'éclatement.

Cette situation accentua le décrochage d'une minorité de jeunes en quête d'alternatives sociales. Si les années 1970 ont vu les jeunes rockers occuper les centres-villes, ceux-ci ont été suivis par les jeunes punks la décennie suivante, tandis que les jeunes de la rue et les gangs de rue aux multiples appartenances culturelles firent leur apparition en tant que catégorie sociale dans la dernière moitié des années 1980 en s'appropriant des lieux de socialisation improvisés dans les centres des grandes villes. Comme quoi, le retour du refoulé de la marge sociale opéré durant les Temps modernes se manifeste au moment même où la question de la cohésion sociale est posée dans toute son ampleur. En milieu urbain, cette question s'exprime par des politiques dites de cohabitation entre différents groupes sociaux antagoniques dont les jeunes font partie parmi d'autres acteurs affirmant leur appartenance identitaire. Notons ici que cette cohabitation revêt parfois l'uniforme de la « tolérance zéro ». C'est ainsi que l'imaginaire de la concurrence pénètre l'urbanité contemporaine jusqu'au niveau local.

L'IMAGINAIRE DE LA PLURALITÉ

La troisième période, qui a déjà cours dans beaucoup d'agglomérations urbaines à l'aube du XXI^e siècle, ce qui a provoqué la décision de fusionner plusieurs villes situées en grappe autour de métropoles régionales, est celle de la métropolisation. Beauchard (1996, p. 8), dans son ouvrage *La ville-pays*, écrit :

Pour l'heure, ce sont des formes urbaines étalées et polycentriques qui se déploient sur la majeure partie du territoire. Ni villes, ni campagnes, ces lieux habités du bord des routes, malgré les plans d'occupation des sols, constituent une urbanisation diffuse liée aux territoires de l'automobile.

Dans cette phase de métropolisation, l'expérience, comme le souligne Lassave (2002), est celle du temps « pluriel » et d'un rapport « imaginaire de l'interférence » ou, si l'on préfère, de la pluralité.

La ville-pays, écrit Beauchard, offre une alternative à la métropolisation en ce sens qu'elle tient les vides centraux pour références spatiales majeures. Pourquoi les vides ? Parce que les vides, telles les agoras antiques ou les places centrales des villes médiévales, sont des lieux symboliques de projection de l'imaginaire, constitutifs de la centralité. Le sens de la ville-pays repose sur ce *point de vue*, au sens littéral, qui met le plein en marge et le vide au centre. Routes et anciens centres finissent par entourer des vides paysagers qui servent de référence. Avec la ville-pays, c'est donc la nature même de la centralité qui est à nouveau déclinée (Beauchard, 1996, p. 8).

Cette observation est importante en ce qui touche notre objet d'étude. Avec la notion de polycentralité urbaine, l'agglomération urbaine englobe et intègre les « vides » de la frange réservée jadis à la ruralité. Mais il y a plus. La polycentralité est une sémantique qui donne à la pluralité son expression conceptuelle. La perte du centre de référence peut être considérée comme la perte du sens. Voilà une hypothèse intéressante. Si la polycentralité n'était pas la perte de sens, mais la possibilité d'une recombinaison inédite du sens ? Ne faut-il pas penser le paradoxe, la diversité, l'hétérogénéité, la dissonance ? Il y aurait plutôt recombinaison imaginaire de l'urbain. Chalas (2000) parle d'« invention de la ville ». Il faudrait parler sans doute de la recombinaison imaginaire d'un centre mobile, d'un centre itinérant.

Dans une économie nouvelle dite immatérielle, la spécialisation de l'ensemble de la ville en zones fonctionnelles, et ce, à l'image de l'organisation du travail dans l'industrie, s'est profondément modifiée et quasi métamorphosée. L'espace urbain, qui a été aménagé selon un mode de représentation de type fonctionnaliste et systémique, est remis en question. La sociologie et la géographie, de même que l'urbanisme, l'anthropologie et la psychologie, rendent compte d'une transformation des modes de vie en ville, et récuse l'approche trop exclusivement centrée sur l'utilitarisme de l'aménagement de l'espace habité qui affecte négativement le vécu urbain.

Les jeunes, dans les enquêtes sociographiques, disent vouloir quitter leur milieu urbain régional pour vivre des expériences, pratiquer concrètement une autonomie et une indépendance, assumer leur goût de l'aventure, savourer le fruit de la liberté. Bref, l'emploi n'arrive qu'en quatrième lieu quant à leur motivation de quitter leur milieu. Cet ouvrage vise à amorcer des réflexions autour de ces questions : Comment les jeunes

d'aujourd'hui recomposent-ils des lieux dans la ville qui deviennent autant de champs d'expériences identitaires? Lieux où les jeunes se mesurent aux autres, peuvent aussi mesurer leurs capacités et évaluer les valeurs qui définissent la solidarité collective de la société qui les entoure. Où les jeunes peuvent-ils satisfaire leurs désirs de socialisation dans une ville incertaine et polycentrée? Est-ce que l'imaginaire urbain des jeunes est perçu comme participant à la vitalité urbaine? Leur dynamique socio-culturelle et leur implication économique posent une question fondamentale qui est celle de la mutation en cours entre le vieux système industriel crépusculaire et le déploiement de la société du savoir et des compétences, question qui ramène aux espoirs que cultivent actuellement les jeunes.

Il est acquis que l'urbain n'est plus exclusivement considéré comme un ensemble de fonctions et de services jugés sur des critères stricts d'utilité économique rentables à court terme. L'espace urbain est susceptible de se prêter à une variété d'expérimentations effectuées notamment par les jeunes et fondées sur les relations sociales, sur une anthropologie de l'apprentissage et sur des contextes d'interaction favorisant la créativité et l'émergence d'une esthétique sociale du vivre-ensemble en ville.

Si les familles, les communautés de base et l'école sont, rappelons-le, les institutions socioculturelles qui constituent autant d'étapes à franchir vers l'entrée dans la vie, comment les jeunes d'aujourd'hui effectuent-ils leur passage et vivent-ils leurs rites initiatiques? La société industrielle aurait-elle encapsulé la vie sociale dans un espace urbain régulé et privatisé à l'usage quasi exclusif d'une industrie de la norme et de la réglementation, voire de la surveillance? Pire, aurait-elle façonné une indifférenciation urbaine et une identité de l'identique ainsi que l'enfermement frileux sur le pareil au même, l'indifférence et l'ennui?

La société contemporaine réclame de la créativité et de l'initiative, et la quête de la singularité exige un sujet et des relations d'intersubjectivité comme terreau de la recherche et de l'innovation. Les jeunes se trouvent soumis à l'injonction particulièrement tragique d'être en mesure de connaître leurs dispositifs émotifs et leurs capacités d'échanges et de transactions sociales avec les autres. L'expérience identitaire pour les jeunes est l'épreuve de la complexité et de la diversité des modes de vie. Les besoins de mobilité et de mouvement sont essentiels à la formation de la personnalité plurielle, alors qu'ils se voient souvent offrir l'enfermement dans les lieux du marché.

POUR DES LIEUX URBAINS FAVORISANT L'EXPÉRIENCE IDENTITAIRE ET CRÉATRICE

Cet ouvrage propose de réfléchir collectivement sur la place fondamentale des jeunes dans la cité et le rôle de celle-ci dans le processus de formation identitaire et créatrice des jeunes. Une première hypothèse très générale peut tout de suite faire réfléchir sur la place symbolique de la créativité et de l'innovation dans la société contemporaine et, à cet égard, peut contribuer à évaluer l'importance de l'espace urbain dans la réalisation pratique des modes de représentation des jeunes. En effet, plusieurs auteurs formulent l'hypothèse que l'urbanisation recouvrerait l'ensemble de l'espace habité. Il n'y aurait plus de réelle césure entre la ville et la campagne. Non seulement il n'y aurait plus de coupure sur le plan des modes de vie (où l'on vivrait en campagne les habitudes citadines), mais, sur le plan du réseau de communication et du mode d'aménagement, les terrains vagues et les espaces inoccupés s'inséreraient dans l'ensemble des activités d'une agglomération pour former une polycentralité.

D'autres auteurs, tel Chalas (2000, p. 126-127), signalent l'importance de penser le « vide » dans la conception de la ville contemporaine comme la « ville émergente ». Ces vides :

[...] hérités des urbanismes passés qui se sont succédé, ou vides engendrés par l'extension actuelle toujours plus lointaine des territoires urbains [...] ne sont plus une obsession ou une priorité dans le cadre de la ville émergente. La ville émergente fait du vide, comme la musique contemporaine par exemple a fait du silence, ou la peinture de l'absence de matière, ou mieux, du matériau de support, toile ou autre, un élément constitutif essentiel, et non pas déstructurant, de sa spatialité et de sa temporalité.

De manière encore plus claire, Chalas (2000, p. 128) cite Lepahun et Carudel qui relèvent l'importance des espaces laissés verts d'où se reconstituent des « centres-villes verts » à l'image de « trous attractifs » autour desquels la ville se recrée. Enfin,

la ville contemporaine est moins une non-ville qu'une ville autre [...] elle n'est ni la ville de l'abomination esthétique, ni la ville de la cacophonie. Contrastes, ruptures, fragments, assemblages, collages, tensions, vides, aléas, transformations incessantes, choc des rationalités, etc., certes, ce sont bien là les notions qui qualifient la ville émergente.

Que ce soient ces vides laissés au pourtour des villes, que ce soient les terrains vagues que les jeunes squattent avant la réaffectation d'une ancienne zone industrielle abandonnée, que ce soient des espaces indéterminés dans la trame urbaine, les « vides » sont les endroits de l'art, là où la création est possible, là où l'imagination en acte, l'imaginaire et le fantastique, voire la fantasmagorie, peut se déployer pour dire la ville. Pour que ces espaces potentiels puissent s'actualiser par la contribution

des jeunes générations, terminons avec cette citation de Derrida (1992, p. 11), où il en appelle à la conscience sociale des *rénovateurs* urbains qui voudraient spatialiser leur propre utopie en ignorant le pluralisme des désirs des nouvelles générations :

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.

L'ouvrage est divisé en trois parties. La première, intitulée « Les espaces urbains et les jeunes », traite de certaines transformations touchant les jeunes et la ville. La deuxième, « Lieux, villes et rites de passage », est consacrée aux mutations symboliques des pratiques rituelles chez les jeunes en ce qui regarde autant leur place sociale dans la ville que dans le cycle de vie proprement dit. Dans la troisième partie, intitulée « Les arts urbains et les jeunes », on aborde un certain nombre de pratiques créatrices dans le champ artistique inspirées de la culture urbaine juvénile. Chacune de ces parties est précédée d'un texte de présentation de la problématique.

Enfin, dans la conclusion à cet ouvrage, Maffesoli propose une analyse qui invite à la réflexion sur cette *interférence* entre la rupture et l'intégration, la subversion et l'identification, sur la *résurgence* « d'archaïsmes repensés en fonction du présent [...] de qui est déjà là au sein même de l'être, que celui-ci soit individuel ou qu'il soit collectif ».

Dans « Création, consommation », Maffesoli campe la « fureur de vivre » dont les jeunes sont l'expression sociale actuelle dans un monde en tension. La réalisation de soi dont les pratiques juvéniles exposent sur les murs de nos mégapoles urbains l'avènement « ne se "fait" plus dans une simple action économique, mais s'épanouit dans une interaction écologique ». Entre le projet politique de la modernité et l'instant esthétique de la postmodernité, le paradoxe est en quelque sorte affiché sur les tronçons des autoroutes urbaines, exprimé par les danses des parties raves et projeté par les « bruits » du *hard metal*, etc., sans se préoccuper ou peu, sinon pas du tout des conséquences.

A-t-on affaire à un processus initiatique où le refus est l'attitude anthropologique nécessaire à la mise en relation avec les esprits du clan, ou a-t-on affaire à l'inauguration d'un autre paradigme ? Maffesoli fait

observer que les pratiques juvéniles se déploient sur plusieurs registres de la vie sociale et ne concernent pas uniquement une catégorie et un âge déterminés. Au-delà du refus, c'est l'« impiété contemporaine qui s'insurge contre l'économie du salut, héritière du "christianisme" qui dicte la recherche de son salut individuel dans une société parfaite à venir ». Prônant une philosophie de l'« éternel retour » qui s'insurge contre l'idéalisme rationnel du progrès illimité et d'une science sans l'homme, une technique, Michel Maffesoli signale un « rebroussement » :

[...] au moralisme et à son devoir être succède [...] la déontologie qui s'accommode d'une tendance générale, qui est attentive à la disposition du moment, en bref qui s'accorde aux opportunités du présent [...] il n'y a nulle indifférence [...] mais une présence à ce qui est, [...] une « co-présence » à l'altérité [...] qui intègre l'intégralité de l'être.

La nécessité et le destin sont là qui agissent plus qu'ils ne sont agis. Les « co-présences » aux situations n'épargnent pas la personne de l'exercice de son libre arbitre, si ce n'est que d'être présent à une « sagesse, non active sans être passive [...] inscrite dans la réalité envisagée ». Si les divers affoulements juvéniles, ou la découverte de la puissance de la communion, attestent une présence, soit celle que le social donne existence, le social ne libère pas de la coprésence à l'autre, de l'imaginaire collectif. Les jeunes n'ont plus le choix de l'abandon de *soi* dans l'autre, à l'esthétique tribale, ils n'ont plus le choix de la révélation, la révélation de leur propre « individuation », selon le concept décrit par C.G. Jung, et de l'épreuve du retour, de l'interruption et de l'inachevé. Sentiments éprouvés ensemble et de manière itérative qui s'éclatent « de manière créatrice, dans quelque chose dépassant l'enfermement, ou le rétrécissement, dans le petit moi individuel ».

BIBLIOGRAPHIE

- ARIÈS, P. (1979). « L'enfant et la rue, de la ville à l'anti-ville », *Urbi*, n° 2, p. 3-14.
- ASHER, F. et F. GODARD (1999). « Vers une troisième solidarité », *Esprit*, n° 258 (novembre), p. 168-189.
- BARREYRE, J.-Y. (1992). *Les loubards. Une approche anthropologique*, Paris, L'Harmattan.
- BEAUCHARD, J. (1996). *La ville-pays. Vers une alternative à la métropolisation*, Marseille, Édition de l'Aube, IAAT.
- CHALAS, Y. (2000). *L'invention de la ville*, Paris, Éd. Économica-Anthropos.
- DERRIDA, J. (1992). « Générations d'une ville », *Lettre Internationale*, n° 33 (été).

- DREYFUS, J. (1976). *La ville disciplinaire*, Paris, Galilée.
- EHRENBERG, A. (1995). *L'individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy.
- EHRENBERG, A. (1998). *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob.
- ÉLIAS, N. ([1939]1990). *La dynamique de l'Occident*, Paris, Presses Pocket.
- 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.
- GAUTHIER, M. (1994). *Une société sans les jeunes ?*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture.
- GILLIS, J.R. (1974). *Youth and History : Tradition and Change in European Age Relations. 1770-Present*, New York, Academic Press.
- 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.
- HARDY, R. (1990). « Le charivari dans la sociabilité rurale québécoise au XIX^e siècle », dans R. Levasseur (dir.), *De la sociabilité. Spécificité et mutations*, Montréal, Boréal, p. 59-72.
- KAUFMANN, J.-C. (1988). « Première clé : l'individu et la modernité », dans J.-C. Kaufmann, *La chaleur du foyer*, Paris, Méridiens Klincksieck, p. 19-38.
- KETT, J.F. (1977). *Rites of Passage : Adolescence in America, 1790 to the Present*, New York, Basic Books.
- LASSAVE, P. (2002). *Sciences sociales et littérature. Concurrence, complémentarité, interférences*, Paris, Presses universitaires de France.
- LUTTE, G. (1988). *Libérer l'adolescence. Introduction à la psychologie des adolescents et des jeunes*, Liège-Bruxelles, Pierre Mardaga Éditeur.
- MENDEL, G. (1994). « Mutations symboliques, nouvelles réalités sociales, crise des institutions, pistes de travail », dans *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.
- 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.
- RASSIAL, J.-J. (1990). *L'adolescent et le psychanalyste*, Paris, Éditions Rivages.
- REY-FLAUD, H. (1985). *Le charivari. Les rituels fondamentaux de la sexualité*, Paris, Payot.
- ROCHÉ, S. (1994). « Les incivilités, défis à l'ordre social ». Projet n° 238 (été) : *Insécurité. Question de confiance*, p. 37-46.
- RUDDICK, S.M. (1996). *Young and Homeless in Hollywood. Mapping Social Identities*, New York et Londres, Routledge.

- SARTRE, J.-P. (1986). *L'imaginaire : psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Gallimard.
- 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.
- SERFATI-GARZON, P. (1999). *Psychologie de la maison. Une archéologie de l'intimité*, Montréal, Éditions du Méridien.
- TACUSSEL, P. (2001). « L'imaginaire et le fantastique dans l'expérience sociale », dans Armand Touati et al. (dir.), *Penser la mutation*, Antibes, Éd. Cultures en mouvement, p. 162-171.
- XIBERRAS, M. (2002). *Pratique de l'imaginaire. Lecture de Gilbert Durand*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- ZOLL, R. (1992). « Crise de l'identité et nouvel individualisme », dans R. Zoll, *Nouvel individualisme et solidarité quotidienne*, Paris, Kimé, p. 166-179.

P A R T I E

1

**LES ESPACES URBAINS
ET LES JEUNES**

Dans cette partie, six auteurs se sont particulièrement intéressés à bâtir une articulation globale entre les trois composantes de la problématique de cet ouvrage : les jeunes, l'espace urbain et l'imaginaire. Il est question de voir comment l'espace est le théâtre d'enjeux sociaux fondamentaux pour les jeunes en donnant une prédominance soit au social, soit au spatial. Le premier texte, intitulé « La ville fait-elle encore rêver les jeunes ? », de Madeleine Gauthier, professeure et responsable de l'Observatoire Jeunes et Société, soulève une question fondamentale. D'entrée de jeu, le libellé du titre laisse supposer une incapacité d'articuler le rêve et la ville. Il y aurait quelque chose de tragique dans le fait d'être totalement incapable de rêver en ville. Mais, d'une façon péremptoire, documentée, l'auteure surprend. Et si le rêve était dans le hiatus, dans le voyage lui-même ? L'auteure reprend avec justesse une citation éloquente de Claude Beauchamp parlant de l'exode rural d'avant les années 1930 : « L'exode était une contestation en soi et de plus permettait de trouver un lieu où continuer d'exprimer sa différence. » Et Madeleine Gauthier d'affirmer que l'imaginaire urbain puiserait à même ces désirs d'expression en ce qui regarde plus spécifiquement la possibilité de choisir ses liens sociaux. C'est en cela que les jeunes sont attirés par la ville, du fait des multiples possibilités d'expérimentation sociale qu'ils y voient.

Si la technologie accélère le processus d'individualisation en raréfiant les contacts sociaux, ne provoque-t-elle pas la saturation du mythe de l'individualisme, ce que Robert Castel (1995, p. 461) nomme l'« individualisme négatif », ou « l'individu par défaut », en poussant la sortie dehors ? La mobilité, le mouvement ou le vagabondage, Walter Benjamin (1982), en analysant la modernité à l'apogée du capitalisme à Paris, fixait l'image du « flâneur » chez Baudelaire. Les jeunes ne sont-ils pas des explorateurs de la vie quotidienne qui errent et qui s'égarerent dans les dédales, voire le labyrinthe de la ville ? La ville offre un univers d'attraction non pas par les multiples équipements qu'on y retrouve, mais parce qu'elle s'offre en choix au moment où les villes moyennes (banlieues ou villes éloignées) se présentent comme des possibilités autres. Dans cette tension ressentie par les jeunes, il est alors possible d'être en mouvement, à l'image de l'errance qui est une façon de se perdre pour mieux se retrouver. Or, on ne se retrouve plus tout seul dans le fait du départ irréversible qu'est l'exode, mais on se retrouve dans le fait qu'on « transplante en ville [lire *ailleurs*] une culture de la proximité ».

À la question initiale, « La ville est-elle pour les jeunes un lieu d'expression identitaire et d'expérimentation qui les pousse jusqu'à la création ? », Madeleine Gauthier répond que la ville s'inscrit dans un parcours initiatique et n'accepte pas une identité particulière définie pour toute la durée de la vie. Il se fait une réappropriation de l'histoire personnelle des jeunes

qui passe par un imaginaire déployé à partir des possibilités offertes de nouveaux liens sociaux. Cet imaginaire se retrouve alors partagé autrement suivant les références significatives du groupe d'appartenance, car, à partir du moment où un rapprochement est tangible, par l'imaginaire, on retrouve de la culture en campagne et de la nature en ville.

L'école a reçu, par une difficile délégation des parents, le relais qui est d'assurer la socialisation de leurs enfants. Décrocher est un geste qui n'est plus un comportement individuel, mais le fait d'une conduite collective, comme Céline Saint-Pierre le signale très bien dans son texte. La vie en dehors de l'institution prévue à cette fin de socialisation ne donne plus d'alibi à l'analyse de la ville, là où se retrouvent les jeunes. De manière anémique, asthénique ou, de manière très visible, comme le constate Michel Parazelli, les jeunes interrogent ce que veut dire « le besoin de se rapprocher » auquel aboutissent les recherches dirigées par Madeleine Gauthier sur les jeunes en mobilité et leurs rêves urbains.

En référence à la sociologie de Walter Benjamin, l'imagerie est le terme utilisé pour dire la « reproductibilité » dans un monde de production industrielle et dans une société de consommation de masse. Le rappel des thèses de Benjamin permet de comparer sinon d'établir un contraste entre ce que vivent et disent les jeunes, et l'esprit qui anime l'élite qui dirige l'institution scolaire. Ensuite, plus globalement, le concept d'imagerie peut servir à désigner l'esprit qui anime les technocrates qui commandent les appareils de décisions en matière d'aménagement urbain. Avons-nous encore affaire à une génération issue des trente glorieuses qui reprend et reproduit inlassablement le type industriel de développement/mal-développement urbain, alors qu'une « économie du savoir et des compétences », notamment, n'incite pas à une vision industrielle et de consommation, mais met l'accent sur la créativité, l'innovation, l'imagination ? Cette économie exige que les individus ne soient plus standardisés, uniformisés, souhaitant les mêmes signes et les mêmes objets de reconnaissance sociale. Cette économie repose sur la diversité. Pour cela, l'individu doit libérer la connaissance de soi. Il doit savoir qui il est, connaître ses capacités tant physiques qu'intellectuelles, morales et psychologiques. Le moyen de parvenir à une connaissance de soi-même ne peut pas se concevoir sans une prise de parole, sans un passage à l'action quelle qu'elle soit. Il y a un passage qui nécessite une mise à risque. L'expérience de ses aptitudes personnelles ne s'apprend plus depuis longtemps dans le cadre familial ni dans l'enceinte de l'école. On se mesure dans l'épreuve de la ville. La connaissance de soi est l'expérience identitaire à l'œuvre.

Céline Saint-Pierre, comme sociologue mais aussi à titre de présidente sortante du Conseil supérieur de l'éducation, dans son texte « L'école dans ou hors la cité ? », s'interroge sur la cité au moment où une fonction,

celle de la socialisation et de l'instruction des jeunes, semble ne plus coïncider avec l'acception fonctionnelle de l'organisation de la vie, notamment de la vie en ville. C'est à partir d'une sociologie de l'éducation, et non pas à partir de l'urbain, que l'auteure jette un regard sur les rapports entre l'école et les jeunes d'un double point de vue : celui des jeunes et celui des institutions. Parce que la société réelle, qui n'exclut pas l'urbain, ne répond pas aux seules exigences de l'utilité rationnelle et du rendement économique, l'école n'est pas seulement le lieu de la transmission de la connaissance utilitaire ou instrumentale, mais l'institution dont on réclame qu'elle prenne en considération l'ensemble de la personnalité des jeunes. Alain Touraine (1992, p. 251), dans *Critique de la modernité*, écrit :

Parce que les sociétés réelles sont bien éloignées d'être des entreprises ou des services publics rationnellement gérés, c'est sur l'école que s'est replié le rationalisme ; mais en vain, car s'accroissent vite les pressions pour une éducation qui prenne en compte toute la personnalité de l'enfant avec ses relations familiales et son origine culturelle, ses caractéristiques et son histoire de vie personnelle. [...] Cette conception aboutit seulement à une dissociation croissante de l'instrumentalisme – ici, des cours et des examens – et de la personnalité de l'enfant ou du jeune qui est à la fois désir de vie, préparation à un emploi, identité culturelle, nationale ou religieuse, et culture de la jeunesse.

En réaction à ces contraintes, Céline Saint-Pierre mentionne que les jeunes développent un imaginaire où la vie en dehors de l'école devient un espace de libération dont la ville représenterait cet ailleurs émancipatoire. L'auteure se penche sur la difficulté pour l'institution scolaire de faire place à l'expression d'autres paroles, et fait état des réflexions sur la façon dont des jeunes entre 20 et 30 ans pensent et vivent les rapports entre obtention d'un diplôme, insertion professionnelle et insertion sociale. Dans un deuxième temps, elle situe l'école comme institution dans son rapport à la cité. Les questions posées sont les suivantes : l'école intègre-t-elle dans sa mission la place de la cité et propose-t-elle un mode d'organisation permettant de construire le rapport des jeunes et la cité ? Que signifie l'éducation à la citoyenneté introduite dans l'école quant aux finalités de l'école et à la place des jeunes dans la cité ? Si la critique de la modernité conduit Touraine à soulever la rupture de l'acteur et du système, Céline Saint-Pierre, en considérant l'école eu égard à la cité, cerne les limites de l'approche instrumentale de l'institution et souligne que le « système » vaut pour les membres de l'appareil et socialise ceux qui acceptent de composer avec les règles du jeu.

Les jeunes qui voudront tout de suite et maintenant vivre en possession de leur histoire et du sens de leur vie devront abandonner ce système temporairement, si ce n'est pas définitivement, pour être en adéquation avec leur quête identitaire. La « vraie vie » est ailleurs, et la « ville imaginée »

devient l'espace où le rêve est possible. À cet égard, l'auteure formule, à partir de données factuelles, des interprétations significatives pour la compréhension des conduites entre les genres et les catégories sociales. Elle signale les types d'aspirations qui président à l'élaboration de l'imaginaire urbain des jeunes. Les conduites des jeunes ne sont plus seulement des comportements négatifs de rupture, mais l'analyse de Céline Saint-Pierre fait porter l'attention centrale sur « ce qui habite l'imaginaire des acteurs concernés ». À la différence de l'analyse de François Dubet sur « l'expérience scolaire », il ne s'agit pas strictement d'une rupture du lien social qui, plus tard, handicaperait les capacités d'insertion professionnelle des jeunes. Pour Céline Saint-Pierre, l'abandon scolaire peut être une recherche du lien significatif où l'imaginaire et son expression dans l'urbain jouent un rôle annonciateur. Être attentif aux goûts et à la culture des jeunes, n'est-ce pas là tenir compte de leurs désirs, notamment de celui où « l'avenir se conjugue au présent » ? Dans l'économie du savoir, la réussite scolaire est cruciale. Mais, alors, cela signifie-t-il que la cité procure une connaissance autre, ou autrement plus significative, pour laquelle le système scolaire demeure incompetent ? L'auteure relance la question de la place des diplômés dans l'insertion sociale quand l'insertion professionnelle est refusée aux jeunes. La vie sociale en ville assure des connaissances pertinentes que le système n'offre pas, n'ayant pas même les compétences d'homologuer. L'auteure propose un retournement de situation qui, sans être un rebroussement, suggère l'urgence d'un lien entre l'école et la cité par l'introduction d'une « école plus citoyenne » où la créativité et l'imaginaire des jeunes trouvent dans l'école la « conciliation de l'inconciliable » en faisant entrer la cité dans ses murs.

La contestation silencieuse de l'institution effectuée par les « décrocheurs » informerait-elle sur le mal de vivre dans une société inapte ou inadaptée pour les besoins de créativité d'une économie informationnelle et de la compétence personnelle ? Ou ne serait-ce pas plutôt sur les lieux du réenchantement ou du fantastique dans la société nouvelle en devenir ? Dans les villes moyennes existe une force de création et d'imagination. Mais, plus qu'ailleurs, ces villes sont, en quelque sorte, soumises à une culture de la contrainte et de la surveillance, comme si les jeunes demeuraient une population potentiellement dangereuse qu'il fallait occuper en attendant... Or, il s'agit pour la plupart de vivre pleinement ici et maintenant. Mais cette représentation sociale de la menace juvénile ne serait-elle qu'une supercherie, ou une « imagerie », demande Pierre-W. Boudreault ? C'est en empathie sinon en sympathie avec les jeunes d'un centre d'éducation des adultes que l'auteur décrit non pas le parcours, mais les espaces imaginaires de ces jeunes. L'approche phénoménologique, avec ses travers impressionnistes, ne facilite pas moins l'épreuve de la compréhension des jeunes en situation telle qu'ils la vivent. Il s'agit d'un risque que prennent

les jeunes de rompre avec l'institution scolaire. Aller à la rencontre de son imaginaire n'a plus cette connotation romantique. Si l'on regarde le nombre considérable de jeunes décrocheurs, l'action collective prend le sens d'une urgence et incite à interroger, au-delà des motivations, l'imaginaire. Pierre-W. Boudreault retourne à la définition de l'imaginaire fournie par Gilbert Durand et reprise par Yves Chalas (2000, p. 24). L'imaginaire est présenté comme une méditation (*meditatio*), c'est-à-dire « une présence sémantique des rapports vécus avec la réalité, image comme véhicule privilégié du vécu avec les autres [...] », et comme une médiation (*mediatio*), c'est-à-dire ce « pôle intermédiaire qui réconcilie sujet et objet, corps et esprit, nature et culture, individu et collectif, négatif et positif, concret et abstrait, le même et l'autre, etc. ». Aller au devant de l'imaginaire, c'est retrouver l'esprit du moment en marquant le lieu de sa présence.

Martin Simard, dans « Cadre de vie, identité et migration des jeunes : l'hypothèse du nouvel urbanisme », effectue une mise au point essentielle. Le « cadre de vie » dans lequel vivent notamment les tranches de la population en quête identitaire, soit d'une part les jeunes de 15 à 24 ans et, d'autre part, les jeunes âgés de 25 à 35 ans, aurait-il un lien avec les conduites et les expériences identitaires des jeunes? Plus précisément, l'auteur établit un rapprochement entre les pratiques urbanistiques récentes et leurs conséquences sur les conditions de vie et la qualité de vie des citoyens. Il observe la façon dont les politiques urbaines et spécifiquement les pratiques d'aménagement des dernières décennies ont façonné le paysage urbain, le type de logement et l'environnement social dans lesquels l'enfance s'est forgée, mais qui, pour beaucoup, ne correspondent plus à la jeunesse. Aussi la façon dont les villes offrent aux jeunes des cadres de vie qu'il faudrait explorer quant à leurs aspirations sociales et quant à leurs exigences culturelles face aux nécessités des sociétés postmodernes, ou de modernité avancée.

À la suite d'un rappel des différentes approches en matière de pratiques et d'interventions urbaines, et en adoptant les perspectives des jeunes selon deux catégories d'âge, l'auteur pose que « l'espace dans lequel évoluent la majorité des jeunes est un environnement insatisfaisant qui pourrait expliquer le phénomène de migration interrégionale présent chez ce groupe, jusqu'à un certain point ». En constatant le sens des conduites migratoires des jeunes et en formulant des hypothèses quant à leurs pratiques de déplacement, sinon de départ, en direction des milieux urbains des villes moyennes, l'auteur peut ainsi interroger les nouveaux cadres de vie retrouvés par les jeunes qui émigrent, pour la plupart, vers Montréal et plus sur l'île de Montréal que sur le territoire de la région métropolitaine. « Les données sur la présence des jeunes montrent effectivement, écrit-il, une nette tendance chez ceux-ci à favoriser les espaces

urbains anciens. [...] Ces milieux disposent d'une forme urbaine caractéristique qui tranche avec les zones pavillonnaires. » Il ne s'agit pas, comme à l'époque fordiste de la société de production de masse, d'importer des régions éloignées une main-d'œuvre docile et disciplinée vers les grands centres métropolitains. Il ne s'agit pas simplement de demander ce que les jeunes retrouvent dans les grandes villes, même si la chose est intéressante. Il s'agit, à partir de l'attraction qu'exerce notamment l'île de Montréal, de saisir dans quel sens la vie et la dynamique des jeunes donnent et produisent une nouvelle culture urbaine. Est-ce que la ville comme « rêve » s'épuise au terme d'un voyage initiatique, ou s'agit-il de cerner ce que Madeleine Gauthier appelle le « rapprochement » avec les autres, ce que Françoise Moncomble expose à propos dans « les petites expériences locales [...] comme efficace symbolique de l'espace public [...] de l'esprit de cité », et ce dont témoigne Michel Parazelli quand il traite des formes symboliques de marquage de lieux et d'espaces urbains particuliers qu'actualisent les jeunes ?

La nécessité de se pencher sur la signification sociale et culturelle de lieux urbains amène à préciser ce que Martin Simard nomme l'« animation socioculturelle ». Si « animer » c'est, comme le note Rémi Hess, « donner une âme », en matière d'animation socioculturelle il convient de voir comment les initiatives citoyennes se sont manifestées pour donner une âme à la ville et quels ont été leurs enjeux. Comment, particulièrement, des jeunes se sont imposés pour signifier l'importance, sinon l'urgence, d'un cadre de vie qui rende compte de leurs aspirations socioculturelles dans le monde contemporain. Ainsi, si l'animation des années 1960-1970 s'est inspirée d'un appel aux jeunes du moment à la par-ti-ci-pa-tion, leurs actions devenant une vertu sans considération des finalités et gommant *de facto* les différences intergénérationnelles et neutralisant ce qui marque la succession du temps et des temps sociaux traditionnels, le regard change pour l'époque contemporaine. Madeleine Gauthier parlait du « regard lumineux » et du « regard sombre » ; le regard change et change aussi la perspective. La « par-ti-ci-pa-tion » ne fait plus partie de la culture ambiante en matière urbanistique.

Françoise Moncomble permet d'élargir le champ d'observation en tournant le regard vers la situation européenne contemporaine. Dans « Jeunesse et lien civil : déliaison, ou réenchantement de l'espace public ? », l'auteure montre comment la jeunesse doit « entrer en société et, plus encore, faire société ». Tandis que la ville en France, après deux cents ans de jacobinisme républicain, semble être confrontée au retour de la pensée girondine et de la fragmentation, l'auteure s'interroge sur ce qu'est le « lien civil » au moment où l'État ne peut plus, comme au Québec, se distancier de la société civile et de son expression matérielle qu'est la cité. L'idée

républicaine de la cité est secouée par l'émergence d'autres cultures, pour le moins des altérités, qui remettent en question l'inscription de l'espace effectuée selon la rationalité de l'administration centrale et de la délégation politique uniforme à partir de Paris. À ce sujet, l'auteure propose un retour aux fondements archaïques de la cité grecque et romaine. L'ancrage spatial du politique, de la *polis* et de l'*agora*, qui inscrit la chose publique à la place du lien politique « pour faire tenir ensemble l'hétérogène social », effectue une mise au point qui éclaire le rôle inaugural du politique comme « organisation de la coexistence pacifique des groupes particuliers, voire opposés ».

Dans ce cadre où il y a déliaison entre l'état urbain et l'espace public, l'auteure inscrit l'action des jeunes. « L'imaginaire, par le biais de l'espace public, opère la jonction locale entre l'un et le multiple. » Et les jeunes, dans une « économie du don », ou de la « circulation du don », comme l'écrit Marcel Mauss, comment les jeunes participent-ils de la réciprocité comme fondement du lien civil ? C'est là la différence entre le citoyen pétri de l'intérêt public et l'individu engoncé dans la particularité, voire l'isolement, cherchant à rompre l'égalité, rappelle Françoise Moncomble qui, à la fin, trace la ligne entre les devoirs qui taraudent le lien social et fondent le politique-cité-place publique, ce qu'on appelle la Nation, et les droits de chacun à l'égalité. Aujourd'hui, dira-t-elle, cette ligne est rompue, il y a déliaison entre l'état urbain et l'espace public. Pour les jeunes, le contact avec la société est le rituel de recherche du premier emploi, mais non plus le service à la Nation que pouvait être la conscription, l'armée étant devenue une affaire professionnelle. La réglementation et la procédure ont remplacé la rencontre avec la Nation qui exprime l'Être collectif et à l'égard de laquelle des devoirs existent. Un œil sur l'univers du cyberspace pour les jeunes fournit à l'auteure une illustration de la « déterritorialisation » non seulement du « surfeur », mais de chacun en situation de recomposition identitaire quand l'être ensemble échappe pour un « local planétaire, simultanément d'ici et d'ailleurs ». À cet effet, elle propose une analyse spécifique de la Politique de la ville mise en œuvre en France quant à ses conséquences dans les cités à multiples problèmes. Les jeunes des quartiers sensibles, les jeunes des cités HLM font l'épreuve de l'« entre-soi », de l'univers de la « mêmeté », de l'hyper-réalité, des « démons de la proximité » qui, selon l'auteure, tout comme la « nébuleuse transactionnelle » du cyberspace en réseaux, construisent l'hypercentre qui « bouche le vide central si nécessaire de l'espace public ». Françoise Moncomble propose alors une exploration du mode de recomposition des « groupes de palabre » qui se créent une « territorialité hors sol ». Moncomble attire l'attention sur les dangers présents dans ces groupes

à ce point cimentés dans une « intimité collective » que l'attachement ressenti éloigne de la cité, bref de la société comme collectivité subsumée sous l'égide de l'État républicain.

L'auteure nous entraîne dans un voyage à l'intérieur du monde des groupes de jeunes des mégapoles contemporaines. Elle montre comment ils taguent de signes de reconnaissance les lieux qu'ils signent d'une présence, celle engendrée par l'existence de liens de proximité, voire d'intimité. Un récit, celui des « effervescences », se fonde et se pose comme l'imaginaire de la cité, une cité nombril du monde et sans connexité, réappropriation et création d'une symbolique qui reconfigure le lien social délié du lien civil.

Wanda Dressler est spécialiste des questions nationales et des pratiques identitaires. Avec « Villes mondiales : refondation mégapolitaine, restructuration sociale et transformations identitaires », elle redéfinit le statut conceptuel de l'urbain dans la réflexion sociologique et politique contemporaine sur la mondialisation. Les grandes villes mondiales connaissent un afflux migratoire considérable qui non seulement devient le symbole d'un ailleurs ou, pour le moins, un rêve, mais aussi le cadre d'une refondation du politique. Les lieux à partir desquels les références identitaires prennent sens sont-ils ceux à partir duquel se construit l'exercice contemporain de la pratique citoyenne et, partant, de la démocratie ? L'auteure élabore une réflexion devenue nécessaire dans le contexte politique « postnational ». La fondation du « politique-monde » affecte différemment les pays post-communistes et les pays constitués dans la mouvance du national. Sans être éradiquées, les oppositions internationales s'ajoutent à la difficile refondation de la pratique citoyenne basée sur la démocratie représentative. À cet égard, Wanda Dressler propose une réflexion sur l'urgence de se pencher sur la restructuration sociale à l'œuvre dans les grandes villes mondiales. Si l'idée républicaine de la citoyenneté est remise en question, il faut observer notamment les conduites des jeunes qui façonnent les lieux et les espaces dont l'imaginaire s'inspire peut-être d'une autre représentation de la ville monde. Contre les conduites inspirées, conclut l'auteure, « la logique nouvelle de discrimination sociale qui se fait jour par peur du métissage, peur de se perdre dans le développement d'une société pluriculturelle, relance le discours raciste et nationaliste, la violence larvée contre les étrangers, véhicule de la peur de la chute sociale dans la société en crise ». La participation à des mouvements altermondialistes, en l'occurrence, laisse espérer [...]. « La naissance d'une société civile mondiale à laquelle s'identifient beaucoup de jeunes urbains aujourd'hui est un événement fort et prometteur, mais il n'est rien encore face à ces puissants maîtres d'œuvre de la mondialisation qui gouvernent. »

BIBLIOGRAPHIE

- BENJAMIN, W. (1982). *Charles Baudelaire. Un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, Paris, Petite Bibliothèque Payot.
- CASTEL, R. (1995). *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard.
- CHALAS, Y. (2000). *L'invention de la ville*, Paris, Économica-Anthropos.
- TOURAINÉ, A. (1992). *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, Livre de poche, LP 19.

1

LA VILLE FAIT-ELLE ENCORE RÊVER LES JEUNES ?

MADELEINE GAUTHIER, professeure

Observatoire Jeunes et Société

INRS – Urbanisation, Culture et Société

J'ai eu l'occasion, il y a quelques années, de visiter l'ancienne galerie nationale de Berlin située dans la partie est de la ville. Une section comportait des tableaux d'impressionnistes français et de peintres allemands de la même époque. Il est difficile d'imaginer un tel contraste. Chez les impressionnistes français, qui prennent le plus souvent la campagne ou des natures mortes comme objets d'inspiration, même la ville est traversée d'une lumière resplendissante. La peinture allemande, dont quelques exemplaires se trouvaient au même endroit, présente des images de la ville à travers le travail ardu des ouvriers dans ce lieu triste et sombre qu'est la manufacture.

Il m'avait semblé me trouver, à la même époque pourtant, face à deux visions de la ville. Était-ce seulement une question de regard ? L'industrialisation était alors plus avancée en Allemagne qu'en France. Les artistes allemands, par leur sensibilité, rendaient l'image de la misère des ouvriers de cette période, image qu'on retrouvait alors dans le roman en France ; qu'on pense au *Germinal* de Zola (1885). Les impressionnistes offraient, par contraste, l'image lumineuse d'une nature à distance des lieux sordides de la nouvelle division du travail. Je reste marquée par ces deux visions du monde, par ces images où, en quelques instants, je pouvais voir comment la ville crée le regard, mais aussi comment le regard crée la ville.

Lorsqu'il a été question de proposer quelques éléments d'analyse et de réflexion autour du thème des jeunes et de la ville, cette image m'est revenue : quel regard les jeunes contemporains portent-ils sur la ville et qu'est-ce qui, dans la ville, inspire cette image ? La ville nourrit-elle l'imaginaire des jeunes contemporains comme à l'époque de l'urbanisation ? Quel regard sur la ville portent-ils : un regard lumineux, un regard sombre ? La ville est-elle pour eux un lieu d'expression identitaire et d'expérimentation qui les pousse jusqu'à la création ?

Avant d'entreprendre ce périple dans les représentations sociales des jeunes contemporains, comment passer sous silence le centenaire d'un texte qui garde toute sa pertinence, « Les grandes villes et la vie de l'esprit », où Georg Simmel ([1903] 1989, p. 233-277) décrit les caractéristiques des habitants de la grande ville qu'il met en rapport avec celles des habitants des petites villes. Cette description ressemble beaucoup plus à la peinture allemande dont il vient d'être question – Simmel était lui-même Berlinoise – qu'à celle des impressionnistes français. Pour Simmel, les caractéristiques mêmes de la ville contribuent à modeler les traits particuliers de l'habitant de la grande ville en ce que l'individu doit « s'accommod[er] des forces qui lui sont extérieures » (1989, p. 234). Ainsi, pour Simmel comme pour d'autres sociologues qui ont écrit sur la ville au tournant du XIX^e et du XX^e siècle et notamment Pierre Noreau (1997, p. 275-302), la ville est le

lieu de la division du travail, cette manière de produire qui n'est plus accordée à la nature, ni à la lutte pour la subsistance, ni à la production en fonction d'êtres humains qui se connaissent. Au contraire, la ville est une construction de l'humain et se présente de la sorte comme un objet sous l'apparence de calculs rationnels, d'une économie monétaire; elle s'adresse en outre à des inconnus. C'est dans ce contexte qu'émerge la spécialisation à l'origine d'une différenciation croissante entre les personnes. Ainsi, pour Simmel, la ville n'est pas le produit de la recherche d'une plus grande individualité. Elle est plutôt, par le type d'économie et de rapports sociaux qu'elle implique, la source d'une existence personnelle plus individuelle (1989, p. 249).

Parmi les traits du citadin que relève Simmel, mentionnons l'intellectualité, un type de rationalité, dirait-on aujourd'hui, qui se démarque de la sensibilité et des relations affectives qu'on retrouve dans les petites villes, l'impersonnalité des échanges, l'exactitude des rapports – les horloges de Berlin indiquent toutes la même heure –, le caractère « blasé » des citadins par « mesure d'autoconservation » face à l'agression de trop de « stimulations nerveuses », la réserve devant le nombre incalculable d'êtres humains rencontrés chaque jour. À ces traits il faut ajouter celui, et non le moindre, de l'individualisation croissante par l'acquisition de « la liberté de mouvement », de « l'originalité » et de « la singularité à laquelle la division du travail dans le groupe élargi donne lieu nécessairement » (1989, p. 244). Selon la valeur qu'on accorde aux notions de liberté de mouvement, d'originalité et de singularité, tout pourrait ne pas être sombre. Ainsi, une autre image de la peinture allemande de l'époque rappelle que, dans le décor très sombre d'une chambre, l'ouverture d'une fenêtre laisse passer une lumière éblouissante.

Ces derniers mots fournissent l'élan nécessaire pour entreprendre l'exploration du discours des jeunes sur la ville en tant qu'espace d'expériences identitaires et créatrices pour eux. La ville favorise-t-elle ou freine-t-elle le déploiement de l'imaginaire chez les jeunes, les productions mêmes des jeunes prenant la ville comme lieu d'expression et sujet d'inspiration ? Il n'y a qu'à voir les fameuses fresques sur les piliers du boulevard Charest Est à Québec pour se convaincre que la ville constitue, encore aujourd'hui, un lieu qui en inspire plus d'un. Sans doute s'y trouve-t-il ce que des sociologues contemporains perçoivent comme une double tension, ce que Simmel nommait le caractère objectif de la ville, qui consacre la séparation du groupe et de l'individu par la division du travail et les autres fonctions qu'elle remplit, et son caractère subjectif vu à travers la culture comme lieu d'expression de soi et de sa créativité.

La référence aux travaux menés par le Groupe de recherche sur la migration des jeunes¹ permettra d'illustrer cette double tension. Le rapport à l'espace y est central : la migration entendue comme mobilité géographique à l'intérieur du territoire québécois dont l'étendue oblige ou incite à la circulation à partir de régions peu peuplées, jusqu'à la densité démographique d'une grande métropole, en passant par des villes de taille intermédiaire. L'analyse tire ses matériaux de plusieurs entretiens et d'un sondage téléphonique. En 1998, 103 entretiens furent réalisés auprès de jeunes adultes de 17 à 19 ans, de 22 à 24 ans et de 27 à 29 ans en Abitibi-Témiscamingue, dans le Bas-Saint-Laurent, au Saguenay-Lac-Saint-Jean, dans l'Outaouais, à Québec et à Montréal. Il s'agit de trois régions marquées par de nombreux départs et de trois régions d'attraction des moins de 30 ans. À la suite de ces entretiens, un sondage téléphonique a été mené en 1998 et 1999 auprès de 5 518 répondants de 20 à 34 ans. Les paragraphes qui suivent se fondent sur une analyse de contenu des entretiens autour du thème des représentations de la ville et du milieu d'origine, représentations tant positives que négatives, et sur les réponses à un certain nombre de questions du sondage qui ont trait au lieu où les jeunes désiraient vivre et à la représentation qu'ils se font de leur lieu d'origine².

LA VILLE FAIT-ELLE ENCORE RÊVER LES JEUNES ?

Oui, la ville fait encore rêver les jeunes aujourd'hui si l'on en juge par le lieu qu'auraient choisi les répondants au sondage sur la migration, mais avec beaucoup de nuances. Les répondants iraient vivre, en partant de la proportion la plus forte :

- dans la banlieue d'une grande ville (29,1 %) ;
- à la campagne (26,9 %) ;

1. Le Groupe de recherche sur la migration des jeunes est formé de Yao Assogba et Lucie Fréchette, UQO, Serge Côté, UQAR, Danielle Desmarais, UQAM, Madeleine Gauthier, responsable, et Myriam Simard, INRS – Urbanisation, Culture et Société, Camil Girard et Martin Simard, UQAC, Patrice LeBlanc, UQAT, Jean-Louis Paré et Marie Lequin, UQTR, Claude Laflamme, Université de Sherbrooke et Marc Molgat, Université d'Ottawa. Jules Desrosiers, président de Place aux jeunes international, y représente les partenaires de la recherche : partenaires associatifs, gouvernementaux et communautaires intéressés par la question. Plusieurs agents de recherche, dont Claire Boily, assistants et étudiants ont participé au projet.

2. Pour l'ensemble de la recherche et la méthode du sondage, voir : Gauthier, Molgat et Côté (2001), p. 109-113 ; Gauthier, Côté, Molgat et Deschenaux (2003), p. 139. Pour une description de la méthode appliquée aux entretiens, voir le mémoire de maîtrise de Stéphanie Garneau (2000).

- dans une grande ville (18,7 %) ;
- dans une ville moyenne (18,6 %) ;
- dans un village (6,7 %) ³.

En additionnant les choix en faveur de la ville sous ses trois formes : la banlieue, la grande ville ou la ville moyenne, les deux tiers choisiraient la ville pour y vivre (66,4 %). On ne peut s'empêcher de penser que ce ne sont pas les centres-villes qui attirent le plus la majorité des jeunes adultes, mais cet intermédiaire entre la ville et la campagne que sont les banlieues. Si l'on fait les calculs autrement et que l'on se place du point de vue du lien avec « les choses de la nature » en additionnant l'option pour la banlieue, la campagne et le village, la proportion est pratiquement inversée, soit 62,7 %, cette fois. Ce ne sont cependant pas les mêmes répondants qui choisissent tel lieu plutôt que tel autre. L'âge prend ici beaucoup d'importance, de même que le sexe et la scolarité.

Ainsi, on ne fait pas les mêmes choix à 20 ans qu'à 30 ans. Alors que 41,5 % des 30-34 ans aimeraient vivre à la campagne, la même proportion de répondants de 20-24 ans vivraient dans une grande ville. Qu'est-ce qui attire les plus jeunes vers la grande ville ? Les réponses au sondage, tout comme le matériel recueilli au cours des 103 entrevues, permettent de caractériser une sorte de tension, chez les plus jeunes, entre l'attrait de la grande ville et l'attachement au milieu d'origine de plus faible densité. Mais l'attrait est suffisamment fort à cet âge où la mobilité géographique est possible pour que le choix de la métropole soit celui qui domine dans les statistiques de la migration (Gauthier *et al.*, 2001 ; LeBlanc *et al.*, 2002).

Chez les plus âgés des répondants, les 30-34 ans, fort heureusement interrogés – non pas que les chercheurs les aient définis comme jeunes, mais de manière à voir quand commence la période de mobilité et quand elle prend fin –, l'engouement pour la grande ville est moins évident. Pour eux, la ville est l'endroit où travailler ; de là le choix de vivre en banlieue. On n'a pas quitté sa région d'origine parce que les services étaient déficients ou parce qu'il n'y avait pas d'activités culturelles, mais parce qu'il y a plus de possibilités d'emploi dans la grande ville lorsqu'on a fait des études supérieures. On trouve donc réponse à ses aspirations au travail et à une vie paisible dans cette combinaison ville-banlieue. Pour saisir un

3. Il s'agit de la réponse à la question 42 du sondage sur la migration : « Si vous aviez à déménager, iriez-vous vivre plutôt dans une grande ville, dans la banlieue d'une grande ville, dans une ville moyenne, dans un village ou à la campagne ? ».

véritable engouement pour la grande ville dans ce groupe d'âge, il faut donc aller voir deux sous-groupes de répondants : les plus scolarisés et ceux qui n'ont jamais quitté Montréal.

Lorsqu'on examine les réponses en fonction du lieu où les répondants ont été rejoints, ceux qui se trouvaient à Montréal ont majoritairement choisi la grande ville (42,4 %), optant pour la banlieue et la campagne ensuite. Les répondants résidant dans les régions du Bas-Saint-Laurent, de Québec, de Laval, de Lanaudière et de la Montérégie au moment du sondage ont, quant à eux, en grande majorité choisi la banlieue comme lieu de résidence. Ceux de l'Abitibi-Témiscamingue, de la Côte-Nord et du Nord-du-Québec auraient préféré la ville moyenne, alors que les autres, du Saguenay-Lac-Saint-Jean, de la Mauricie, de l'Estrie, de l'Outaouais, de la Gaspésie-Îles-de-la-Madeleine, de Chaudière-Appalaches, des Laurentides et du Centre-du-Québec, ont opté principalement pour la campagne⁴. Ces différentes options selon le lieu d'origine seraient à creuser. La campagne reprendrait-elle de la faveur auprès de jeunes initiés très tôt aux bienfaits du grand air ? Y a-t-il une sorte de romantisme à rebours dans ce choix ? Une analyse des représentations que les jeunes se font des villes moyennes permettrait peut-être de mieux comprendre les raisons de ce dernier choix.

LA GRANDE VILLE ET SON CARACTÈRE INITIATIQUE

Si le premier motif explicite de départ du milieu d'origine vise la poursuite des études, pourquoi passer à côté du cégep ou de l'université régionale, d'universités dans des villes de moyenne densité, pour aller directement à Montréal, Montréal étant la première ville d'attraction des jeunes migrants au Québec ? Plus encore, les plus jeunes sont aussi les plus nombreux à affirmer qu'ils aimeraient aller vivre à l'extérieur du Québec, même pour une période prolongée.

Le matériel d'entrevues apporte maintes confirmations que la grande ville est le lieu initiatique par excellence dans un type de société comme la nôtre. Pour les jeunes Québécois, ce lieu, c'est Montréal, mais aussi parfois Vancouver. La ville de Toronto n'a à peu près jamais été mentionnée⁵.

4. Source : Groupe de recherche sur la migration des jeunes, *Enquête sur la migration des jeunes au Québec*, hiver 1998-1999, données non publiées.

5. Bien que ces références ne soient pas nombreuses, certains mentionneront Barcelone ou Amsterdam comme ville exerçant un fort attrait, alors que même si elles se trouvent à l'étranger, certaines villes n'apparaissent pas comme des lieux initiatiques : Aix-en-Provence, c'est trop petit, Marseille, trop violent. Québec et Ottawa pourront être des villes de taille intermédiaire où la coupure sera moins grande. La ville de moyenne densité pourra aussi jouer ce rôle : Rouyn-Noranda, par exemple, si l'on vient d'une petite ville minière éloignée de ce centre.

Il est intéressant de voir, dans chaque société, quel est ce lieu initiatique – par exemple, la forêt très dense de certaines contrées d’Afrique – par où il faut passer pour acquérir à ses yeux d’abord, puis à ceux des autres, le statut d’adulte. Cette ville, cette forêt peuvent, dans un premier temps, effrayer : « *C’était comme une coupure [...]* » (112)⁶. Mais vaincre cette peur consacre la capacité d’autonomie.

Pour exorciser la peur, on pratiquera parfois ce « rite » avec d’autres : partir avec des copains pour aller faire des études ou avec son ami de cœur, comme le font souvent les jeunes femmes, aller retrouver des connaissances, stigmatiser les lieux qu’on quitte pour que le choc soit moins grand. Bref, si le processus du passage à la ville peut être diversifié en raison de l’âge, du sexe, des motifs de départ ou du degré de scolarité, il constitue souvent un moment de rupture plus ou moins douloureux vers un ailleurs dont on peut rarement prédire le point d’aboutissement⁷.

Comment s’exprime, dans les entrevues, ce choix de la ville dans la quête d’autonomie chez les jeunes autour de la vingtaine ? Il est plusieurs fois fait mention, et sous différentes formes, de ce désir de « connaître autre chose » : « *Je m’en allais vraiment dans du nouveau [...] où je n’avais aucune idée de ce que ça allait donner* » (88). Certains diront qu’ils sont partis pour « *s’ouvrir l’esprit* » (42), ouverture qui n’est possible que dans la différence, ce que des répondants ont nommé l’« hétérogénéité ». Le cosmopolitisme de la métropole attire et permet de faire toutes sortes de découvertes. Parmi les plus étonnantes, celle-ci : « *C’est là que j’ai commencé à m’intéresser à la question nationale* » (123-130). Tant qu’on est dans la serre chaude, entre semblables, la question ne se pose pas avec la même intensité. La prise de conscience de sa propre identité intervient alors au contact de ceux qu’on considère comme étant différents de soi.

Pour répondre à ce désir « de connaître », faut-il rappeler que la majorité des répondants (49,6 %) ont quitté leur lieu d’origine d’abord pour aller étudier. Les autres sont partagés entre les motifs suivants : pour suivre un conjoint, pour se trouver un emploi ou pour une multitude de raisons autres, dont celle de vivre sa vie. Moins de 20 % le font pour se chercher un emploi (Gauthier, Côté, Molgat et Deschenaux, 2003, p. 120), ce qui renverse l’opinion largement répandue que les jeunes quittent leur région d’origine pour des motifs strictement économiques. L’histoire du

6. Le chiffre entre parenthèses indique le numéro d’un extrait d’entrevue. Les entrevues ont été codifiées et insérées dans le logiciel de traitement de texte Nud’Ist.

7. La dramatisation autour du déficit démographique qui accompagne le départ des régions les moins habitées du Québec ne tient pas compte des possibilités de retour, qui sont réelles, même si elles sont inférieures au nombre de départs (LeBlanc, Girard, Côté et Potvin, 2003, p. 47-50).

mouvement migratoire au Québec (Perron, 1997) permettait pourtant, dès l'origine de cette étude, de nourrir l'hypothèse que les motifs de migration sont habituellement liés à « l'état de la société ». Faut-il s'étonner alors que, dans le contexte d'une société qui répète depuis quarante ans que la promotion individuelle passe par l'instruction et que le développement de cette société passe par le savoir scientifique et technique et par une ouverture à ce qui se passe dans le monde, les jeunes en soient suffisamment persuadés pour prendre les moyens d'y parvenir (Gauthier, 1997, p. 105-130 ; 2001, p. 215-227) ?

Le milieu d'éducation choisi, que ce soit l'université ou le cégep, favorise ensuite l'intégration même si le premier détachement se présente parfois de façon difficile, comme il a été dit. L'existence de liens avant ou dès l'arrivée dans le nouveau milieu facilite l'intégration ou permet une intégration plus rapide : « *J'avais du monde comme de mon monde. Donc, ça m'a permis un peu de m'intégrer si on veut [...]* » (69). L'engagement dans les organismes du nouveau milieu favoriserait aussi l'intégration : « *Je me suis beaucoup impliquée au niveau parascolaire. Et c'est là que j'ai commencé à aimer ça. Et j'ai passé beaucoup de temps en ville finalement* » (72).

Le choix du quartier peut, à l'inverse, décourager de vivre en ville : « *C'était l'enfer ! Je n'aime vraiment pas ce quartier ; ce n'était pas beau, il n'y avait pas un arbre sur notre rue, tout était délabré, les gens n'étaient pas très à l'aise financièrement, ce n'était pas tellement beau* » (114). Ce court extrait permet d'illustrer quatre caractéristiques de certains quartiers qui inspirent un sentiment d'aversion chez des jeunes qui arrivent des grands espaces : la laideur du quartier, le délabrement des maisons, la pauvreté de ses habitants et l'absence de verdure.

La grande ville ne fait pas que mettre en contact avec des réalités nouvelles. Elle offre aussi la possibilité d'expérimenter autre chose : « [...] *j'avais le goût d'être plus autonome, d'avoir ma place à moi. Puis je voulais voir la grande ville [...]* » (27). Trouver sa place, affirmer son identité dans un contexte diversifié, oui, mais aussi faire l'expérience de tout ce qu'offre la grande ville. Les répondants se disent d'abord attirés par les services, non pas les grands services de l'État (santé, éducation) qui se trouvent aussi dans le milieu d'origine, mais ceux qui concernent la vie quotidienne et, plus spécifiquement encore, la vie culturelle et les loisirs. En entrevue, les jeunes femmes n'hésiteront pas à mentionner les bibliothèques, le théâtre, le cinéma, parfois les discothèques et encore plus souvent les magasins, alors que les jeunes hommes parleront abondamment des bars et de la vie nocturne de Montréal comme lieux de quête de nouveauté et d'identité. Les jeunes hommes parmi les plus scolarisés partageront cependant le goût des jeunes femmes pour la variété d'activités culturelles qu'offre la grande ville.

Derrière cet attrait quelque peu différencié selon les sexes, on reconnaîtra facilement les traits actuels d'une certaine sociabilité, plus marquée chez les jeunes hommes, une sociabilité de pairs – « *Avec mes chums on est sortis tous les soirs!* » (135) – avant le grand saut dans les engagements de la vie de couple et de la vie familiale qui viendront plus tard. Cette sociabilité a en effet tendance à se prolonger avec l'allongement des études et l'insertion professionnelle qui met du temps à garantir une certaine stabilité.

Bref, le prestige de la grande ville aidant, un vernis s'ajoute à une identité encore chancelante : « *J'ai épousé une ville* » (170), dira de Montréal ce nouvel arrivant. « *Je me suis senti citoyen du monde* », dira un autre (613).

UNE CATHARSIS : LA CRITIQUE DU MILIEU D'ORIGINE

Le choix de la grande ville est souvent accompagné d'une critique du milieu d'origine comme catharsis afin de rendre la séparation moins difficile. Fait étonnant, les critiques sont d'autant plus acerbes qu'elles viennent des moins scolarisés : ceux-ci reprochent aux décideurs locaux de ne pas être suffisamment dynamiques, à la population d'être trop vieille, au milieu de ne pas faire suffisamment de place aux jeunes, de manquer de lieux de loisir, de fournir peu d'aide dans la recherche d'emploi. On y déplore le commérage, le peu de possibilités de promotion (Gauthier, Côté, Molgat et Deschenaux, 2003, p. 123-124). Certaines jeunes femmes déploreront que leur conjoint ne puisse y trouver de l'emploi. Ce constat suscite plusieurs questions auxquelles il serait long d'apporter une réponse. Outre le fait que l'évaluation négative du milieu d'origine fournit peut-être la rationalisation qui permet de le quitter sans trop de regret, une certaine réalité se profile. Ainsi, la critique du milieu d'origine et de ses leaders est moins forte dans certaines régions que dans d'autres. C'est le cas des régions du Centre-du-Québec, de Chaudière-Appalaches et de Québec, par exemple (Gauthier, Molgat et Côté, 2001, p. 57). S'agit-il de l'effet d'une réalité qui serait plus avantageuse pour les jeunes, ou d'une représentation plus positive de la réalité par le halo qui entoure le développement économique et culturel de ces régions ?

Mais pourquoi la réaction négative vient-elle principalement des plus jeunes et, souvent, parmi les moins scolarisés ? Ceux qui ont déclaré, au moment du sondage, avoir quitté leur milieu d'origine dès la fin des études secondaires ou même avant sont minoritaires. Les raisons qu'ils

donnent sont aussi différentes de celles de la majorité. Ce sera tantôt pour fuir un milieu familial difficile, après s'être fait mettre à la porte ou parce que les parents sont divorcés (Gauthier, Côté, Molgat et Deschenaux, 2003, p. 125). La grande ville apparaît alors comme le milieu « libérateur » par excellence : valorisation de soi par le prestige de la ville, lieux d'évasion à profusion dans l'anonymat, lieu de la contestation.

À la différence de ceux qui ont choisi la ville pour se rapprocher du « monde » et de l'inconnu, ce groupe minoritaire l'a fait dans une perspective de distanciation d'une proximité écrasante : « *Les gens des régions se ressemblent beaucoup en comparaison avec les gens de la ville* » (81). Cette prise de distance s'est particulièrement manifestée dans le cas de jeunes dont le comportement s'apparente à ce qu'on identifie souvent à la marginalité. Certains sont allés à Montréal pour dissimuler leur homosexualité, par exemple, ou leur propension aux consommations illicites : « *Moi, comment je me sentais à [...], c'est que tout le monde sait tout de mon passé. Tout le monde sait qui je suis [...]. Rendue en ville, ça m'a permis d'être plus moi-même et de montrer qui je suis à de nouvelles personnes* » (46). Beauchamp disait en ce sens, à propos de l'exode des campagnes jusque vers les années 1930 : « L'exode était une contestation en soi et de plus permettait de trouver un lieu où continuer d'exprimer sa différence » (1982, p. 223).

AU-DELÀ DE LA PÉRIODE INITIATIQUE...

La période initiatique peut connaître différentes issues. Si l'intégration à la grande ville est réussie – et cela comporte un certain nombre de conditions –, au moins deux voies sont possibles : l'intégration à la ville ou le retour au milieu d'origine, fort de l'expérience de la ville. Il ne faut pas perdre de vue que l'intégration à la ville n'exclut pas nécessairement le rejet ou le non-retour au milieu ou à la région d'origine selon l'attitude conservée à l'égard de ce milieu. Dans le premier cas, il y a possibilité de s'installer pour une période plus ou moins longue dans le milieu d'adoption, souvent parce qu'à la fin des études on y trouve un emploi qui correspond à ses aspirations. Les plus scolarisés ont tendance à choisir la grande ville justement pour la plus grande possibilité d'emploi dans le contexte d'une spécialisation. Ces motifs seraient moins probables dans une petite entreprise du milieu d'origine, selon la lecture faite au moment de l'insertion professionnelle.

On ne s'étonnera pas, dans ce cas, que l'étape suivante soit le passage à la banlieue. Quand vient le temps de former un couple stable et une famille et que se présente la possibilité de l'achat d'une maison, la banlieue devient le lieu idéal : on travaille en ville et on habite en banlieue. On espère y trouver le meilleur des deux mondes. Analysant le même matériel, Molgat et St-Laurent diront :

La banlieue et les villes de taille moyenne apparaissent alors, aux yeux de ces acteurs, comme des espaces admettant la conciliation des représentations de la ville et des contraintes et choix propres aux parcours biographiques, notamment ceux qui concernent le travail et l'arrivée du premier enfant (2003).

Analysant le même matériel, Stéphanie Garneau a décelé deux formes d'attachement à la région d'origine. Elle nomme la première forme « un attachement à la symbolique du terroir » (2000) :

Si à présent ils se sont désaffiliés de l'espace social de ce lieu, l'espace physique et naturel est pour sa part devenu le support d'une partie de leur histoire personnelle, le symbole de leur passé, ce passé englobant à la fois la communauté d'origine, les relations de sociabilité, les activités pratiquées, ainsi que tous les sentiments [...] (2000, p. 140).

La deuxième attitude consiste plutôt en de la « nostalgie », toujours selon les mots de Garneau. Les jeunes qui l'ont quitté continuent de se sentir appartenir à leur lieu d'origine. Le souvenir qu'ils en ont reste persistant et plus positif que les expériences actuelles :

[...] *on veut s'en aller parce qu'on veut avoir notre indépendance. Puis on veut voir la ville. Avant d'avoir fait le pas et d'être parti, on ne se rend pas compte à quel point on l'aime, notre petit coin de pays. [...] C'est le « fun » de partir, mais c'est bien le « fun » de revenir aussi. Tant que la personne n'est pas partie, elle ne se rend pas compte [...]* (74).

Fait étonnant pour tous ceux qui voient dans le départ des régions un phénomène irréversible, c'est dans les régions éloignées du centre du Québec, soit dans le croissant périnordique (LeBlanc, Girard, Côté et Potvin, 2003, p. 49), qu'on observe le plus grand nombre de retours. Il va sans dire que c'est aussi parce que c'est là qu'on comptabilise le plus grand nombre de départs : « *Je pense que même si on m'offrait ici (à Montréal) un poste à plein temps et que j'aurais un poste à temps partiel en Abitibi, je prendrais le poste à temps partiel* » (66).

LES REPRÉSENTATIONS NÉGATIVES DE LA VILLE

Le dernier témoignage de ce répondant en faveur d'un retour en Abitibi-Témiscamingue introduit un autre type de représentations qui se situent parfois à l'opposé des propos tenus par les tenants de la ville. Ces propos peuvent traduire les conséquences d'un passage raté à la ville, les représentations négatives de la grande ville n'arrivant pas à effacer les représentations positives des milieux de plus faible densité démographique.

Il y a ceux qui n'aiment pas la grande ville parce qu'ils en ont fait l'expérience, et ceux qui ne l'aiment pas à cause des images qu'ils en ont et qui font en sorte qu'ils ne voudraient jamais aller y vivre : « *C'était menaçant le stress de la ville.* » On parle alors du bruit, de l'asphalte, du manque d'air pur, des appartements exigus, des embouteillages, de l'heure de pointe, du transport en commun qu'il faut prendre dès qu'on veut aller quelque part parce que, si tout paraît à proximité, tout peut aussi être loin de son lieu de résidence : l'université, les lieux de spectacles ou de rassemblements, etc. Il y a plus de monde, mais on s'y sent davantage seul. Les caractéristiques de la ville dont parlait Simmel sont ainsi déclinées une à une. Il y a d'abord le caractère anonyme de la ville : « *C'est impersonnel* » (22) ; « *Tu es personne pour personne* » (111) ; « *Tu n'es pas quelqu'un. Tu es quelque chose de plus. Tu es un être vivant de plus dans une grosse boîte où personne connaît personne* » (174). Les relations interpersonnelles se font sous le signe de la méfiance : « *C'est impossible de faire confiance à qui que ce soit. C'est trop anonyme pour pouvoir s'entraider* » (244). « *Je n'aime pas l'anonymat* » (115 et 92), ajoutera un autre interviewé. D'autres font une lecture sociale négative de la ville : « *Les classes sociales transparaissent beaucoup plus* » (27) ; « *La pauvreté frappe* » (87) ; « *Il n'y a pas de place pour les piétons. Les ruelles sont utilisées comme poubelles* » (379).

Les représentations de la ville chez ceux qui n'y ont jamais vécu peuvent être encore plus sinistres. Les gens de la ville peuvent être taxés d'ignorance par les gens de la campagne : « *ne savent pas écrire, ne savent pas ce qu'est une vache* » (14), ce qui peut être une manière de rendre la monnaie de la pièce aux gens de la ville qui perçoivent, encore aujourd'hui, les gens de la campagne comme « *un peu bornés* » (76), « *en retard par rapport à la ville* » (319). Quelqu'un qui a fini par s'adapter à la grande ville dira : « *On véhicule le préjugé, en campagne, que Montréal est une ville polluée, beaucoup de crimes, [...] ça c'est des choses que l'on ne connaît pas* » (142).

Ceux qui décident de demeurer ou de retourner dans les villes moyennes ou même en campagne le font parce qu'ils ont une vision positive de ces lieux : « *Quand tu es en campagne, tu les vois les étoiles. [...] En ville, c'est plus limité comme vision* » (346). Et l'on énumère les autres avantages de s'y trouver : le calme, « *ne pas avoir à tout barrer* » (51), « [...]

la nature, les oiseaux, les animaux [...] » (14), « loin du stress de la ville » (8-186). C'est plus facile d'y élever les enfants (340). On ne sera pas surpris d'apprendre que, dans les villes de moyenne densité, il y a tout, en plus de la nature, et qu'on ne retrouve pas les inconvénients de la grande ville. On apprend même qu'il y a également des « bars », comme quoi le type de sociabilité qu'on attribue souvent à la ville peut aussi s'y exercer !

Il n'y a rien d'étonnant à retrouver ces arguments chez ceux qui n'ont pas quitté leur région d'origine ou encore chez ceux qui ont décidé d'y retourner ou tout simplement d'aller s'y installer pour des raisons qui tiennent souvent à la formation d'une famille : la proximité de la famille d'origine, mais aussi un lieu propice à l'éducation des enfants. Les entrevues font aussi découvrir ce goût de la nature que le mouvement écologique a développé chez les jeunes et qui s'exprime sous toutes sortes de dimensions, y compris chez ceux qui ont choisi la ville.

CONCLUSION

Tableaux clairs, tableaux sombres : les deux se retrouvent dans le regard que les jeunes portent sur la ville, que ce soit à partir de leur expérience ou de l'image qu'ils s'en sont faite. Cette image contribue à la construction de leur identité, parce que c'est à partir d'elle qu'ils choisiront le lieu de réalisation de leur projet de vie ou qu'ils s'adapteront à un milieu auquel ils auront été contraints par les circonstances. La plupart s'accommoderont de cette image par diverses stratégies dont la plus commune consiste, pour les plus scolarisés, à travailler en ville et à vivre en banlieue. D'autres retourneront dans leur milieu d'origine, riches à la fois d'un nouveau réseau de sociabilité et de la proximité d'êtres chers. D'autres s'incrusteront dans leur milieu, encore plus les jeunes de la grande ville que les jeunes du milieu rural, les circonstances ayant fait en sorte qu'ils y trouvent ce qui correspond à leurs aspirations. Les plus jeunes qui s'intègrent bien à la grande ville ne souffrent pas des rapports impersonnels décriés par d'autres, peut-être parce que, comme l'expriment si bien Girard, Garneau et Fréchette (2003), « [on] ne part jamais seul ». On part avec d'autres, mais surtout on part avec ses souvenirs d'enfance qui continuent d'imprégner les rapports sociaux qu'on entretient et développe en d'autres lieux. En d'autres termes, ces jeunes contribuent à transplanter en ville une culture de proximité.

La ville d'aujourd'hui produit en effet un type particulier d'habitants qui, à la différence peut-être de celui que décrit Simmel, tente de créer ou de recréer du lien dans les rapports impersonnels qu'impose « l'agression » d'« un nombre incalculable d'êtres humains rencontrés chaque jour ». La vie contemporaine présente ce paradoxe, à savoir que plus la technologie

efface les distances, plus le besoin de se rapprocher se fait sentir, en introduisant la notion de manque qui était moins évidente lorsqu'il était possible de vivre en autarcie en fonction « d'êtres humains qui se connaissent ». La ville offre une réponse à ce besoin par la possibilité de choisir ses liens, et cette possibilité meuble l'imaginaire même de ceux qui privilégient la vie dans les milieux de moins forte densité. Si les valeurs de la ville ont pénétré tous les milieux, elles se sont elles-mêmes transformées : le besoin de relations interpersonnelles nourries, d'air pur et de verdure s'est inscrit dans l'imaginaire urbain au point que le nouvel urbanisme doive en tenir compte.

BIBLIOGRAPHIE

- BEAUCHAMP, C. (1982). « Milieu rural et agriculture : entre le rose et le noir », dans F. Dumont et Y. Martin, *Imaginaire social et représentations collectives, Mélanges offerts à Jean-Charles Falardeau*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 193-201.
- GARNEAU, S. (2000). *La mobilité géographique des jeunes au Québec. Identité et sentiment d'appartenance au territoire*, Sainte-Foy. Mémoire de maîtrise en sociologie présenté à la Faculté des sciences sociales, Université Laval, 150 p.
- GAUTHIER, M. (1997). « La migration et le passage à la vie adulte des jeunes d'aujourd'hui », dans M. Gauthier (dir.), *Pourquoi partir ? La migration des jeunes d'hier et d'aujourd'hui*, Québec, Les Presses de l'Université Laval et Institut québécois de recherche sur la culture, p. 105-130.
- GAUTHIER, M., S. CÔTÉ, M. MOLGAT et F. DESCHENEAUX (2003). « Pourquoi partent-ils ? Les motifs de migration des jeunes régionaux », *Recherches sociographiques*, vol. XLVI, n° 1, p. 113-139.
- GAUTHIER, M., M. MOLGAT, S. CÔTÉ et al. (2001). *La migration des jeunes au Québec. Résultats d'un sondage auprès des 20-34 ans du Québec*. Rapport de recherche, Sainte-Foy, INRS – Urbanisation, Culture et Société, 113 p.
- GIRARD, C., S. GARNEAU et L. FRÉCHETTE (2004) (soumis pour publication). « On ne part jamais seul : espace et construction identitaire chez les jeunes migrants au Québec », dans P. LeBlanc et M. Molgat (dir.), *La migration des jeunes. Aux frontières de l'espace et du temps*.
- LEBLANC, P., C. GIRARD, S. CÔTÉ et D. POTVIN (2003). « La migration des jeunes et le développement régional dans le croissant périmodique du Québec », *Recherches sociographiques*, vol. XLVI, n° 1, p. 35-55.
- LEBLANC, P., M. GAUTHIER et D.-H. MERCIER (2002). *La migration des jeunes de milieu rural*. Rapport de recherche, Sainte-Foy, INRS-UCS, 123 p.

- MOLGAT, M. et N. ST-LAURENT (2004) (soumis pour publication). « L'attrait de la grande ville et les projets d'avenir de jeunes migrants. En guise de réponse aux explications de la sociologie classique », dans P. LeBlanc et M. Molgat (dir.), *La migration des jeunes. Aux frontières de l'espace et du temps*.
- NOREAU, P. (1997). « L'attrait de la ville: l'explication de la sociologie classique. Jalons pour la recherche », dans M. Gauthier (dir.), *Pourquoi partir? La migration des jeunes d'hier et d'aujourd'hui*, Québec, Les Presses de l'Université Laval et Institut québécois de recherche sur la culture, p. 275-302.
- PERRON, N. (1997). « Les migrations depuis le XIX^e siècle au Québec », dans M. Gauthier (dir.), *Pourquoi partir? La migration des jeunes d'hier et d'aujourd'hui*, Québec, Les Presses de l'Université Laval et Institut québécois de recherche sur la culture, p. 23-48.
- SIMMEL, G. (1903). « Les grandes villes et la vie de l'esprit », dans *Philosophie de la modernité. La femme, la ville, l'individualisme*, Paris, Payot, p. 233-277 (édition 1989).

2

L'ÉCOLE DANS OU HORS LA CITÉ?

CÉLINE SAINT-PIERRE, directrice

Chaire Fernand-Dumont sur la culture

INRS – Urbanisation, Culture et Société

En accord avec les objectifs de ce colloque et parce que cela rejoint mon champ de réflexion et d'analyse depuis quelques années au sein du Conseil supérieur de l'éducation, j'ai envisagé la thématique générale sous l'angle des rapports entre l'école et la cité et selon un double point de vue : celui des jeunes et celui des institutions.

L'école est considérée plus que jamais, en ce début de XXI^e siècle, comme une institution majeure du développement des sociétés, tant au niveau international que national et régional ; elle est aussi une institution structurante du cheminement de chaque personne qui, au Québec, comme c'est le cas dans la grande majorité des pays industriels, doit la fréquenter de l'âge de 6 à 16 ans obligatoirement. Par sa mission éducative, l'école est espace de production et de transmission de la culture et elle est encore aujourd'hui considérée comme un prolongement naturel de la mission de socialisation accomplie par la famille, bien que celle-ci ait vécu des transformations profondes. Elle est aussi une institution dans la cité : école de village, école de quartier, collège et université en région ou dans les grands centres. Elle est lieu de socialisation, d'apprentissage du vivre-ensemble ; elle est espace de structuration de l'individu en tant que sujet autonome et libre ; elle est moments de rencontre entre générations, de découverte, d'apprentissage, d'acquisition de connaissances, d'éducation aux valeurs et d'intégration de normes ; elle est lieu de fraternité, d'amitiés, d'échanges, mais aussi d'affrontement et de violence, de premières expériences de la vie en collectivité et de contacts avec la diversité sociale et culturelle.

L'école intègre et exclut à la fois ; elle rend signifiant pour la première fois dans la vie d'un jeune ce que réussite et échec veulent dire ; si elle rassemble, elle divise aussi. Plurielle dans sa composition, l'école est uniformisatrice par ses pratiques pédagogiques trop peu différenciées, par la standardisation du temps et du rythme d'apprentissage et par le recours à des méthodes d'évaluation de l'atteinte des objectifs de formation qui ne tiennent pas suffisamment compte de l'hétérogénéité culturelle, sociale et économique de la population scolaire. Analyser les rapports entre l'école et la cité du point de vue des jeunes qui la fréquentent permet de comprendre un peu mieux pourquoi la vie en dehors de l'école et la ville comme espace de libération prennent une place aussi importante dans l'imaginaire des jeunes. La ville se présente comme cet ailleurs où ils pensent pouvoir mieux se réaliser, mieux vivre, être plus libres, plus autonomes, vivre « pour vrai ». Pour beaucoup de jeunes, âgés de 14 à 21 ans en particulier, s'il y a un lieu et un moment de vie où l'imaginaire, le rêve et l'utopie renvoient à « un ailleurs » et à « un après », c'est bien lorsqu'ils sont à l'école. Cet « ailleurs » prend souvent la forme de la ville imaginée, ou du moins d'un espace qui s'y apparente.

Cette ville imaginée évoque la liberté, la vie rêvée, l'absence de contraintes extérieures. Si cette connotation est présente chez beaucoup de jeunes du secondaire ou du collégial, elle se traduit cependant par des rapports fort différents, voire contradictoires, avec l'école. De la même manière, la place du projet d'études dans le projet de vie prend des formes diverses. Ces différentes formes de rapports qu'entretiennent les jeunes avec l'école montrent bien que ceux-ci ne forment pas une population homogène dans leurs comportements et dans la construction de leurs expériences identitaires durant leur vie scolaire. C'est pourquoi la reconnaissance et la prise en compte de ces différenciations s'avèrent essentielles dans l'élaboration de stratégies d'intervention, notamment auprès de jeunes qui quittent l'école et pour qui la réussite scolaire a peu de signification, auprès de ceux qui éprouvent des difficultés scolaires ou auprès de ceux qui s'y ennuient par manque de défis. Ces catégories ne sont pas pour autant exclusives, certains jeunes pouvant se retrouver dans l'une ou l'autre à des étapes différentes de leur trajectoire de vie.

Dans cet exposé, je me propose donc d'examiner les rapports entre l'école et la cité. Dans une première partie, je situerais mon analyse du point de vue des jeunes qui fréquentent l'école. Je m'intéresserai plus particulièrement aux phénomènes d'abandon scolaire, à la réussite scolaire des garçons et des filles ainsi qu'à la place et au sens que prend le travail salarié durant les études chez les 14-20 ans. Ces phénomènes posent un défi à l'école comme institution porteuse de sens et comme lieu d'appartenance pour ces jeunes. En même temps, ils expriment la difficulté pour l'institution scolaire de faire place à l'expression d'autres paroles, d'autres désirs, à des expériences susceptibles de tisser sur d'autres bases des liens signifiants et de développer un sentiment d'appartenance qui soit mobilisateur pour des jeunes qui cherchent à libérer leur potentiel créateur ou simplement à exprimer ce qu'ils vivent et ressentent. Je ferai aussi état de réflexions sur la façon dont des jeunes qui ont entre 20 et 30 ans pensent et vivent les rapports entre obtention d'un diplôme, insertion professionnelle et insertion sociale, une autre manière de saisir les rapports entre le projet de formation et le projet de vie, de même qu'entre l'école, le travail et la cité.

Dans une seconde partie, mon analyse portera sur l'institution dans son rapport à la cité. Je tenterai de répondre à la question suivante : l'école intègre-t-elle dans sa mission la place de la cité et propose-t-elle un mode d'organisation pour construire le rapport des jeunes à la cité ? J'examinerai à cette fin comment l'éducation à la citoyenneté, récemment intégrée

dans le cursus scolaire au primaire et au secondaire et qui devrait l'être bientôt au collégial, et l'école définie en tant que communauté éducative pourraient s'avérer des pistes fructueuses à cet égard. Ce serait à la condition, bien sûr, que s'établisse un consensus clair, parmi les principaux acteurs de l'éducation et au sein de la société québécoise, sur les finalités de l'école et sur la place des jeunes dans la cité.

LES RAPPORTS DES JEUNES À L'ÉCOLE ET À LA CITÉ

LES 14-20 ANS : EXPÉRIENCE SCOLAIRE ET EXPÉRIENCE DE VIE

D'entrée de jeu, je propose de partager avec vous la lecture de deux courts extraits de récits de vie qui illustrent de manière assez bouleversante les rapports entre l'école et la cité pour certains jeunes.

Premier extrait :

Tu ne ramasseras plus jamais de roches dans les labours en racontant des histoires à dormir debout. Les mauvais coups avec les copains, c'est fini aussi. Tout comme tes sourires éblouissants ou les étoiles qui s'allumaient dans tes yeux quand tu venais de comprendre une parcelle de la beauté du monde, notre vraie paie (gratification) à nous, les enseignants¹.

Ainsi s'exprimait un enseignant dans une lettre intitulée « Salut, la Punaise » ; son élève au primaire venait de se suicider en se pendant avec une corde.

Second extrait :

En septembre 2002, j'ai commis un acte socialement très étrange : j'ai choisi, après deux années de cégep complétées avec intérêt et un considérable succès académique, de cesser de fréquenter l'école [...] sans compléter mon cégep. J'ai renoncé à ce parcours dans le but de combler un désir beaucoup plus primaire, spontané et criant, qui faisait rage chez moi depuis un bon moment déjà : celui, après plus de 14 années d'études consécutives investies à temps plein pour me conformer aux exigences du milieu scolaire, de changer de contexte de vie [...], la plupart des étudiants au collégial me semblent effectivement dénués de leur soif spontanée et naturelle d'apprendre qui pourrait rendre l'école si merveilleuse. Ne se sentant ni libres, ni responsables de ce qu'ils vivent, ils se retrouvent sur les bancs de l'école, blasés et impatients.

1. *Le Devoir*, 4 février 2003, page Idées.

Et cette jeune fille ajoute :

Devoir travailler au bas de l'échelle pour payer mes factures, côtoyer toutes sortes de gens qui n'ont aucun lien avec le milieu scolaire et surtout pouvoir occuper mes temps libres comme bon me semble sont autant de nouvelles expériences qui me permettent d'élargir ma vision du monde. Et je prévois partir voyager à travers les États-Unis pour une période indéterminée [...]²

Il s'agit de comportements extrêmes, peut-être, mais qui sont très révélateurs, à mon avis, de ce que beaucoup de jeunes vivent. Les uns n'arrivent pas à trouver d'espace pour exprimer ce qu'ils sont, ce qu'ils ressentent, ce qu'ils désirent, ni d'interlocuteurs en qui ils pourraient avoir confiance pour en parler, pour se dire. D'autres parlent, mais ne sont pas entendus. C'est peut-être le cas de « la punaise » qui a décidé de se taire pour toujours. D'autres, à la manière de Marie-Isabelle, prennent la décision de trouver réponse à leur recherche identitaire en quittant l'école pour vivre autrement et connaître de nouvelles expériences. Chaque jeune a ainsi une histoire de vie traversée par un rapport à l'école et à la cité qui se vit en harmonie pour les uns, en tension pour d'autres, ou encore en rupture pour certains.

Différentes stratégies sont ainsi déployées dans la façon dont les jeunes construisent leur rapport à l'école. Elles sont souvent le résultat d'une quête identitaire, d'une recherche d'estime et de valorisation de soi. Entre les comportements limites de ces deux histoires de vie se retrouvent une majorité de jeunes qui poursuivent leurs études en aménageant de multiples façons leurs rapports entre leur projet scolaire et leur projet de vie. Certains jeunes conçoivent la période de leurs études comme une étape signifiante qui les prépare à mieux réaliser leurs rêves dans un avenir plus ou moins proche. Par contre, d'autres fuient cette école dans laquelle ils se réalisent peu et ils vont chercher à vivre en dehors de l'école des expériences qui auraient davantage de sens pour eux. Ils iront jusqu'à abandonner leurs études à la recherche de nouveaux espaces identitaires et groupes d'appartenance. Dans les deux cas, la « vraie vie » se passe à l'extérieur de l'école. Dans le premier cas, les études sont envisagées comme une étape nécessaire et stratégique qui leur permettra de réaliser, dans un avenir plus ou moins lointain, leur projet de vie. Pour eux, le rapport à l'école est principalement d'ordre instrumental. Ils n'ont pas de plaisir à l'école, ils ont compris les règles du jeu et ils s'y conforment. Les motivations qui les guident sont d'ordre pragmatique et ils sont prêts cependant à faire ce qu'il faut pour réussir sans trop se poser de questions sur le sens de ce qu'ils doivent faire pour y arriver.

2. Marie-Isabelle Thouin-Savard, *Le Devoir*, 19 décembre 2002, page Idées.

Dans le second cas, il s'agit de vivre dès maintenant, soit à 14, 15 ou 16 ans, cette « vraie vie » dont l'école les prive et qui prend tout son sens dès qu'ils en sortent. Pour ces jeunes, l'école fait peu ou pas de place à leurs rêves et à leurs préoccupations d'adolescents ou de jeunes adultes et ils n'arrivent pas à intégrer la vie d'élève. Bon nombre d'entre eux se retrouveront parmi les décrocheurs temporaires ou ils quitteront l'école d'une manière plus ou moins définitive. Pour ces deux catégories de jeunes, la « vraie vie » se passe ailleurs, dans cette ville imaginée ; elle est porteuse de sens en tant qu'espace de projection de leurs rêves et lieu d'expériences de vie. Elle fait de plus écho à leur quête de liberté et d'autonomie. L'écart entre le projet scolaire et le projet de vie leur apparaît très important et sans rapport signifiant. Le sens qui guide leur action se trouve à l'extérieur de l'école et des études, soit dans le travail salarié, dans le temps libre, les amis, mais aussi dans les expériences vécues en dehors de l'école.

D'autres jeunes vivent un rapport à l'école complètement opposé au précédent. Pour certains, la fréquentation de l'école leur permet d'échapper aux dures réalités familiales et à l'environnement social. L'école devient alors un lieu de refuge, un lieu de socialisation qui prend tout son sens et qui leur permet d'échapper à un milieu familial et social quasi inexistant. D'autres, enfin, vivent avec bonheur leur vie scolaire pour ce qu'elle leur apporte dans le moment présent. Ils intègrent plutôt bien le métier d'étudiant et la vie scolaire qu'ils abordent comme un moment de découverte, d'apprentissage et d'acquisition de connaissances et de compétences, voire comme des années de liberté et d'autonomie sans contrepartie immédiate sur le plan des responsabilités. Un bon nombre d'entre eux sont animés par le désir d'apprendre et trouvent plaisir et satisfaction dans le moment présent de leur cheminement scolaire et de la vie d'étudiant. Pour eux, le projet scolaire remplit leur projet de vie, et le statut d'élève ou d'étudiant se situe au cœur de leur identité et de leur vie dans la cité. Ils trouvent leur motivation et le sens de leur action dans la réalisation d'études qui les conduiront à l'obtention d'un ou de plusieurs diplômes, symbole d'une réussite au présent et gage d'un avenir prometteur.

Les exigences d'une économie du savoir et d'un meilleur accès à des emplois stables et mieux rémunérés font appel à une scolarisation minimale de niveau secondaire menant au diplôme d'études secondaires ou au diplôme d'études professionnelles. Il faut rappeler ici que ces études sont d'une durée de onze ans au Québec, soit une année de moins que dans la très grande majorité des pays de l'OCDE. Or, bien que cette position ait fait l'objet de nombreuses campagnes auprès des jeunes, le Québec doit encore faire face aujourd'hui à un taux de décrochage scolaire au secondaire (secteur jeune) qui fait problème. Depuis la parution du rapport de la Commission des états généraux sur l'éducation en 1996,

on se préoccupe plus particulièrement de la réussite scolaire des garçons et on s'inquiète de leur taux de décrochage encore trop élevé durant leurs études secondaires au secteur jeune, et ce, même si le nombre de diplômés du secondaire, tous âges confondus, augmente depuis vingt ans et situe avantageusement le Québec au sein des pays de l'OCDE. Encore en 2003, le pourcentage de personnes n'ayant pas de diplôme du secondaire est plus élevé au Québec qu'en Ontario et au Canada, cela, à toutes les strates d'âge. De plus, en 1999-2000, 39,3 % des garçons du secteur des jeunes avaient abandonné leurs études secondaires sans avoir obtenu leur diplôme, comparativement à 24,5 % des filles.

En 2000-2001, chez les jeunes et chez les adultes âgés de moins de vingt ans au Québec, le taux d'obtention d'un premier diplôme du secondaire se situait à 71,7 % ; il était de 64,8 % chez les garçons et de 79 % chez les filles³. Rappelons que l'objectif du ministère de l'Éducation est que ce taux atteigne 85 % en 2010, alors que le Conseil supérieur de l'éducation (1994) l'avait d'abord fixé pour l'an 2000. De plus, le taux d'obtention du diplôme d'études collégiales (DEC) se situait, en 1999-2000, à 23,3 % pour le préuniversitaire et à 14,8 % au secteur technique, soit un taux combiné pour les deux secteurs de 38,1 %. Ce taux demeure encore bien en deçà de la cible de 60 % fixée par le ministère de l'Éducation pour 2010. Ici aussi, les filles ont un taux de réussite supérieur à celui des garçons. Ce taux était, toujours en 1999-2000, de 47,9 % pour les filles et de 28,9 % pour les garçons, les deux secteurs confondus. Le nombre de femmes effectuant des études collégiales et universitaires était, cette même année, de 30 % à 40 % supérieur à celui des hommes. Les causes de cette situation différenciée vécue par les garçons et les filles ont été abondamment discutées dans les milieux scolaires et sur la place publique. Me limitant à la thématique de cet ouvrage, je ne reviendrai pas sur les explications qui s'appliquent au champ scolaire proprement dit, telles que les difficultés d'apprentissage en lecture et en écriture, le rythme différencié d'apprentissage et les modes de socialisation qui ont cours à l'école et dans la famille.

D'autres dimensions s'avèrent ici intéressantes pour réfléchir sur la construction de l'imaginaire. On observe que l'aménagement des rapports entre le projet scolaire et le projet de vie est, en partie, le reflet de la façon dont les jeunes se représentent les rapports entre l'école et la cité.

3. Voir Ministère de l'éducation, *Indicateurs de l'éducation*, Québec, 2002. La très grande majorité des statistiques de cette section sont tirées de cette publication.

Il est le produit de représentations sociales qui les animent dans la construction de leur rapport à l'école et à la cité. L'origine sociale, l'appartenance culturelle, de même que l'estime de soi et le genre, figurent parmi les indicateurs qui président à la production des représentations meublant leur imaginaire.

Selon François Dubet (1996), « l'expérience scolaire » est une construction subjective dans laquelle chacun attribue un sens à sa scolarité en fonction des motivations qui lui sont propres. Par exemple, le décrochage scolaire des 15-20 ans est actuellement interprété dans le discours sociétal comme une rupture importante du lien social dans la vie de ces jeunes pour le présent et pour l'avenir, puisque l'absence d'un premier diplôme restreint de beaucoup les possibilités d'insertion sociale et professionnelle et rend difficile toute poursuite d'études postsecondaires et de formation continue. Cependant, pour bien comprendre ce phénomène du décrochage et de l'abandon des études, on ne met pas suffisamment en relief comment ces comportements ne sont pas que rupture, mais aussi recherche d'autres liens plus significatifs qui pourraient amplifier la capacité d'être et d'agir dans la cité des jeunes qui font de tels choix (c'est le sens du second témoignage). Il faut aussi considérer, dans l'analyse de ces comportements, le jeu des facteurs sociaux et culturels qui caractérisent les trajectoires de ces jeunes et qui ont une influence sur leur façon d'entrevoir leur rapport à l'école et à la cité.

Plusieurs études ont ainsi montré que ce rêve ou ce projet de « vouloir s'en sortir sans diplôme » serait beaucoup plus présent chez les garçons que chez les filles⁴. Les stéréotypes socioculturels propres à chaque sexe, de même que l'origine sociale, figurent parmi les facteurs explicatifs des stratégies déployées.

Ainsi, la scolarisation apparaîtra plus spontanément aux filles des milieux populaires comme étant le lieu d'un enjeu. Par contre, les garçons de ces mêmes milieux ne verraient pas toujours, conformément à leurs représentations encore marquées par le mode traditionnel d'accès au marché du travail où la scolarisation compte peu, et en raison aussi des prérogatives acquises par les hommes sur le marché du travail, en quoi ils auraient intérêt à associer leur destin à une scolarisation poussée et à un diplôme. Chez les garçons qui ont des rapports difficiles avec l'école (ils sont plus nombreux que les filles), l'effet de classe et l'effet de sexe se conjuguent négativement. Ces garçons cherchent, en effet, à compenser

4. Voir à ce sujet les recherches de Pierrette Bouchard et de Jean-Claude St-Amant, respectivement professeure et chercheur à la Faculté de sciences de l'éducation de l'Université Laval, ainsi que l'avis du Conseil supérieur de l'éducation. *Pour une meilleure réussite scolaire des garçons et des filles*, Québec, octobre 1996.

l'image négative qu'ils ont de leur origine sociale et de leurs difficultés scolaires en rentabilisant le fait d'être un garçon ou un homme dans une société où ils sont dominants socialement et économiquement. Ces représentations ont pour effet de les inciter à s'éloigner du monde scolaire et à entrer sur le marché du travail pour y occuper des emplois plus ou moins intéressants ou payants, un comportement qui leur apparaît davantage porteur de sens et de valorisation individuelle. Le lien social le plus significatif est, dans ce cas, celui qui se crée dans le monde du travail et qui se substitue à l'école comme lieu de socialisation et d'appartenance.

Il est donc très important de tenir compte des influences sociales et des idéologies prégnantes chez les jeunes, garçons et filles, pour analyser les conduites dans le champ scolaire et comprendre ce qui habite l'imaginaire des acteurs concernés. Ainsi, des stratégies qui pourraient apparaître irrationnelles ou de l'ordre d'un coup de tête, d'un acte de folie, sont en fait l'expression de stratégies fondées sur d'autres rationalités.

Cette explicitation des stratégies des garçons et des filles dans leur rapport à l'école s'avère cruciale pour des intervenants qui travaillent auprès des jeunes en vue de leur réinsertion scolaire. Le défi d'une telle démarche relève de la capacité de l'école de prendre en compte une quête de sens à formes multiples et portée par des jeunes d'origines sociales et culturelles fort différentes. Il faut dès lors procurer à ces jeunes les outils scolaires et culturels nécessaires à la réalisation de leurs rêves et de leurs projets dans l'espace scolaire et dans la cité tout en tenant compte de l'exigence qu'ils ont d'acquérir les connaissances et les compétences indispensables pour vivre et se développer dans la société qui est la leur. Alors que, jusqu'à tout récemment, c'est-à-dire il y a une quinzaine d'années, la réalisation des rêves et du projet de vie était vue en mode séquentiel – les études d'abord et le travail par la suite –, elle s'entrevoit à l'heure actuelle de plus en plus en mode simultané et plus précocement, soit dès le milieu des études secondaires, à 14, 15 ou 16 ans. Cette perspective du « vivre tout à la fois » est l'expression du désir voulant que l'avenir se conjugue au présent. Pour ces jeunes, l'avenir qu'ils anticipent n'est pas nécessairement porteur et garant de la réalisation de leurs rêves, et ils acceptent peu d'y consacrer tous les efforts nécessaires pour le construire à partir d'un projet scolaire. Il est donc plus légitime et gratifiant de vivre selon leurs désirs dans le moment présent. À cet égard, la vie en dehors de l'école, dans la cité ou à la « ville », représente cet espace imaginaire de liberté et d'autonomie qu'ils recherchent, alors que l'école leur apparaît davantage en être son envers, soit un lieu de contrainte, d'obligation et de soumission.

Dans la section qui suit, nous verrons comment le travail salarié durant les études est une façon pour plusieurs jeunes de trouver une réponse à cette recherche de liens signifiants entre l'école et la cité et de réconcilier leur vie présente et future.

LE TRAVAIL RÉMUNÉRÉ DURANT LES ÉTUDES : UNE FAÇON DE TISSER DES LIENS ENTRE L'ÉCOLE ET LA CITÉ

La place importante prise par le travail salarié chez les jeunes durant leurs études en aura conduit plus d'un à s'en inquiéter au regard de la réussite scolaire et de la persévérance aux études. Au Québec comme ailleurs en Amérique du Nord, et contrairement à ce qu'on observe dans d'autres sociétés, européennes et asiatiques en particulier, le travail salarié occupe une place importante très tôt dans la vie d'un grand nombre de jeunes qui s'y engagent dès la troisième année du secondaire, soit à partir de 15 ans. Ces jeunes vivent leurs études et leur travail en simultané. Ainsi, selon les données disponibles en 1995 – et les observations de la situation actuelle montrent qu'elles sont toujours valables –, il y avait au Québec, au milieu des années 1990, entre 40 % et 60 % des élèves du secondaire qui occupaient un emploi rémunéré durant l'année scolaire : soit 28 % des élèves de 1^{re} secondaire, 45,7 % des élèves de 4^e secondaire et 53,6 % des élèves de 5^e secondaire. Au collégial, les estimations faites entre 1988 et 1994 fluctuent entre 52 % et 70 % des élèves qui occuperaient un emploi⁵. Le nombre d'heures travaillées varie entre 15 et 30 heures par semaine, et les garçons travaillent en plus grand nombre que les filles, du moins durant les études secondaires. Les recherches montrent aussi que les filles accordent plus d'importance à leurs études et y consacrent donc plus de temps personnel.

La nécessité de satisfaire des besoins essentiels comme se loger et se nourrir ne figure pas parmi les raisons évoquées pour près de 90 % des jeunes qui travaillent durant leurs études secondaires et collégiales. Trois raisons se dégagent parmi celles qui président à la décision de travailler : l'autonomie personnelle et financière, le désir de payer des études en cours ou ultérieures et l'acquisition d'expérience de travail. Les principales dépenses concernent les sorties, les loisirs et l'achat de vêtements. Au collégial s'ajoutera celle de l'achat d'une voiture. À l'université, 60 % des étudiants du baccalauréat occupent un emploi pendant leurs études et c'est le cas de 70 % des étudiants de la maîtrise. Pour la plupart des étudiants, le salaire sert cette fois à payer leurs frais de scolarité et de logement.

5. Voir à ce sujet l'avis du Conseil supérieur de l'éducation. *Des conditions de réussite au collégial. Réflexions à partir de points de vue étudiants*, Québec, 1995.

Certains jeunes « font du temps » à l'école, attendant d'avoir 16 ans, l'âge de la fin de la scolarité obligatoire au Québec, pour la quitter. Dans la majorité des cas, ils sont sans diplôme et commencent à travailler dans des emplois précaires. D'autres jeunes poursuivent leurs études au secondaire et au collégial en menant une vie parallèle de travailleur. Ils tenteront de concilier cette double vie, qui les oblige trop souvent à reléguer leurs études au second rang lorsque le nombre d'heures travaillées déborde les 15 heures par semaine. En effet, ce sont les conditions de travail (horaire et nombre d'heures de travail) qui guident en premier lieu l'organisation de leur emploi du temps et, s'ils doivent s'absenter, ce sera à leurs cours et non au travail. Très souvent, leurs employeurs se montrent peu compréhensifs et peu flexibles dans le réaménagement des horaires de travail en fonction des exigences scolaires, et la précarité de leur emploi fait en sorte qu'ils se soumettent à leurs exigences.

Au Québec, la question du travail salarié durant les études a mobilisé non seulement les acteurs de l'éducation, mais aussi ceux de la société civile. Le travail rémunéré pendant les études est maintenant reconnu comme étant une réalité qui fait partie de la culture d'une grande majorité des jeunes. Ainsi est née, dans certaines municipalités, l'idée d'un contrat social sur le travail rémunéré durant l'année scolaire approuvé par les employeurs, les parents, les municipalités, les organismes sociaux et ceux de la santé, les commissions scolaires et les écoles secondaires, de même que par les organismes responsables de la jeunesse. Ces partenaires sociaux ont travaillé à l'élaboration d'un consensus, voire d'une entente formelle, dont la mise en œuvre demeure volontaire, afin de limiter à 15 heures le nombre d'heures hebdomadaires de travail durant l'année scolaire et d'encourager les jeunes à poursuivre leurs études et à obtenir leur diplôme d'études secondaires, professionnelles ou collégiales (DES, DEP ou DEC).

Pourquoi en être arrivé à cette reconnaissance de la place du travail salarié dans la vie des 14-20 ans ? Parce qu'il a été constaté que celui-ci constitue une source de valorisation, d'estime de soi et de définition identitaire, en même temps qu'un moyen de responsabilisation sociale pouvant contribuer à la persévérance et à la réussite scolaire d'un grand nombre de jeunes à la condition de baliser la durée et l'organisation des horaires de travail. Le Conseil supérieur de l'éducation (1992), dans un avis sur le travail rémunéré des jeunes, reconnaissait certains avantages éducatifs au travail durant les études : la facilitation de l'insertion professionnelle, une source de socialisation et le développement de l'autonomie. Il y formulait aussi certains arguments qui insistent sur l'importance d'un encadrement plus rigoureux du travail salarié durant les études, faisant ainsi écho à une relation mieux pensée entre la vie à l'école et la vie dans la cité, entre les institutions scolaires et celles de la société civile.

Actuellement, dans le discours social, l'évaluation des comportements des jeunes et de leur réussite en tant que jeunes est presque unanimement centrée sur la réussite scolaire envisagée sous l'angle du taux de diplomation et de la durée des études au secondaire et au collégial. Cependant, il faut se rendre à l'évidence : pour beaucoup de jeunes, la réussite a des sens multiples qui débordent largement celle de la réussite scolaire⁶. Les intervenants qui travaillent auprès d'eux devraient mieux en tenir compte, notamment dans les campagnes de valorisation de la persévérance et de la réussite scolaire.

Réussir ses études, est-ce réussir sa vie ? La réponse par l'affirmative est presque automatique dans les sociétés dont le développement repose sur l'économie du savoir et où la plus grande part des emplois exigent un diplôme d'études postsecondaires. Une telle réponse ne serait-elle pas trop simplificatrice des perceptions et des réalités vécues par beaucoup de jeunes et de leur conception de ce que réussir sa vie veut dire ? Certains analystes parlent d'un « désenchantement du savoir scolaire » (Dubet, 1996, p. 85-113) qui découlerait d'un écart important entre les goûts et les champs d'intérêt des élèves, d'une part, et les objectifs d'une formation trop axée sur les exigences de l'économie et du marché du travail, d'autre part. Une mobilisation récente autour de l'école secondaire publique au Québec semble s'appuyer sur de tels constats et propose de mieux tenir compte des préférences des jeunes, voire de ce qui habite la culture des jeunes dans l'élaboration des contenus des programmes scolaires et des activités parascolaires.

LES 20-30 ANS : OBTENTION D'UN DIPLÔME, INSERTION PROFESSIONNELLE ET INSERTION SOCIALE

Je poursuivrai ma réflexion sur les sens multiples de la réussite pour les jeunes en m'intéressant, cette fois, à la situation de jeunes diplômés dans la vingtaine qui sont en démarche d'insertion professionnelle et sociale. Dans une enquête menée par le Conseil supérieur de l'éducation (1997) et portant sur l'insertion sociale et professionnelle, de jeunes diplômés du cégep et de l'université en situation de chômage ou à la recherche de leur premier emploi exprimaient ainsi leur inquiétude, voire leur indignation face à leur situation : « Être diplômé mais sans emploi conduit aussi à l'anomie sociale, à l'exclusion de l'espace civique et du rôle de citoyen. » Les analyses sociologiques montrent à quel point le fait d'avoir un emploi dans nos sociétés dominées par l'économie demeure encore aujourd'hui la clé centrale de l'inclusion et de la reconnaissance sociales : « Dans nos

6. Le deuxième récit présenté au début de ce texte le montre bien.

sociétés dominées par l'économie, l'emploi est presque une condition d'accès à la pleine citoyenneté » (Perret et Roustang, 1993). Cependant, si le niveau du diplôme obtenu ouvre plus grand la porte du marché du travail, ce n'est que combinée à la détention d'un emploi que s'obtient la clé de l'insertion sociale et de la reconnaissance d'un statut dans la société.

Cela dit, les rapports entre l'obtention d'un diplôme, l'insertion professionnelle et l'insertion sociale prennent plusieurs formes et il s'avère pertinent ici de les examiner du point de vue de leurs effets sur les formes de rapports qui se construisent entre les jeunes et la cité. Deux cas de figure construits à partir du profil d'insertion de jeunes diplômés me serviront de point de repère à cet égard. Le premier cas regroupe ceux et celles qui se retrouvent sans emploi ou dans des emplois précaires et sous-payés compte tenu de leur qualification. Le second cas de figure fait référence à ceux et celles qui occupent des postes bien payés et des responsabilités professionnelles correspondant à leur formation et au diplôme obtenu. Dans les deux cas, mais pour des raisons différentes, l'atteinte d'un équilibre entre les diverses facettes de la vie au moment de la première étape de la vie adulte s'avère difficile, et la vie dont ces jeunes rêvaient et à laquelle ils se sont préparé durant leurs études demeure encore à l'état d'objet de rêve. Dans le premier cas, la conciliation chômage – précarité – famille – vie personnelle – vie citoyenne s'avère presque impossible à réaliser par manque de ressources financières et de stabilité sociale ; dans le second cas, cette même recherche de conciliation est aussi difficile à réaliser et, cette fois, à cause du manque de temps disponible et de l'instabilité des conditions de travail et du statut des emplois détenus (travail à contrat, non permanent...).

En effet, pour les jeunes diplômés en situation précaire ou de chômage, l'absence de travail se traduit par une dévalorisation sociale, une perte d'estime de soi, un retrait de la vie sociale et de la participation citoyenne. Remplis d'idées, de connaissances, de savoir-faire, de ressources de toutes sortes et d'un grand dynamisme, animés d'un fort désir d'agir et d'être considérés comme quelqu'un qui compte dans la société, ces jeunes cherchent des compensations et une réponse à leur besoin d'insertion professionnelle et sociale. Ils s'engageront donc dans des activités bénévoles de toutes sortes, rechercheront des stages, même non rémunérés, pour prendre de l'expérience ; ils veulent aussi faire œuvre utile et participer à des réseaux de solidarité ou d'entraide ; bref, ils sont à la recherche d'autres modes d'insertion et de participation à la société, puisque celui du travail leur est refusé. S'ils doivent se résigner à reporter leurs désirs d'adolescents et leur projet professionnel à plus tard, ils cherchent à participer autrement à la société et à construire des projets dans lesquels ils se réaliseront. Dans ce contexte, ils se posent la question de ce qu'ils

peuvent faire de leur expertise professionnelle et de leur temps disponible. « À quoi sert-il d'apprendre si ça ne sert à personne? », diront les uns. « Est-ce que l'obtention d'un chèque de paie est le seul critère permettant de créer son identité et d'être reconnu socialement? », diront les autres.

Dans le second cas, soit celui des jeunes qui ont des emplois professionnellement valorisants et bien rémunérés, la conciliation des diverses facettes de la vie s'avérera difficile pour des raisons inverses. En effet, les exigences professionnelles et les conditions de travail très orientées par la compétitivité de l'entreprise et de la main-d'œuvre, d'une part, et la précarité du statut des emplois occupés, d'autre part, leur laisseront peu de temps pour de projets autres que le travail. Une scolarisation de niveau postsecondaire a, contrairement au premier cas de figure, favorisé leur insertion professionnelle et leur a apporté une certaine forme de reconnaissance sociale. Cependant, l'organisation actuelle du marché du travail et les conditions d'exercice du métier ou de la profession propres à plusieurs secteurs du marché du travail rendent presque impossible avant la trentaine, voire le milieu de la trentaine, la fondation d'une famille et le maintien d'une vie familiale intense, la préservation de temps pour des activités personnelles et une implication soutenue dans la vie citoyenne. Plusieurs feront alors le choix de diminuer leurs heures de travail ou encore voudront changer d'emploi pour rendre possible cette conciliation. D'autres devront abandonner leur projet de fonder une famille et reporteront à un moment souvent indéterminé leur désir d'avoir des enfants. C'est le cas de plusieurs jeunes femmes professionnelles.

Ces deux cas de figure montrent les tensions que vivent les jeunes entre 20 et 30 ans dans la réalisation de leurs projets de vie et dans leur rapport à la cité. Il ressort, en effet, des observations de plusieurs enquêtes que ce que beaucoup de jeunes recherchent pour pouvoir se réaliser en tant que sujets autonomes et créateurs va bien au-delà de l'obtention d'un diplôme et d'un emploi, même s'ils y consacrent beaucoup d'énergie et de temps et négligent les autres volets de leur vie pour un temps donné. Dans ces deux cas de figure, les jeunes éprouvent un certain désenchantement quant au mode de vie dont ils rêvaient lorsqu'ils étaient adolescents et quant au mode de vie souhaité après leurs études. Ce désenchantement a beaucoup à voir avec la difficile atteinte de l'équilibre souhaité entre les divers modes d'insertion que représentent pour eux le travail, la vie familiale, la préservation d'une vie personnelle et la participation à la vie citoyenne, conçus comme autant d'espaces de créativité, de développement identitaire et professionnel et de contribution au développement de la cité.

J'analyserai maintenant comment l'école, en tant qu'institution, construit son rapport à la cité.

L'ÉCOLE DANS LA CITÉ : LA PLACE DE L'ÉDUCATION À LA CITOYENNETÉ DANS LA MISSION DE L'ÉCOLE ET DANS LE PROJET ÉDUCATIF DE LA SOCIÉTÉ QUÉBÉCOISE

Les rapports entre l'école en tant qu'institution et la cité comme espace d'intervention de la société civile prennent deux formes principales dans les sociétés comparables à celle du Québec. La première forme situe l'école dans un rapport de soumission à la rationalité marchande et à la logique économique dominante dans une économie de marché. Dans ce cas, la cité est réduite à un espace marchand. Selon cette approche, l'école doit répondre aux besoins du marché du travail et aux impératifs du développement économique, et ses valeurs s'adaptent à celles du libre marché et de la concurrence. Cette vision de l'école est en développement au Québec. Quoique peu partagée par les principaux acteurs de l'éducation, elle occupe néanmoins un certain espace du discours politique actuel et elle constitue un cadre de référence qui préside au choix de certaines orientations en éducation.

La seconde forme de rapports entre l'école et la cité trouve ses fondements dans une approche où la démocratie et l'équité sont les valeurs premières. Dans ce cas, l'école est une institution majeure dont la mission est de contrer les inégalités sociales et économiques par un projet éducatif qui vise le développement intégral de chaque individu et qui repose sur l'acquisition de connaissances et de compétences le préparant à contribuer au développement social, culturel et économique de la société dans laquelle il vit, à la mesure de ses capacités. Ce projet éducatif se veut aussi une réponse à la demande des jeunes qui sont à la recherche d'une conciliation de leurs rapports avec l'école et avec la cité dans la perspective exposée précédemment. C'est donc d'une école plus citoyenne et davantage présente comme institution de développement des individus et de la société dans son ensemble qu'il est question dans cette seconde forme de rapports. Cette approche fait appel à un projet éducatif davantage axé sur la formation de la personne en tant que « sujet social » et en tant que « citoyen ». À la suite des recommandations de la Commission des états généraux sur l'éducation (1996), le gouvernement du Québec a adopté cette perspective dans sa définition de la mission de l'école, soit une école qui instruit, qui socialise et qui qualifie. Dans cette optique, la triple mission de l'école doit permettre d'intégrer la dimension scolaire et la dimension citoyenne dans la formation des élèves, jeunes et adultes. Cette orientation, si elle est bien comprise et respectée dans sa mise en œuvre, devrait répondre adéquatement à cette quête de sens de la part de beaucoup de jeunes qui ne voient pas comment établir des liens significatifs entre leur projet scolaire et leur projet de vie, entre la vie scolaire et la vie en général. Non utilitariste dans sa perspective, cette vision de

l'école devrait faire place au développement de la personne dans toutes ses dimensions, à la libération de la parole, de l'imaginaire et de la créativité et à la formation de l'adolescent et du jeune adulte en tant que « sujet social ».

Ce projet d'éducation à la citoyenneté proposé par plusieurs organismes⁷ vise à contrer l'exclusion sociale et culturelle à l'intérieur de l'école et l'exclusion économique et sociale en dehors de l'école. Si l'on attend de l'école, de la maternelle à l'université, qu'elle poursuive l'atteinte d'objectifs de scolarisation afin de favoriser une insertion professionnelle réussie, on demande également qu'elle éduque à l'exercice d'une nouvelle citoyenneté pour soutenir une insertion sociale qui soit aussi active et créatrice. Si l'on a d'abord vu dans l'éducation à la citoyenneté un moyen de contrer l'exclusion et la violence à l'école en misant sur l'éducation aux valeurs et sur l'apprentissage du vivre ensemble, on a aussi cru important par ce projet de mieux outiller les jeunes pour combattre les difficultés d'insertion professionnelle et leurs conséquences psychologiques en valorisant leur rôle de citoyen et en les incitant à prendre leur place dans la société civile.

Cette approche élargit et refonde le sens de ce qu'éduquer veut dire, c'est-à-dire former des individus qui soient en mesure d'être des sujets socialement actifs ou aptes à le devenir, capables d'exister socialement dans la cité, d'y participer par le travail, mais aussi par d'autres voies créatrices de sens pour eux-mêmes et pour la société dans laquelle ils vivent. Il s'agit ici de solliciter l'ouverture de l'espace social pour y inscrire les rapports de l'école et de la cité sur de nouvelles bases axées sur la formation d'individus qui se conçoivent en tant que sujets sociaux responsables et désireux de s'inscrire dans la dynamique sociopolitique et culturelle de leur milieu dans une perspective d'ouverture sur le monde et aux autres cultures.

Cette approche éducative devrait permettre aux jeunes, adolescents et adultes, de s'appropriier l'école comme moment où ils apprennent en quoi consiste leur rôle de citoyen pour pouvoir l'exercer activement par la suite. Conscients des enjeux de la nouvelle économie et de la société du savoir, ces jeunes seront mieux en mesure non seulement de participer à la dynamique de la société civile, mais aussi de contribuer à son développement par de multiples façons à la fois semblables et différentes de

7. Voir Conseil supérieur de l'éducation, *Éduquer à la citoyenneté*, rapport annuel 1997-1998 sur l'état et les besoins de l'éducation, Québec, 1998 ; le Centre de développement pour l'exercice de la citoyenneté (CDEC) a comme mission de familiariser les jeunes au fonctionnement, aux valeurs et aux institutions démocratiques de la société québécoise.

celles des générations qui les ont précédés. Cette éducation à la citoyenneté repose d'abord sur l'acquisition d'une solide formation intellectuelle et sur le développement d'un esprit critique, sur la capacité de construire ses propres jugements et ses savoirs ainsi que sur l'acquisition d'une culture large et profonde; elle nécessite une maîtrise de la langue française, la connaissance de l'histoire du Québec et des institutions politiques, des chartes des droits, des réalités internationales et l'apprentissage d'autres langues; mais elle encourage aussi l'apprentissage de la délibération, du débat, de la prise de parole régulée ainsi que l'acquisition d'attitudes et de valeurs démocratiques, de partage et de solidarité⁸.

Une autre façon de penser les rapports entre l'école et la cité fait appel à une définition élargie de la mission de l'école conçue en tant que communauté éducative, c'est-à-dire comme « une école qui mobilise tous ses acteurs, autant à l'interne que dans la communauté environnante, et qui mise sur le partage et la qualité de leurs relations pour réaliser sa mission éducative⁹ ». Cette problématique associée à celle de l'éducation à la citoyenneté pose autrement l'appartenance à l'école et les liens entre l'école, la communauté environnante et la cité. Elle nécessite de repenser les rapports entre l'école et la cité, de voir l'école comme espace d'insertion des jeunes dans « une société humaine plus large, à la fois créatrice de contraintes et d'espoir¹⁰ ».

CONCLUSION

En terminant, je sou mets la question suivante à la réflexion. En privilégiant la seconde forme de rapports entre l'école et la cité, en sommes-nous à demander à l'école de réconcilier l'inconciliable en lui assignant le rôle de moteur d'une cohésion sociale de plus en plus difficile à réaliser, au moment où elle est traversée par une diversité culturelle et sociale croissante et que nos sociétés sont de plus en plus fragmentées? Si l'école se définit comme une communauté éducative, laissant ainsi entrer la cité dans ses murs, ne faudrait-il pas, en contrepartie, penser aussi la cité en tant que cité éducative et espace de pratique d'une citoyenneté inclusive?

8. Conseil supérieur de l'éducation, *op. cit.*, p. 44.

9. Conseil supérieur de l'éducation, *L'école, une communauté éducative, voies de renouvellement pour le secondaire*, avis au ministre de l'Éducation, Québec, avril 1998, p. 15.

10. CSE, *Ibid.*, p. 49.

Une cité éducative soucieuse de transmettre un héritage culturel et de mobiliser toutes ses composantes pour la construction d'un projet de société axé sur le partage de valeurs fondamentales communes, dans le respect d'un environnement pluraliste où l'école joue un rôle central dans la transmission de ces valeurs ?

Une cité éducative favorisant l'expression de la capacité créatrice de chacun à la mesure de ses capacités, dans un espace démocratique animé du désir d'un vivre ensemble fondé sur des rapports de réciprocité et ouverts sur le monde où l'école joue un rôle central dans la préparation de jeunes citoyens en mesure de porter ce projet de société et de contribuer à sa réalisation et à son renouvellement ?

Est-ce là une utopie susceptible d'occuper une place signifiante dans l'imaginaire des jeunes générations, de contribuer à réconcilier leur rapport à l'école et à la cité et de répondre à leur recherche d'un espace ouvert aux expériences identitaires et créatrices, ainsi que le suggère le thème général de ce colloque ?

BIBLIOGRAPHIE

- CONSEIL SUPÉRIEUR DE L'ÉDUCATION (1992). *Le travail rémunéré des jeunes : vigilance et accompagnement éducatif*, Québec. Avis au ministre de l'Éducation.
- CONSEIL SUPÉRIEUR DE L'ÉDUCATION (1994). *L'enseignement supérieur : pour une entrée réussie dans le XXI^e siècle*, Québec. Avis au ministre de l'Éducation.
- CONSEIL SUPÉRIEUR DE L'ÉDUCATION (1995). *Des conditions de réussite au collégial. Réflexions à partir de points de vue étudiants*, Québec.
- CONSEIL SUPÉRIEUR DE L'ÉDUCATION (1996). *Pour une meilleure réussite scolaire des garçons et des filles*, Québec, octobre.
- CONSEIL SUPÉRIEUR DE L'ÉDUCATION (1997). *L'insertion sociale et professionnelle, une responsabilité à partager*, Québec. Rapport annuel 1996-1997 sur l'état et les besoins de l'éducation.
- CONSEIL SUPÉRIEUR DE L'ÉDUCATION (1998). *Éduquer à la citoyenneté*, Québec. Rapport annuel 1997-1998 sur l'état et les besoins de l'éducation.
- CONSEIL SUPÉRIEUR DE L'ÉDUCATION (1998). *L'école, une communauté éducative ; voies de renouvellement pour le secondaire*, Québec. Avis au ministre de l'Éducation, avril, p. 15.
- DUBET, F. (1996). « La laïcité dans les mutations de l'école », dans M. Wiewiorka (dir.), *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, Paris, Éditions La Découverte, p. 85-113.

DUBET, F. et D. MARTUCELLI (1996). *À l'école, sociologie de l'expérience scolaire*, Paris, Seuil.

MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION (2002). *Indicateurs de l'éducation*, Québec.

PERRET, B. et G. ROUSTANG (1993). *L'économie contre la société. Affronter la crise de l'intégration sociale et culturelle*, Paris, Seuil.

**VIE URBAINE ET JEUNES :
IMAGERIE ET IMAGINAIRE**

PIERRE-W. BOUDREAU, professeur
Université du Québec à Chicoutimi

Comme le COSMOS, la cité grecque a son centre où réside l'âme de la ville, son foyer sacré qui rassemble les habitants et qui en fait une communauté : le TEMPLE. Ce n'est pas la technique et le confort qui se trouvent au premier plan de l'horizon humain, c'est la religion politique. [Il ajoute] Cette cité organisée n'est pourtant aucunement un système rigide où les citoyens seraient soumis à des contraintes qui les dépassent. Organisation ne signifie pas réglementation bureaucratique. La vie reste LIBRE. Ce qui veut dire qu'il se produit NATURELLEMENT un certain nombre de mouvements.

« Le monde et la cité ne sont pas figés »,
Raymond Ledrut, *Sociologie urbaine*,
1973, p. 191.

Quoi qu'on fasse, écrit Le Corbusier en citant Raymond Christoflour, la demeure de l'homme garde quelque chose du temple et son caractère sacré. On y vénère toujours les ancêtres, on y poursuit des songes, toujours on y cherche obscurément ses dieux. Les sociétés antiques et le moyen âge l'avaient bien compris. Ils voyaient dans l'architecture un langage exprimant des correspondances entre l'équilibre des pierres et celui de l'âme. Aussi exigeaient-ils du grand art qu'il fût plus qu'un savoir, une sagesse.

Charles-Édouard Jeanneret-Gris,
dit Le Corbusier,
Manière de penser l'urbanisme, 1966, p. 119.

Non ; du devoir, même sans épithète, nous n'en lèverons pas la langue ; quand on parle aux enfants, aux peuples enfants, cela est bon ; mais avec des gens qui se sont approprié toute la culture d'une époque parvenue à l'âge adulte, non pas ! C'est se contredire – est-il bien difficile de le voir ? – que d'appeler la volonté du nom de libre, pour imposer ensuite des lois, des lois conformément auxquelles il lui faut vouloir ; « il faut vouloir ! » autant dire : du fer en bois !

Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*,
1966, p. 346-347.

En observant les jeunes qu'il m'est permis de côtoyer dans un centre d'éducation des adultes, des jeunes qui font l'expérience métascolaire souvent métafamiliale, en tout cas urbaine, puis en élargissant le champ d'observation, je crois possible d'avancer que les jeunes d'aujourd'hui, en même temps qu'ils se posent en sujets de leur vie et qu'ils se réapproprient leur histoire personnelle, inaugurant les bases d'une « société postmoderne du savoir et des compétences ». Dans cette société, l'autonomie de l'acteur prend la place de l'individu moderne plus sensible à la particularisation et à la création qu'à l'uniformisation et aux comportements de masse. Il s'agirait là d'une remise en question assez fondamentale, soit celle de l'expérience industrielle du travail et de son expression spatiale qu'est la société urbaine. On peut y voir l'élaboration d'un nouveau « caractère social », comme défini par David Riesman dans *La foule solitaire* (1994, p. 379). En appuyant encore un peu plus le trait, on peut avancer qu'il s'agit d'une réarticulation entre l'État-nation, le libéralisme économique, qui ont façonné la société urbaine axée sur l'usine allant jusqu'à « l'usinification du social », pour reprendre le mot de Jean-Paul de Gaudemar, et la globalisation galopante telle qu'incarnée par l'Organisation mondiale du commerce. En accélérant la mise en place des mécanismes favorisant les ressemblances économiques et politiques, si l'on a neutralisé le potentiel guerrier en rendant l'appropriation de la terre des autres inutile, n'a-t-on pas aussi posé la question des différences culturelles en uniformisant jusqu'à « l'indifférenciation spatiale » ? Plus les hommes se ressemblent et plus il est question des similitudes, plus ils souffrent de ne pas se ressembler, observait Alexis de Tocqueville. Autrement dit, ne serait-ce pas, en effet, les différences sociales et culturelles qui expliqueraient l'inégalité des chances dans le processus d'accession à l'économie-monde ? On n'a qu'à observer l'éveil militant des populations pour constater l'acuité du processus de redifférenciation sociale et culturelle. La question qui se pose, dans l'optique de ce que Bernard Poche (1996) nomme « la matérialité du monde social » est la suivante : les différences ne prendraient-elles pas leur « caractère social » à partir du rapport spécifique que les populations entretiennent à leur espace comme expression matérielle de leur patrimoine collectif ? Bref, comme la matière est l'épreuve de l'artiste, l'urbain serait-il l'épreuve de l'imaginaire citoyen des jeunes ?

L'hypothèse avancée est que les jeunes, tels un engramme, une trace ou un archétype enregistré inconsciemment, pour se poser en sujets capables de libérer leur créativité singulière et « unique », comme l'a bien martelé Carl Gustav Jung, doivent passer la triple épreuve initiatique, l'expérience du triple refus :

- 1) refus de l'ambivalence entre le sacré et le profane vécue à travers l'épreuve du sacrifice et des petites morts quotidiennes. L'enjeu de ce refus est l'intégration ou non du principe d'ordre et de hiérarchie conçu comme étant non plus d'origine hiératique et taboue, mais profane, sociale et bien sociale ;
- 2) refus de l'identique entre l'appartenance à sa communauté de valeurs et d'émotions et sa référence à une structure complexe fondée sur la séparation politique et économique des institutions, entre le quartier et la métropole, dont l'enjeu est la conformité à son groupe ou la désaffiliation ;
- 3) enfin, refus de la perte du sens, ou refus de la perte du centre à partir duquel l'individu, après la phase du désenchantement et de séparation, s'invente des territoires. La recomposition de son territoire passe par l'expérience de l'acteur et les risques de l'imaginaire. Il est le sujet transurbain, l'expression de la métropolisation contemporaine ne signifiant pas la « fragmentation » en classes de consommateurs condamnés à être spectateurs de leur vie, mais la scotomisation en socialités dynamiques, aussi variées qu'éphémères.

À la fin, je tenterai d'attirer votre attention sur les ruses de l'imaginaire qui, à l'insu d'une stricte logique de la conviction, insinue une logique de la responsabilité. Celle-ci, en dissidence ou en contrebande, refait l'expérience des mythes qui hantent la vi(II)e et, au lieu de s'incliner pour croire les imageries, les jeunes prennent les risques du refus. C'est en vivant leurs émotions que les sujets se posent dans l'existence sociale et inventent leur vi(II)e.

EXPÉRIENCE URBAINE COMME ANAMNÈSE ET CRÉATION

La production littéraire et artistique peut indiquer les chemins qui mènent aux modes d'élaboration de l'imaginaire. À titre d'illustration, que nous dit encore aujourd'hui le roman, quand même très étrange, de Louis Hémon ? Maria Chapdelaine n'est-elle pas celle qui, pour retrouver son âme, doit s'inscrire dans un paradoxe ? Si l'on prend un recul, l'imaginaire au Pays de Québec, remarque déjà l'auteur, est un « éternel malentendu des deux races : les pionniers et les sédentaires, [entre] les paysans venus de France qui avaient continué sur le sol nouveau leur idéal d'ordre et de paix immobile, et ces autres paysans, en qui le vaste pays sauvage avait réveillé un atavisme lointain de vagabondage et d'aventure » (1995, p. 55). Au fond, que voyons-nous dans ce romantisme pionnier ? La figure

paradoxale du paysan incarnée par la double idée « atavique » de l'aventure et de l'établissement. D'une part, Eutrope Gagnon le sédentaire, et, d'autre part, Lorenzo Surprenant, le pionnier à la découverte des autres terres américaines. Celui qui occupe le lieu de l'ambivalence, du seuil, le passeur, aura une vie aussi flamboyante qu'éphémère, tel le personnage du Satyre, à la fois nomade et sédentaire, il sera sacrifié, sa position étant intenable : François Paradis doit mourir. Il faut insister sur ce point, car c'est dans le face-à-face avec la réalité du paradoxe que surgit l'imaginaire. C'est sous la terreur du choix que l'auteur situe les voix intérieures qu'entend Maria, entre les voix qui rappellent, d'une part, « l'âme de la province : 1) solennité du vieux culte ; 2) douceur de la vieille langue ; 3) splendeur et force barbare du pays neuf » ; et, d'autre part, « les merveilles dont Lorenzo Surprenant avait parlé, et ces autres merveilles qu'elle imaginait elle-même confusément : 1) les larges rues illuminées, 2) les magasins magnifiques, 3) la vie facile, presque sans labeur, emplie de petits plaisirs ». Maria portera son suffrage pour : « la paix, une grande paix », « l'intimité de la maison » et « la quiétude des champs et des bois ».

Dans le roman de Louis Hémon, l'imaginaire de l'enracinement chtonien vécu par Maria Chapdelaine passe par la conquête de l'homme sur la nature et le divin. Il s'agit de domestiquer la nature et l'ordre céleste pour édifier des lieux de culte là où les « esprits libres » planaient et pour établir des lois civiles là où régnaient les forces occultes. Cependant, il faudra qu'elle traverse l'épreuve de l'agonie, puis la mort de Laura (sa mère) et celle de François Paradis (son amoureux) pour découvrir la réalité humaine derrière les masques terrifiants de l'enracinement. Le Magnificat de Maria se fera au chevet de sa mère : « Vivre ainsi, dans ce pays, comme sa mère avait vécu, et puis mourir et laisser derrière soi un homme chagriné et le souvenir des vertus essentielles de sa race, elle sentait qu'elle serait capable de cela » (1995, p. 270-278). Les sacrifices humains présentés en offrandes propitiatoires face aux menaces de vengeance des anciens seront le début d'une mutation. Le pays sera quand la mort l'aura marqué. Les lieux ayant pris le sens du sacrifice, les anciennes idoles et leurs symboles perdront leurs pouvoirs. C'est là que Maria entend les voix qui lui signalent celle qui sera la sienne. Elle épousera, l'an prochain, Eutrope Gagnon. Mais n'oublions pas, écrit Hémon, que c'est en :

[...] songeant avec un peu de regret pathétique aux merveilles lointaines qu'elle ne connaîtrait jamais et aussi aux souvenirs tristes du pays où il lui était commandé de vivre ; à la flamme chaude qui n'avait caressé son cœur que pour s'éloigner sans retour et aux grands bois emplis de neige d'où les garçons téméraires ne reviennent pas (1995, p. 281-282).

Imaginons que le roman de Louis Hémon prenne la forme d'un feuilleton télévisé. Quelle en serait la suite ? Que deviennent les descendants de M^{me} Eutrope Gagnon ? De nouvelles réalités sociales s'imposent pour donner au territoire de nouvelles inscriptions juridiques et politiques. Bref, après l'imaginaire chthonien de la conquête prométhéenne de l'homme sur la nature et sur le divin, après l'« ambivalence » de la transgression, de l'interdit, la misère et la souffrance, puis la mort sont le passage obligé vers une nouvelle « vie facile et plaisante ».

Un mot sur les enfants de M^{me} Eutrope Gagnon, qui vivent le paradoxe de l'exil intérieur, tiraillés qu'ils sont entre l'établissement agricole partagé avec le travail dans les chantiers forestiers, d'une part, et le départ vers les pôles d'exploitation industrielle sous la férule, d'autre part, comme le signale Léo-Paul Côté (1926) : « des baronnies industrielles disséminées dans la province ». L'attraction qu'exercent les villes s'impose en confrontant deux types de vie : la vie du travailleur industriel, principalement celui des usines de production de pâtes et de papiers, et la vie de l'habitant-paysan qui est tantôt un fermier contraint à une agriculture de subsistance et à la durée de la saison végétative et tantôt un bûcheron soumis aux conditions de vie précaires. Cette attraction vers la ville est donc le résultat du paradoxe de la séparation entre l'agroforestier et le « milieu technique », comme le nomme Georges Friedmann. L'urbain devient un pôle de référence en définissant un chef-lieu autour duquel se grefferont les paroisses religieuses. Les villages-urbains prendront la forme de quartiers satellites d'un chef-lieu. La métropolisation reconstruit la centralité-homogénéité par la convergence des services et des institutions supraparoissiales comme l'évêché, le séminaire épiscopal, l'orphelinat, l'hôpital, le palais de justice, la prison, le journal, l'entreprise commerciale, le député, les différentes institutions religieuses, etc. L'émergence de la spécialisation des fonctions, de la division sociale du travail établit une représentation fondée sur la séparation et la distance, et introduit une conception de l'échelle de pouvoir entre ce qui appartient au domaine de la proximité et ce qui se réfère à la collectivité. Se dégage une définition de plus en plus forte de la métropole (ville-mère) qui repose sur l'invention d'une « élite » à rayonnement supra-urbain ou régional ayant ses institutions de pouvoir et ses capacités d'intrigue, ses manières de faire et ses écoles de reproduction de la distinction sociale, ses lieux d'identification et de formation d'un espace public que sont les clubs, la presse, les lettres et les arts, sans oublier une certaine libéralisation sociale des mœurs qui donne naissance aux rumeurs et à des lieux de transmission. Bref, tout ce qui conforte l'urbanité naissante et la matérialisation de la citoyenneté qui ne peut se concevoir sans l'épreuve d'une menace, sinon d'une tension. La démocratie s'épanouit quand devient évidente la crainte d'un pouvoir autoritaire à la limite de la tyrannie. Le centre-ville s'érige

en témoignage du pouvoir politique et à l'encontre des clochers qui demeurent le symbole de l'enracinement et du rassemblement. Le chef-lieu devra s'imposer comme force de contrôle-crainte et garant de l'ordre civil. Il remplacera l'imaginaire de la communauté et du voisinage, dont la figure est celle du village urbain, par celle des institutions publiques et privées assurant les services collectifs, tout en rendant concret le lien civil. Les enfants de M^{me} Maria feront la double expérience identitaire de la convergence, de la ville métropole et de l'appartenance culturelle à leur village en train de devenir un quartier urbain.

Enfin, pour les petits-enfants de Maria Chapdelaine, l'imaginaire urbain s'élabore à partir du paradoxe de la métropolisation fondée sur la symbolique de l'autonomisation et de la séparation. La région administrative, comme véhicule de la rationalité organisationnelle du territoire national, coupe les citoyens de l'idée de la responsabilité et de la démocratie quant à l'aménagement de l'espace, les grands travaux publics étant devenus l'affaire des experts. Dans les années 1970, au niveau de la vie citoyenne, il y a éclatement de la centralité dans une polycentralité fonctionnelle *stricto sensu* dont la figure du zonage constitue l'expression. Perte du centre et, par conséquent, perte de sens. Il faut bien souligner que la perte de sens signifie la recherche de signification et, la symbolique d'appartenance fondée sur le droit du sol n'existant plus, toute la place publique est prise en main par le monde romantique de « l'opinion », comme l'avait annoncé Jean-Jacques Rousseau, la « tyrannie de l'opinion » avait ajouté Honoré de Balzac. Insistons quelques instants sur ce qui se passe ici. L'enquête, principalement celle qui touche la criminalité locale, les faits divers amplifiés par la presse à potins, l'exemplarité des gestes et des actes transposés sur les murs du quotidien par les médias locaux bricolent une centralité disséminée. Le centre éclaté, l'âme perdue, la moralisation et l'éthique se surexposent et les médias proclament ce qui est la normalité et ce qui est la pathologie. Ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire sont projetés dans les bulletins paroissiaux que sont les quotidiens, tantôt galas mérites de toute nature et tantôt étalage de tout ce qui est réputé voyou. Quels que soient le lieu et le geste posé, la surexposition fait office de sermon quotidien. Cet affichage dans les médias et l'intervention des crieurs publics fabriquent une homogénéité abstraite là où l'éclatement du sens avait engendré de l'hétérogénéité. L'imminence d'une violence annoncée remplace les « sermonneurs » du dimanche et contribue à forger une place de discussion et d'échange sur la chose publique, à imaginer une complémentarité. Le citoyen dépossédé recouvre son unité par le truchement du médium auquel il n'a

cependant pas le pouvoir symétrique de riposter, en temps et en qualité. Jean Baudrillard a assez bien résumé la notion de pouvoir dans le monde des communications : « Le pouvoir est à celui qui peut donner et à qui il ne peut pas être rendu. »

Cette dernière phase est celle de l'expérience urbaine, ou de l'invention du sujet dans l'invention de la ville. Les arrière-petits-enfants de Maria Chapdelaine, c'est-à-dire la jeunesse contemporaine actuelle, se trouvent jetés dans les dédales d'une agglomération urbaine de plusieurs villes éclatées en plusieurs centres de référence et fonctionnant en silo, constituant une polycentralité, une dissémination du sens. La vie urbaine est une reconstruction imaginaire où les multiples lieux d'une ville multiforme et hétéroclite sont redéfinis dans la pratique sociale de la ville. Métropole fabriquée selon les logiques de l'instant et des conjonctures, voire des conjectures politiques du moment, la ville est un labyrinthe d'abord éprouvé par les circuits familiaux, ensuite dans le monde scolaire organisé en systèmes d'éducation et, enfin, dans les formations réticulaires des services sociaux répandus sur l'ensemble de l'agglomération urbaine. Si les fusions juridiques et politiques des municipalités ont effectué l'intégration civique, il ne faut pas croire qu'elles ont forcément réalisé l'unité psychique et entraîné la participation citoyenne des sujets urbains. La métropolisation actuelle, définie par l'hégémonie du cadre spatiotemporel de la ville sur la réalité du monde, interpelle les jeunes qui pratiquent l'espace urbain de manière spécifique. Bref, les jeunes n'ont pas le choix d'une recomposition mystique des lieux, là où existe une dissémination du sens héritée des croyances du moment.

Dans ce contexte, la question posée est la suivante : si l'économie industrielle a façonné une société urbaine et érigé des métropoles selon l'hétéronomie de la spécialisation et l'hétérogénéité de la compétition, pourquoi ne serions-nous pas fondés de croire que « l'économie du savoir et de la compétence » ne produirait pas aussi une « société » nouvelle avec une nouvelle emprise sur son espace ? L'expérience urbaine est l'expérience primordiale qui fait l'anamnèse de ce qui a marqué la formation d'une société dans sa totalité. Or, on impose aux jeunes des limites à la mémoire, comme des blancs de mémoire, en limitant le sens de l'urbanité aux portes de la modernisation industrielle et à l'imagerie de la transaction économique comme mode unique de mise en relation sociale, comme si l'information était contraire à la compréhension.

IMAGINAIRE ET IMAGERIE URBAINE: LE RÊVE ET LA RÉPLIQUE

Des définitions variées sont données de l'imagerie: «L'imagerie est une fabrique et un commerce d'images», retient le Larousse. Ou encore ceci: «Un ensemble d'images provenant de la même origine, de la même inspiration», pour le Petit Robert. À la différence de l'imagerie qui renvoie à la reproductibilité, à la production en masse, à la copie comme à la répétition, en un mot à l'inverse de la création, l'imagerie est un substitut de l'inaction, l'imaginaire est énergie créatrice. Jacques Lacan insiste sur la puissance inaugurale du désir qui se reflète dans l'image que le sujet a de lui-même. L'imaginaire est création à partir d'une énergie et d'un désir, ou d'une «volonté», comme l'indiquent Arthur Schopenhauer et Friedrich Nietzsche. Gilbert Durand nous fournira une réflexion riche, et Yves Chalas notamment retiendra que le rôle de l'imaginaire comporte deux dimensions. L'imaginaire est, selon lui, une méditation (*meditatio*), c'est-à-dire «une présence sémantique des rapports vécus avec la réalité, image comme véhicule privilégié du vécu avec les autres, [...] à l'espace et aux objets qui nous entourent, notre être-au-monde comme imagination vive, notre manière d'être dans nos relations inéluctables aux autres»; et une médiation (*mediatio*), c'est-à-dire ce «pôle intermédiaire qui réconcilie sujet et objet, corps et esprit, nature et culture, individu et collectif, négatif et positif, concret et abstrait, le même et l'autre, etc.», ce qui spiritualise-mythologise l'environnement matériel, empirique, naturel, sensoriel pour que circulent et se correspondent les différences (Chalas, 2000, p. 24). Chez Walter Benjamin, on retiendra que l'imaginaire, par l'élaboration et la formation d'une croyance peut, à la figure d'un mythe, créer un «passage». L'individu, par l'imaginaire, écrit Benjamin, «reçoit l'impulsion du Nouveau qui doit le renvoyer au passé archaïque», c'est-à-dire que l'imaginaire est: «l'image la plus intime, l'image du souhait et du rêve où le temps de Maintenant et d'Autrefois se condense pour être le passage lui-même» (1935, p. 286 et suiv.).

L'imaginaire est donc une élaboration en même temps qu'un passeur d'un lieu à un autre, d'un temps à un autre. Par l'imaginaire, l'individu donne un sens aux réalités et aux pratiques hétéroclites qui l'entourent. De plus, il franchit un passage; on peut alors présumer qu'il est pour cela soumis à des épreuves, celles de l'intégration ou non des valeurs et des normes collectives qui lui sont extérieures. Par ce passage l'individu pourra atteindre la vérité bien humaine, à savoir que les masques qui terrifiaient étaient terrifiants parce qu'ils devaient rester simulacres et manipulations,

car, on le sait, derrière les masques se cache l'humain trop humain. La vérité s'impose alors. C'est la vérité des conventions et des masques, advenus à cette étape, et l'individu prend la responsabilité de sujet et d'acteur reconnu tel. Alain Touraine, enfin, écrit :

Un sujet, [qui] est liberté, c'est-à-dire qui pose comme principe du bien le contrôle que l'individu exerce sur ses actions et sa situation, et qui lui permet de concevoir et de sentir ses comportements comme des composantes de son histoire personnelle de vie, de se concevoir lui-même comme acteur. *Le sujet est la volonté d'un individu d'agir et d'être reconnu comme acteur* (1992, p. 267).

On peut encore parler du monde des passions, des fantasmagories et de la fantaisie mais, pour le moins, il faut rappeler l'opposition colossale que les jeunes assoiffés d'émerveillement rencontrent. Pourquoi et laquelle ? Pour répondre, Herbert Marcuse, un représentant de l'école de Francfort, signalait déjà dans *L'homme unidimensionnel* (1968) que la société industrielle avait façonné un type d'homme soumis au seul vecteur qui était celui du rendement et pour qui le plus court chemin était le seul chemin autorisé, c'est-à-dire un homme « instrumentalisé » dont la raison mais aussi l'imagination étaient « mutilées » et pour qui la vie était une « vie administrée » jusques et y compris dans la capacité de contester (1968, p. 308-309) Une société du rendement qui avait codifié jusqu'à l'imagination. Une imagination indexée à la fonction économique de la ville et réduite à penser l'utilité des formes et des lignes de la ville. Par exemple, les édifices et les places publiques, les parcs et les routes ne sont que des équipements utiles répondant aux exigences des conditions de vie urbaines réifiées et reproduites partout comme la copie authentique de l'industrialisation, dans l'ordre et dans les normes : une économie du contrôle. En l'absence d'une partie de la raison, Marcuse parlait d'une « raison mutilée » ; le langage du corps serait sans raison, on serait sans capacité de comprendre les signes émanant des émotions, souffrance muette, incapable de se dire. Dans cette perspective, les jeunes n'auraient-ils pas d'autre choix que d'exprimer d'une façon extrême-ordalique leur souffrance ? Max Horkheimer soulevait la nécessité d'une autre raison pour comprendre la « raison sensible ». Ne soupçonnait-il pas l'empire de la raison instrumentale quand il écrivit : « La raison ne suffit pas pour défendre la raison » ? (Touraine, 1992, p. 309). Enfin, Nietzsche, dans *La naissance de la tragédie*, paru en 1872, disait, à propos de la vision de la musique et des arts que Socrate, en prison à la fin de sa vie, avouait à ses amis :

Peut-être – ainsi dût-il s'interroger – ce que je ne comprends pas n'est-il pas forcément absurde?... Peut-être existe-t-il une région de la sagesse d'où le logicien est banni?... Peut-être même, poursuit Nietzsche s'interrogeant sur un « Socrate musicien », l'art est-il le complément nécessaire de la science?... (1964, p. 95).

Et si l'on prenait le parti d'écouter la part de l'imaginaire comme raison de l'art, ou raison « autre » ?

Malgré cela, écrit Herbert Marcuse dans *Éros et civilisation*, le domination de la raison répressive ne fut jamais totale ; son monopole sur la connaissance ne fut jamais incontesté. Quand Freud mettait en valeur le fait fondamental que la *phantasie* (l'imagination) contient une vérité incompatible avec la raison, il ne faisait que suivre une longue tradition historique. L'imaginaire est instrument de connaissance dans la mesure où il contient la vérité du Grand Refus, ou, envisagé d'une manière positive, dans la mesure où il protège contre toute raison les aspirations à l'accomplissement intégral de l'homme et de la nature, aspirations qui sont refoulées par la raison. Dans le domaine de l'imaginaire, les images déraisonnables de la liberté deviennent rationnelles et les « abîmes » de la satisfaction instinctuelle prennent une dignité nouvelle (1963, p. 142-143).

Parlons clairement: pourquoi penser rendre raison au monde des émotions, des craintes et des espoirs, des enthousiasmes et des désespérances en provenance de la jeunesse contemporaine pourtant supposée être « désenchantée », aguerrie aux jeux du risque et du hasard, passée maître dans l'art de la simulation et du simulacre ou de la manipulation, trempée aux feux de la compétition et de la concurrence et imperméable à l'ivresse et autres vertiges ? Pourquoi oser éveiller l'imaginaire alors que les imageries font très bien l'affaire ? Si la structure microcellulaire de la famille composite postmoderne répond à la nécessaire mobilité des individus dans une société de compétences, elle favorise aussi la sortie en dehors des jeunes. Si les communautés de base se délitèrent plus vite que se constituent les services sociopsychosanitaires significatifs comme alternatives et substitutions efficaces, les jeunes, rendus « dehors », inventent et créent un monde en s'abandonnant vite à la vie urbaine qui les pose en sujet et en acteur de leur vie. Comme sujets, ils recomposent les éléments disparates d'une société industrielle hétérogène. L'urbain est alors le théâtre de pratiques politiques concrètes et le champ d'expériences qui sont autant de moyens singuliers de façonner, au moyen de l'imaginaire à l'œuvre, une identification aussi nécessaire que multiple et successive. Enfin, dans un livre paru en 1999 et intitulé *Ville imaginaire, ville identitaire. Échos de Québec*, Guy Mercier, Michel Parazelli et Richard Morin écrivent :

[...] la raison d'être de la ville déborderait l'usage direct que l'on en fait. Le sens de la ville résiderait aussi et peut-être surtout dans l'émotion qu'elle provoque, dans ce qu'elle nous fait croire, dans ce qu'elle nous fait craindre et espérer, dans l'optimisme ou le pessimisme qu'elle inspire. [...] La ville se connecte donc, supposent-ils, directement à l'imaginaire, c'est-à-dire « l'instance où, en deçà des événements, de la culture matérielle, des idéologies et des institutions, se forge le sens des gestes, des mots et des choses » (1999, p. 209).

Or, issus de la société urbaine moderne, les jeunes éprouvent un sentiment de non-lieu et vivent une contestation intérieure, c'est-à-dire somatique, souvent psychologique, véhiculée par leur sentiment d'ennui dans la ville. Les jeunes disent aussi le malaise urbain en réinvestissant des terrains vagues, et même les décharges oubliées momentanément, pour recréer des lieux chtoniens là où se manifeste ce que Yves Chalas nomme les liens sociaux urbains. Chalas, à la suite d'une longue enquête empirique, écrit : « Le lien social urbain est fondé sur la rêverie de la rencontre, le désir de découvrir l'autre, l'étranger, l'inconnu, le goût de la surprise et de la mouvance » (2000, p. 137). L'imaginaire devient le mythe, l'illusion créative à partir de laquelle la *méditation* et l'extase qui retiennent ensemble un *soi*, et la *médiation* entre l'ancien et le nouveau, réalisent le passage entre le monde moderne d'hier et la réalité contemporaine d'aujourd'hui. Les lieux chtoniens recréent la diversité, la complexité et la pluralité nécessaires à l'expérience vitale qui fonde la vie sociale en recomposant la redifférenciation urbaine.

LES IMAGINAIRES URBAINS ET LEURS PUISSANCES FONDATRICES DU LIEN SOCIAL

Si l'espace est socialisé par les groupes qui l'investissent, le lien social invente le lieu qui en contrebande fait territoire. Il y a là une bifurcation entre l'imagerie proposée et l'imaginaire des jeunes. L'impression que les jeunes sont globalement confondus ou réduits à une masse potentiellement déviante, sinon dangereuse, effectue un glissement métaphorique et métonymique qui associe jeunesse et délinquance afin de servir à procurer insidieusement un masque ou une représentation symbolique d'un malaise, quand ce n'est pas un problème social qui fait partie de l'imagerie ou de la représentation dominante. L'imagerie est un ensemble de préjugés qui sont loin d'être innocents. Ce sont des idées toutes faites, des « prêt-à-penser », des lieux communs et des clichés qui ont la vie dure, puisqu'ils ont la faculté de délivrer immédiatement le locuteur d'une argumentation testable. L'imagerie encrasse le mécanisme de jugement. Elle est d'autant plus forte qu'elle reçoit la caution d'une société fondée non pas sur la conviction, mais sur la répétition d'un même message qui, à la fin, laisse entendre que les jeunes se situent dans la tranche d'âge exposée à l'effervescence débridée et que l'obsession de l'identification les conduit à éprouver concrètement les risques de la transgression des cadres. Tout se passerait comme si être jeune consistait à absorber, quoiqu'on en dise, les images déjà existantes sans l'autonomie puis l'élaboration d'une créativité. Comme s'il fallait dire oui à l'imagerie et non à l'imaginaire.

Une régrédience ou, si l'on peut personnifier un phénomène, une résilience urbaine réapparaît dans une centralité recouverte par la mise en force d'un centre-ville multifonctionnel et multi-occupationnel plus ouvert à l'épanouissement de la diversité de situations et d'expressions multiples des formes de vécus urbains. L'échelle d'intervention sur l'urbain et les politiques publiques a favorisé une vision prosomatrice¹ des jeunes aux dépens d'une logique d'acteur. Consommateurs de services, les jeunes sont vus comme des occasions d'affaires, des opportunités économiques d'investissements dans les équipements de loisirs sociocréatifs, et non pas comme des acteurs au centre d'une tourmente sociétale.

Pour s'inscrire dans la ville, il faut contrarier l'imagerie sur la jeunesse comme étant celle de la socialisation à un modèle unique d'une société axée sur une image, soit celle de la société de consommation et du « chacun pour soi ». Contre les « imageries », ou la « reproductibilité » sous formes de stéréotypes martelés, l'expérience urbaine s'interpose contre la « pensée unique » pour faire place à la « pensée faible » (Vattimo, 1989). Yves Chalas fait l'éloge de l'ouverture rendue possible, le bien-fondé de la « pensée faible » ou la « fin des grands récits » (Lyotard, 1979) qui pense l'incertain, le complexe, l'achèvement des doctrines, la saturation des identités, pour laisser au monde vivre leurs modes d'être et d'agir. La vie en ville s'accommode de cette conception. À la suite de sa recherche, Chalas considère cette représentation de la vie sociale comme une élaboration ou une construction en dédales, en labyrinthes, réconciliée avec tous les multiples univers de référence possibles, car la physique et les mathématiques ont déjà intégré « l'incertitude, l'aléatoire, le paradoxe, la catastrophe, la bifurcation, l'indéterminé » (Chalas, 2000, p. 156), le chaos, le discontinu et le flou, etc., ce qui laisse ouvert à l'acteur l'espace de sa création, de sa

-
1. Le terme de prosommateur s'inspire de la définition retenue par Alain Touraine dans *Critique de la modernité*, aux Éditions Fayard, 1992, p. 187. Le terme met l'accent sur l'aspect clientéliste ou « marketing » des jeunes. Tout se passe comme si l'on accordait aux jeunes ce qu'ils veulent en adaptant, après une estimation de leurs goûts, les services à leurs demandes du moment. Ce terme est intéressant, car il sert à montrer qu'on ne retient qu'un aspect de la personnalité. Il ne s'agit plus d'une vision qui reposerait sur une socialisation où le refus est possible, mais sur la reconnaissance d'un besoin défini strictement par l'appartenance à une communauté restreinte. Alain Touraine écrit : « La consommation qu'on appelle de masse, bien qu'elle ne soit évidemment pas déconnectée des revenus, a trois aspects elle aussi : à la reproduction physique et culturelle succède la formation de nouvelles communautés ou tribus ; à la hiérarchisation sociale des consommations se substitue la naissance du prosommateur (*prosumer*), selon le mot de Toffler, c'est-à-dire du consommateur qui est en même temps la finalité de l'entreprise de production, ce qui définit l'élève ou l'étudiant dans l'école ou l'université, le malade à l'hôpital ou le public de la télévision ; enfin, l'appel à la haute culture se transforme en défense et affirmation de la personnalité individuelle. Du côté nouveau comme du côté ancien, la consommation est parfois défensive, parfois imitative, parfois libératrice. »

respiration. Il y a là une vie de l'âme, un souffle qui intègre l'arrêt du temps qui n'est pas l'immobilisme, mais qui est, dans la détente, le suspense où tout devient alors possible, y compris l'arrivée de l'autre.

S'agit-il d'une fantaisie exclusive d'intellectuels ringards et nostalgiques, ou s'agit-il plutôt, dans le cosmopolitisme actuel, d'un retour du sacré, du mouvement faisant suite à la morosité léguée après des années d'ordre et de régulation-réglementation ? Plusieurs acteurs ont été invités à prendre la parole. Il ne s'agit pas, en effet, de rêver la paroisse et le village dans la ville contemporaine, le retour du paternalisme du seigneur tutélaire d'antan, comme si la vie en ville était une vie en famille de substitution. Mais, après une période dite de développement ici de ce qui s'était fabriqué ailleurs, où la ville s'est mise en marche pour être un vaste marché d'échange, rejetant à sa périphérie les activités de production industrielle et commerciale, après un « développement » économique dont l'un des résultats fut « l'indifférenciation urbaine » ou l'universalisation du design et de l'architecture urbaine de la répétition à l'identique, il faut constater que le cadre urbain et son paysage chargé d'un mobilier d'institutions et d'organismes de services collectifs et privés ne nourrissent plus l'imaginaire des jeunes générations.

Les jeunesses de la vie ne sont pas des étapes d'un même et unique processus, valable pour toute une vie. Plusieurs expérimentations mettent à contribution les ressources libidinales et fantasmagoriques. La conscience que l'autre est attraction et aussi répulsion, c'est l'épreuve de la classification-taxinomie qui se répercute sur les pratiques tant corporelles que sociales et culturelles. Les jeunes ne sont pas davantage strictement un intervalle, un entracte entre le monde du groupe, des petits milieux avant l'entrée dans la vie économique et la « prise en charge » de l'autonomie. Le *Larousse* est simple et brutal : l'imagerie est une fabrique et un commerce d'images. Les jeunes inspirent tout cela, mais plus encore. Ils n'effectuent pas seulement la correspondance entre la tradition et l'avenir ; ils incarnent aussi les paradoxes en acte dans l'événement de la création. L'espace quotidien est le théâtre de la socialisation, qui est correspondance mais aussi refus. Il est raison mais aussi déraison, ordre et désordre enchevillés dans la promesse d'une réorganisation. La pratique urbaine et l'expérience urbaine signent une prise de conscience. Laquelle ? Celle du paradoxe.

Or, la vérité siège sur les lieux controversés du paradoxe. Comme l'expression de la violence fondatrice, le paradoxe n'est pas accessible sans les médiations de l'imaginaire et des imaginaires de chacun, précisément des jeunes. Sans aptitudes ni compétences susceptibles d'aider à appréhender l'évanescence et l'immatériel de l'imaginaire fuyant ou se dissolvant dès qu'on s'en approche, on ne peut que s'immobiliser sur les rives refroidies de la modernisation effectuée pendant ladite Révolution tranquille,

moment de transplantation des modes et des conditions de vie sur le corps d'un écosystème assez bien décrit par Louis Hémon dans *Maria Chapdelaine*. La provincialisation de la contrée lointaine a été réalisée selon le modèle de la société de production et de consommation de masse, mais ce modèle n'émerveille plus les jeunes générations. Et cela, non pas seulement parce que globalement les moyens financiers ne sont plus les mêmes, mais parce que le modèle fondé sur l'accumulation, la consommation d'équipements et d'accessoires, s'il n'est pas rejeté, n'embrase plus le volcan, puits et manivelle enchantée des jeunes contemporains. Ce qui enchante repose davantage sur la recherche de l'autre considéré comme lointain et inconnu, comme « l'infini distance à l'autre » (Touraine, 1992, p. 288).

La communication est donc au centre de mon intérêt, et plus je m'aperçois que la relation à l'autre est cosubstantielle à ma définition comme sujet et acteur, plus je dois me rendre à l'évidence que l'existence tient à la communication : je communique, donc je suis, pourrait-on ironiser. On est à ce point conscient des effets sociaux de l'isolement que la condamnation à l'isolement est une peine plus sévère que l'amende économique. La lutte contre l'isolement de l'individu dans la vie contemporaine est devenue une culture. Lorsque les jeunes sont dans l'obligation de saisir la « distance infinie » qui les sépare-retient à l'autre, l'objet, comme le souligne Emmanuel Lévinas, n'est pas tellement alors la relation à l'autre, mais le respect (*respicere* = regarder) de l'autre. Car, même si je communique avec l'autre, je n'échangerai pas pour autant avec lui. C'est le moment où les jeunes prennent contact non pas avec l'autre situé à l'autre bout du fil, mais avec le fait que, par l'autre, il y a contact avec ce quelque chose que l'autre a en multiple de différent, d'indéfinissable, de lointain-prochain. Et comme quelqu'un découvre son pays lorsqu'il en a été éloigné ou privé, on découvre l'existence de l'autre quand on regarde ce quelque chose d'indéfinissable avec émerveillement. Un « contact neuf » (Mannheim, 1972, p. 307) transforme alors la texture, le corps de la réalité.

Si les villes modernes se sont réorganisées en fonction de la production industrielle, comme en témoigne l'agglomération urbaine du Saguenay, en meublant le « plancher » d'équipements industriels, de voies de liaison, d'aménagement de zones d'habitations, etc., de manière « rationnelle », un hiatus, pour le moins un écart, se creuse entre l'imaginaire techniciste de la modernisation et une économie nouvelle qu'on appelle économie de la création, du savoir. Le savoir peut être présent dans la latence et l'indéfini, dans la place accordée à l'impromptu et au hasard, dans la mobilité qui favorise l'étonnement du moment, non plus la ligne droite du parcours du balancier qui marque la cadence, l'uniformité, la régularité, la célébration du temps linéaire, du marathon du moi avec l'horloge.

La compétence donne une forme à la créativité qui s'évertue à glorifier les mises à risque, l'anamnèse des terreurs primitives qui, pourtant, outillent le sujet pour une mise à disposition, une émergence des émotions...

La ville n'est plus la ligne droite des murs, des rues, des allées, des rangées, des étagères et des étals, mais celle du « vide » qui permet les séances, les béances et l'espace des convergences qui facilitent les entrecroisements et les regards. L'urbain est le cadre matériel de l'existence humaine ; cependant, par la cité (*civitas*), il désigne : « une communauté de citoyens (*polis*), une entité localisée de droits et d'obligations liant les hommes ensemble », note Pierre Lassave dans *Sciences sociales et littérature* (2002, p. 67). Il faut l'observer depuis le XVI^e siècle, remarque l'auteur, pour constater que l'urbain qualifie les mœurs élaborées de la ville, l'urbanité.

À cet égard, la cité terrestre est une transgression de l'image céleste de la cité-paradis ; l'urbanité dispose, en quelque sorte, de la centralité de l'ambivalence sociale et politique. À la centralité unique et ambivalente, la société industrielle sépare le social du politique. Les quartiers constituent les foyers d'appartenance, et se détache une « place publique » où la métropole devient le centre d'imposition des valeurs culturelles et le pôle de convergence des décisions en matière économique. Au morcellement de la ville en plusieurs quartiers concurrents organisés selon leurs fonctions économiques respectives, le champ du politique échappe aux résidents. La « chose publique » est réduite à la dimension du palabre et du potinage, alors que les grandes décisions s'élaborent dans les métropoles. Sur le plan de l'imaginaire, il y a le refus paradoxal de l'identique chez l'autre. Pour concevoir la séparation entre l'appartenance à sa communauté et sa référence au général, l'individu fait l'épreuve de l'opinion.

Espace public des clubs, de la presse, des lettres et des arts, de l'argent, du travail et du calcul, l'urbanité nourrit l'intrigue romanesque, « creuset des passions », théâtre de la comédie humaine pour Balzac, lieux du crime et des enquêtes policières où le monde se vit en un temps et dans un espace multiples qui donnent un sens à la notion de variétés, à l'humour comme ruse humaine en face de la violence qui se manifeste, de la discordance, la recherche du sens perdu dans l'hétéroclite et dans l'incompatibilité des formes. S'impose un « rituel urbain », une flânerie, voire un vagabondage, une itinérance pour voir « l'au-delà du visible », exil de l'intérieur à la recherche de ce qui dépasse et transcende le nombre, la foule, la « cité radieuse », la quête de l'esthétique qui unit dans une émotion extatique commune ce qui a été émietté.

L'imaginaire urbain montre l'ambivalence entre le monde dionysien de la fête et le monde apollinien de la conquête de la nature et de la raison sur les forces extraterrestres. Il compose avec la multiplicité, l'exercice

citoyen de la démocratie menacée par l'anarchie, tout en réalisant l'échange des biens et des services, la libération des mœurs et la création d'œuvres. L'imaginaire urbain explose dans l'esprit romantique où le monde de la ville est celui des passions, le théâtre humain des intrigues qui s'élaborent aux pieds des géantes industries. À l'ère industrielle, les mythes s'autoconstruisent, sont appelés pour refondre les pièces éclatées d'une multacentralité, de la discordance des formes et des lieux, des antagonismes résultant d'un parallélisme entre les classes et les groupes sociaux.

Réifié, l'être-ensemble se retrouve dans l'opulence des objets dont les étals se répandent dans les temples de la marchandise. Le regard de l'autre est filtré par la présence des objets, par la disposition des tissus et des machineries autopropulsées. L'existence des personnes repose sur l'existence des objets rendus significatifs par la convocation qu'il suppose et impose. Mais l'urbain est plus encore ; il est une « bibliothèque » à ciel découvert, un *thesaurus* de connaissances dont les puits de savoir sont disposés différemment sur l'ensemble du territoire, ce que les géographes ont compris depuis Vidal de La Blache. Organisation sociale distincte de l'urbain et identification individuelle multiple, la ville est un laboratoire d'observations et d'expérimentations de différentes formes de socialités. Elle est une métaphore de la crise de la société salariale.

Dans ce cadre, la mobilité et la communication nourrissent l'imaginaire contemporain. L'autre n'apparaît plus comme un étranger à mettre à distance, mais comme une relation à établir, une cité à explorer. Héritage de l'hétérogénéité sinon de l'hétéroclite, la ville comme *patchwork* en mosaïque, les jeunes cristallisent la diversité en des lieux où s'exercent leurs socialités nouvelles. Des socialités en porte à faux avec les desseins des aménageurs modernes pour qui la ligne droite est le raccourci économique tracé pour joindre les fonctions (p. ex. travail-usine/repos-maison) ; comme l'attestent les voies de circulation qui traversent les sites de l'archéoville (proto-ville), espèce de paroisses rurales condensées ou agrégées autour des usines sises à l'embouchure de courants d'eau. Les lignes horizontales mettent les vieux établissements préurbains en réseau, elles cassent la logique de la verticalité, constituée de communautés paroissiales de type rural devenues hétéroclites. La modernité, symbolisée par le plan cartésien, ou plan milésien en damier, tend à montrer une vision en cercle de la ville, en cercle mais aussi cyclique de la vie urbaine des citoyens. On assiste à une recomposition de centres originaux, de lieux différenciés de convergence réintroduisant la diversité et l'étrangeté dans un monde las de l'uniformité, de l'indifférenciation. C'est dans ce décor que l'exode des jeunes semble proclamer leur désir intérieur d'un monde qui ne rêve plus de copier, mais qui imagine l'attraction que réserve la différence à l'autre, au lieu d'un monde où l'imagination a été non seulement réduite à du

copiage et à de la répétition, mais à une automutilation, car les jeunes s'autopunissent de n'être pas conformes à la société postrévolution tranquille, ou à ce que Arthur Schopenhauer décrit comme : « Ces gens qui se sont approprié toute la culture d'une époque parvenue à l'âge adulte » (1966, p. 346). Plus près de nous, Gérard Mendel indiquait que les jeunes générations ne peuvent plus coïncider avec les ISC (institutions socioculturelles) d'un autre âge.

L'imaginaire urbain est une façon de dire et de penser l'âme, le foyer sacré, l'individu qui se métamorphose en sujet libre, responsable qui se met à risque, mais de quoi ? De la découverte de l'autre et des autres afin que la ville soit le lieu de convergence entre son besoin d'ordre et ses désirs d'expériences nouvelles. Fonctionnement efficace, mais aussi mouvements ininterrompus de tours et de détours, de mobilité et de circulation des personnes. Tensions constantes entre le rappel patrimonial et les possibles essentiels, nécessaires à la création d'une mémoire actualisée. Sens et contresens s'épousant dans une harmonie précaire qui laisse pourtant une ouverture là où il y avait de l'anomie.

Bref, que serait, dans le cosmopolitisme actuel, la coexistence édicatrice de l'ordre et du désordre, théâtre du paradoxe où les jeunes peuvent, en vivant des expériences, se retrouver et retrouver un sens, créer là où il n'y a que de l'ennui ? Comment les jeunes peuvent-ils penser et se penser comme sujets en acte dans la société en subissant l'épreuve initiatique de la ville ?

Après avoir posé que l'urbain était le siège chthonien d'une conquête entre les forces cosmique et l'enracinement, entre le sacré toujours présent par l'expérience de l'interdit et le profane toujours refus de la soumission, quelles significations peut-on donner à ces lieux ? Les lieux signifient concrètement l'expérience du sacrifice vécu et de l'offrande propitiatoire échangée, une réconciliation entre l'ici et l'ailleurs qui atteste l'inéluctable de l'instant fugitif. Les rites de deuil cachent pour mieux révéler la nécessaire présence de l'autre ou, si l'on veut, le fait que la souffrance est ce qui associe pour accéder à l'autre. Pensons à l'incapacité d'abdiquer la présence à l'autre. Ils cachent la perte d'un emploi, à l'obligation d'une reconversion, aux lieux d'une désunion ou d'une fusion : pour que l'individu existe, l'épreuve de la séparation à la limite de la mort s'inscrit dans des lieux qui non seulement donnent une matérialité au monde social, mais érigent en monument-temple un événement dans l'histoire de vie du jeune. Renoncement et expérience hiératique inaugurent la hiérarchie, comme si l'épreuve de l'inéluctable passait par la nécessaire rencontre avec les dieux-démons pour découvrir le visage de la réalité du monde, une réalité qui est ordre et structure, distinction et différence.

Après avoir reconnu que la ville renferme l'idée de métropolisation, de convergence dans l'éclatement ou d'étalement en plusieurs spécialisations de services et de fonctions, on constate que l'expérience urbaine est ici l'épreuve de la structure et de l'organisation en même temps que celle du pouvoir. L'intégration de la notion de structure passe par l'expérience de la division entre le politique comme expression du pouvoir institué, tant formel qu'informel, et l'économique dont les différents sites industriels, les commerces et les services sont autant de manifestations concrètes de la séparation ; bref, on retrouve l'idée de système associant les fonctions urbaines et les zones de spécialisation (p. ex. le résidentiel et les lieux d'apprentissage et de formation, d'activités sociales, etc.). Il s'agit donc de l'intégration de l'idée de complémentarité parmi les expressions de la division technique et matérielle de la société, de liaison là où se donne la déliaison.

Dans l'éclatement de ce foyer en multiples pôles, la métropolisation (après-pôle) s'est imposée. La vie urbaine n'est plus la circulation entre les pôles interurbains ou les zones infra-urbaines, entre la maison et l'usine ou le bureau, l'école ; elle repose plutôt sur la communication et la mobilité des sujets en acte qui constituent la vie de relation, faisant surgir de ci de là des socialités variées et labiles, des sociabilités aussi chargées qu'éphémères, quêtes de sens, quêtes du centre, tant pour la création économique que pour la création artistique. La circulation et la mobilité prennent une autre signification. Il faut que la communication, comme Rémi Hess le fait remarquer, soit une compréhension et un « faire tenir debout ». L'intercommunication est une déconstruction des particularismes passés pour construire :

un temps où il y aura rencontre avec l'autre, une perception organisatrice du moment de l'autre, une capacité de réfléchir sur les liens qui rassemblent le moment d'une société autre et, enfin, la sagesse de regarder le monde sans ambition d'enseigner (2000, p. 123-130).

Ce n'est que lorsque la sagesse est partagée que l'un et l'autre peuvent « se raconter, proposer des interprétations », dire, se dire et dire le monde, dans le groupe informel de la socialité, chercher à traduire ce qui est déjà là, ce qui veut naître et marcher, se tenir debout. Bref les jeunes bricolent les mots, façonnent le langage et racontent la logique du monde. Pour sa part, on sait que René Lourau, dans *L'analyse institutionnelle*, laisse à l'intervention psychanalytique le rôle de démontrer, à l'instar de C. Rogers, comment l'expérience de formation sociale du groupe arrive au moment où la lutte contre l'isolement de l'individu dans la vie contemporaine est devenue une culture.

La vie sociale pour les jeunes est un itinéraire existentiel à la recherche d'une vision du monde. Ce sont des parcours pour arriver à des significations primordiales, à leurs récits ultimes et à leurs paroles de vie, tout

discours d'existence qui révèle le monde de l'imaginaire. Pour les jeunes, l'expérience urbaine est une expérience identitaire qui passe par le jeu de repérage, celui des pairs et celui des autres. Il faut se retrouver et se mesurer, se côtoyer, mais aussi flâner, traîner, chasser l'ennui, « draguer », comme le souligne fortement Michel Kokoreff, « [...] il s'agit de s'exposer, de voir et de se donner à voir, ce qui est le contraire de l'ennui ».

CONCLUSION

Est-ce lapalissade ou sophisme que de rappeler que la jeunesse se vit par cycles, par retournement en spirales, ou « rebroussement », que sa particularité réside dans la collection de souvenirs à partir d'expériences uniques et originales, singulières ? Parmi les questions posées, ne faut-il pas formuler celle qui cherche à connaître la nature spécifique des mythes et des rêves activant le moulin enchanté de la jeunesse contemporaine ? D'emblée, il a été établi que la réalisation d'expériences nouvelles ne peut pas être confondue avec l'imagerie. Un jeune ne peut être vu comme une imperfection, ou une incorrection. Il n'est pas seulement une matière aux fins de la socialisation et de la citoyenneté.

La vie sociale est globale et passe par la vie urbaine. Comme un fluide, elle traverse l'ornementation que constituent le mobilier et les équipements collectifs et privés, mémoire que la ville expose et consigne pour que le corps social se donne une représentation collective significative. La circulation consiste-t-elle seulement à se rendre d'un service à un autre au gré des besoins qu'il reste à identifier pour un seul objectif, la satisfaction individuelle, récompense s'il en est une ? La ville n'est pas qu'étalement de produits et maillage routier pour les consommateurs. La ville est potentiel, puissance de libération, de création et de connaissance. Tout comme la vie, le contact avec les autres, les relations et les rencontres, la mise en présence, etc., ont besoin de s'incarner dans la matière pour s'exprimer. Or, la ville est la matière de la vie sociale, et la circulation piétonnière, le moyen de façonner la forme de la vie urbaine.

Carrefour de polyvalence, la ville accueille la circulation des piétons pour remettre en liaison à toutes les composantes disparates léguées par la modernisation industrielle et leur donner sens. Circulation qui devient ainsi le moment d'existence de tous les hasards et de tous les risques que les jeunes éprouvent selon leur fantaisie et leur inspiration du moment pour libérer le potentiel imaginatif en opposition aux désignations assignées et dessinées par les politiques et leurs aménageurs.

On a travaillé à façonner des cadres qui ont permis l'expression d'une société de la production et du rendement, mais ce type de société n'est pas tout ce que le monde recèle de potentiel, nonobstant le formidable acquis. La répétition à l'identique, l'indifférenciation urbaine où toutes les villes se répondent en effet de miroir, diffraction à l'infini du même et du pareil, cette symétrie engendre la violence sans promesse de réconciliation. C'est dans la différence que germe l'attraction, c'est dans les lieux où s'entendent des bruits que naît la différenciation. Le rassemblement produit des sonorités. Il signale le lieu d'un lien, un moment sacré d'interconnexions où s'offient, et par conséquent s'exposent, en chapelles ardentes la perte de confiance. L'infraction des normes, une lésion dans la solidarité d'hier, une rencontre, et les bruits qui émanent des lieux urbains fréquentés par les jeunes sont les sonorités d'un sacrifice, celui d'enfreindre l'ordre et les conventions par les menaces de vindicte que réalise le monde des masques chargés d'inspirer la terreur et d'exercer la frayeur des profanes et, comme le souligne Roger Callois, de «dissimuler l'identité des affidés» (1991, p. 189).

On peut s'exposer, comme cela se produit sur la rue Racine ou à l'aire du Vieux-Port à Chicoutimi. Lieu porteur de la diversité sociale et culturelle au croisement de l'histoire et de la mémoire collective en acte, le Vieux-port est le lieu de la complexité. À la fois carrefour et mémoire, il occupe les anciens sites des infrastructures de transbordements des marchandises et il est devenu un vaste jardin arboré mis à la disposition des citadins. Réinsertion de la nature dans un espace urbanisé, il est le «vide» qui rend les rencontres et les échanges possibles. Croisement hybride entre le sauvage et l'urbanité, le Vieux-Port est la figure de la vie contemporaine. Il est l'espace qui matérialise l'imaginaire de l'interférence, de l'intermédiaire, de la transaction sociale, économique et sexuelle. Les sociologues de l'École de Chicago ont insisté sur la fonction du «commerçant-nomade-étranger» (Graffmeyer et Joseph, p. 41-42) pour fonder l'image de l'urbain moderne. Le Vieux-Port constitue le centre de recomposition sociale de cette figure emblématique des échanges dans un monde de la mobilité. Figure du «déplacement» généralisé quasi mondialisé, en minuscule, le Vieux-Port est le siège de la communication. Le marché et les marchands sont ce qui matérialise les intercommunications et qui rendent possibles, par leur intermédiaire, les échanges et les «combinaisons illimitées», bref l'expression de toutes les différences.

La différence est l'ennemie de l'indifférence. Une dynamique obscure, celle de la musique et de la fête, côtoie un foyer de lumières, le travail quotidien des maraîchers et des artisans qui invitent à se nourrir des échanges croisés de regards, de gestes ambigus, sourires des enfants et de tous les autres qui semblent dire: écoute la musique du monde, et

entends, écrit Attali, les « méditations sur les bruits dans les conflits humains, sur les dangers d'un écrasement de la fête dans une victoire du silence » (1977, p. 44).

Les sonorités, les bruits, les rires, les plaintes et complaints sortent pour dire les travers, les douleurs physiques et psychiques, les malformations que révèlent le travail du temps et le hasard de l'héritage familial. C'est le lieu du vacarme, des transbordements de marchandises et des haleurs, et c'est celui des rumeurs des hommes qui disent leurs souffrances et leurs bonheurs dans la ville. Ces dissonances disent aussi les heurts et les « mal » et « bon »heurs du monde. Débarcadères qui désignent les places de convergence des biens de consommation, signalent les départs, mais saluent les arrivées des hommes et des femmes. Bruits de la place qui combattent le silence de l'enfermement dont les enfants ont dû sortir pour aller rechercher l'« ailleurs » de leur réalité et celle des autres. Différences et malformations, dissonances à l'encontre de l'obsession de l'harmonie. Faire taire les machines, aseptiser la ville, c'est l'enfoncer dans les silences imposifs des normes et des contraintes. Marchander les nouvelles ritualités, c'est souffler sur les brûlures de l'âme de la place publique, c'est faire taire le mal sous prétexte qu'il peut faire mal et qu'on peut entendre des bruits, peut-être du vacarme, en tout cas de la dissonance.

Sous le bruit tonitruant, assourdissant des machines de l'ère industrielle, la voix humaine est à nouveau étouffée. La vie sociale prend matière et forme dans la vie urbaine. Le rassemblement produit des sonorités. Les lieux, écrit Michel Maffesoli, sont du « temps cristallisé », « du temps retenu » (1990, p. 211-216). Le temps passé en commun, en socialités débridées, dans un espace donné signale un lieu sacré, le lieu du lien, « là où on vient se ressourcer », ajoute Maffesoli. Le territoire où se fait un culte, là où il y a une communauté, une communion, « là où on acquiert un surplus d'être » et où l'on retrouve ses souvenirs. L'imaginaire comme « congère » qui intègre la contradiction et accueille le potentiel d'un « ailleurs », comme le nomme le physicien Olivier Costa de Beauregard.

Avec la globalisation et la métapolitisation des cadres urbains, les jeunes recomposent en imaginaire ou spiritualisent-mythologisent ce qui est circulation et mobilité, ce qui se gère dans l'éphémère et l'immatériel. Le tragique de l'instant où tout se joue dans l'impression du moment et dans la mise en scène de son personnage sur le théâtre urbain ; la communication s'assume dans l'image et l'instantané ; se débrouille dans le brouillage des repères identitaires (p. ex. famille, occupation professionnelle). Les jeunes n'ont pas le choix de mettre tous leurs attraits en valeur et de se mesurer totalement afin d'évaluer quelle est leur propre valeur aux yeux des autres : dans les conduites sportives extrêmes, mais aussi dans les loisirs et le travail, dans les relations sexuelles et affectuelles extrêmes, il ne s'agit

plus de consommer mais de se consumer dans la vérité du moment. On s'abandonne aux autres pour que, dans les risques assumés, émerge le « Je » du sujet. L'identification est le chemin qui mène du « Ça » au « Je », pour se solidariser aux autres dans l'action sociale, et ce, à l'encontre des contraintes et des contrôles qui empêchaient son expression, sa co-naissance.

La génération antérieure recherchait le sens de la ville en rétablissant la distance entre son habitat, tout au plus son quartier, avec l'ensemble des services de la métropole ; son statut social en dépendait. Pour la génération actuelle, la recherche du sens trouve son accomplissement dans la recherche elle-même. Le sens est dans le chemin lui-même, sur le parcours lui-même et non plus dans la direction à atteindre. Le sens est dans l'égarément, dans les dédales du labyrinthe où l'étonnement des angles et des perspectives change l'objet observé. Les points de vue multiples de l'observateur changent l'objet, l'exotisme est dans le cheminement, non plus dans la destination. La destination n'a plus de sens, c'est le voyage qui importe. Placés devant le mythe social-technologique, ou la ville-machine de la spécialisation multiforme et multicentrée, de la division spatiale du travail industriel, les jeunes clament l'émancipation là où les lieux étaient sur-chargés, sur-signifiés (zonage), surspécialisés, assourdissant jusqu'à la surdité. L'emprise de la rationalité fonctionnelle de l'espace a atteint une limite telle qu'elle a enfermé le citoyen dans une surchauffe de signification qui le rend incompétent pour effectuer la rencontre de l'autre ; il n'y a plus de hasard. Typé, engoncé dans une fonction, dans un trait du caractère social, par exemple : cadre, travailleur manuel, bénéficiaire d'allocations sociales, etc., le citoyen recherche son identique pour être en mesure, tel le miroir aux alouettes, de s'identifier plutôt que d'échanger, d'effectuer une transaction économique, alors qu'il recherche une transaction sociale et culturelle. Sujet autonome et responsable, capable de créer les lieux sociaux susceptibles de rendre possibles toutes les opportunités et tous les hasards libérant les occasions, bref de devenir le théâtre d'interaction, d'intersubjectivité, pour le moins d'intercommunication comme le conçoit Jürgen Habermas dans ce qu'il appelle « l'agir communicationnel », où l'acteur est créé en créant dans ses rapports intersubjectifs son champ d'action et son langage, et ce, indépendamment des normes et des finalités préétablies, l'urbain matérialise le rêve.

Y a-t-il un espace « intertextuel », y a-t-il un « temps retenu » pour laisser opérer les « transversalités » ? N'existe-t-il pas des transcendeurs ? L'idée est lancée, et son lieu est celui du trans[e], et pourquoi pas de la transe-formation ? L'imaginaire en dédales d'un labyrinthe urbain peut être la « matière » d'une rencontre avec ceux qui pensent la ville comme objet du désir d'être avec les autres et d'une « volonté » (chez Schopenhauer et

chez Nietzsche), traduite en une politique de la ville. Politique de l'implication qui vise à marcher à la rencontre des lieux et des rêves des jeunes. Des lieux du syncrétisme, pour ne pas dire de la complexité, de la diversité et de la multiplicité, sous l'empire des embrayeurs (appareil qui établit la communication entre le moteur et les organes) que sont les jeunes héritiers de Maria Chapdelaine et d'Eutrope Gagnon.

ÉPILOGUE

C'est dans la solitude et l'abandon, face à ce qui semble inéluctable et qui se peint souvent aux couleurs de l'avenir, que la conscience de certains individus se sent responsable de la liberté des autres.

Alain Touraine, *Critique de la modernité*, p. 309.

Quoi qu'on fasse, écrit Le Corbusier en citant Raymond Christoflour, la demeure de l'homme garde quelque chose du temple et son caractère sacré. On y vénère toujours les ancêtres, on y poursuit des songes, toujours on y cherche obscurément ses dieux. Les sociétés antiques et le moyen âge l'avaient bien compris. Ils voyaient dans l'architecture un langage exprimant des correspondances entre l'équilibre des pierres et celui de l'âme. Aussi exigeaient-ils du grand art qu'il fût plus qu'un savoir, une sagesse.

Charles-Édouard Jeanneret-Gris, dit Le Corbusier,
Manière de penser l'urbanisme, p. 119.

BIBLIOGRAPHIE

- ATTALI, J. (1977). *Bruits*, Paris, Presses universitaires de France.
- BENJAMIN, W. (1935). *Poésie et révolution*, trad. franç. modif.
- CAILLOIS, R. (1991). *Les jeux et les hommes*, Paris, Éd. Gallimard, Folio n° 184.
- CHALAS, Y. (2000). *L'invention de la ville*, Paris, Économica-Anthropos.
- CÔTÉ, L.-P. (1926). *L'esclavage au Royaume du Saguenay. Dépouillés, exploités, esclaves dans notre propre province*, Montréal, Imprimerie populaire limitée.
- GRAFMEYER, Y. et I. JOSEPH (1979). *L'École de Chicago*, Paris, RES, Champ urbain, Éditions Aubier Montaigne.
- HÉMON, L. (1995). *Maria Chapdelaine*, Paris-Genève, Éd. Slatkine, coll. Fleuron.
- HESS, R. (2000). «L'animation herméneutique des groupes interculturels», dans Armand Touati (dir.), *Penser la mutation*, Paris, Éd. Cultures en mouvement, p. 123-130.
- LASSAVE, P. (2002). *Sciences sociales et littérature*, Paris, Presses universitaires de France.

- LE CORBUSIER (Charles-Édouard Jeanneret-Gris, dit) (1966). *Manière de penser l'urbanisme*, Paris, Gonthier, coll. Médiations.
- LEDRUT, R. (1973). *Sociologie urbaine*, Paris, Presses universitaires de France.
- LOURAU, R. (1970). *L'Analyse institutionnelle*, Paris, Minuit.
- MAFFESOLI, M. (1990). *Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*, Paris, Plon.
- MANNHEIM, K. (1972). « The Problem of Generations », dans *Essays on the Sociology of Knowledge*, Londres, Routledge and Kegan Paul, p. 307, cité par Claudine Attias-Donfut (1988), *Sociologie des générations. L'empreinte du temps*, France, Presses universitaires de France.
- MARCUSE, H. (1963). *Éros et civilisation*, Paris, Minuit, coll. Arguments.
- MARCUSE, H. (1968). *L'homme unidimensionnel*, Paris, Minuit, coll. Points, n° 4.
- MERCIER, G., M. PARAZELLI et R. MORIN (1999). « La ville et le choc des imaginaires. Populations marginalisées et revitalisation urbaine », dans L.K. Morisset, L. Noppen, D. Saint-Jacques, *Ville imaginaire, ville identitaire. Échos de Québec*, Québec, Nota Bene.
- NIETZSCHE, F. (1964). *La naissance de la tragédie*, Paris, Gonthier, coll. Médiations, n° 17.
- POCHE, B. (1996). *L'espace fragmenté. Éléments pour une analyse sociologique de la territorialité*, Paris, L'Harmattan, coll. Villes et Entreprises.
- RIESMAN, D. (1964). *La foule solitaire*, Paris, Libraire Arthaud.
- SCHOPENHAUER, A. (1966). *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, Presses universitaires de France.
- TOURAINÉ, A. (1992). *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, Le Livre de Poche, n° 4217.
- VATTIMO, G. (1989). *La fin de la modernité*. Paris, Seuil.

4

CADRE DE VIE, IDENTITÉ ET MIGRATION DES JEUNES L'hypothèse du nouvel urbanisme

MARTIN SIMARD*, professeur

*Groupe de recherche sur la migration des jeunes, CÉLAT et CRDT
Université du Québec à Chicoutimi*

* L'auteur remercie Carl Brisson, Alain Roch et Simon Tremblay, de l'équipe de l'Atlas électronique du Saguenay-Lac-Saint-Jean, ainsi que Réal Beaugard, du Département des sciences humaines de l'UQAC, pour l'aide apportée dans les traitements statistiques et cartographiques.

Les tendances démographiques présentent plusieurs signes de changement dans le Québec des régions. La population vieillit et l'on dénote également une diminution de la population totale sur ces territoires. Ces deux caractéristiques démographiques semblent aller de pair avec la migration des jeunes (15-34 ans) vers les grands pôles métropolitains. La migration des jeunes est un phénomène ancien qui prend de la vigueur à une époque où de multiples indicateurs démographiques sont à la baisse. Les mouvements migratoires dont il est question sont significatifs même s'il a été démontré que plusieurs jeunes reviennent après quelques années (Côté et Potvin, 2001). Cette mobilité liée au cycle de vie défavorise les zones rurales en général et les espaces urbains situés en dehors de l'axe laurentien (Bruneau, 2000). Ces espaces ne réussissent pas à s'imposer en tant que destinations à l'intérieur des circuits migratoires panquébécois.

Les études postsecondaires, le travail ou le désir de vivre une expérience de vie sont généralement identifiés par les jeunes comme étant les principales causes des mouvements migratoires vers le centre (Gauthier *et al.*, 2003). Cependant, le paysage urbain, le type de logement et l'environnement social et culturel que l'on retrouve dans les différents milieux d'origine ont rarement été mis en cause. De ce fait, l'hypothèse que le cadre de vie et le sentiment identitaire des jeunes puissent influencer les flux de mobilité à l'échelle infraprovinciale mérite d'être considérée avec attention. Les travaux du défunt Conseil des affaires sociales du Québec ont largement démontré les variations des conditions de vie des populations sur une base géographique (1989, 1990 et 1992). Ces effets de milieux perdurent et se cristallisent non seulement à l'échelle régionale (Leclerc et Béland, 2003), mais sur de petits espaces au sein d'agglomérations urbaines de toutes tailles (Séguin et Divay, 2002). La question migratoire nous ramène donc sur le terrain de la qualité de vie et de l'identité communautaire telles que vécues au quotidien dans la localité ou le quartier.

Ce texte a pour objectif de faire ressortir l'inadaptation du cadre de vie en milieu périurbain face aux besoins des jeunes adultes. Les pratiques migratoires des jeunes ont déjà été largement esquissées par les travaux du Groupe de recherche sur la migration des jeunes (GRMJ). Il s'agit ici de compléter ce tableau en considérant également les variations intra-urbaines. Nous utiliserons l'écologie humaine et l'approche phénoménologique pour cerner notre problématique, en particulier le concept d'aires sociales. Les aires sociales sont le résultat d'un processus ségréatif qui amène les populations à se regrouper spatialement selon des critères

socioéconomiques, culturels ou liés au cycle de vie (Murdie et Teixeira, 2000). Les pionniers de l'école de sociologie urbaine de Chicago ont longtemps associé ce mécanisme aux seuls espaces urbains (Grafmeyer et Joseph, 1984). Il semble de plus en plus que l'espace géographique dans son ensemble se structure en catégories qui peuvent influencer certaines dimensions de la sphère sociale. Des dynamiques interrégionales comme la migration des jeunes pourraient ainsi trouver racine dans la diversité des cadres de vie.

Sur le plan méthodologique, nous analyserons la situation des jeunes au sein des villes moyennes québécoises à l'aide des données des recensements canadiens de 1986 à 2001. L'analyse statistique nous semble pertinente comme première étape afin de mesurer le phénomène migratoire et de vérifier si certains groupes d'âge sont davantage affectés par ce processus. Une démarche qualitative appuyée par des enquêtes et des entretiens sera mise en branle ultérieurement pour mieux saisir les causes. Nous comparerons notamment les statistiques interrégionales compilées par l'Institut de la statistique du Québec avec les données compilées à l'échelle locale. Ces données plus fines seront traitées à l'échelle des aires de diffusion¹ qui permettent de déterminer des aires sociales. En effet, les aires délimitées sur cette base sont souvent relativement homogènes en ce qui concerne le type de logement, la composition des ménages, les valeurs et les pratiques, de même que divers autres facteurs.

En ce qui a trait au cheminement des idées, nous nous intéresserons aux idéologies et aux normes urbanistiques qui ont contribué à la formation du cadre spatial de ces milieux après avoir traité de la question de l'identité communautaire. Par la suite, quelques chiffres sur l'évolution démographique des populations urbaines et régionales seront analysés dans l'intention de cerner les mouvements migratoires dominants. Sur ce plan, nous ferons appel à l'appréciation du cadre de vie et la présence d'un sentiment identitaire comme facteurs explicatifs. De manière secondaire, nous tenterons de comparer les intentions migratoires des jeunes selon les sous-cohortes démographiques (15-24 ans et 25-34 ans).

1. « Aires de diffusion » est le terme utilisé dans le recensement canadien de 2001 en remplacement de l'expression « secteurs de dénombrement ». Il s'agit de petits secteurs géographiques en milieu urbain qui comptent quelques centaines de résidents.

CADRE DE VIE ET PRATIQUES IDENTITAIRES CHEZ LES JEUNES

LE TERRITOIRE COMME VECTEUR IDENTITAIRE

Les relations entre les processus sociaux et les territoires préoccupent les spécialistes de différents domaines (Poche, 1996). Ce « tournant géographique » est fort pertinent à l'heure de la mondialisation et des réformes des administrations locales et régionales (Lévy, 1999). Selon divers auteurs, les dynamiques identitaires et communautaires associées aux territoires existent toujours, soit à l'état latent ou dans la mesure où l'on observe une dynamique de développement local au sein d'un milieu (Klein, 1997). Ce sentiment identitaire favoriserait la cohésion sociale dans le cadre d'une société marquée par la multiplicité des réseaux sociaux (Wellman, 1996) et la montée des échanges virtuels (Monot et Simon, 1998). Naguère décrite comme esprit de clocher, l'identité communautaire est maintenant perçue comme un élément fondamental d'intégration et de cohésion sociale à l'ère de la modernité avancée (Castells, 1999).

L'identité communautaire a été décrite comme un actif intangible (Lemelin et Morin, 1991) ou en tant que capital socioterritorial (Tremblay *et al.*, 1998) agissant dans le processus de développement local. Elle constituerait un élément de rétention majeur en faisant varier les réponses des individus devant des situations de crise comme celles qui ont cours dans plusieurs localités et régions. En effet, s'il faut en croire le modèle *Exit, Voice and Loyalty* (Neveu, 1996), le maintien des populations et leur mobilisation se révèlent des solutions de remplacement de la migration dans les milieux où subsiste un sentiment identitaire. Il paraît alors essentiel de s'intéresser autant aux non-migrants qu'aux migrants afin de saisir pleinement le rôle du cadre de vie dans les pratiques migratoires des jeunes ou de tout autre groupe social.

Le concept d'identité a été l'objet de plusieurs recherches en sociologie et, plus récemment, en géographie. Au courant des années 1970 et 1980, l'approche phénoménologique a succédé aux conceptions traditionnelles qui s'appuyaient principalement sur la nature des relations sociales. L'identité est depuis lors définie comme un produit cognitif. La psychosociologie de l'espace de même que la géographie sociale et culturelle s'intéressent à la perception de l'espace par les individus et les groupes sociaux. Depuis les travaux de Firey (1945) sur les valeurs et la structure urbaine, de Lynch (1960) sur « l'image de la ville », de Moles et Rohmer (1972) sur la psychologie de l'espace ainsi que de Relph (1975) et Frémont (1976) sur l'espace vécu, on reconnaît l'existence d'un champ cognitif

prenant racine dans le territoire. D'ailleurs, l'homogénéité sociale des quartiers reconnue par l'écologie humaine nous paraît largement basée sur la dimension cognitive même si les deux approches ont souvent été mises en opposition.

Cependant, il est difficile, par le recours à l'approche phénoménologique, de préciser les mécanismes cognitifs dans l'étude des relations humains/environnement. Cette approche se limite souvent à l'étude de cartes mentales et à l'élaboration de recettes architecturales ou urbanistiques. La communauté identitaire existerait avant tout à l'intérieur d'un sujet sensible qui interpréterait son environnement physicospatial et social, que ce soit à partir de règles universelles ou d'une intersubjectivité négociée localement (Berque, 2000). Davies et Herbert (1993) suggèrent un classement des facteurs favorisant la construction identitaire. Les deux géographes phénoménologues proposent de séparer en deux domaines les facteurs qui forment le sens du lieu, soit le domaine cognitif et le domaine affectif. Quoi qu'il en soit, le partage au quotidien d'un « fragment de géographie » (Jacobs, 1961) s'imposerait à titre de caractère commun, et celui-ci précéderait ou remplacerait les relations sociales, selon le contexte.

En ce sens, le « *nous autres les jeunes* » serait basé sur l'auto-identification des membres du groupe. Ce sentiment identitaire se cristalliserait sur le socle du territoire à travers des pratiques sociales de mimétisme sur les plans de l'habillement, de la langue, etc. (Ley, 1983, p. 177). Pour les jeunes en contexte nord-américain, il devient tentant de se distancier spatialement en adoptant des espaces différents et marginalisés par rapport aux banlieues qui les ont vus grandir, comme les quartiers anciens en zones métropolitaines. Les jeunes retrouvent « en ville » un milieu en rupture avec le bungalow familial et le voisinage standardisé qui l'accueille généralement. Ils trouvent un espace urbain ancien qui est culturellement dévalorisé, mais propice à l'expérience, à la flânerie, à la rencontre. Un territoire relativement accessible sur le plan économique, au sein duquel ils peuvent assumer pleinement leur exo-régulation, pour reprendre les termes de la géographie structurale (Ritchot et Desmarais, 2000), et se construire une identité à la marge (Parazelli, 2002).

LA GÉOGRAPHIE DES IDENTITÉS ET L'EFFET DES MIGRATIONS

Il semble pertinent maintenant de s'interroger sur les facteurs qui expliquent les variations géographiques des sentiments identitaires pour mieux jauger les effets de la migration des jeunes sur les milieux d'origine. Cette démarche nous oblige à faire une brève parenthèse sur le thème de la géographie des identités.

L'identité communautaire serait essentiellement une intersubjectivité au sein d'un groupe localisé partageant des sentiments, des valeurs et des pratiques (Bell et Newby, 1976). L'identité locale ou régionale doit être considérée comme un système à l'intérieur du macrosystème que constitue la société globale (Parsons, 1951; Warren, 1978). La dynamique intra-communautaire permettrait une négociation sociale de prégnances et de pratiques originales dans les limites du macrosystème. Ces « communautés identitaires » constituent des microsystèmes locaux coexistant avec des identités territoriales plus larges et des identités en réseaux. L'identité n'est donc pas exclusive chez un individu, mais elle constitue un élément d'une mosaïque identitaire plus vaste (Entrikin, 1997; Taylor, 1992).

À l'intérieur de ce cadre d'analyse, la communauté locale et régionale peut être abordée à titre de sous-produit du processus de développement d'identités individuelles. Ce processus nécessite la rencontre de l'autre et des objets qui peuplent le monde ainsi que le regroupement réel ou virtuel par l'intermédiaire de l'espace. L'identité individuelle serait renforcée par la création d'un « nous » ou d'une identité collective. En effet, l'être devient de ce monde, et par conséquent lui-même, en se rapprochant de l'autre, du moins de l'autre immédiat, dans l'attente d'une organisation cohérente du monde. D'ailleurs, Di Méo (1994, p. 267) souligne à ce sujet que « le quartier vécu [...] c'est le prolongement de soi ». Le milieu local, comme tous les paliers identitaires, existerait par la communication interne et par la distinction de la communauté par rapport à d'autres groupes identitaires voisins ou à l'intérieur de groupes plus larges, c'est-à-dire la société globale ou mondiale (Létourneau, 1997).

Les assises territoriales de la dynamique identitaire doivent aussi être regardées en essayant d'éviter tout réductionnisme. Di Méo fut l'un des premiers à s'intéresser aux questions de frontières et de relations entre les sentiments identitaires. Il traite de formations sociospatiales qui coexisteraient selon une organisation spatiale hiérarchique. Cependant, ces unités sociogéographiques n'existeraient pas partout et elles présenteraient des frontières fluides, ce qui rejoint l'analyse des cartes mentales des populations locales. Ainsi, « les formations sociospatiales se définissent beaucoup plus par leur cœur que par des franges presque toujours indécises » et « l'espace local ou micro-régional ne fait que tendre, et pas forcément en tout lieu, vers une formation sociospatiale originale qui se dissocierait sensiblement d'un modèle national » (Di Méo, 1985, p. 666).

Voyons maintenant les conditions « objectives » qui peuvent influencer l'identité communautaire au sein d'un territoire en tentant de les intégrer à notre cadre d'analyse écophénoménologique (voir le tableau 4.1).

Selon notre proposition (Simard, 2000a), sept types de facteurs pourraient intervenir pour moduler l'intensité et la nature de l'identité communautaire : l'enracinement dans le temps, la forme de l'environnement naturel et bâti, la stabilité des populations, la composition réelle ou perçue du tissu social, les pratiques relationnelles, la situation économique et l'organisation sociopolitique du milieu. Ces éléments interagiraient de manière complexe pour former la personnalité géographique d'un lieu et pour « régionaliser » certaines pratiques sociales.

Pour notre propos dans ce texte, l'aspect démographique est significatif. En effet, les migrations à toutes les échelles (quartiers, villes, régions, etc.) viennent modifier le substrat sociogéographique et potentiellement altérer les processus d'enracinement, la composition socio-culturelle et les pratiques relationnelles et associatives des milieux. Pour les jeunes, la migration prend un sens particulier ; on peut en effet postuler que ceux-ci affichent une habileté plus forte à entrer en relation et à s'enraciner. De fait, les jeunes sont à une étape de la vie au cours de laquelle se produisent des événements prégnants et où s'effectuent des décisions fondamentales, comme fonder une famille, choisir une carrière ou acquérir une résidence. De plus, ces cohortes en âge de procréer partent avec leur potentiel de reproduction et privent ainsi la communauté d'origine d'un instrument essentiel de pérennité.

Tableau 4.1

Les variations géographiques de l'identité

Type	Condition
Historique	Ancienneté de l'établissement
Géographique	Organisation de l'espace (forme, lisibilité, signification)
Démographique	Stabilité des cohortes (natalité, mortalité et mobilité)
Sociopsychologique	Homogénéité sociale ou culturelle
Socioculturel	Pratiques de relations sociales
Économique	Situation économique (prospérité ou crise)
Politique	Leadership et instances associatives ou institutionnelles

LE CADRE DE VIE URBAIN AU REGARD DU NOUVEL URBANISME

LA VILLE ACTUELLE COMME CADRE DE VIE

La ville postmoderne ou de la modernité avancée, dont la naissance se révèle difficile à situer historiquement, est caractérisée par divers phénomènes sociaux, économiques et physicospatiaux. Ce contexte incertain tranche avec les prédictions rassurantes des années 1960 dans lesquelles on misait beaucoup sur les progrès techniques pour régler les problèmes sociaux. La ville actuelle a été affublée de diverses épithètes : ville informationnelle, ville fragmentée, etc. On y remarque plusieurs tendances évolutives qui constitueraient globalement un recul par rapport aux gains socioéconomiques et urbanistiques de la période d'après-guerre. Pour certains, ces tendances marqueraient une crise majeure (Moncomble, 2001), alors que pour d'autres elles représenteraient plutôt un nouveau cycle de changement (Lecoin, 1995). Le concept de dualité est utilisé pour décrire la situation paradoxale de nos villes au sein desquelles coexistent pauvreté et richesse, beauté et laideur, développement et déclin (Beauregard, 1993). L'essor des emplois précaires et le triomphe de l'individualisme contribueraient à stimuler la diversité et les inégalités à l'intérieur d'une mosaïque de petits espaces hétérogènes (Soja, 1999).

Sur le plan géographique, la structure urbaine s'est transformée depuis les modélisations de la première moitié du siècle (Murdie et Teixeira, 2000). Ainsi, parallèlement au double mouvement d'expansion des banlieues et de déclin des secteurs centraux, de nouvelles formes d'urbanisation se sont développées. Par exemple, on constate le développement de pôles secondaires à la limite de l'espace métropolitain qui profitent de carrefours autoroutiers pour attirer les tours à bureaux, les hôtels, les centres commerciaux et certaines activités industrielles (Garreau, 1992). Ces pôles secondaires viennent en compétition avec des centres-villes déjà affaiblis par la prolifération des banlieues pavillonnaires, même dans le cas des villes moyennes. L'espace urbain, qui est conçu pour l'automobile, tend à devenir une suite infinie d'unités fonctionnelles sans logique organisationnelle apparente. De plus, les centres-villes sont devenus des milieux froids où prédomine la tour de verre dont les portes se ferment à la sonnerie de 17 heures (Jameson, 1984). En conséquence, la ville se présente de plus en plus comme un environnement en perte de sens dans lequel le tissu résidentiel est entrecoupé de centres commerciaux, de parcs industriels ou d'équipements urbains lourds, le tout entrelacé par un réseau d'axes autoroutiers, de voies ferrées et de lignes de transport d'électricité.

Cette situation est le résultat d'un demi-siècle d'urbanisme moderne en Occident. L'urbanisme fonctionnaliste a tenté de gérer la croissance de la période des trente glorieuses avec plus ou moins de succès (Tribillon, 1991). Depuis une vingtaine d'années, on assisterait à la montée d'un courant de réappropriation culturelle de l'urbain, notamment à travers la valorisation du patrimoine bâti, des espaces verts et l'aménagement de micro-espaces de sociabilité (Marsan, 1994). Cette tendance se concrétise aussi par la mise en place d'une architecture postmoderne. Il s'agit principalement d'un mouvement qui vise la réintégration des matériaux nobles et la conception de formes axées autant sur le symbolisme que sur la fonction. La réappropriation de l'urbain se ferait selon l'interprétation du nouvel urbanisme, lequel émet l'hypothèse que la ville actuelle ne répond pas adéquatement aux besoins des populations, en particulier des jeunes adultes (Katz, 1994).

LE PROJET DU NOUVEL URBANISME

Le nouvel urbanisme est né aux États-Unis au début des années 1990. Il s'agit d'une doctrine qui tente de remettre en vogue les principes d'un urbanisme architectural à saveur civique dans le prolongement historique des mouvements *City Beautiful*, *Garden Cities* et de *l'Urban Design* (Wolfe, 1994). Cette idéologie normative consacre le retour de la rue comme espace public, de la mixité des usages et d'aménagements à échelle humaine (Calthorpe, 1993). Malgré son apparence novatrice, le nouvel urbanisme s'appuie sur des idées et des principes anciens. En effet, la recherche de la forme idéale présente une longue tradition en urbanisme. Il apparaît que c'est essentiellement la société idéale qui est recherchée par une géographie urbaine et sociale spécifique. Aristote décrit la ville idéale au IV^e siècle avant J.-C., spéculant sur sa population maximale et son organisation politique. Avant lui, Hérodote s'est intéressé au site idéal, qu'il souhaitait bien aéré et à proximité de la mer et des bonnes terres. Il partageait ainsi les réflexions d'Hippodamos de Milet qui s'était fait promoteur du plan parfait, soit la grille orthogonale, à son avis. Beaucoup plus tard, à la Renaissance, Thomas More, dans son livre *Utopia*, a projeté lui aussi la société ultime qu'il imaginait sur une île où la population se regroupait dans quelques villes situées à des intervalles réguliers.

Plus précisément, le nouvel urbanisme s'inspire de ce que Choay a appelé le courant culturaliste (1965). On peut situer la naissance de ce courant à la publication de *l'Art de bâtir les villes* de Camillio Sitte, en 1889. Ce modèle s'est développé en réaction aux bouleversements issus de l'industrialisation. Il propose une vision nostalgique de la ville qui valorise les valeurs de culture, de communauté et d'esthétique. À partir d'une approche résolument tournée vers le passé, l'objectif est de recréer les

formes héritées de l'histoire pour faire perdurer l'environnement urbain préindustriel, soit un milieu dense, animé et architecturalement riche. Le modèle culturaliste atteint probablement sa forme la plus achevée avec les cités-jardins d'Ebenezer Howard. Ce philanthrope britannique propose sa ville modèle en 1898. On y trouve, au centre, des édifices publics et communautaires entourés d'une ceinture de verdure. Il s'agit d'un établissement ayant une taille prédéterminée et des frontières fixes.

Le nouvel urbanisme suggère un retour à de petites communautés humaines dans un encadrement architectural mieux défini. On y effectue une relecture de la banlieue pavillonnaire qui emprunterait plus aux conceptions mécaniques et répétitives de Le Corbusier qu'à l'esprit communautaire de Howard. La rue redeviendrait l'élément central de la vie civique en tant qu'espace d'interactions et de relations sociales. De plus, ce courant de pensée est sensible au maintien de la ville comme espace de sociabilité accessible aux piétons. On peut voir son influence sur les pratiques actuelles de réhabilitation des quartiers anciens, de réaménagement des places et des édifices publics, de protection du patrimoine et de restauration des plans d'eau urbains. Les pratiques récentes de la composition urbaine, également appelée *Urban Design*, font aussi partie du nouvel urbanisme (Biddulph, 2000). Elles visent à concevoir les bâtiments et les ensembles urbains à travers une mise en scène qui tienne compte de l'espace vécu du citoyen.

Pour le nouvel urbanisme, l'espace dans lequel vivent la plupart des jeunes est un environnement insatisfaisant, ce qui pourrait expliquer le phénomène de migration interrégionale présent chez ce groupe, jusqu'à un certain point. Pour les jeunes, les développements domiciliaires de l'après-guerre présenteraient des inconvénients majeurs (Speck, 2001). L'environnement du bungalow, conçu pour éloigner les enfants des nuisances et de la circulation, deviendrait vite inapproprié pour les adolescents et les jeunes adultes, aux yeux de plusieurs observateurs. D'une part, la distance au centre se révèle être un obstacle aux activités sociales des jeunes. D'autre part, il s'agit d'un espace programmé et aseptisé qui limite les possibilités d'expérience et de rencontre. Ce type de milieu favorise un apprentissage de la vie en vase clos, en rupture avec la diversité sociale des secteurs urbains plus anciens. Enfin, le passage à l'âge adulte implique nécessairement une délocalisation vers des quartiers dans lesquels le parc immobilier est économique et accessible. Dans ce contexte, la migration des jeunes semble davantage un changement de quartier même si, pour ceux-ci, la mobilité prend souvent la forme d'une migration interrégionale afin de trouver un milieu qui corresponde mieux à leurs besoins et aspirations.

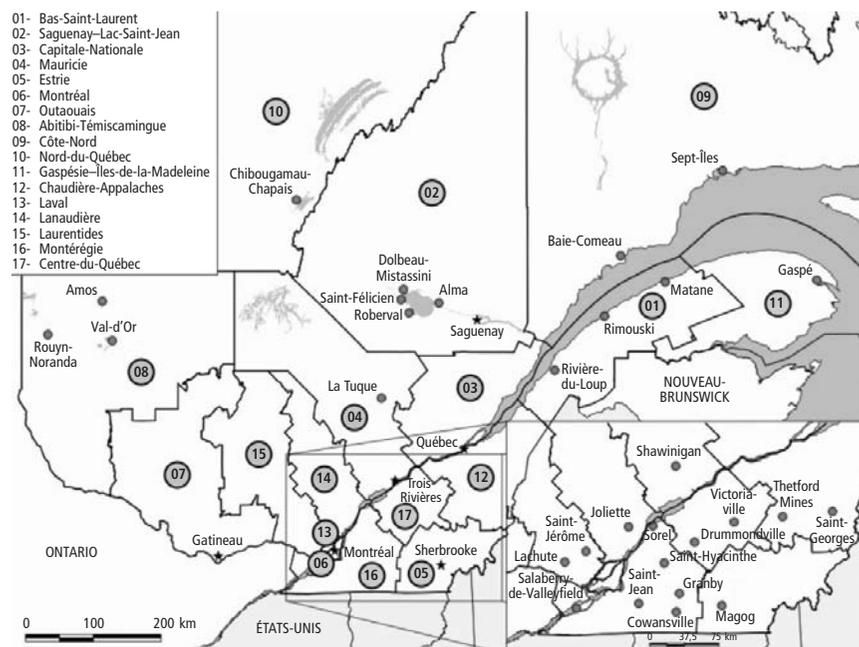
LA MIGRATION DES JEUNES AU QUÉBEC : QUELQUES STATISTIQUES

De manière plus empirique, nous proposons dans les pages qui suivent de comparer la présence des jeunes de 15 à 34 ans dans différents espaces géographiques à l'intérieur du territoire québécois, au cours de la période de 1986 à 2001. En fait, ce « groupe social » sera subdivisé en deux cohortes, soit les 15 à 24 ans et les 25 à 35 ans, pour vérifier si ceux-ci témoignent d'aspirations et de comportements distincts. Nous tenterons d'y déceler les pratiques migratoires des jeunes au sein de cette aire culturelle relativement homogène. Cette méthode bien incomplète s'avère néanmoins utile pour dépasser la dimension idéologique de la thèse défendue ici. De plus, elle se révèle être un prélude à une enquête qualitative sur les intentions migratoires des jeunes à Saguenay. Malgré ses limites, cette démarche fournit un aperçu du phénomène de migration sélective dans la mesure où les points d'origine et de destination des jeunes migrants se retrouvent très majoritairement sur le territoire du Québec. Incidemment, les régions administratives, les régions métropolitaines de recensement (RMR) et les villes moyennes, soit nos espaces de référence, connaissent des conditions démographiques assez semblables en ce qui regarde le taux de natalité et les apports migratoires externes, à l'exception de Montréal. La migration des jeunes se présente alors comme étant le principal facteur de différenciation de la structure par âge des populations.

LA PRÉSENCE DES JEUNES : COMPARAISONS INTERRÉGIONALES

Tout d'abord, notre exercice vise à mettre en exergue le profil démographique des régions administratives. Ces territoires qui ont été délimités par l'État québécois en 1966, et modifiés en 1987 et 1993, constituent des régions fonctionnelles qui rejoignent également certaines unités d'appartenance macrorégionales. Ils opposent des régions centrales à des régions périphériques, c'est-à-dire l'Abitibi-Témiscamingue, le Saguenay-Lac-Saint-Jean, la Côte-Nord, le Bas-Saint-Laurent et la Gaspésie-Îles-de-la-Madeleine (voir la figure 4.1). Ces dernières ont récemment été qualifiées de croissant périnordique (Leblanc *et al.*, 2003). Cette méthode nous habilite à mesurer l'attrait ou la répulsion des espaces pavillonnaires pour les jeunes, considérant que les régions administratives de Montréal et de Québec, dans une moindre mesure, comptent de nombreux quartiers anciens denses et animés. En principe, ces cadres de vie sont attractifs pour ce groupe social, toujours selon l'hypothèse du nouvel urbanisme.

Figure 4.1
Localisation des régions et des villes à l'étude



Source : R. Beauregard, Département des sciences humaines, UQAC.

L'observation du tableau 4.2 permet de faire quelques constations. Dans un premier temps, on remarque que le poids démographique des jeunes de 15 à 24 ans a baissé entre 1986 et 2001 au Québec, passant de plus de 35 % à environ 26 % de la population totale. Cela reflète bien l'important et rapide recul de la natalité de la fin des années 1960 sur ce territoire. En deuxième lieu, le tableau 4.2 indique que le sous-groupe des 15 à 24 ans est réparti de manière plutôt uniforme entre les grandes régions du Québec, des régions périphériques comme le Saguenay-Lac-Saint-Jean présentant même des taux supérieurs à la moyenne provinciale, et Montréal affichant une tendance inverse. Par ailleurs, la situation est différente en ce qui concerne les jeunes de 25 à 34 ans. En effet, c'est par rapport à ce groupe que les migrations semblent affecter les pyramides d'âge régionales. Il existe une diversité de situations qui se particularisent par l'intermédiaire d'une sous-représentation des jeunes de ces âges dans le croissant périnordique et une surreprésentation du même groupe dans la région administrative de Montréal. La région de la Capitale-Nationale, qui circonscrit des espaces urbains et ruraux, se situe dans la moyenne provinciale. Accessoirement, il faut aussi noter le profil spécifique du

Tableau 4.2
**Proportion de jeunes de 15 à 34 ans
 par région administrative au Québec**

Régions	15 à 24 ans (%)				25 à 34 ans (%)			
	1986	1991	1996	2001	1986	1991	1996	2001
01 Bas-St-Laurent	16,2	13,0	14,2	14,3	18,4	16,3	12,9	10,7
02 Saguenay– Lac-Saint-Jean	16,8	13,6	15,4	15,8	19,3	17,9	13,5	10,8
03 Capitale-Nationale (Québec)	16,9	14,4	13,8	12,8	19,0	18,1	15,5	13,5
04 Mauricie	15,5	12,4	13,1	13,2	18,2	17,0	13,3	10,6
05 Estrie	16,7	14,1	14,3	13,8	17,6	16,6	14,3	12,5
06 Montréal	17,0	13,9	12,9	12,3	19,4	19,2	17,5	16,8
07 Outaouais	17,7	14,2	12,8	13,0	19,8	20,1	17,1	13,9
08 Abitibi-Témiscamingue	17,5	14,5	14,5	14,8	19,7	19,1	15,6	12,6
09 Côte-Nord	18,7	15,4	15,0	14,1	19,6	19,3	16,4	13,4
10 Nord-du-Québec	19,4	17,5	17,9	16,5	19,7	19,6	18,1	17,6
11 Gaspésie– Îles-de-la-Madeleine	17,9	13,9	13,4	13,1	18,2	16,9	14,0	10,7
12 Chaudière-Appalaches	15,9	13,5	14,2	14,6	18,2	17,0	14,2	12,3
13 Laval	17,8	14,0	12,8	12,6	18,5	18,5	15,6	12,9
14 Lanaudière	14,6	12,2	12,4	12,9	19,1	18,8	15,0	11,6
15 Laurentides	15,6	12,6	12,2	12,5	18,4	18,9	15,9	12,4
16 Montérégie	16,3	13,8	13,4	13,4	18,3	17,9	15,0	12,2
17 Centre-du-Québec	16,0	13,2	14,3	14,6	17,7	16,4	13,8	12,0
Le Québec	16,6	13,7	13,4	13,2	18,8	18,3	15,6	13,4

La moyenne québécoise est calculée sur la base des nombres absolus ; elle ne constitue donc pas le pourcentage moyen des régions.

Nord-du-Québec où les Inuit s'illustrent par leur forte natalité. L'existence d'un régime démographique prétransitionnel explique le haut pourcentage de jeunes dans cette région septentrionale².

2. Selon la loi de la transition démographique, les sociétés traditionnelles sont marquées par un régime démographique à quasi-équilibre haut qui implique une forte natalité et une forte mortalité, alors que les sociétés modernes affichent une situation contraire.

Ainsi, les migrations interrégionales semblent toucher davantage les jeunes de 25 à 34 ans, si l'on considère la forte proportion relative des jeunes de 15 à 24 ans dans les régions périphériques du Québec. La phase 25 à 34 ans se présente donc comme le moment où le jeune se sent prêt à quitter le foyer familial et à assumer son imaginaire urbain. Plusieurs facteurs peuvent expliquer ces chiffres. Tout d'abord, le taux de natalité reste légèrement supérieur dans plusieurs espaces ruraux. De plus, les statistiques régionales paraissent cacher les migrations intrarégionales, qui sont nombreuses et qui constituent fréquemment la première étape de migrations à répétition pour un même individu.

LA PRÉSENCE DES JEUNES AU SEIN DES RMR ET DES VILLES MOYENNES

Un regard transversal sur la présence des jeunes au sein des RMR et des villes moyennes québécoises devrait concourir au raffinement des nos constats et analyses préliminaires. La situation des villes moyennes au Québec a été esquissée par le géographe Pierre Bruneau (2000). Ce portrait inclut les RMR qui peuvent être considérées comme des villes moyennes supérieures, exception faite de Montréal et de Québec. La Révolution tranquille aurait favorisé l'émergence de métropoles régionales et de chefs-lieux locaux pour faire contrepoids aux deux grands noyaux urbains de la plaine du Saint-Laurent. Ce système urbain moins hiérarchisé que celui de l'Ontario résulte également des forces du marché qui ont contribué à façonner le tissu industriel et commercial de ses composantes.

Les villes moyennes québécoises ont été identifiées comme étant des pôles importants dans l'économie des territoires au Québec et sur le plan de la prestation des services publics et privés (Proulx, 2002). Ces établissements assurent généralement une bonne qualité de vie à leurs citoyens (Simard et Gagnon, 2002) malgré un taux de chômage relativement élevé et l'offre plus ténue dans le domaine des activités culturelles. Cela serait relié à la combinaison des emplois industriels, commerciaux et institutionnels qu'on y observe ainsi qu'à un accès rapide aux espaces naturels et récréatifs. En termes de cadre de vie, le tissu urbain de ces villes est très majoritairement composé d'espaces pavillonnaires de basse densité que l'on qualifierait aisément de banlieue en contexte métropolitain. On y retrouve tout de même de petits centres-villes historiques ceinturés de duplex et de triplex. Voilà qui peut constituer une piste pour nos réflexions sur le cadre de vie et le milieu urbain, en particulier dans l'analyse des mouvements intrarégionaux.

Le tableau 4.3 montre que la cohorte des 15 à 24 ans tend à diminuer dans les régions métropolitaines du Québec et qu'il y a proportionnellement moins de jeunes de ces âges dans les RMR en 2001 par rapport au reste de la province. Néanmoins, les RMR québécois regroupent plus de jeunes de 25 à 34 ans que la moyenne de la province, et cette tendance se maintient depuis plus de 15 ans. Les RMR de Saguenay et de Trois-Rivières se distinguent par leur forte baisse au cours de cette période. Si les migrations interrégionales influencent réellement ces chiffres, il appert que les jeunes migrent relativement tard. Dans le cas de la RMR de Montréal, le fort taux de jeunes de 24 à 35 ans enregistré est probablement causé partiellement par l'immigration internationale plus forte à ce stade du cycle de vie.

Chez les villes moyennes, lesquelles disposent d'une population variant entre 15 000 et 100 000 habitants, on remarque une tendance inverse à celle qui a été mise en relief pour les RMR du Québec (voir le tableau 4.4). En effet, les jeunes de 15 à 24 ans sont proportionnellement plus nombreux dans ce type de milieu, alors que les jeunes de 25 à 34 ans y sont en deçà de la moyenne provinciale et, de surcroît, de la moyenne des RMR. Les trente villes moyennes du Québec qui réunissent plus d'un million de personnes paraissent donc servir de bassin migratoire pour les RMR en ce qui concerne les jeunes de 25 à 34 ans. Et c'est particulièrement

Tableau 4.3

Proportion de jeunes de 15 à 34 ans par RMR au Québec

Villes	15 à 24 ans (%)				25 à 34 ans (%)			
	1986	1991	1996	2001	1986	1991	1996	2001
Montréal	16,1	13,9	13,1	12,7	19,2	19,1	16,7	14,9
Ottawa-Gatineau	16,2	14,6	13,2	13,2	19,0	21	17,9	14,7
Québec	17,2	14,4	14,1	13,1	18,4	18,4	15,7	13,8
Saguenay	15,6	13,6	15,2	15,3	18,2	18,1	13,6	10,8
Sherbrooke	16,3	15,2	15,4	14,4	18,6	17,8	15,3	13,7
Trois-Rivières	17,2	13,2	13,9	13,4	20,4	17,5	14,2	11,5
Moyenne des RMR	16,4	14,0	13,4	12,9	18,7	18,9	16,4	14,5
Moyenne hors-RMR	16,0	13,1	13,4	13,7	17,7	17,1	14,0	11,4
Le Québec	16,2	13,7	13,4	13,2	18,33	18,3	15,6	13,4

Il faut noter qu'à la suite des regroupements municipaux de 2001, les RMR d'Ottawa-Hull et de Chicoutimi-Jonquière s'appellent maintenant Ottawa-Gatineau et Saguenay. De plus, la RMR d'Ottawa-Gatineau est à cheval sur les territoires du Québec et de l'Ontario. Les données qui concernent Gatineau sont donc agrégées.

Tableau 4.4

Proportion de jeunes de 15 à 34 ans par ville moyenne au Québec

Villes	15 à 24 ans (%)				25 à 34 ans (%)			
	1986	1991	1996	2001	1986	1991	1996	2001
Cowansville	16,7	14,1	13,5	13,4	15,9	18,0	14,6	11,0
Drummondville	15,6	13,4	14,7	20,6	17,9	16,0	14,1	17,7
Granby	16,0	13,2	13,6	14,1	19,4	18,9	14,6	11,7
Joliette	15,7	12,6	13,8	13,6	18,5	16,7	12,4	10,2
Lachute	15,2	11,2	11,6	11,9	16,0	16,2	12,9	10,2
Magog	15,9	13,5	13,0	12,1	16,9	15,9	14,1	11,2
Saint-Georges	17,2	14,1	15,3	16,1	19,6	18,7	15,4	13,3
Saint-Hyacinthe	15,3	12,7	14,1	14,2	17,3	16,4	13,7	11,1
Saint-Jean- sur-Richelieu	16,9	14,3	13,0	13,7	19,8	18,3	14,9	12,3
Saint-Jérôme	17,1	14,6	13,6	13,5	18,3	16,7	14,0	12,1
Salaberry- de-Valleyfield	16,4	13,1	12,9	13,0	17,6	16,9	13,6	10,7
Shawinigan	14,1	11,1	12,3	12,3	17,8	16,0	11,6	8,9
Sorel	15,1	12,4	13,3	12,6	17,5	15,1	11,9	9,3
Thetford Mines	14,8	12,9	14,5	12,7	16,0	13,7	11,1	9,3
Victoriaville	15,7	12,7	15,1	14,5	17,9	15,2	13,7	11,7
Villes périmétropolitaines	15,8	13,1	13,6	13,9	17,7	16,6	13,5	11,4
Alma	16,9	13,2	15,4	15,4	19,2	17,5	12,8	10,2
Amos	17,4	14,1	15,2	14,9	20,0	19,0	14,7	11,9
Baie-Comeau	17,6	14,2	14,9	13,2	20,3	20,0	15,8	11,6
Chibougamau	18,1	14,6	15,3	14,4	21,8	21,3	18,7	13,3
Dolbeau-Mistassini	17,3	13,8	15,8	15,3	18,4	17,3	13,1	10,4
Gaspé	17,5	13,9	13,9	12,6	19,6	17,2	14,3	10,0
La Tuque	15,4	12,3	11,9	12,5	17,7	16,0	13,0	10,3
Matane	16,3	12,9	13,5	12,6	19,1	16,5	12,7	9,7
Rimouski	15,4	13,3	15,3	14,5	20,3	17,2	13,2	11,1
Rivière-du-Loup	15,0	13,5	14,9	15,0	18,7	16,4	12,7	10,9

Tableau 4.4
**Proportion de jeunes de 15 à 34 ans
 par ville moyenne au Québec (suite)**

Villes	15 à 24 ans (%)				25 à 34 ans (%)			
	1986	1991	1996	2001	1986	1991	1996	2001
Roberval	16,0	12,2	15,1	14,5	16,7	17,1	13,5	10,1
Rouyn-Noranda	17,5	15,0	14,4	13,7	20,1	19,5	16,1	12,0
Saint-Félicien	16,1	13,6	15,5	16,5	19,2	17,7	12,9	10,2
Sept-Îles	18,3	15,6	14,9	13,2	19,0	18,4	16,3	13,0
Val-d'Or	16,9	13,9	13,6	13,2	20,9	19,4	15,9	12,6
Villes périphériques	16,8	13,7	14,6	14,1	19,4	18,0	14,4	11,2
Total des villes moyennes	16,3	13,4	14,1	14,0	18,6	17,3	13,9	11,3
Le Québec	16,2	13,7	13,4	13,2	18,3	18,2	15,6	14,4

Source : Données de recensement, Statistique Canada.

le cas pour la RMR de Montréal³. Les espaces ruraux exercent possiblement la même fonction en plus d'être au départ le bassin migratoire des villes moyennes en ce qui touche les cohortes de 15 à 24 ans.

Dans un autre temps, nous avons classé les villes moyennes en fonction de leur localisation relative, soit celles situées en régions centrales, dites péri-métropolitaines⁴, et celles qui se trouvent en régions périphériques. Ces deux catégories de villes moyennes possèdent des proportions de jeunes très similaires en 2001. Toutefois, les villes moyennes périphériques comptaient davantage de jeunes de tout âge au cours des recensements quinquennaux précédents. De toute évidence, celles-ci s'abreuvent davantage à l'exode rural et la basse natalité contemporaine du Québec annonce le tarissement de cette source.

Pour sa part, le tableau 4.5 se distingue, car il transcrit statistiquement l'organisation sociospatiale des villes moyennes. En effet, nous avons tenté de savoir si les quartiers ou les aires sociales se différencient en ce qui a

3. La RMR de Montréal englobe Laval et les banlieues des couronnes nord et sud. Elle est ainsi beaucoup plus vaste que la région administrative du même nom.

4. L'expression « villes péri-métropolitaines » désigne les villes situées dans la plaine du Saint-Laurent et dans l'aire de rayonnement de Québec ou de Montréal.

Tableau 4.5
Coefficients de variation des jeunes entre les aires sociales au sein des villes moyennes

	15 à 24 ans			25 à 34 ans			15 à 34 ans					
	1986	1991	1996	2001	1986	1991	1996	2001	1986	1991	1996	2001
Cowansville	0,43	0,23	0,34	0,19	0,32	0,55	0,51	0,48	0,29	0,39	0,67	0,23
Drummondville	0,29	0,39	0,39	0,33	0,31	0,44	0,49	0,38	0,28	0,37	0,35	0,27
Granby	0,34	0,32	0,43	0,42	0,32	0,35	0,46	0,49	0,29	0,30	0,39	0,42
Joliette	0,27	0,34	0,44	0,30	0,33	0,30	0,41	0,34	0,24	0,26	0,36	0,27
Lachute	0,41	0,34	0,37	0,40	0,42	0,32	0,39	0,39	0,40	0,32	0,33	0,28
Magog	0,28	0,31	0,33	0,31	0,25	0,26	0,33	0,30	0,23	0,26	0,28	0,28
Saint-Georges	0,38	0,44	0,38	0,20	0,34	0,40	0,35	0,20	0,31	0,38	0,30	0,14
Shawinigan	0,33	0,31	0,32	0,22	0,30	0,28	0,31	0,28	0,28	0,25	0,25	0,20
Saint-Hyacinthe	0,38	0,42	0,36	0,37	0,36	0,41	0,39	0,38	0,34	0,37	0,31	0,36
Saint-Jérôme	0,38	0,47	0,36	0,29	0,43	0,37	0,43	0,36	0,37	0,37	0,35	0,27
Saint-Jean-sur-Richelieu	0,88	0,82	0,38	0,53	0,66	0,30	0,32	0,33	0,44	0,37	0,28	0,37
Sorel	0,30	0,34	0,38	0,23	0,31	0,28	0,32	0,21	0,26	0,25	0,28	0,17
Salaberry-de-Valleyfield	0,31	0,30	0,29	0,26	0,30	0,29	0,28	0,24	0,27	0,26	0,25	0,17
Theford Mines	0,40	0,30	0,35	0,17	0,46	0,32	0,37	0,18	0,36	0,25	0,29	0,13
Victoriaville	0,39	0,37	0,39	0,30	0,39	0,39	0,41	0,29	0,35	0,36	0,33	0,25
Villes périmétropolitaines	0,47	0,48	0,42	0,35	0,43	0,36	0,40	0,36	0,38	0,34	0,34	0,30

Alma	0,24	0,18	0,18	0,12	0,18	0,25	0,18	0,13	0,15	0,15	0,12	0,09
Amos	0,43	0,42	0,33	0,17	0,48	0,24	0,31	0,24	0,43	0,23	0,25	0,11
Bate-Combeau	0,48	0,28	0,30	0,24	0,49	0,28	0,26	0,24	0,45	0,25	0,22	0,16
Chibougamau	0,48	0,19	0,14	0,15	0,49	0,17	0,19	0,31	0,45	0,11	0,14	0,15
Dolbeau	0,32	0,25	0,13	0,13	0,32	0,13	0,22	0,16	0,32	0,11	0,13	0,08
Gaspé	0,44	0,32	0,27	0,19	0,44	0,20	0,23	0,29	0,42	0,21	0,23	0,19
La Tuque	0,54	0,29	0,22	0,18	0,55	0,29	0,21	0,15	0,52	0,28	0,11	0,17
Matane	0,49	0,35	0,35	0,25	0,52	0,36	0,37	0,33	0,48	0,32	0,33	0,25
Rivière-du-Loup	0,47	0,43	0,48	0,43	0,41	0,53	0,46	0,38	0,40	0,45	0,40	0,37
Rimouski	0,42	0,38	0,38	0,32	0,37	0,31	0,36	0,27	0,33	0,28	0,31	0,25
Rouyn-Noranda	0,55	0,33	0,48	0,24	0,42	0,29	0,30	0,25	0,38	0,25	0,23	0,16
Roberval	0,40	0,46	0,29	0,36	0,37	0,32	0,27	0,35	0,36	0,33	0,22	0,33
Sainte-Félicité	0,17	0,14	0,17	0,11	0,12	0,15	0,18	0,13	0,10	0,10	0,12	0,09
Sept-Îles	0,54	0,30	0,25	0,21	0,57	0,34	0,29	0,28	0,49	0,28	0,21	0,16
Val-d'Or	0,87	0,30	0,35	0,14	0,58	0,34	0,29	0,22	0,56	0,27	0,22	0,13
Villes périphériques	0,59	0,33	0,34	0,26	0,44	0,32	0,32	0,28	0,40	0,27	0,25	0,21
Villes moyennes	0,52	0,43	0,39	0,32	0,43	0,35	0,37	0,33	0,39	0,31	0,31	0,27

Ces données ont été compilées dans le cadre du projet de recherche intitulé « La dynamique socioéconomique des villes moyennes québécoises ». Les villes étudiées sont considérées sur la base territoriale de l'agglomération de recensement qui réunit la ville-centre et son aire d'influence, soit quelques villes et villages voisins, dans la plupart des cas. Les séries statistiques associées aux aires de diffusion (AD) de Statistique Canada varient en nombre entre 1986 et 2001. Cette situation liée au changement de frontières de certaines AD ne semble pas affecter les résultats de l'enquête dans la mesure où chaque série statistique a été étudiée sur le plan de sa structuration interne à un moment précis.

trait à la proportion de jeunes à l'intérieur même de l'espace urbain de ces établissements. Les coefficients de variation qui oscillent entre 0 et 1 indiquent le niveau de diversité entre les secteurs d'une même ville quant au pourcentage de jeunes que l'on y accueille à un moment précis. Cette donnée rend possibles des comparaisons dans l'espace et dans le temps. Elle a déjà fourni des résultats intéressants en ce qui a trait aux revenus dans une étude précédente (Simard, 2003).

En substance, il se dégage de l'étude des coefficients de variation que les villes moyennes sont de moins en moins fragmentées par rapport à la présence des jeunes, c'est-à-dire que les voisinages tendent à comporter une quantité relativement semblable de jeunes. Cette situation est sûrement liée en bonne partie au fléchissement de la part des jeunes au sein de la population totale de l'ensemble du Québec. En effet, une procédure semblable réalisée sur les données concernant les personnes de 55 ans et plus a davantage porté fruit (Simard, 2003). Par ailleurs, on observe peu de variations entre les sous-cohortes d'âge et entre les catégories de villes moyennes. Cependant, on peut relever des différences significatives entre les villes, indépendamment de la région où elles se trouvent.

CONCLUSION

L'hypothèse du nouvel urbanisme s'impose progressivement dans la recherche d'une explication aux déplacements à long terme des jeunes adultes. Comme nous avons pu le constater, les migrations affecteraient davantage la cohorte des jeunes de 25 à 34 ans. Ces statistiques nous renvoient sur le terrain du cadre de vie et des pratiques identitaires comme facteurs causaux. En effet, il faut prendre note de la plus forte proportion de jeunes dans la région administrative de Montréal (16,8 %), qui paradoxalement se limite à l'île du même nom, par rapport à la région métropolitaine de recensement (14,9 %) en 2001. La RMR couvre un très large territoire comprenant plus d'une centaine de municipalités dans un rayon approximatif de cinquante kilomètres du centre-ville de Montréal. Le poids des banlieues pavillonnaires vient donc réduire la proportion de jeunes dans la population totale de la région montréalaise et laisse entrevoir le caractère répulsif de ces environnements pour certains groupes sociaux.

L'analyse des profils régionaux et des statistiques urbaines montre aussi que les espaces ruraux demeurent des bassins migratoires qui alimentent les villes de toutes tailles. En effet, les proportions de jeunes sont, à peu de chose près, équivalentes entre les régions administratives pour le groupe des 15 à 24 ans. Dans une large part, la combinaison d'espaces urbains et ruraux sur ces territoires cache l'effet de la migration des jeunes

sur les milieux locaux. Cependant, ce gommage de la réalité migratoire n'est plus possible à l'étude des données relatives à la sous-cohorte des 25 à 34 ans, car celle-ci se meut principalement vers Montréal. Ces mouvements n'affectent donc plus simplement le continuum urbain-rural de chacune des régions, mais aussi l'ensemble du système urbain. En effet, les villes petites et moyennes profitent de l'exode rural dans un premier temps, mais elles concèdent leurs gains à Québec, et surtout Montréal, dans un deuxième temps.

Dans les sociétés posttransitionnelles, la présence des jeunes devient un enjeu important. D'après les chiffres réunis ici, la structure par âge des populations exprime des différences entre les milieux géographiques au Québec qui se consolident dans le temps. Cette variation peut être partiellement associée à l'inadéquation du cadre de vie pavillonnaire mis en place au cours du dernier demi-siècle. Les données sur la présence des jeunes montrent effectivement une nette tendance chez ceux-ci à favoriser les espaces urbains anciens. Des espaces qui s'avèrent plus accessibles sur le plan économique, et plus conviviaux sur le plan social. D'anciens quartiers ouvriers formant de « petites patries » vivent ainsi un renouvellement identitaire lorsqu'arrivent les populations jeunes (Morin, 2003). Ces milieux disposent d'une forme urbaine caractéristique qui tranche avec les zones de bungalows. Ces dernières prennent de plus en plus l'allure d'un fief rassemblant des personnes retraitées ou préretraitées. On utilise quelquefois l'expression « nids vides » pour décrire ces quartiers vieillissants. Ils seraient moins enclins à opérer un processus de transition, au sens de l'écologie humaine, dans un contexte d'essoufflement démographique.

Sur le plan éthique, les études d'écologie sociale soulèvent le spectre de la stigmatisation ou de la démobilité des populations à travers la cartographie d'aires sociales intra-urbaines ou interrégionales. Par ailleurs, ce type de recherche procure des informations susceptibles de caractériser et de localiser les quartiers, les localités et les régions vulnérables afin d'intervenir dans une optique de changement social et d'amélioration de la qualité de vie. C'est sur cet horizon que se déroulent nos recherches. À cet égard, la pertinence sociale de ce chantier intellectuel nous paraît importante. Les tendances démographiques sont reconnues pour leur inertie. En ce sens, on peut difficilement escompter une hausse significative de la natalité ou une inversion des flux migratoires. Il s'avère donc utile d'agir dès maintenant dans les sphères de l'urbanisme et de l'animation socioculturelle dans la perspective de maintenir une proportion significative de jeunes adultes sur l'ensemble des territoires du Québec.

BIBLIOGRAPHIE

- BEAUREGARD, R.A. (1993). « Descendants of ascendant cities and other urban dualities », *Journal of Urban Affairs*, vol. 15, n° 3, p. 217-229.
- BELL, C.H. et H. NEWBY (1976). « Community, communion, class and community action : The social sources of the New Urban Politics », dans H. Herbert et R.D. Johnston (dir.), *Social Areas in Cities : Spatial Perspectives on Problems and Policies*, Chichester, Wiley, p. 189-208.
- BERQUE, A. (2000). *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin.
- BIDDULPH, M. (2000). « Re-humanising critiques of suburbia », *Urban Design Review*, vol. 6, p. 159-172.
- BRUNEAU, P. (2000). « L'archipel urbain québécois. Un nouveau rapport société-espace », dans P. Bruneau (dir.), *Le Québec en changement. Entre l'exclusion et l'espérance*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 29-60.
- CALTHORPE, P. (1993). *The Next American Metropolis. Ecology, Communities and the American Dream*, New York, Princeton Architectural Press.
- CASTELLS, M. (1999). *L'ère de l'information II. Le pouvoir de l'identité*, Paris, Fayard.
- CHOAY, F. (1965). *L'urbanisme, utopies et réalités*, Paris, Éditions du Seuil.
- CÔTÉ, S. et D. POTVIN (2001). « Les multiples visages de la migration des jeunes en Gaspésie et dans trois régions de l'Est », dans D. Lafontaine (dir.), *Choix publics et prospective territoriale*, Rimouski, GRIDEQ, p. 43-60.
- CONSEIL DES AFFAIRES SOCIALES. *Deux Québec dans un : rapport sur le développement social et démographique* (1989) ; *Agir ensemble : rapport sur le développement* (1990) ; *Un Québec solidaire* (1992), Boucherville, Gaëtan Morin.
- DAVIES, W.K.D. et D.T. HERBERT (1993). *Communities within Cities: An Urban Social Geography*, Londres, Belhaven Press.
- DI MÉO, G. (1985). « Les formations sociospatiales ou la dimension infra-régionale en géographie », *Annales de géographie*, n° 526, p. 661-689.
- DI MÉO, G. (1994). « Épistémologie des approches géographiques et socioanthropologiques du quartier urbain », *Annales de géographie*, n° 577, p. 255-275.
- ENTRIKIN, J.N. (1997). « Lieu, culture et démocratie », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 41, n° 114, p. 349-356.
- FIREY, W. (1945). « Sentiment and symbolism as ecological variables », *American Sociological Review*, n° 10, p. 295-302.
- FORTIN, A., C. DESPRÉS et G. VACHON (dir.) (2002). *La banlieue revisitée*, Québec, Nota Bene.
- FRÉMONT, A. (1976). *La région, espace vécu*, Paris, Presses universitaires de France.

- GARREAU, J. (1992). *Edge City, Life on the New Frontier*, New York, Doubleday.
- GAUTHIER, M., S. COTÉ, M. MOLGAT et F. DESCHENAUX (2003). « Pourquoi partent-ils ? Les motifs de migration des jeunes régionaux », *Recherches sociographiques*, vol. XLIV, n° 1, p. 113-140.
- GRAFMEYER, Y. et I. JOSEPH (dir.) (1984). *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Les éditions du Champ urbain.
- JACOBS, J. (1961). *The Death and Life of Great American Cities*, New York, Vintage Books.
- JAMESON, F. (1984). « Postmodernism or the cultural logic of late capitalism », *New Left Review*, n° 146, p. 52-92.
- KATZ, P. (1994). *The New Urbanism. Toward an Architecture of Community*, New York, McGraw Hill.
- KLEIN, J.-L. (1997). « L'espace local à l'heure de la mondialisation : la part de la mobilisation sociale », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 41, n° 114, p. 367-380.
- LEBLANC, P., C. GIRARD, S. CÔTÉ et D. POTVIN (2003). « La migration des jeunes et le développement régional dans le croissant périnordique du Québec », *Recherches sociographiques*, vol. XLIV, n° 1, p. 35-56.
- LECLERC, Y. et C. BÉLAND (dir.) (2003). *La voix citoyenne. Pour renouveler le modèle québécois*, Montréal, Plurimedia C.
- LECOIN, J.-P. (1995). « Quelle planification urbaine pour le XXI^e siècle ? », *Cahiers de l'Institut d'aménagement et d'urbanisme de la région de l'Île-de-France*, n° 104-105, p. 8-33.
- LEMELIN, A. et R. MORIN (1991). « L'approche locale et communautaire au développement économique des zones défavorisées », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 35, n° 95, p. 239-255.
- LÉTOURNEAU, J. (1997). « Nous autres les Québécois. La voix des manuels d'histoire », dans L. Turgeon, J. Létourneau et K. Fall (dir.), *Les espaces de l'identité*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 99-119.
- LÉVY, J. (1999). *Le tournant géographique. Penser l'espace pour lire le monde*, Paris, Belin.
- LEY, D. (1983). *A Social Geography of the City*, New York, Harper and Row.
- LYNCH, K. (1960). *The Image of the City*, Cambridge, MIT Press.
- MARSAN, J.-C. (1994). *Montréal en évolution : historique du développement de l'architecture et de l'environnement urbain montréalais* (3^e édition), Montréal, Méridien.
- MOLES, A. et E. ROHMER (1972). *Psychologie de l'espace*, Paris, Casterman.
- MONOT, Ph. et M. SIMON (1998). *Habiter le cybermonde*, Paris, Les Éditions de l'Atelier.
- MONCOMBLE, F. (2001). *La déliaison. La politique de la ville en question*, Paris, L'Harmattan.

- MORIN, R. (2003). « Des pays dans la ville ? Quartiers et arrondissements à Montréal », dans P. Dieudonné, L.K. Morisset et J.F. Simon (dir.), *Réinventer pays et paysages. Bretagne-Québec*, Brest, Presses universitaires de Rennes/CRBC/Géoarchitecture/CÉLAT, p. 23-38.
- MURDIE, R.A. et C. TEIXEIRA (2000). *The City as Social Space*, dans T. Bunting et P. Filion (dir.), *Canadian Cities in Transition*, Toronto, OUP, p. 198-223.
- NEVEU, E. (1996). *Sociologie des mouvements sociaux*, Paris, La Découverte.
- PARAZELLI, M. (2002). *La rue attractive. Parcours et pratiques identitaires des jeunes de la rue*, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- PARSONS, T. (1951). *The Social System*, Glencoe, Free Press.
- POCHE, B. (1996). *L'espace fragmenté : éléments pour une analyse sociologique de la territorialité*, Paris/Montréal, L'Harmattan.
- PROULX, M.-U. (2002). *L'économie des territoires au Québec. Gestion, aménagement et développement*, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- RELPH, E. (1976). *Place and Placelessness*, Londres, Pion.
- RITCHOT, G. et G. DESMARAIS (2000). *La géographie structurale*, Paris, L'Harmattan.
- SÉGUIN, A.-M. et G. DIVAY (2002). *La pauvreté urbaine : la promotion de communautés viables*. Document F27, Réseaux canadiens de recherche en politiques publiques, Ottawa.
- SIMARD, M. (1999). « La question urbaine : développement local et processus identitaires », dans L.K. Morisset, L. Noppen et D. Saint-Jacques (dir.), *Ville imaginaire, ville identitaire. Échos de Québec*, Québec, Nota Bene, p. 229-252.
- SIMARD, M. (2000a). *Le rôle du développement local dans la consolidation de l'identité communautaire. L'exemple du quartier Saint-Roch à Québec*. Thèse de doctorat. Département de géographie, Université Laval.
- SIMARD, M. (2000b). « Les communautés locales et l'espace monde », *Géographie et cultures*, n° 36, p. 3-21.
- SIMARD, M. (2003). « L'espace social des villes moyennes au Québec. Quelques constats », dans F. Charbonneau, P. Lewis et C. Manzagol (dir.), *Villes moyennes et mondialisation. Pour un renouvellement des analyses et des stratégies*, Montréal, Trames, p. 100-110.
- SIMARD, M. et C. GAGNON (2002). *La qualité de vie à Alma (Québec) : étude longitudinale des perceptions des citoyens*, Programme de modélisation du suivi des impacts sociaux de l'aluminerie Alma, Chicoutimi, GRIR, coll. Notes et rapports de recherche.
- SOJA, E.W. (1999). *Postmetropolis*, New York, Verso.
- SPECK, D. (2001). « Town or Sprawl ? », dans J. Vaillancourt, A. Bourget et M. Ouellet (dir.), *Vers des collectivités viables. Mieux bâtir nos milieux de vie pour le XXI^e siècle*, Québec, Groupe Vivre en ville, Septentrion, p. 121-130.
- TAYLOR, C. (1992). *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin.

- TREMBLAY, D.-G., J.-L. KLEIN, J.-M. FONTAN et S. ROUSSEAU (1998). « Capital socioterritorial et milieux innovateurs : pistes pour une recherche dans l'agglomération de Montréal », dans S. Côté et M.-U. Proulx (dir.), *Espaces en mutation*, Rimouski, GRIDEQ/GRIR, p. 119-135.
- TRIBILLON, J.-F. (1991). *L'urbanisme*, Paris, La Découverte.
- WARREN, R. (1978). *The Community in America*, Chicago, Rand McNally.
- WELLMAN, B. (1996). « Who needs neighborhoods? » dans S. Dasgupta (dir.), *The Community in Canada: Rural and Urban*, New York, University Press of America, p. 347-363.
- WOLFE, J.M. (1994). « Retour sur le passé : un survol historique de l'urbanisme canadien », *Plan Canada*, p. 10-34.

JEUNESSE ET LIEN CIVIL
Déliasion, ou réenchantement
de l'espace public ?

FRANÇOISE MONCOMBLE, professeure
Université Paris XII

L'enjeu – toujours – pour la jeunesse : entrer en société et, plus encore, faire société au sein de l'espace public général. Mais les jeunes des grandes cités HLM sont, quant à eux, polarisés par les démons de la proximité, comme seule modalité de connaissance et d'intelligibilité du monde. Ils sont englués dans de multiples sociabilités d'intimité collective qui les internalisent et les retournent sur eux-mêmes en une sur-affirmation identitaire d'abord défensive.

Ils sont prisonniers de ces micro-sociétés du proche, du territoire privé et de l'interdépendance : comme désarrimés et déliés (Moncomble, 2001), ils glissent en marge de l'univers urbain ordinaire, de tous ses réseaux déterritorialisés, de toute forme de vie publique (Sennett, 1995) et de l'accès au lien civil.

Pour eux, le lien à l'espace public, condition première de l'intégration, n'est pas construit.

La question est récurrente, prioritaire et se pose à tout l'univers urbain : quelles sont les conditions pour que l'appartenance au lieu se change en citoyenneté ?

Les « cités » en France, les ghettos ailleurs, interrogent de ce point de vue et radicalement la constitution de l'espace et des lieux publics dont on oublie par trop le dessein : fonder l'unité de l'ensemble. Nous les prenons ici pour guides, ces cités HLM et leurs jeunes, qui ont substitué à l'espace commun une loi et une territorialisation privées. L'enjeu ici étant moins de théoriser un espace public idéal que d'esquisser les pistes d'une réponse sociale possible à la déliaison des jeunes marginaux des cités...

AU COMMENCEMENT

Insister sur ceci d'abord, la constante anthropologique qui ordonne, pour chaque groupe humain, pour chaque culture, pour chaque société, la nécessité, plus encore la loi, de ne pouvoir se penser, se mouvoir, de n'agir qu'en référence à un espace centré, point fixe d'enracinement, à valeur privilégiée face au chaos de la nature.

Rappeler, par exemple, à quel point est trompeuse la perception commune d'un espace indifférencié de la divagation nomade : nul territoire n'est davantage maillé, tissé de micro-points de centralité, le plus souvent funéraire, totems, tertres et tumulus, fondant, orientant mouvements, déplacements et itinéraires nomades. Nos SDF urbains le savent

bien, qui réinventent sans cesse des itinérances familières, balisées, ritualisées, codifiées au sein d'une territorialité restreinte : mode d'être et de faire, de s'arrimer au sein même de l'errance, façon de s'inscrire en corps propre ou à corps perdu dans l'étrangeté à la fois égarante et tutélaire de la matrice urbaine.

Énoncer alors du même pas, à la genèse du fait urbain, le mouvement compulsif, tenaillant, qui sans trêve pousse les hommes à fuir la dispersion. Cette pulsion de centralité, c'est sans doute aucun la matrice urbaine, le rêve de pierre qu'est toute ville qui l'incarne au mieux, expression singulière et unifiante, visible et sensible de toute une collectivité sociale.

Redire aussi combien toute œuvre urbaine, temple, cathédrale ou gratte-ciel, transcrit au plus juste les conflits et les victoires, la mort et les dieux, la peur et la volonté de puissance, bref, les schèmes religieux, symboliques et politiques, quintessence du mouvement de la pensée sociale qui l'a engendrée

En ce sens, chaque centralité urbaine, chaque ville ne met-elle pas en jeu – toujours et d'abord – le tensionnel et le conflictuel. On l'oublie par trop.

Équivoque, ambiguë, ambivalente, mais qu'est donc cette forme, cette centralité dont Henri Lefebvre pense qu'elle est « vide, point d'accumulation, de coexistence mais appelle un contenu » (1972, p. 382), cette forme qu'Alain Médam assimile à un temps d'arrêt, « frein opposé au mouvement, qui évite que tout n'éclate, que tout ne s'effiloche perde cohérence ou ne parte en lambeau » (1988, p. 131) ?

Qu'est donc cette matrice urbaine, véritable matière d'espace et d'action où nous pensons, vivons, agissons et qui nous amarre au cœur de ce temps maintenu que la forme centrale met en mémoire ?

Retour.

Considérons l'homme, puis la horde primitive, telle « la chose de cette chose qu'est la nature » (Médam, 1988) en proie à l'impuissance culturelle et à la dispersion. Considérons alors la pulsion de centrement en son dessein même : fusionner en une unité territoriale, se faire ré-engendrer, collectivement, culturellement, par l'enceinte urbaine, s'agréger pour que le pacte groupal se noue dans l'espace, entre histoire et destin, scellé par la forme et la puissance urbaine.

Mais si une forme collective n'est en aucun cas une substance, mais bien toujours une situation (Médam, 1988, p. 169), il importe de revenir au passage historique qui a donné naissance à l'état de Cité, sur lequel l'État a pris assise (Duby, 1983-1985, p. 10).

Cela est d'importance et nous donne l'occasion de rappeler ici combien la nature spécifique de la cité a de tout temps été, d'abord, d'ordre politique (Duby, 1983-1985, p. 11) : « Instrument de régulation, la cité est par essence centrale, capitale, elle est milieu et moyeu d'un système de souveraineté en devoir d'assurer et de régir l'ordre général » (Vernant, 1981, p. 128).

Et c'est bien face à la crise des villes contemporaines qu'il importe de rappeler la logique de la cité antique tout entière tendue, en ces temps de survie, vers la production de l'unité politique, seule en capacité de maintenir un être ensemble urbain extraordinairement disparate et menacé.

D'UNE COSMOGONIE SACRÉE...

Les Grecs ne l'ignoraient point qui avaient placé au centre – justement de l'expression religieuse de l'espace et du mouvement – la figure antinomique et complémentaire du couple Hestia/Hermès. Couple étrange qui n'apparaît lié par aucun lien mythique de parenté ; sauf à y déceler la dualité fondatrice de tout espace centré. Hestia, la déesse vierge, cristallisation pure de l'espace domestique, l'*oikos* féminin, principe du stable, du permanent, du fixe, vouée à la protection au repliement, incarne le paradoxe d'un foyer qui, livré à elle seule, ne se reproduirait pas. Mais lui est associé Hermès, le messager, le nomade, le voleur, le médiateur, le guetteur qui accompagne le voyageur et le mène vers l'autre monde.

Dieu de l'échange, de la mobilité, de la pénétration subtile de l'éther, Hermès s'entend en fait moins comme pôle antagonique d'Hestia que comme figure dialogique oscillant sans cesse entre une fixité à valeur d'enracinement et le mouvement, source et symptôme de vie. Hestia sans Hermès mourrait d'immobilisme, réduisant l'espace à un paradigme desséché que seul ferait frémir le temps.

Hermès solitaire verrait ses périples et ses rôles multiples se dissoudre dans l'errance la plus cruelle, abandonné du principe féminin de l'*omphalos*, repère et loi d'orientation comme de pérennisation. Privé d'Hestia, c'est-à-dire d'origine, de finalité et de limites, sans territoire de ressourcement, Hermès verrait également ses rôles et ses activités s'inscrire dans une unidimensionnalité anarchique et sans issue.

Ainsi s'exprime dès l'origine la tension inscrite dans la représentation archaïque de l'espace :

L'espace exige un centre, un point fixe à valeur privilégiée, à partir duquel on puisse s'orienter et définir des directions toutes différentes qualitativement, mais l'espace se présente en même temps comme lieu du mouvement, ce qui implique une possibilité de transition, et de passage de n'importe quel point à un autre (Freund, 1965, p. 656).

Ainsi s'expriment déjà au cœur de toute centralité les dynamiques tumultueuses et contradictoires de la quête de l'unité.

À L'INVENTION DE LA CITÉ

Primitivement, l'agora, en fait ses prémices, se constitue de l'espace circulaire très précisément circonscrit où les guerriers vainqueurs se rassemblent pour partager le butin (or, femmes et esclaves), et ce, suivant une hiérarchie parfaitement codifiée. L'agora, en fait l'agone, est alors en ces temps homériques le territoire de la dispute réglée, marqué par la guerre, la prédation et la mort. Cet espace figure ainsi la première vision polémogène du monde écartelé par les conflits des hommes, mais orienté souterrainement par la volonté des dieux entre liberté et déterminisme.

Espace de vie et de mort où l'ordre alterné de la victoire et de la défaite agence la destinée des groupes guerriers.

C'est cette correspondance avec le cosmos stratifié que vient bouleverser la révolution conceptuelle portée par les physiciens d'Ionie, Anaximandre et Anaximène.

En moins d'un siècle, cette pensée, cette *theoria*, va opérer le passage d'une cosmogonie mythique à une cosmologie géométrique fondée sur le cercle – le centre – comme symbole parfait des nouvelles relations de réversibilité, de réciprocité, d'orthogonalité, bref de l'idéal démocratique d'Isonomia, que l'architecture et l'urbanisme vont traduire dans la cité de la Grèce classique.

À Milet, organisée en damier puissant et systématique autour de son agora, Hippodamos transcrit ainsi en les visualisant les relations politiques qui ordonnent en la désacralisant la nouvelle vie sociale grecque.

Jusqu'alors cantonnée au « foyer » privé, l'Hestia Koinè, l'Hestia de la Cité advient simultanément à la divulgation de l'écriture qui, de sacrée et propriété d'une caste de lettrés et de prêtres, se répand alors dans le domaine public. Du coup, c'est l'ensemble des affaires politiques,

des connaissances et des savoirs, des découvertes, des enjeux de sécurité intérieure et extérieure qui deviennent la chose commune du *demos*, l'assemblée des semblables, des égaux.

La grande *polis* grecque est née, tout entière déployée autour de son espace public central où désormais se débattent le droit et la loi commune, là où les institutions politiques prennent essor, tout arc-boutées qu'elles sont à défendre leurs buts spécifiques : le bien commun du *demos*, la sécurité extérieure, la concorde intérieure et la prospérité.

Ainsi, cette agora de cité, en transcrivant physiquement et la place et l'essence de la chose commune, de la chose publique, réussit à désigner par là même la place du lien politique, c'est-à-dire du lien civil, au cœur de la cité, ce lien seul en capacité de faire tenir ensemble l'hétérogène social.

Précisons encore :

La relation sociale proprement politique est celle du public et, de ce point de vue, les autres relations sont dites privées. Est donc dite publique l'activité sociale (la politique) qui a pour but de protéger les membres d'une collectivité indépendante en tant qu'ils forment cette collectivité-là et qu'ils ont comme tel un bien commun de sauvegarder la raison d'être de cette collectivité (Freund, p. 293).

Il faut redire à quel point l'activité politique est par essence autonome et simultanément transversale (en raison de leur condition même) à toutes les autres activités humaines, n'ayant à se subordonner à aucune d'entre elles et surtout pas à la loi privée.

En effet, là où le privé fractionne, sépare, exclut par nature, étant une activité à la fois conditionnelle et discriminatoire, toujours fondée sur un intérêt particulier et orienté vers une fin spéciale, le politique a – et spécifiquement – pour mission l'organisation de la coexistence pacifique, de ces groupes particuliers, voire opposés.

Là où s'affirme une société formant une unité politique existe nécessairement un ordre dont la sauvegarde dépasse la volonté individuelle et dépend de l'autorité, de l'instance agissant au nom de la collectivité. La loi, le code en sont les émanations, qui structurent la part visible de l'espace public.

Or, devant cette magistrale leçon qui fonde, qu'on le veuille ou pas, nos sociétés dans un ordre politique, quel qu'il soit, qu'observons-nous ? Qu'un peu partout dans le monde, la politique poursuivie par le biais de l'économie, la croissance de la bureaucratie, l'absorption de l'État par les partis ou telle ou telle ethnie ainsi que l'exercice privé du pouvoir entraînent la subordination du public à des logiques étrangères ou contraires à la production de l'unité politique.

Grave constat qui implique que, partout où les institutions politiques laissent se former un vide public, se réintroduisent en force l'ordre privé des intérêts antagoniques, la logique pure du marché contraire à la stabilité et/ou la logique forte du communautaire quand les groupes menacés dans leur survie s'identifient à leur territoire redécouvert comme terre sacrée et inaliénable, prix du sang versé par la loi privée quand la loi publique, donc politique, défaille.

C'est en ce sens que le politique se réaffirme toujours comme instance garante du lieu, du territoire, du stable, de la survie, s'opposant presque par nature à l'économie, forme du milieu, de l'étendue, de la mobilité générale impulsée par les flux, les réseaux, les trafics et les transactions de toutes sortes, ordre anémique s'il en est, tout à la fois de l'éphémère réversible et de l'aléatoire probabilisable.

Le déclin du public n'appelle-t-il pas la montée de la loi privée, c'est-à-dire le recours à une communauté fondée sur l'ethnicité, les nouveaux nationalismes communautaires visant à exclure puis à effacer les différences, le multiple, essence de la Cité ?

Il faut redire alors l'importance vitale d'une activité, d'une relation et d'un espace public maintenus, tel le support d'un ordre commun transcendant le pluralisme interne : « Un seul territoire est affecté à la cité et les citoyens sont ceux qui possèdent en commun cette cité. » Et J. Freund de préciser : « Le public dépasse chaque homme et chaque association pris individuellement, car il est la raison de leur coexistence » (p. 280 et suiv.).

En ce sens, nous ne faisons que nous inscrire dans la lignée d'Aristote, Bodin, Hobbes ou Hegel pour affirmer combien la formation et la maintenance d'un territoire public est la condition même d'une cité, au sens d'une société politique, l'indistinction du tien et du mien relevant de l'état de nature.

En ce sens toujours, non seulement le public n'efface pas le privé, mais il lui donne sens et forme en lui permettant d'advenir. Dès que cette partition se brouille, l'objet comme les conditions mêmes de l'activité politique se délitent, avec les conséquences que l'on sait.

Au fondement de la forme politique de la Cité, le public, en tant qu'extérieur et supérieur aux individus, en tant que relation strictement impersonnelle, exigeant l'homogénéité donc le droit, est chargé d'en exprimer et d'en représenter l'unité.

En ce sens encore, il se donne toujours comme instance transcendante de l'Un, à la fois démarqué et marquant la frontière d'avec un multiple privé.

ESPACE PUBLIC ET LIEN CIVIL : LA SCÈNE INVISIBLE

D'où l'importance vitale de l'espace public : logiciel de l'unité, sa mémoire invisible, la représentation d'une régularité, voire d'une homogénéité au sein de la diversité et du désordre, en somme une actualisation locale de la virtualité unitaire.

Tout à la fois image et imaginaire, projection, mais aussi prescription, l'espace public opère la jonction locale entre l'un et le multiple.

Pourtant, c'est bien autour de ce vide central et invisible que s'est forgé notre espace-Nation, notre espace républicain.

Rappelons-nous la France prérévolutionnaire, l'État royal, les privilégiés et les provinces. C'est tout cela que le projet révolutionnaire va abattre au nom de l'invention de la Nation. C'est cela qui est visé : la fin des privilèges, des juridictions et des particularismes au nom de l'unité et de la passion égalitaire. La France des provinces, les mille France de Braudel, les identités régionales doivent disparaître, sur le papier tout au moins, dans le projet de Sieyès et de Thouret. La France des départements républicains (Ozouf-Marignier, 1992) advient, divisée en 80 carrés égaux de 18 lieues sur 18, plus Paris.

Le territoire national est né, abstrait, désubstantivé, par essence lieu de l'identité absolue et de l'égalité publique.

Sieyès peut s'écrier :

Tous les citoyens sans exception sont à même distance sur la circonférence et n'y occupent que des places égales. Tous dépendent également de la loi, tous lui offrent leur liberté et leur propriété à protéger et c'est ce que j'appelle les droits communs des citoyens par quoi ils se ressemblent tous.

La droite ligne est tracée là, de la tradition et de l'espace républicain : une géométrie politique idéale, sans faille, abstraite, indifférente aux enjeux identitaires locaux, contre quoi s'élèvera Mirabeau en proposant un autre découpage spatial suivant la tradition locale : « Je souhaite une division matérielle et de fait propre aux localités et non point une division mathématique presque idéale dont l'exécution paraît impraticable » (p. 51). En fait, c'est le projet de Sieyès qui l'emportera et permettra, en rejetant les particularismes, de penser, de se représenter spatialement un territoire commun, celui qui symbolise cet être collectif en gestation qu'est la Nation. On pose ainsi, constitutionnellement, le caractère un et indivisible du royaume suivant l'institution d'un territoire indifférencié, égalitaire et parfaitement administrable.

Mais la forme territoriale, dans sa matérialité visible, s'avère insuffisante à réaliser l'extraordinaire mouvement d'unité interne visé par la Révolution, l'idéal obsédant d'un pouvoir qui « serait », littéralement la société, qui en ramasserait en lui le principe captif, qui vaudrait pour elle.

La Nation advient, il faut s'en souvenir, dans, par et finalement contre la personne du roi : une obscure transmutation va opérer le passage du pouvoir sacré à :

l'engendrement d'un pouvoir impersonnel, exercé par délégation d'ici-bas, au travers du pouvoir en personne, possédé par élection de l'au-delà. La Nation est l'intermédiaire qui a permis le transfert en fournissant le mixte, *l'invisible terrestre*, par où dans le corps même du roi, le règne de la volonté des hommes en est insensiblement venu à supplanter le choix d'en haut (Gauchet, 1989, p. 23).

Le processus est temporel, ajoute Gauchet, puisqu'il suppose pour les sociétés occidentales de se saisir dans la durée, en une continuité perpétuelle, en décalque paradoxal de l'éternité divine : ainsi, « les membres du corps politique ne cessent de se renouveler, mais lui perdure, identique à soi au milieu du changement ». La Nation prend alors forme de double nature : tout à la fois visible par la rotation en corps propre de ses représentants mortels et invisibilisée par « la sorte de réalité indépendante et permanente » propre aux fonctions et institutions constitutives de l'être collectif.

Et quand Sieyès proclame : « Qu'est ce qu'une nation ? Un corps associé, vivant sous une loi commune », n'entérine-t-il pas ce passage décisif de la souveraineté du peuple à celle de la Nation, armant celle-ci d'un puissant ressort symbolique, plus, d'une mystique. La Nation, c'est bien plus que le peuple effectif, actuel, réduit à un état circonstanciel, historique et interchangeable.

La Nation prend là, du coup, corps mystique, transcendance et immanence mêlées, mobilisant du même essor, en embrassant la suite des générations, une dynamique insoupçonnée, celle de tout ce patrimoine invisible porté par l'histoire (Nora, 1984), celle de « l'histoire qui gît derrière les mots et les charge de sens en sus » (p. 26). Révolutions, guerres, batailles, victoires, génocides, holocaustes et gloires nationales peuvent du coup tisser le lien communiel et immémorial et infrangible au fondement des patriotismes et nationalismes les plus virulents, et arrimer ainsi le grand récit des nations en son double registre, politique et symbolique, matériel et virtuel.

Mais la production du lien civil et sa projection sur l'espace public qu'est la Nation relèvent encore d'une autre scène, symbolique celle-là, constitutive elle aussi (bien que souvent inaperçue) du lien politique, celle que Marcel Mauss a nommée l'économie du don et donne pour base de la société première (Mauss, 1985).

Donner, recevoir et rendre : soit les conditions d'une relation sociale maintenue, d'une circulation de la dette, fondement de l'échange social.

Soit un lien civil procédant en ses racines, non pas d'abord de la loi, du marché ou du contrat mais bien d'abord d'une économie de la réciprocité. Les modalités de cette relation par laquelle circule la dette de tous envers chacun, voire la dette de vie, obligent à s'acquitter de ses devoirs tout en obtenant reconnaissance de ses droits, mais impliquent aussi une diversité d'engagements. Les débats des premières assemblées constituantes (Gauchet, p. 245 et suiv.) le saisissaient bien ainsi en posant le divorce entre citoyens et individus (Billaud-Varenne)

Ainsi s'esquissent les premiers impératifs de la citoyenneté :

Les citoyens sont ceux qui, pénétrés des devoirs sociaux, rapportent tout à l'intérêt public et mettent leur bonheur et leur gloire à cimenter la prospérité du pays [...] les individus sont ceux qui s'isolent ou plutôt qui savent moins travailler au bien public que calculer leur intérêt particulier, en un mot ce sont des êtres qui cherchent à rompre l'équilibre de l'égalité pour accroître leur bien-être personnel en usurpant celui des autres (Gauchet, p. 246).

Et Bohan, un des plus virulents critiques de l'apologie des seuls droits, d'enchaîner :

Un très grand nombre de citoyens ne reconnaissent d'autres codes de loi que la déclaration des droits de l'homme et, à force de s'enivrer de l'idée qu'ils se font de leurs droits, ils oublient totalement leurs devoirs. Ainsi la liberté est prise pour licence et chacun veut se conduire dans l'état de société avec la même indépendance que dans l'état de nature. L'égalité de droits est confondue avec l'égalité de fait et la hiérarchie des pouvoirs est méconnue [...]. toute loi qui blesse quelque intérêt individuel par des motifs de bien public est regardée comme une oppression, etc. (Gauchet, p. 247).

Quid, en effet du fondement de l'obligation dans une société d'égaux quand le sentiment d'une dette envers plus haut que soi (Dieu) se délite, quand les individus se trouvent déliés de l'attache à la règle et des rapports anciens de subordination, enfin, quand il est posé que « nul n'a d'autorité naturelle sur son semblable » (Gauchet, p. 248).

Libre reconnaissance ou devoir imposé, vertu naturelle ou excentration radicale de l'obligation, le principe de réciprocité résiste et le problème des devoirs demeure, qu'on voudrait déduire, utopiquement, des droits. Tous les débats des assemblées constituantes de 1789, 1793, 1795

le montrent. Contradiction indépassable, peut-être, mais qui rejoint aussi, d'une certaine façon, le projet insoluble de la démocratie : vouloir réduire, toujours et centralement, ce conflit radical entre égalité de droit et inégalité de fait.

Tous ces débats ont en commun de mettre en exergue combien l'état de l'homme en société ne se satisfait pas de l'homme dans le miroir. Ils montrent tous, y compris dans leurs pires tautologies et tours de passe-passe, à quel point une transcendance, une « altérité » de fait est radicalement nécessaire à l'homme social, comme l'exprime bien Thorillon dès 1789 dans son projet d'article de déclaration des devoirs : « L'homme doit une offrande à celui qui lui a donné existence. Ouvrage de son cœur, cette offrande est libre. La raison qui l'éclaire lui enseigne qu'il doit vivre en société. Elle lui dit qu'il doit obéir aux lois de son agrégation » (Gauchet, p. 249). Utopie d'une citoyenneté idéale ou intérêt personnel et bien commun se superposeraient jusqu'à s'équivaloir !

Michel Edme-Petit, virulent critique de la déclaration des droits coupée des devoirs de 1789, exige, lui, en 1793, l'adoption d'une liste des devoirs et l'article suivant au cœur de l'obligation de réciprocité : « Tout homme qui, lorsqu'il le peut, ne remplit en aucune manière les devoirs que la société lui impose n'a aucun droit à exercer dans la société » (Gauchet, p. 249). Mais c'est Robespierre lui-même, l'ardent promoteur des droits, qui bouclera la boucle en instituant le culte de l'être suprême en juin 1794 :

Le peuple français reconnaît que le culte digne de l'être suprême est la pratique des devoirs de l'homme. Il met au premier rang de ces devoirs de détester la mauvaise foi et la tyrannie [...] de secourir les malheureux, de respecter les faibles, de défendre les opprimés, de faire aux autres tout le bien qu'on le peut, et de n'être injuste envers personne (Gauchet, p. 256).

C'est bien dans ce lieu, invisible à l'œil, cette tension maintenue entre droits et devoirs, entre soi et l'autre, entre communauté et société que s'amarrent le lien civil et l'état de société, ce bien commun, dont l'espace public représente la métaphore la plus haute, lui qui est possédé virtuellement par tous et ne peut appartenir à personne en particulier.

AUJOURD'HUI L'ÉTAT URBAIN ET L'ESPACE PUBLIC : LA DÉLIAISON ?

La constitution de la Cité grecque définissait la politique comme l'art de faire cité, de tisser la diversité sans l'effacer. Ainsi, la *politeia* désignait précisément le mode de relation qui assurait la perdurance de la cité. Double fondement de la *polis* et de la société, elle devait garantir leur reconstitution au regard des événements et de l'adversité. La *politeia*

enracinait ainsi l'activité politique et la maintenance du lien entre tous. Cette sorte de « gouvernance », bien loin d'être une simple morale prescriptive, signifiait très précisément l'implication du social et du politique dans la constitution de l'être collectif.

En traversant à la fois le droit, la nature du régime politique, l'économie, la conception du rapport ville/campagne, l'éducation, la justice, la défense et les relations entre cités, elle signifiait bien qu'aucune de ces pratiques ne suffisait à elle seule à générer la coexistence du pluriel ; à la fois mode de gouvernement et partage du pouvoir, elle valait simultanément ordre et lien.

Tocqueville à son tour parlera de l'esprit de cité pour nommer cette gouvernance qui admettait la puissance sociale et l'ordre symbolique au centre de l'espace public comme partie prenante du politique.

Mutations : mais aujourd'hui le lien politique et l'unité de la cité se défont. L'économie et l'État français conjoignent paradoxalement leurs prescriptions individualistes et atomisantes ! La croissance industrielle, l'extension urbaine, la montée en puissance de l'économie en tant que modèle premier de pensée et de valeur ont transformé la ville en une étendue subordonnée aux principes d'une économie de gestion des grands nombres et des circulations. L'urbanisme des réseaux génère et entretient un mode d'aménagement réticulé, maillé de micro-centres apolitiques et monofonctionnels. Des mégapoles aux « villes rubans », ces formes informelles relèguent au second plan la question perdurante de l'organisation de la Cité, autrement dit celle de la production de son unité quand les ronds-points et les échangeurs prétendent tenir lieu d'agora.

L'espace public aujourd'hui a oublié sa double figure, symbolique et politique. Le plus souvent réduit à une utilité collective, lieu de simple transit, voire de non-lieu, il obéit au mieux tantôt à une matérialité fonctionnaliste, tantôt à un esthétisme purement architectural. Désacralisé et oublié de sa vocation unificatrice, il demeure désormais à l'extérieur du champ de sa dimension symbolique, qui seule pourtant manifeste sa virtualité territoriale, lieu de l'identité politique et du bien commun.

On peut pointer plusieurs lignes de force qui toutes concourent, causes et effets confondus, à alimenter ce mouvement. En premier lieu, ne trouve-t-on pas, inscrite dans son origine moderne, une certaine dynamique de l'État-nation ? Nos États, comme modalités historiques du politique, se sont en effet établis en raison d'un territoire circonscrit sur lequel s'exerce leur souveraineté absolue, face à la menace intérieure et extérieure. Cette orientation jacobine et napoléonienne s'est imprimée dans nos mœurs et participe d'une mentalité. Cette souveraineté figurée par la République une et indivisible s'origine dans le peuple et chaque citoyen,

suivant tout un ensemble de pratiques et de valeurs, et cette souveraineté trouve dans l'État le lieu de sa puissance et le cadre de ses pouvoirs, tandis que le territoire national demeure le lieu de l'inscription identitaire.

Déjà s'inscrit ainsi le divorce historique entre lien civil et lien social, entre privé et public.

Puis, progressivement, sous l'influence des légistes, en particulier français, l'État devient le lieu d'une rationalisation juridique croissante qui :

[...] débouche avec la révolution de 89 sur l'identification de la volonté générale étatique à une volonté politique legaliste. L'État, tout en s'arrogeant le monopole de la violence, va transformer la société en corps politique. Cette rationalisation va pénétrer tous les domaines de la vie sociale et organiser la vie politique. L'administration est bien l'agent par excellence de cette rationalité technique, qui va innover et contrôler la formation toujours recommencée du corps politique (Beauchard, 2001, p. 48).

À partir de cette position centrale, l'État instille depuis plus de deux siècles une organisation hiérarchique et fonctionnelle dont le résultat est là : une homogénéisation abstraite de l'espace et une déterritorialisation. La décentralisation elle-même, faut-il le rappeler, ne se pense qu'en référence à la centralisation ! L'État s'est détaché du territoire comme de la nation. L'unité comme l'identité politique sont devenues stricte affaire de procédure et de réglementation. Soumise à la gouvernance apparente du modèle socioéconomique, la pensée politique abandonne la gestion de la tension intégration/exclusion aux seuls bons soins de l'économie et des régulations juridiques, pendant que le lent délitement des lieux d'identification et des territorialités provoque une implosion de la constitution vécue au profit d'une administration sans feu ni lieu (Beauchard, 1999).

Les représentations collectives de l'unité publique s'effacent, particulièrement pour la jeunesse. La conscription a pris fin, réduite à une affaire de professionnalisation de l'armée. À gauche comme à droite, la dimension symbolique de la rencontre avec la nation a échappé. Reste comme rite principal d'entrée en société la recherche du premier emploi et, pour trop de jeunes, les guichets de l'ANPE (Agence nationale pour l'emploi).

Un exemple ? *La Politique de la ville et sa cible, les cités à multiples problèmes* (Moncomble, 2001).

En France, tout découle toujours, en effet, de ce que le territoire urbain, l'espace public prévalent toujours sur la communauté. Dès lors, n'y a-t-il pas réduction à une même échelle nationale de caractères qui font cependant la richesse des plus modestes ? L'engagement croissant de

l'État sur la question urbaine, la territorialisation croissante de l'action publique ne reposent-ils pas tout entiers sur ces deux axiomes de l'esprit républicain : tout d'abord réduire la spécificité du lien social à la nature du lien civil, puis ensuite avancer qu'en tous les cas le développement du premier procède exclusivement du second ? Or, cela est faux.

Nous sommes, en effet, toujours portés à croire que la seule réhabilitation de l'espace public, et par là la réduction des exclusions, conduira à produire une autre société locale ; comme si, l'administration, une meilleure gestion des fonctions collectives, avait pour vertu intrinsèque de produire du lien social. Comme si l'État pouvait, par décret, produire la société !

A contrario, on ignore la spécificité de cette dynamique conflictuelle particulière, on ne voit pas à quel point l'accumulation du « détruit » et de toutes sortes de violences rabat systématiquement l'hostilité au sein de la cité HLM et de son espace vécu, transformant le quartier tout entier en un « moi-peau » de négativité, en une circulation négative de l'échange. Plus encore, on ne voit pas qu'il s'agit là d'une pratique spécifique de ces lieux. On ignore encore la force de ces proximités chaudes, collectives et locales. On ne sait pas interpréter, par exemple, les multiples rôles profondément identitaires des groupes de palabre qui se livrent à un travail incessant d'identification, qui inscrivent chacun et tous dans une permanence circulaire, dans une société de la parole et du lieu face à une société globale de la mobilité et de l'information. Le plus grand piège étant, bien sûr, cette idée ordinaire d'une intégration ou d'une entrée en société unique, comme si la société pouvait (devait), de fait, constituer une réalité globale, homogène et, pourquoi pas, harmonieuse.

Mais une politique se juge – toujours – à ses conséquences.

Et si les conséquences de cette vision normative étaient davantage de déliaisons, davantage d'émeutes urbaines, davantage de revendications identitaires violentes ?

Et si cette politique était aussi déduite d'une méconnaissance commune de fait, d'une représentation négative si massive et unanimement partagée qu'elle en occulte l'anthropologie si singulière des cités ?

La thématique de l'exclusion, couplée à l'exigence d'égalité républicaine, occulte ici les modalités vécues d'une intégration locale puissante, tandis que la politique de l'intégration une et indivisible conforte paradoxalement une exclusion/ségrégation récurrente.

La dialectique de la déliaison est au cœur de la limite des deux modèles qui impulsent alternativement, successivement, voire simultanément, la politique de la ville. Le développement communautaire et la mixité sociale, tour à tour convoqués, s'opposent sur des modes certes différents à un modèle national rigoureusement assimilationniste.

Or, ce modèle d'assimilation, par effet de structure, ne cesse de creuser l'hiatus entre l'origine, les modes de vie et de faire société des gens des cités et ce qu'ils sont sommés d'être, au nom du lien civique et civil, au nom de la citoyenneté républicaine et française.

C'est bien évidemment aussi toute la question de la place et du traitement de la si nécessaire immigration présente et à venir qui se trouve posée là, en filigrane.

D'où l'importance de dénoncer l'erreur d'interprétation récurrente qui n'a de cesse de transformer cette dialectique de la déliaison sociétale et ses symptômes en signe d'exclusion, justifiant eux-mêmes du coup (et sans réexamen de ses présupposés) la politique générale de la ville. Le projet certes est courageux, mais il confond lien civil et lien social et ne voit pas combien le renforcement de l'un contribue, ici, à défaire l'autre.

Comprendre ce divorce récurrent ne force-t-il pas à alors remonter aux origines de « la théorie du pacte qui fait reposer la citoyenneté politique tout d'abord sur un contrat, une convention, un serment décidés entre et par les citoyens pour se résoudre à fonder entre eux une société civile » ? (Kriegel, 1998, p. 76 et suiv.)

Kriegel prend pour guide le tableau magnifique, brutal et provocant du *Serment des Horaces* par David :

David a fixé le rapport d'extériorité qui juxtapose et désassemble la citoyenneté politique et la condition civile. D'un côté, le père et le fils, mains, volontés et serments tendus vers des glaives portés en majesté [...] et jurant un serment – pro Patria mori –, de l'autre, agenouillées, recroquevillées, enfouies au bord de l'ombre, les femmes et les enfants après, oubliés, victimisés. D'un côté, les citoyens, de l'autre, l'humanité souffrante. D'un côté, la volonté de puissance, de l'autre, l'élegie des sentiments.

Comme si la loyauté, la fidélité devaient tout à la promesse et rien à la mémoire.

Mise en scène dramatique du divorce total orchestré par les doctri- naires du contrat social et qui définit la citoyenneté politique, volonté pure, par exclusion radicale de la sphère privée et sociale, impliquant l'extranéité absolue de la condition politique et de la condition civile.

Mais un peuple se résume-t-il à un contrat et l'abstraction pure de cette vision va-t-elle réussir à escamoter la société vivante, qu'on la nomme civile, sociale, économique, historique ou nationale? Cette force de déliaison absolue a en effet transformé, et pour longtemps, le citoyen en un être solitaire, masculin, désincarné et isolé :

Le sujet citoyen est le sujet cartésien, séparé de la nature des choses. Dispersés, atomisés, dépourvus d'attache, les citoyens de la jeune République s'émancipent de l'ordre et des tutelles patriarcales de l'Ancien Régime. Il n'y a plus que des égaux, petites unités indélicates de volontés singulières qui en association composent le règne de la volonté générale, entendez, l'Assemblée nationale (p. 77).

A contrario du Code civil, qui lui impose une citoyenneté ancrée dans les sociabilités ordinaires et le droit naturel : « Le bon citoyen, le sujet du code est tout sauf un sujet abstrait et désincarné. Il est le bon père, le bon époux, le bon fils, celui qui vend ou acquiert des propriétés. Il a pris femme, il a mis au monde des enfants, il ne dispose pas seulement d'un entendement et d'une volonté [...] » (p. 78).

Entre les deux, une formidable déliaison entre un lien social et une identité civile marquée par l'inachèvement, l'incertitude, la perpétuelle recomposition et qui s'imposerait, encore aujourd'hui, comme constitution première (Rosanvallon, 2002). Ce divorce premier, la solitude historique du citoyen se présente alors comme toile de fond, peut-être, comme des tendances anomiques qui polarisent nos sociétés urbaines et leurs identités collectives.

Et si cette solitude du citoyen rencontrait, plus, épousait l'individualisme de l'acteur de « l'hyper lieu » (Beauchard, 2001) ? Cet acteur nouveau, ce « surfeur », parfaitement déterritorialisé, niché dans la toile du Net, au loin de la nation et de l'État, n'appartient d'abord qu'à ses réseaux et à ses mouvances. Arrimé à l'espace en ligne, il ne s'intéresse guère à la question de l'unité politique. Seuls émergent des conflits ou des intérêts globaux qui se discutent à Porto Alegre ou à Davos. Ce nomade-nomade (Beauchard, 2003) s'inscrit dans une sérialité en ligne et fonctionne à partir d'un central de mobilité et d'une information enrichie, en temps réel, au centre d'une société monde, d'un local planétaire, simultanément d'ici et d'ailleurs. Au sein de cette étendue transactionnelle, rationnelle et désenchantée, la chair de l'être ensemble, l'épaisseur physique de l'être collectif, la patrie et l'espace public se sont effacés. Les temporalités ne se contrarient plus mais s'alignent, associées à cette révolution du rapport proximité/distance que Castels nomme le Mouvement (2001). Sur la toile, l'espace se déterritorialisait au profit d'une étendue non bornée. Les chrono-cartes tracent de nouvelles représentations spatiales où la vitesse de déplacement balaye sites et paysages. Le chrono-urbanisme vise, lui, à

rassembler par le temps ce qui a été séparé par la ségrégation spatiale : rythmes, usagers, biens communs et services publics, territoires. La démarche montante du « Temps des villes » vise ainsi, en Europe, à coordonner de véritables politiques temporelles d'accessibilité, comme support des démarches de régénération urbaine, cherchant à réguler les conflits de temps entre usagers et salariés.

Dans le même moment, la télé-présence (*Loft Story* et autre télé-réalité), en tant que distorsion spatiotemporelle, joue sur des codes de fausse proximité et sur une nouvelle religion de l'intimité de masse, déréalisant le corps, le monde, l'horizon comme le supposé proche (Virilio, 2001).

Mais, dans le même temps, nous associons toujours et spontanément la proximité au territoire identitaire, à l'attractivité d'un lieu-centre, à la permanence, au temps long et à l'origine, bref, au paradigme de l'ordre sédentaire et d'un espace « patrimonial » (Beauchard, 2001).

Or, ces territoires du lieu tantôt se délitent, tantôt s'opposent à l'étendue transactionnelle, sans qu'on aperçoive l'investissement du temps et ses effets sur les comportements.

On confond les multiples niveaux d'échelle de l'espace vécu et des temporalités à l'œuvre sans que soient réfléchis les passages entre les deux espaces-temps.

L'extraterritorialité, l'extraversion générale du message télé-médiatique n'induisent-elles pas une hyperréalité qui, paradoxalement, bouche le vide central si nécessaire de l'espace public ? Le double symbolique de l'espace disparaît, absorbé dans la nébuleuse transactionnelle sans mémoire de l'histoire ni du territoire. La réflexivité renvoie ici à une unidimensionnalité a-topique.

L'être collectif nomade-nomade est sans cesse menacé d'anomie, individu sériel, infidèle au serment comme au souvenir, sans feu ni lieu, sans histoire, sans cité et sans patrie.

Nous, les intégrés, avons appris empiriquement à superposer territoire de vie et pratiques de l'espace transactionnel. Nous avons simultanément intégré la mobilité et l'espace en ligne dans nos rapports au lieu. Nous sommes devenus, dans le meilleur des cas, des nomades-sédentaires (Beauchard, 2001) et cette aptitude s'avère la condition première, autant qu'impensée, de notre mise en société.

Nous en voulons pour preuve tous ces jeunes des quartiers sensibles, enkystés et identifiés à des territorialités d'incrustation internes, renvoyés à une mobilité indéfiniment circulaire, ne connaissant que l'entre-soi, que cet univers de « mêmeté », que leur loi privée, celle de l'honneur et de la

réputation, ne pratiquant que la proximité¹, la familiarité, le déjà connu, la logique du lieu, de l'appartenance et de la parole ; rejetant, repoussant de toutes leurs forces les puissances de la loi commune : celles du code et du droit, de l'abstraction et de la distance, de l'anonymat et de l'espace public.

Polarisés par les démons de la proximité, comme seule modalité d'intelligibilité, d'entendement et de connaissance, englués dans de multiples sociabilités d'intimité collective qui les internalisent et les retournent sur eux-mêmes en une sur-affirmation identitaire d'abord défensive, les jeunes des cités, prisonniers de ces microsociétés du proche et de l'interdépendance, comme désarrimés et déliés (Moncomble, 2001), glissent en marge de l'univers urbain ordinaire, de tous ses réseaux déterritorialisés, de toute forme de vie publique (Sennett, 1995) et de l'accès au lien civil.

Car, paradoxalement, les jeunes des cités HLM sont aussi installés dans un hypercentre, celui de la palabre (Moncomble, 2001, chapitres 4 et 5). Cependant, loin d'être un pôle de mobilité, celui-ci apparaît comme un foyer sédentaire. Vingt ou trente ethnies viennent y croiser leur langue. Cinq à six heures par jour, durant plus de dix années, les groupes de palabre se créent une territorialité hors sol, tandis que s'élaborent une langue commune et un grand récit sur la cité, qui tient lieu d'origine et d'histoire. Le groupe se délocalise et se relocalise au gré des circonstances, mais toujours à l'intérieur du même territoire, simultanément nié, squatté, détruit, stigmatisé et transformé en système de signes. L'attachement est si fort que l'autre, souvent de la cité voisine, est pris comme ennemi. Comme pour la langue secrète qui lui est propre, le groupe de palabre se dote d'une loi et d'un code d'honneur qui, souvent, se heurtent à l'autorité publique. Le lien social fort qui se renouvelle dans l'épreuve et la transgression met alors à mal le lien civil et sous-tend des conduites anormiques. Le groupe de la palabre défend une territorialité hors sol, exclusive et altérophobe : curieusement, ses membres n'investissent pas le lieu où ils se trouvent, ils le taguent, lui font porter leur destructivité. En somme, ils le nient, mais, simultanément, leur groupe fait territoire et son récit se pose comme l'imaginaire de la cité. L'hypercentre de la palabre est un nombril du monde, sa connexité est nulle. La dette s'est mise à circuler à l'envers ; ce sont les autres qui doivent tout et sont en défaut de paiement (Moncomble, 2002). Inconnue ou non reconnue, l'origine de chacun fait ici problème.

1. F. Moncomble, «Le local au risque de la proximité, la bataille des Espaces/Temps», dans Actes du colloque Aislf-Inrs (Montréal 2002), *La proximité, catégorie sociologique, catégorie politique ?*, en cours de publication.

Et si ces jeunes « déliés » étaient au cœur de nos sociétés urbaines comme les avant-postes, les passeurs symptomatiques d'un mouvement plus profond de déliaison radicale, aux formes multiples, celui de l'individualisme communautaire au fondement des nationalismes exacerbés, des fondamentalismes de tous poils et du terrorisme ?

Retour alors au territoire et au lieu, celui de la terre sacrée, quand le grand récit de l'origine prend possession du sol comme territoire du mythe. L'appartenance au lieu tient lieu de dette de vie quand la terre témoigne de la survie et redit l'éternité. À Bagdad, Bassora, Beyrouth, au Kosovo ou ailleurs, chacun de ses fils se tient prêt à se sacrifier. Le lien commun n'est plus multiplicité, mais communion. L'effusion collective, le soulèvement toujours proche transmutent le territoire en terre consacrée et en font un sanctuaire identitaire qui exclut *a priori* la présence de l'autre. N'est-ce pas ce que les « émeutes urbaines » de La Défense ou la guerre des cités, à Lille-Sud, signalent déjà et qui reste ininterprété² ?

La terre sacrée, celle de la patrie menacée ou volée, quand elle s'identifie à une foi absolue, la souffrance des origines perdues, suscite tous les sacrifices humains. Cette patrie communautaire, absolue, qui peut aussi bien être hors sol (la nébuleuse Al-Qaida), entraîne inéluctablement l'apartheid, les non-droits ou les droits inférieurs pour les parias de la terre sainte. Les autres, tous les autres, sont le signal constant de la menace, rappel de destruction possible, de l'occupation, voire de la déportation.

L'identification totale stimule une territorialisation absolue, qui vise la possession parfaitement accomplie, qui conduit à l'anéantissement de la cité plurielle et bien sûr à l'anomie. Une transe communuelle s'empare de l'identité politique qui prétend détenir les clés de la légitimité unique comme de la survie. Cette logique, poussée à l'extrême, débouche sur le sacrifice de la vie.

Fin de l'espace commun et de l'esprit de cité.

LES JEUNES ET L'ESPACE PUBLIC: LA PISTE SYMBOLIQUE

La question est récurrente, obsédante et se pose à tout l'univers urbain : quelles sont les conditions pour que l'appartenance au lieu se change en citoyenneté ?

2. « Violences urbaines ou émeutes identitaires, projet global *versus* société locale ? », dans Actes du Colloque LTM, *Questions de ville et de projet*, (FRE 2408) Marne-la-Vallée, déc. 2001.

Les « cités » en France, les ghettos ailleurs, interrogent de ce point de vue, et radicalement, la constitution de l'espace et des lieux publics dont on oublie par trop le dessein : fonder l'unité de l'ensemble.

Nous les prendrons pour guides, ces cités, l'enjeu ici étant moins de théoriser un espace public idéal que d'esquisser les pistes d'une réponse sociale possible à la déliaison des jeunes marginaux des cités...

Redire quand même, rapidement, combien penser l'espace public, c'est convoquer un vide architecturé, la place, la rue, une libre circulation, l'ouverture, la mobilité, au sein d'un même droit. C'est aussi dire les sites où se rencontrent les gens en nombre et dans l'égalité. Là, nulle majorité, nulle propriété singulière, ni telle ou telle communauté. Ici, mystérieusement, mille comportements s'ajustent et se conforment à un même espace-temps. Ici se cristallise l'histoire lissée par le va-et-vient du nombre. La circulation vaut ici apprentissage des règles, des codes et des valeurs collectives. Elle enseigne l'acquisition des savoir-faire adaptés à l'échange par une mimétique commune. Elle fait passer de l'ordre de la sphère privée à une civilité collective.

Double repère toujours pour l'espace public, l'idée de lieu commun où se façonne l'habitus politique, ensuite l'idée d'une propriété générale, inaliénable à un ordre particulier, à l'instar du jardin public, cher à Pierre Sansot, dont l'urbanité se donne comme vertu de la cité, pendant que le lieu ouvert affirme la propriété commune. Mais l'espace public n'est-il pas de plus en plus incivil, quand sa réduction à un ordre économique et fonctionnel provoque l'essor des collectifs et de l'individu souverain, voire des communautés, quand l'ordre administratif et spécialisé lui aussi contribue largement à la production de lieux fermés contraire à l'idée de public.

En fait, c'est l'ensemble du rapport privé/public qui devient indistinct et se délite. Les propriétés du lieu, en particulier sa connexité, structurent une appartenance sociale d'autant plus forte que la mobilité est faible. Or, lorsque la ville éclate, qu'elle n'a plus de nom, le lieu de la communauté locale, bientôt celle des pairs, se substitue au niveau global et public, désormais sans attribut autre que fonctionnel : l'identité n'est plus que la propriété d'un milieu. Le public, annulé, est vécu sur le mode d'un privé extraverti et autorise toutes les transgressions. N'est-ce pas ce qui explique, à l'âge juvénile, l'échec de l'accession à la dimension politique de la loi, quand le passage du privé au public se bloque ? Là se trouve l'origine de ce qu'on nomme violences urbaines.

Mais tout ceci est – plus ou moins – su et nous voulons ici pointer plus avant l'autre scène de l'espace public : celle plus ombreuse, qui rencontre l'histoire et la mémoire communes, qui dit l'invention collective des symboles de l'unité au fondement de l'intégration, celle où l'échange interrompu de l'état a-politique peut se renouer dans la puissance sociale retrouvée.

Bref, sait-on reconnaître aujourd'hui l'efficace symbolique de l'espace public ?

Les propos de Marcel Mauss, choisis ici pour guide, sont repris par A. Caillé (2000) pour faire réentendre le poids invisible de cette métaphysique sauvage qui affirme que tout procède de cette asymétrie première, d'un don originel, condition même de la vie : « Il importe alors de la préserver en subordonnant les nécessaires considérations d'utilité et d'efficacité au primat de la dépense anti-utilitaire » (p. 9). Extraordinaire paradoxe que celui qui constate que les hommes se lient et font société en rivalisant de dons, en échangeant des biens dont la valeur n'est pas utilitaire, mais d'abord et surtout symbolique. Et Caillé de rappeler l'idée durkheimienne si forte : « La vie sociale n'est possible que par un vaste symbolisme », « que les symboles, pour le dire dans les termes de Lévi-Strauss, sont plus réels que ce qu'ils symbolisent » (p. 20). Ceci pour revenir sur la nature du lien social, tissé de dons, valant d'abord symboliquement. Ceci pour battre en brèche la dichotomie moderne qui sépare la réalité sociale de ses représentations collectives et de ses symboles.

Pour affirmer « que bien plus profondément, c'est la réalité sociale elle-même qui doit être conçue comme intrinsèquement symbolique ».

Retour alors aux émeutes urbaines et à la guerre des cités. Que nous apprennent-elles de la puissance sociale que nous ne savons voir ?

En fait, les cités génèrent en elles une sociabilité originale en bien des points ; notamment, elles entretiennent un recours à la foule et à la rumeur comme expérience collective d'un réchauffement de l'échange.

Le comportement collectif semble ici obéir à un cycle qui se distribue entre hypoalgésie et hyperalgésie collective. D'un côté, on supporte le pire et la fatalité, c'est le destin, on se tait, on se replie. De l'autre, le moindre différend paraît subitement bouleverser l'ensemble. La guerre des cités est toujours prête à se rallumer (Moncomble, 2001, chapitres 4 et 5). Il y aurait là comme un mode singulier de la passion collective, qui ne relève ni de la déviance, ni d'une carence du social. Nous sommes surtout face à une manière particulière de faire société totalement décalée d'avec les modes d'être et de faire dominants.

En fait, il faut, pour bien comprendre, inverser l'observation et constater combien notre société urbaine est, quant à elle, cruellement en manque de rituels grégaires.

Le règne des masses a escamoté l'espace des foules, et c'est la nature même de l'échange social qui s'en est trouvé transmutée et comme refroidie !

Durkheim et Mauss n'ont-ils pas les premiers analysé cette effervescence de la puissance commune portée par la transe grégaire, en tant que forme élémentaire de la vie religieuse ? Ils ont montré combien les symboles nés de l'imaginaire lors de cette rencontre multiple et dense maintenaient ainsi au-delà de leur moment communiel les liens entre les hommes : combien seule l'éphémérité ritualisée de ces émotions pouvait susciter la renaissance de la vie commune et nourrir l'interprétation collective du corps social.

Là est la grande leçon que Mauss décrit également :

À voir sur toutes les figures l'image de son désir, à entendre dans toutes les bouches la preuve de sa certitude, chacun se sent emporté sans résistance possible dans la conviction de tous. Confondus dans le transport de leur danse, dans la fièvre de leur agitation, ils ne forment plus qu'un seul corps, une seule âme. C'est alors que le corps social est véritablement réalisé (1973, p. 126).

Dans chaque société, l'affoulement (Beauchard, 1985), l'agrégation se constituent ainsi toujours en une marginalité centrale et fondatrice. L'agrégation, l'effusion grégaire sollicitent toujours des transfigurations collectives en permettant le renversement, voire l'inversion des normes habituelles de la vie.

Abolissant le temps et l'espace, effaçant l'ordre social, suscitant l'activité symbolique, l'affoulement est au cœur de toutes les transmutions sociales.

Au centre de l'effervescence, la mort a repris sa place. Cette reconnaissance assumée dans la liesse ou la fureur fonde la perdurance et la puissance du corps collectif. L'effusion collective met ainsi en contact avec la déité, avec le sacré. Tandis que les révélations et les métamorphoses nées au cours de l'expérience grégaire se projettent dans des représentations et des symboles qui perpétuent, bien au-delà du moment fusionnel, la puissance du lien sinon du désir qui tend à unir les hommes. Et Durkheim (1925) de préciser :

Les passions violentes qui ont pu se déchaîner au sein d'une foule tombent et s'éteignent une fois qu'elle s'est dissoute [...] mais les mouvements par lesquels ces sentiments se sont exprimés viennent s'inscrire sur des choses qui durent, ils deviennent eux-mêmes durables. Ces choses se rappellent sans cesse aux esprits et les tiennent en éveil (p. 331).

Cela, nous l'avons oublié : la disparition des foules au sein de nos transits et circulations de masse ne provoque-t-elle pas un effondrement de la symbolique centrale au profit d'un pur régime fonctionnel, dépourvu de mémoire comme de puissance ?

Le conditionnement sériel de nos organisations n'entraîne-t-il pas une grande usure, une angoisse diffuse, la sensation d'une société froide, impersonnelle et indifférente ? Partout, il faut traiter les grands nombres, accélérer les circulations, mettre chacun en file indienne, bref, forcer une individuation de masse et, par là même, rationaliser et « refroidir ». La ville est méfiante à l'égard de ses foules ludiques et bruyantes. La ville se désenchantée et la socialité dépérit. La puissance sociale trouve rarement à s'y manifester, y compris dans la fête, tant les comportements demeurent fondamentalement, et partout, individuels.

Et c'est la nature même de l'échange social qui en est métamorphosée, polarisée par un sentiment général d'absence sociale, ne sachant plus reconnaître comment l'imaginaire social s'alimente de la déraison et s'étiole quand viennent à disparaître les effusions collectives.

Bien sûr, on nous opposera le succès des stades, le Parc des Princes ou le Stade de France. Mais combien de jeunes de Chanteloup, de Mantes, du Val-Fourré ou des grandes cités d'Orly s'y retrouvent-ils ?

Aveuglés par le matérialisme économique qui, *a priori*, ordonne la compréhension des problèmes de la cité, nous ne pouvons plus apercevoir l'expérience primordiale que mettent en cause les rituels grégaires. L'irruption de la puissance sociale dans la foule se donne aujourd'hui comme une anomalie, un accident, un trouble qu'il faut guérir, supprimer. La faute ne serait-elle pas de renier la pulsion grégaire en tant que moteur de société, alors que la fusion opérée au sein de la foule, et si bien chantée par Piaf, intègre les ethnies les plus diverses, rallie les « Blacks, Blancs, Beurs » autour d'un même drapeau, imprime un corps à corps qui dit l'appartenance à une même patrie ?

Il y a dans ce moment une expérience existentielle : le collectif, soudé, fait face à l'angoisse de vivre et purge la violence de la mort au travail chez chacun.

La contagion mimétique, impulsée par la rumeur de la foule et indispensable, en fait, à l'état de société, est aujourd'hui en manque de rituels et de scènes, hormis quelques exceptions fortes comme celle du carnaval de Dunkerque dans le nord de la France, par exemple.

Faute de défolement collectif, de purgation des sentiments, comme le disait Aristote, la violence toujours là est systématiquement refoulée, déniée, évacuée ou condamnée au nom des bons sentiments : à chacun de se débrouiller.

On retrouve ici la nécessité du théâtre et de la représentation de l'histoire. Il a toujours fallu et il faut des héros sur lesquels projeter les passions et les colères. Il faut un récit qui puisse faire écho au bruit de la cité.

En somme, la prévention du débordement et des excès de la foule est toujours passée, depuis l'antiquité et elle demande toujours à le faire, par la mise en scène d'une manifestation qui transforme la masse des individus en foule-communion autour d'un drame ou d'une comédie.

Le déplacement des passions et leur projection sur une trame symbolique a, de tout temps, permis de traiter, en les conjurant, les peurs et les menaces, de fixer sur une scène les trois actes du soulèvement grégaire : encore faut-il dresser les tréteaux du théâtre, oser transposer dans une pièce le récit de la cité et, finalement, créer ainsi les conditions d'une représentation de soi et de l'autre, avec l'entre-deux de la violence. En somme, il faudrait oser mettre en scène le mythe autour duquel se structure le comportement juvénile.

De petites expériences locales existent, çà et là, trop méconnues. À Lyon et ailleurs, toutes s'avèrent concluantes ; pourquoi alors ne pas les promouvoir dans les cités ? N'est-ce pas dans cette direction qu'il faut chercher comment recycler les contagions mimétiques qui affectent les « Quartiers » ? Suivant cette même perspective, pourquoi ne pas réhabiliter les rituels grégaires et leur rendre vigueur, puisque nous observons les effets désastreux de leur quasi-disparition.

Redisons-le, partout l'atomisation du corps collectif est à l'œuvre.

Le traitement des flux de masse opéré par les grandes surfaces et les zones commerciales ne s'est-il pas généralisé à la ville tout entière ?

Partout, l'élimination des affoulements a réduit les problèmes de la ville à ceux de la circulation. Alors que les lieux et les moments de la mobilité du plus grand nombre pourraient, devraient être ritualisés, ils sont abandonnés aux seuls contrôles fonctionnels ou administratifs.

Ainsi, dans les passages où circulent les masses les plus denses, la ville pourrait s'identifier, mettre en valeur le portrait, les lieux, les situations vécus par ses habitants les plus ordinaires.

Régulièrement, à chaque saison, pourquoi la cité ne se mettrait-elle pas en scène afin de partager avec le plus grand nombre une identification commune ?

La Ville de Marseille a tenté cela tout au long de l'année 2000.

Face aux palabres des cités et à leurs débordements, la ville peut se doter d'une parole qui la raconte et fait sens.

L'événement collectif fonde l'entrée dans une histoire commune. Et le rituel grégaire d'un soir ouvre l'immédiat sans horizon sur le temps long d'un même futur.

Voilà bien des rêves de sociologue, objecteront les rationalistes ! Et pourtant, La Défense des années 1989 et 1990 n'a-t-elle pas connu, autour et avec l'impulsion de Jean-Michel Jarre, une fantastique illumination collective ? Devant les Quatre-Temps, au pied de la Grande Arche, cinq cent mille personnes ont fêté sur l'esplanade la naissance du haut lieu et la rencontre avec la Nation.

Dans l'éblouissement nocturne des lasers et de la musique, la foule commémorait par flashes la Révolution française, la défense de Paris et son grand axe historique. Du Carrousel, en passant par l'Étoile, les trois arches traçaient visiblement une ligne d'épopée. Prise dans le même rythme, la foule de ces soirs-là réinventait l'histoire, son histoire commune.

L'espace public rencontrait sa mémoire et son origine, et l'émotion collective se projetait dans un récit imaginaire.

De ce moment éphémère, l'émotion partagée tirait une permanence. D'autres manifestations ont eu lieu, plus discrètes, qui ne cherchaient plus à soulever la foule.

Finalement, le rituel grégaire s'est effacé, la mécanique des circulations des masses, des flux sériels a repris son fonctionnement.

Le grand récit qui donnait la parole à la Ville s'est tu à son tour.

Reste le récit solitaire et marginal des cités.

Reste à la Ville à inscrire en elle cette parole autre, tant la foule festive de La Défense 89 est créatrice d'une unité qui intègre les cités et neutralise leur guerre.

L'espace public se pose alors comme centre de la société et principe de cohésion. L'adhésion répétée et communuelle du plus grand nombre donne figure et vie à une identité qui imprègne le lieu et le qualifie de propriétés communautaires.

À ce moment, l'anonymat est nécessaire, car il protège la liberté de chacun, laisse la place à la communion momentanée de tous, qui épouse la passion égalitaire.

Et le lien civil de rejoindre le lien social.

BIBLIOGRAPHIE

- BEAUCHARD, J. (1985). *La puissance des foules*, Paris, Presses universitaires de France.
- BEAUCHARD, J. (1999). *La bataille du territoire*, Paris, Montréal, L'Harmattan.
- BEAUCHARD, J. (2001). *Penser l'unité politique : entre fondements, turbulences et mondialisation*, Paris, L'Harmattan.
- BEAUCHARD, J. (2003). *Génie du territoire. Identité politique*, Paris, L'Harmattan.
- CAILLÉ, A. (2000). *Le paradigme du don : le tiers paradigme*, Paris, Desclée de Brouwer.
- CASTELS, M. (2001). *La Galaxie Internet*, Paris, Fayard.
- DUBY, G. (1983-1985). *Histoire de la France urbaine*, vol. 1, Paris, Seuil.
- DURKHEIM, E. (1925). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan.
- FREUND, J. (1965). *L'essence du politique*, Paris, Sirey.
- GAUCHET, M. (1989). *La révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard.
- KRIEGEL, B. (1998). *La cité républicaine : essai pour une philosophie*, Les Chemins de l'État, tome 4, Paris, Galilée.
- LEFEBVRE, H. (1972). *La production de l'espace*, Paris, Seuil.
- MAUSS, M. (1973). *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France.
- MAUSS, M. (1985). *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. Quadrige.
- MÉDAM, A. (1988). *Le tourment des formes*, Paris, Méridiens Klincksieck.
- MONCOMBLE, F. (2001). *La déliaison, la politique de la ville en question ?*, Paris, L'Harmattan.
- MONCOMBLE, F. (2002). « Démolir, l'ultime violence ? », revue *Annales de la recherche urbaine*, n° 92, *Ce qui demeure*, nov.
- MONCOMBLE, F., « Le local au risque de la proximité, la bataille des Espaces/Temps », dans Actes du colloque Aislf-Inrs (Montréal 2002), *La proximité, catégorie sociologique, catégorie politique ?*, en cours de publication.
- NORA, P. (1984). *Lieux de mémoire. La République*, Paris, Gallimard.
- OZOUF-MARIGNIER, M.V. (1992). *La formation des départements*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- ROSANVALLON, P. (2002). *La démocratie inachevée*, Paris, Gallimard, coll. NRF.
- SENNET, R. (1995). *Les tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil.

VERNANT, P. (1981). *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Petite collection Maspéro, p. 128.

«Violences urbaines ou émeutes identitaires, projet global *versus* société locale?», dans Actes du Colloque LTM, *Questions de ville et de projet*, (FRE 2408) Marne-la-Vallée, décembre 2001.

VIRILIO, P. (2001), *La procédure silence*, Paris, Galilée.

6

VILLES MONDIALES **Refondation mégapolitaine,** **restructuration sociale et** **transformations identitaires**

WANDA DRESSLER, chercheure
LADYSS/CNRS/Paris X – Nanterre

Cet article est une évocation rapide, voire impressionniste, des grandes tendances qui guident les phénomènes de restructuration urbaine sur le vieux continent, de l'Europe à l'Asie en passant par le Moyen et le Proche-Orient. Il tente de relier ces phénomènes aux processus sociaux macro-structurels qui produisent ces nouvelles configurations urbaines, qu'on a de plus en plus coutume d'appeler mondialisation¹, et à certaines tendances sociales à l'œuvre. Il s'appuie pour l'essentiel sur les textes éloquentes de Philippe Haeringer et de son atelier Asie dont il nous a rendu compte dans les travaux des séminaires tenus à Paris X – Nanterre sur la recomposition des espaces postcommunistes en 2001 et 2002, et de ceux sur les villes tenus dans le cadre des journées doctorales animées par Guy Burgel en 2003. Y est évoquée l'hypothèse de refondation mégapolitaine avancée par Philippe Haeringer pour poser un certain type de questionnement à l'origine de mon intérêt pour ces textes, questionnement qui court au fil des lignes de l'auteur et me paraît susceptible de donner des pistes pour explorer ce qui peut alimenter et guider l'imaginaire de la ville des jeunes aujourd'hui. N'étant ni spécialiste de la ville ni des jeunes, il me paraissait important d'essayer de resituer le contexte urbain global dans lequel les jeunes étaient amenés à vivre, même s'il s'agissait de répondre avant tout à une question précise : pourquoi les jeunes Canadiens rejoignent-ils les grandes villes si massivement ? Sont-ils pris par la même fièvre qui agite des milliers d'autres jeunes aux antipodes de la planète, là où se produisent aujourd'hui de grands chambardements sociétaux, après l'effondrement des régimes communistes, ou s'agit-il d'un phénomène isolé ? Peut-on retenir l'hypothèse d'une refondation urbaine dans le nouveau monde qui expliquerait également ici ce reflux massif ? N'est-ce pas le moment d'explorer ensemble le contenu hypothétique de l'utopie urbaine qui occasionne ce reflux dans d'autres continents pour tenter de cerner ce qui se joue peut-être à l'échelle du monde, maintenant que se globalisent les modèles et les valeurs ?

1. Cet article, suscité par la problématique du colloque « L'imaginaire et les jeunes », est basé sur des observations personnelles de quelques transformations urbaines récentes, mais surtout sur différents séminaires qui se sont déroulés à Paris X dans le cadre de l'École doctorale Économie, organisation et sociétés. Il a été inspiré en particulier par le séminaire sur la recomposition des espaces postcommunistes du 11 décembre 2002, animé par Wanda Dressler, Armelle Groppo et Roberte Hamayon, où Philippe Haeringer, Vladimir Kolossov, Olga Vendina et Gholam Reza Shokrani ont exposé leurs travaux. Certains d'entre eux ont été publiés dans un ouvrage coordonné par Philippe Haeringer : *La refondation mégapolitaine en Eurasie postcommuniste* (voir la bibliographie). Un second tome est en instance de publication.

Philippe Haeringer n'hésite pas à parler d'une nouvelle phase de l'histoire urbaine déclenchée sur tous les continents à la faveur de la chute du mur et de l'accélération des phénomènes de mondialisation économique et financière qui l'a suivie. Il constate des révolutions urbaines en chaîne, qu'entreprennent la Chine avec un peu d'avance, par les réformes de Deng Xiaoping², puis l'URSS avec la perestroïka. Mais c'est surtout l'observation de trois mégapoles du vieux monde musulman, Le Caire, Téhéran et Istanbul, venant après l'exploration de leurs homologues du monde post ou néo-communiste, Moscou et Shanghai, avec lequel elles entraînent curieusement en résonance, qui lui a imposé l'hypothèse de refondation mégapolitaine.

Après ces temps de fièvre démographique et de sclérose apeurée des politiques urbaines, il n'est pas tout à fait étonnant qu'un vent de renouveau souffle et se propage, au gré des courants de la mondialisation (ou que l'on dit tels), à partir de quelques exemples flamboyants : la nouvelle mouture du Caire est influencée par les modèles du Golfe et Shanghai regarde Hongkong de tous ses yeux (Haeringer, 2002a).

Les villes, et singulièrement les métropoles, les plus sollicitées par les nouveaux acteurs mondiaux semblent être pour Haeringer le théâtre essentiel des mutations en cours. « Le virage politique des années 1980 a libéré des forces longtemps contenues, des appétits longtemps embusqués, mais aussi des épures qui remontent parfois aux débuts de l'ancien siècle, [...] une volonté de tout changer. » C'est le retour à une logique privée et élitiste qui, à la fin de ce siècle, libère un dynamisme insoupçonné. La promotion annoncée concerne, selon les cas, l'ensemble des populations résidentes (emportées, en Chine, par des taux de croissance élevés), ou seulement des couches sociales en formation, nées de l'économie nouvelle (nouveaux riches, nouvelles classes moyennes, partenaires étrangers).

Un discours ambiant enveloppe ces perspectives, s'adressant à la fois aux aspirations individuelles – ce qui est en soi une nouveauté – et aux attentes collectives. [...] Mieux encore, cette épure alternative s'exprime souvent à une échelle régionale, au point parfois de rendre caduque la notion même de ville, et de nous entraîner dans une nouvelle géométrie de l'espace habité. [...] Les nouvelles configurations embrassent des espaces incommensurables, qu'elles ne consomment que sélectivement (Haeringer, 2002a).

Dans les métropoles du monde post et néo-communiste, la rapidité de la transformation est plus saisissante qu'ailleurs : le capital qui y circule désormais librement s'y concentre, attiré par des déréglementations

2. « En Chine, sur le plan urbain, l'ouverture des années 1980 fut surtout visible dans les zones spéciales du Sud et notamment à Canton. Mais il n'y a pas de commune mesure entre ces avancées et celles qui se produisirent dans les années 1990, cette fois à l'avantage de Shanghai et du bas Yangzi » (Haeringer, 2003).

foncières massives promues par les nouvelles politiques étatiques des régimes libéralisés souvent associées à des opérateurs privés, et les nouvelles perspectives régionales offertes pour les marchés par les pays émergents en voie d'intégration régionale. La promesse exponentielle de développements futurs y fait naître des projets urbanistiques prométhéens et commence à entraîner massivement les populations rurales et étrangères vers ces nouveaux bassins d'urbanisation.

Dans nombre de villes de ces espaces, l'accumulation humaine rejoint la concentration du pouvoir économique qui se traduit le plus souvent par une reconfiguration architecturale et spatiale : « L'utopie urbaine revient au galop alors qu'on pensait l'impossibilité de son retour » (Haeringer, 2003). Certaines grandes villes se redéfinissent entièrement, surtout depuis les années 1990 : elles se veulent porteuses d'un projet historique associé au nouveau millénaire, pour tourner plus rapidement la page du siècle et des régimes précédents. Pour certaines d'entre elles, il s'agit même de vieux projets dont le nouveau millénaire et surtout la fin de la bipolarisation par la libération du capital qu'elle produit stimulent la réalisation, comme utopie enfin à l'œuvre, d'autant plus que ce nouveau millénaire coïncide avec un nouvel essor du libéralisme. Il s'agit aussi, à n'en pas douter, de nouveaux dispositifs sociaux mis en place dont on voit se dessiner la logique également liée au libéralisme.

La ville n'est plus le centre de la production industrielle et industrielle, siège de la classe ouvrière porteuse de la modernité. On assiste en effet à la transformation de cette ville industrielle et artisanale, organisée à travers des activités particulières, dans des quartiers bien identifiables, en ville postindustrielle et tertiaire, à l'économie fondée sur la finance et les services. Ce qui a pour conséquence une redistribution de l'espace résidentiel par rapport aux nouveaux centres d'activités. Ces transformations reflètent les changements sociétaux à une échelle plus large : désindustrialisation ou délocalisation industrielle, tertiarisation des centres-villes devenus centres d'affaires et de consommation.

Beaucoup de métropoles d'une certaine ampleur vivent actuellement ce moment de passage, d'intense déstructuration-restructuration avec, pour objectif principal, l'augmentation de la croissance économique et la modernisation urbaine, sans préoccupation *a priori* de réduction des inégalités sociospatiales. La ville est devenue le lieu d'une vie intense, d'inventions, de sociabilités nouvelles, de la multiplication des activités artistiques et culturelles, d'une société civile nouvelle et créative face aux États privés d'imagination. L'urbain aujourd'hui est virtualité d'un monde

futur, et doit être appréhendé comme tel. Son développement s'accompagne souvent d'un bouleversement aux retentissements multiples des économies rurales, notamment, et d'une minimisation des problèmes sociaux et écologiques qu'il génère.

La capacité à devenir une ville globale, c'est-à-dire à se relier à une nouvelle logique de production mondiale dominante, processus complexe, n'est pas un fait général. Il ne concerne que les plus grandes métropoles ayant partie liée avec une activité capable de tenir un rôle de place bancaire et commerciale compétitive accélérée, avec l'activité locale/régionale et internationale qui va avec. Toutes les villes ne peuvent y prétendre. Le système productif changeant de nature ou de dominance, chaque territoire se trouve néanmoins pris entre sa propre logique territoriale et celle des nouveaux systèmes productifs et des nouveaux champs du savoir. Chaque territoire vise à devenir une base localisée de savoir reliée au système ou à l'économie monde. Aussi les adaptations se font-elles différemment avec une logique d'organisation qui apparaît spécifique.

Cette réélaboration est le fait de nouveaux acteurs qui la tentent au niveau local, fortement encouragés et soutenus par des organismes internationaux comme la Banque mondiale et le Fonds monétaire international (FMI) ou par des entreprises multinationales. Elle nécessite des coûts d'infrastructures importants pour lesquels il faut trouver des financements nouveaux, d'où l'appel aux organismes internationaux qui interviennent dans l'expertise, l'élaboration, le financement, la réalisation et le contrôle des politiques publiques urbaines internes, qui relevaient auparavant du monopole de l'État (Nhuan Nguyen, 2003).

Le nouveau marché foncier, libéralisé par de nouvelles politiques étatiques, facilite, de fait, la mise en œuvre de conceptions urbanistiques adaptées aux nouvelles exigences du moment, reflet d'un nouvel ordre économique en formation avec sa contrepartie sociale à l'œuvre. Cette mise en orbite entraîne les territoires qui y participent dans une compétition sauvage qui s'intensifie entre toutes les parties du monde. Cet état de fait transforme ainsi de plus en plus :

les problèmes de politiques publiques internes en objets de débats et d'interventions « étrangères », ou plutôt internationales. On débat et agit ainsi au nom des « grandes causes » de l'humanité : les droits de l'homme, de l'environnement, la protection des populations vulnérables (pauvres urbains, enfants, femmes, minorités ethniques, religieuses...) ; la défense des diversités biologiques et culturelles, architecturales ; le dépassement des conflits identitaires au nom de la commune et humaine appartenance (Nhuan Nguyen, 2003).

Pour ce dernier auteur cité, Duc Nhuan Nguyen, qui réfléchit sur la société vietnamienne, « la métropolisation tend ainsi à une cosmopolitisation » de la société, à une métropolisation qui se traduit par « la démonopolisation du pouvoir étatique » et à l'intervention de plus en plus active des habitants du pays et de la communauté internationale dans les affaires « de son pays qui joue ainsi le rôle de locomotive accélérée de son développement ». L'orientation marchande adoptée, fondée sur le principe de la liberté individuelle d'entreprendre, de posséder et d'investir, principe même de l'individualisme, prend le pas sur « le holisme exsangue ».

La métropolisation apparaît ainsi comme la cause et la conséquence de la construction et de l'affirmation des États nationaux modernes du monde en développement. [...] La métropolisation des villes en résonance les unes avec les autres tend également vers une cosmopolitisation des sociétés du Tiers Monde par le brassage des populations venues de toutes parts, y compris des pays « développés » du Nord, et en conséquence par les interactions avec la société internationale en formation, par l'émergence de graves problèmes communs concernant la survie et le développement de tous les groupes humains, et demandant un traitement par des politiques publiques à l'échelle mondiale (Nhuan Nguyen, 2003).

Les villes postcommunistes participent du phénomène d'articulation à la « société mondiale » et de recomposition des économies urbaines à un rythme accéléré, alors que le processus est plus différencié, plus diffus et plus étalé dans le temps dans les capitales du monde capitaliste du vieux monde. L'économie-monde s'y localise de façon plus visible par le flux financier qui s'y intensifie et elle se traduit par un rythme inédit de construction : la transformation est ici facile à dater. Elle s'est réalisée de façon spectaculaire en l'espace de dix ans, les changements entraînant avec eux des bouleversements sociétaux tout aussi impressionnants : incorporation des paramètres de la nouvelle économie, différenciation sociale accrue, niveaux d'exclusion observables.

J'évoquerai rapidement les descriptions que les différents auteurs de l'ouvrage collectif *La refondation mégapolitaine en Eurasie postcommuniste* ont faites de Shanghai, de Moscou, de Téhéran ou du Caire pour finir par quelques observations personnelles réalisées à Bruxelles, Madrid et Paris. Ces observations ont inspiré le questionnement final sur l'identité culturelle des jeunes et la construction de leur imaginaire dans ces villes mondiales en transition.

REFONDATION OU RESTRUCTURATION URBAINE ?

Depuis la fin de la bipolarisation en 1990, le processus de « mondialisation », qui franchit une nouvelle étape dans les années 2000, semble avoir ainsi touché les villes de diverses façons. L'année 1990 est la date de départ qui va permettre l'ouverture de la Chine, l'essor du redéploiement urbain égyptien et celui de Téhéran ou d'Istanbul. Pour Philippe Haeringer :

L'utopie refondatrice, en gestation depuis des décennies, n'est entrée dans une phase crédible [...] que du jour où l'État lâcha la bride aux appétits du grand capital. Cette ouverture ne fut franche et massive que dans les années 1990, car on fit alors table rase des fondements révolutionnaires des régimes en place. Dans les trois cas, mais avec des modalités différentes, c'est en bradant sa maîtrise du sol que l'État, ou la municipalité, a pu soutenir l'effort d'équipement qui s'imposait. Cette braderie semble avoir contribué, par sa seule force cinétique, à accélérer le mouvement jusqu'à l'emballer (2002a).

En Europe de l'Ouest, la restructuration de Bruxelles avait depuis longtemps commencé avec Strasbourg et Luxembourg, avec qui elle partage symboliquement ses fonctions, mais elle s'est spectaculairement déployée avec l'extension des fonctions de l'Union européenne et désormais son élargissement. Parmi les capitales d'Europe du Sud comme Madrid, l'intégration à l'Europe donne le coup d'envoi du redéploiement urbain et de la rénovation des infrastructures. Les nouveaux circuits autoroutiers qui enserrant Madrid sont de bons indicateurs de la façon dont s'est réalisée l'extension urbaine depuis une dizaine d'années : dans une logique territoriale imbriquée alternent développement industriel et commercial et nouveaux modes d'habitation et de résidentialité hors la ville.

Paris, qui a choisi de valoriser son patrimoine foncier intra-muros depuis les années 1970 en misant sur la rareté de l'offre, a davantage subi une lente mutation en profondeur, récupérant progressivement le foncier des locaux industriels à des fins résidentielles et tertiaires : les Halles, le Marais, le Front-de-Seine, Boulogne-Billancourt, Bercy, Les Moulins de Paris. De nouveaux quartiers ont été créés de toutes pièces pendant que tout le développement de centres d'affaires et commerciaux se réalisait à ses portes (La Défense), gagnant de plus en plus sur la proche banlieue (Nanterre, les Hauts-de-Seine) et dans les nombreuses villes nouvelles qui ont été investies dès les années 1970 de la vocation de nouveaux pôles de croissance tertiaires : la création des universités de la grande couronne parisienne symbolise les espoirs de redistribution du potentiel humain et économique et d'articulation de l'agglomération parisienne sur le plan mondial.

Philippe Hearinger nous décrit sa découverte du nouveau Shanghai sur la rive Est (Pudong), puis la refondation de l'ancien Shanghai sur la rive Ouest (Puxi) :

Cela fait une vaste couronne à Puxi, tandis que le nouvel hyper-centre de Pudong se dédouble (ou se reflète?) dans le vieux Puxi libéré, à présent aussi vertigineusement vertical que son « challenger », auquel ponts haubanés, tunnels autoroutiers et lignes de métro, tous construits depuis 1990, le relie. Pour avoir une idée de la dimension du canevas, il suffira d'indiquer que la *Pudong New Area* s'étend sur plus de 500 km². Mais c'est en réalité à l'échelle du bas Yangzi qu'il convient de mesurer le système urbain shanghaien, comme à celle du delta de la rivière des Perles pour Hongkong et Canton (2002a).

Puis celle d'un nouveau Caire, résurgence d'un vieux projet d'investissement du plateau désertique, jusque-là domaine réservé des morts ou des militaires, projet tenté sans succès par les gouvernements successifs depuis Nasser pour délivrer le delta du Nil d'un bétonnage avancé : la vente du désert à des investisseurs internationaux, outre qu'elle a facilité l'intrusion du capitalisme mondial dans cette partie du monde, a fait surgir, en l'espace de cinq ans, une nouvelle infrastructure urbaine sur des espaces incommensurablement plus vastes. En moins de six ans, 1 200 km² ont été concédés, tandis que l'agglomération entière s'était contentée de 300 km² jusqu'en 1990³. On y vit se construire des châteaux enclos de murs alternés de golfs pour les riches clients de la région du golfe Persique, des parcs d'attraction à la manière de Disney et des universités de langues, « ouvrant le Caire à des conceptions urbaines plus californiennes ou saoudiennes que nilotiques » (Haeringer, 2002a). L'équipement des nouveaux territoires urbains était globalement laissé à l'initiative des investisseurs privés. Au fil des années, les programmes semblent s'être diversifiés, en faveur des classes moyennes, « descendant de quelques crans, resserrant les dépenses d'espace, tout en continuant de décliner un même lexique onirique (*Dreamland, Beverly Hills*) pour donner sens et vie à ces nouveaux espaces urbains difficiles à faire fonctionner avec les seules clientèles riches » (Haeringer, 2002a).

Gholam Reza Shokrani évoque le bouleversement culturel énorme qu'a produit à Téhéran depuis dix ans également, après la mort de l'ayatollah Khomeyni en 1989, l'arrivée du capitalisme international. Les investisseurs étrangers attendaient depuis longtemps ce moment pour intervenir dans un pays en crise. La redistribution des secteurs économiques s'appuie sur l'activité de construction : pour construire vite et moins cher et redresser le pays, le nouveau maire Karbashi a adopté la structure verticale des tours.

3. Chiffres empruntés par Philippe Haeringer à G. Abadia et B. Etteinger (IAURIF), séminaire de la Grande Arche, dirigé par P. Haeringer, 2001.

L'espace intérieur qui caractérisait l'habitat traditionnel horizontal a été ainsi supprimé dans les nouveaux immeubles. On a dû renoncer à cet habitat familial, s'habituer au voisinage des étrangers : de proche en proche, les gens ont vendu par mimétisme, construisant un immeuble au lieu d'emplacement de leur maison familiale. Le système d'habitat ancien tourné vers la cour intérieure s'est vu ainsi cassé. Le maire a créé des squares où les femmes, voire des familles entières, viennent se réunir désormais, modifiant les comportements ancestraux qui se réorganisent dans l'espace public. Les veillées dans les patios ont laissé place à d'autres formes de sociabilité inconnues jusqu'alors, prélude à une nouvelle évolution des mœurs. Mais alors que la révolution avait mélangé les différentes classes sociales, les familles riches se sont rapprochées des terres élevées salubres, ou sur un axe est/ouest qui s'étire en périphérie suivant les grands flux de marchandises, laissant les pauvres se regrouper au sud. Le retrait de Karbashi a tempéré par la suite ce mouvement de verticalisation radical au profit d'une plus grande attention aux classes moyennes. « Ainsi s'exprime la dimension sociale de la révolution iranienne : promue en nouvelle classe moyenne, une partie des couches populaires accède en masse au piémont de l'Elbourz », commente Philippe Haeringer. « Au bouleversement que représente le remplacement d'un gradient riches-pauvres par un axe classe moyenne s'ajoute une mutation culturelle profonde touchant au mode d'habiter, et une refondation sociale » (Haeringer, 2003).

« À Moscou, qui concentre plus que jamais le bénéfice des influx nationaux et extra-nationaux, les mutations urbaines paraissent plus diffuses et parcellisées⁴. » « Le tropisme de la "vieille" Europe, plus soucieuse de mettre en valeur son patrimoine que de changer de siècle semble opérer » (Haeringer, 2002b) ici malgré les transformations non négligeables qui s'observent dans l'articulation entre centre et périphérie et dans le mode d'habiter.

Les Moscovites ont connu une véritable refondation urbaine entre Staline et Brejnev lorsque se construisirent les cent mille barres d'habitations dans lesquelles ils vivent encore aujourd'hui, en lieu et place des petites maisons en bois qui dominaient alors dans les quartiers résidentiels. « Si la refondation d'aujourd'hui reste en pointillé chez eux, c'est bien parce que ce "patrimoine" somme toute encore récent, qui représenta une promotion appréciée en son temps, demeure incontournable » (Haeringer, 2002b). Des marques de la nouvelle économie de services

4. Voir les articles de V. Kolossov et O. Vendina, E. Chpakovskaia, T. Ekaterintcheva dans P. Haeringer (dir.), *La refondation mégapolitaine, une nouvelle phase de l'histoire urbaine ?* Tome 1, *L'Eurasie post-communiste* (Moscou, Shanghai, Hongkong), série Techniques, Territoires et Sociétés, p. 65-77.

(comme le métro stalinien) avaient accompagné la mise en place des barres. La « refondation » actuelle prend ici la forme d'un retour à l'habitat individuel non pas à l'intérieur du tissu existant, mais dans l'environnement forestier, proche ou lointain, de la mégapole. La tradition de la datcha se démocratise, suscitant un vaste mouvement de retour à l'habitat individuel. D'autres auteurs parlent plutôt de la restructuration de Moscou en évoquant la volonté évidente de la transformer en ville capitaliste, avec les mêmes symptômes que les autres métropoles :

tout en conservant les anciennes habitudes soviétiques des gigantesques projets architecturaux, d'une planification urbaine qui ne correspond pas aux ressources économiques réelles, d'un assujettissement de l'architecture à l'industrie du bâtiment et finalement d'une dictature ignorante des instruments et des mécanismes d'une gestion démocratique (Chpakovskaia, 2002).

L'urbanisme soviétique continue d'avoir des conséquences au-delà de la disparition de l'URSS ; sous l'influence des doctrines idéologiques actuelles et sous une gestion étatique centralisée, on assiste à une hiérarchisation nouvelle des espaces, à un agrandissement des échelles spatiales, à une destruction massive du tissu historique récent, à une réhabilitation du centre historique de la Moscou des tsars. Moscou a conservé sa structure historique composée de voies radiales et circulaires, mais le réseau des rues a été élargi et aligné. L'approche normative et distributive, dont le but était d'assurer l'égalité sociale, a produit un environnement d'une homogénéité et d'une monotonie écrasantes. Les grands ensembles ont symbolisé l'avènement d'un nouveau type de ville : périphérique, gigantesque, standardisée et fonctionnellement sous-développée. Comme les autorités municipales refusent une croissance territoriale pour les vingt années à venir, la restructuration radicale de la première période de construction industrielle aboutit à une révision radicale de la ville existante avec une démolition drastique programmée de millions de mètres carrés. La privatisation du logement a conditionné l'évolution du marché immobilier avec une mobilité inédite des catégories les moins favorisées vers la périphérie où des logements de masse sur une base industrielle fournissent les mètres carrés nécessaires à leur accueil. Ces mouvements de population introduisent une plus grande disparité entre les quartiers centraux et les quartiers périphériques, en plus de la construction nouvelle de logements élitistes dans le centre et la périphérie forestière. La polarisation sociale déjà ancrée dans la période socialiste se renforce dans la période postsocialiste.

Vladimir Kolossov et Olga Vendina (2002) nous décrivent ce phénomène de polarisation sociale et ethnique en cours. Moscou, que l'on tente de présenter comme un îlot de prospérité dans une Russie délaissée pour que la ville participe au club des villes mondiales, a depuis dix ans un différentiel entre riches et pauvres qui s'accroît. On assiste, depuis 1990,

à l'occupation de vastes espaces forestiers pour y construire des cottages et des châteaux, non loin des anciennes datchas d'été. Les « nouveaux » Russes qui se construisent des datchas de grande dimension entraînent peu à peu les classes moyennes dans leur sillage, inversant le modèle de résidence collective. On a là l'amorce d'un autre Moscou hors les murs dont les résidences secondaires deviennent souvent principales grâce aux nouvelles routes. Les quartiers intellectuels se regroupent au sud-ouest. Les quartiers ouvriers se trouvent au sud et au sud-est, plus industrialisés, tandis que les services aux entreprises se regroupent dans le centre de la ville. On assiste à une reprise des clivages morphologiques antérieurs à la Révolution de 1917, que la centralisation a aggravés entre l'ouest et le sud-est. Le développement de l'économie de marché n'a donc pas révolutionné l'espace, mais renforcé les tendances anciennes produites par la centralisation.

Le centre-ville héberge surtout désormais les organes décisionnels. Les systèmes de transport, les réseaux de télécommunication et les structures d'organisation capables de rassembler l'information nécessaire pour les fonctions de gestion locale de la privatisation s'y sont bien développés. La moitié des grandes banques se concentrent à Moscou, de même que les grands centres de redistribution et le développement spectaculaire du commerce de détail modernisé. Le centre, qui était multiculturel et multi-ethnique, s'homogénéise autour des fonctions tertiaires occupées par les Russes dont on repense également la résidentialité au centre. Vendre aux investisseurs à des conditions intéressantes des projets ambitieux et coûteux a provoqué des débats entre les entreprises privées et la municipalité : des résidences nouvelles, verticalisées et surmontées de petites toitures colorées qui ne sont pas sans rappeler le pays rêvé de Disneyland ont surgi dans les espaces libérés, isolées derrière des grilles, gardées par des milices privées. Les Moscovites ont voté massivement pour cette nouvelle économie malgré le différentiel de un à vingt qu'elle introduit entre les revenus, car leurs revenus restent quatre fois plus importants que ceux de la moyenne nationale. La réforme foncière inachevée laisse cependant les Moscovites dans l'incertitude de l'avenir. Ici, nos auteurs ne parlent donc pas tellement de refondation, sinon de refondation du concept de ville (de la ville-société à la ville attachée au profit), mais surtout de restructuration sociale et ethnique qui refaçonne cette ville, auparavant à 90 % moscovite : le différentiel entre les deux recensements de 1989 et de 2002 fait apparaître une diminution de la population russe de Moscou. Celle-ci est passée de 8 500 000 à 10 500 000 en treize ans aux dépens des Russes. L'afflux de migrants venus par trois vagues successives a changé les coutumes de la vie quotidienne : la première vague est liée à l'éclatement de l'URSS. Les différents conflits ont nourri la seconde. L'ouverture à l'Europe a entraîné une troisième vague, africaine et asiatique. Tombée à 80 %, la population

moscovite laisse place aux Ukrainiens et aux Biélorusses (5 %) puis aux Tatars, Azéris et autres membres des peuples du Caucase. Ces populations introduisent des changements importants dans la structure ethnique et résidentielle de la ville : les Russes en particulier qui habitaient les immeubles de cinq étages les quittent de plus en plus aujourd'hui au profit des datchas ou combinent une double résidentialité. On change donc de « citadinité ».

Ces changements ont accru fortement la disparité de croissance entre la capitale et le reste du pays : Moscou a obtenu le label de « ville mondiale de deuxième niveau » dans l'espace postsoviétique. Peu d'autres grands pôles régionaux peuvent relier les fonctions de Moscou au reste du territoire russe : la crise de 1998 a cependant accentué la décentralisation dans les investissements étrangers.

Dans les villes occidentales comme Paris, Madrid et Bruxelles, on note la même volonté d'accéder au rang de villes mondiales. Bruxelles a eu le privilège d'abriter le siège du gouvernement européen. Ville accueillante de la diversité culturelle, elle expose aux visiteurs ses chantiers perpétuels de ville mondiale où alternent les grandes avenues rectilignes impersonnelles et bureaucratiques et des pans d'une vie sociale et architecturale révolue dont subsiste çà et là les façades peintes en trompe-l'œil, vidées de leurs corps de bâtiments. Ville-chantier, ville éventrée, où le vieux centre apparaît « vestigiel » et restreint à côté de ce qui se trame dans les murailles pharaoniques de l'enceinte parlementaire. Et partout dans les lieux de transports publics se lisent les publicités des associations de secours aux plus isolés et aux plus démunis, les recours contre la maladie mentale ou le désir de suicide. Dans ce mélange insolite de passé et de futur, l'insécurité grandit ainsi que la fragmentation ethnique et culturelle. La fracture entre Wallons et Flamands aux périphéries de la ville, voire au sein même de la ville, s'approfondit : en effet, si le bilinguisme semble harmonieusement s'épanouir dans les lieux publics où chacun peut trouver un interlocuteur policé pour lui répondre dans la langue de son choix, la compétition entre les langues et l'exclusion de la langue de l'autre s'aggravent dans les territoires à dominance flamande et wallonne. À Bruxelles, les boutiques flamandes et wallonnes se côtoient dans les mêmes rues, les premières aspirant à de plus en plus de visibilité. Dans un restaurant, un wallon invité remercie ses camarades flamands de l'avoir convié à partager leur repas. En Flandres et en Wallonie, aux portes de la ville de Bruxelles, chacun renforce ses positions. Cela ne peut pas ne pas avoir de répercussions dans les relations sociales dans la ville.

Madrid a connu depuis dix ans d'amples développements à l'extérieur de ses murs. Tout au long de ses corridors périphériques s'étalent alternativement, ou se font face des deux côtés de la bretelle d'autoroute,

des zones industrielles et commerciales et des zones résidentielles de grands ensembles ou des zones pavillonnaires de standing variable. Dans les grands centres commerciaux se sont reconstitués des fragments de la citadinité madrilène : les mêmes grandes enseignes des magasins prestigieux exposent leur profusion de marchandises. Dans les galeries couvertes, de petites unités de distribution reconstituent le quartier de ville, sans ses contraintes de parking, mais sans les saveurs méditerranéennes des petites boutiques où la discussion faisait partie du mode de vie. Tout est aseptisé. Peu de cafés ou de lieux de convivialité. Tout doit être fonctionnel et faire gagner du temps aux familles pressées. Si bien que celles-ci éprouvent de moins en moins le besoin ou le désir de se rendre à Madrid, se coupant de tout ce qui faisait la richesse de contact et d'urbanité. Elles vivent repliées sur leur résidence, et l'ensemble commercial suffisant aux besoins d'entretien du quotidien devient le centre de la vie sociale de la périphérie urbaine. Le modèle nord-américain s'impose ici dans sa transposition madrilène.

À travers ses métamorphoses, Paris a su préserver son centre historique déjà riche de son patrimoine architectural, culturel et urbain, mais non sans altérer la physionomie de ses quartiers. On a choisi d'y geler le patrimoine foncier, de ne pas étendre les zones urbanisables et de compter sur la rente de résidence, la rareté et la valeur patrimoniale, de miser sur une logique réductionniste de production de richesse, à l'encontre d'une politique de production d'emplois. L'extension fut décidée en privilégiant les villes nouvelles, au-delà des banlieues qui existaient depuis l'après-guerre, ces lieux étant désignés comme le siège d'une future croissance économique qui n'est toujours pas venue. Le plus souvent, on a alimenté les espoirs d'inclusion dans le marché du travail des milliers de jeunes qui les habitent et le désir d'inclusion de la banlieue et de ces villes nouvelles dans la ville-centre (Verpraet, 2003). Ces espaces périurbains sont aujourd'hui de plus en plus réassimilés par la ville, re-décomposés en de multiples petits centres urbains mimétiques qui ont le confort du centre sans toujours avoir son foisonnement culturel. Il y a un renouvellement de la ville par la multiplication des opérations locales dans le cadre d'une nouvelle gouvernance urbaine qui traduit l'adaptation progressive au nouveau contexte productif. Avec la standardisation commerciale que produit inévitablement l'Europe.

Paris intra-muros devient de plus en plus un grand centre de résidentialité et de fonctionnalité tertiaire. Il n'y a pas ici de changement radical comme celui qui naît de la destruction du vieux Bruxelles ou de la réimplantation de Shanghai sur une autre rive ou de sa refondation *in situ*. On assiste plutôt à la métamorphose lente d'une histoire qui s'estompe. Les industries quittèrent d'abord le centre (déménagement des Halles dans les années 1970, réhabilitation des anciennes halles à vin en galeries

artistiques et commerciales), puis le nord et les bords de Seine, redonnant une nouvelle dynamique à l'activité architecturale et urbanistique et à la créativité sur les espaces libérés. À Boulogne-Billancourt par exemple, un magnifique parc voit le jour. Des terrains désertés par les usines Renault sont disponibles. Ils accueilleront bientôt un centre universitaire et artistique. Les grands Moulins de Paris, les Frigos, concédés provisoirement à des artistes, s'insèrent dans de nouveaux projets urbanistiques. Le recouvrement de tout un espace ferroviaire comprenant les voies et la gare d'Austerlitz par une immense dalle de béton pour recréer la continuité du tissu urbain alimente les débats depuis près de dix ans, entraînant les associations riveraines à se mobiliser pour participer à la restructuration du sud-est de Paris et à opposer leur vision « citoyenne » à celle des technocrates en charge du projet initial. On refait des jardins et des parcs pour la promenade du dimanche : on crée à cet effet la coulée verte du XII^e arrondissement. Le Paris des artisans et des ouvriers, qui faisait sa diversité et a tissé son histoire politique, fait de plus en plus place à un Paris résidentiel et tertiaire qui ne perd pas sa citadinité mais en retrouve une d'un autre genre. Certains lieux de l'histoire sociale, surtout, s'estompent de la mémoire et ne retrouvent celle-ci qu'un jour par an, lors des Journées du patrimoine. Le siège de la CGT (Confédération générale du travail), encore couvert à l'entrée des photographies des grèves de 1936 du Front populaire, se visite ainsi comme un musée du passé. Les salles de réunion qui ont été le siège de débats houleux sont aujourd'hui des lieux d'exposition du design ou d'autres manifestations temporaires du Paris branché. Les cafés donnent aux passants le goût de la diversité culturelle, musicale ou ethnique. On fume là le narghilé, on entre ici dans un café littéraire pour toucher du doigt les dernières parutions. Là encore, on peut voyager sans risque à travers les différents continents en dînant indonésien ou africain. La diversité culturelle est ainsi mise en scène dans les anciens quartiers désertés par les artisans et les petits corps de métiers regroupés par spécialités où le prix du mètre carré encore abordable permet aux jeunes branchés de ne pas refluer vers le Paris extra-muros, comme tous ceux qui ne peuvent plus payer ou qui veulent s'agrandir.

Il n'est cependant pas besoin d'aller dans les banlieues pour voir que, derrière cette façade d'apparente transformation douce et harmonieuse réalisée dans l'espace d'une décennie, le malaise est sous-jacent : dans les écoles du centre, la question de la laïcité, de l'expression publique de cette diversité culturelle fait la une des quotidiens et s'expose dans la rue. Les écoles confessionnelles se multiplient au sein de la capitale. Alors qu'on recherche l'expression de cette diversité dans les lieux privés de consommation citadine, certains groupes minoritaires représentatifs de différentes tendances musulmanes s'affirment dans l'espace public pour revendiquer le port du voile à l'école publique. Puisque cette reconnaissance

vient d'être accordée à des groupes musulmans minoritaires au sein de la nouvelle organisation du culte musulman en France, ceux-ci se mobilisent face au projet de loi qui vise à interdire le port ostentatoire de signes d'appartenance confessionnelle dans cet espace public pour préserver ce qui reste encore de symboliquement fort du modèle républicain, à savoir une volonté d'intégration à part entière et à égalité des hommes et des femmes de l'émigration dans une citoyenneté française assumée. Le thème de la discrimination positive est avancé pour la première fois dans l'espace public par artisan de cette reconnaissance des organisations musulmanes de France, le ministre de l'Intérieur Nicolas Sarkozy, comme une voie à explorer pour accélérer l'intégration des étrangers en France et mieux satisfaire une revendication à l'intégration politique qui ne cesse d'enfler les rangs des jeunes Français issus de l'immigration sur toutes les scènes politiques actuelles.

NOUVELLE SPATIALITÉ DU MONDIAL, NOUVELLES EXPÉRIENCES URBAINES

L'implantation des activités mondialisées dans l'espace national génère la construction d'une spatialité qui occupe le territoire de la nation avec une spécificité propre et y insuffle de nouvelles dynamiques : il s'agit de la nouvelle spatialité et de la nouvelle temporalité du mondial où le national semble de plus associé au passé, ou tout au moins relégué au second plan des préoccupations des citoyens qui aspirent à s'intégrer dans cet espace mondial, tandis que ceux qui s'en sentent exclus se replient au contraire sur le national, valeur refuge. On peut parler désormais d'un phénomène spatial au plan européen, l'Europe devenant de plus en plus une réalité économique intégrée ou en voie d'intégration, si l'on pense à l'Europe élargie et aux communications en tout genre qui se tissent et se densifient : autoroutes, télécommunications, gazoducs et oléoducs, etc. Même si cela ne se traduit pas encore par une Europe politique qui demanderait de tourner la page de deux siècles d'histoire nationale plus ou moins fortement inscrite dans les mœurs politiques à travers le principe de souveraineté nationale, les notions d'identité et de citoyenneté européenne commencent à avoir du sens. Dans l'ex-Empire soviétique, après une période de refondation nationale intense, les pays se sont trouvés rapidement confrontés à la nécessité de s'insérer dans un ensemble régional potentiel (Russie-CEI) ou en construction pour les pays d'Asie (ASEAN) et dans l'économie mondiale parallèlement, au point de reléguer cette identité nationale renaissante au second plan de leurs priorités stratégiques et de réaliser des compromis difficiles autour de la notion de souveraineté.

La dénationalisation est stratégique, car elle permet d'engendrer une nouvelle spatialité et une nouvelle temporalité. La dénationalisation crée le vide opérationnel et conceptuel qui permet à d'autres pratiques politiques et spatiales d'émerger. On note un effet de déploiement spatial régional dans le contexte mondialisé. Les grands axes économiques internationaux guident l'expansion industrielle et résidentielle, de même que l'émergence de nouvelles formes urbaines. Varsovie essaie de bénéficier de sa situation privilégiée sur l'axe Berlin-Moscou dans son accès à l'Europe élargie pour gagner son rang de ville mondiale. « Shanghai a été missionné pour devenir ou redevenir une ville mondiale, une *global city*, et on le fait savoir en même temps qu'on le donne à voir par une mise en œuvre spectaculaire » (Haeringer, 2002b).

Les villes déploient ainsi de nouvelles stratégies pour répondre à la complexité du nouvel ordre institutionnel matérialisé en elle. S'y inscrit matériellement une nouvelle politique du droit au lieu (Sassen, 2000). La déconstruction du politique national donne une possibilité au politique subnational et supranational d'émerger, et ce, en parallèle à la revendication du droit au lieu ou à la différence culturelle. Celle-ci est rendue de plus en plus nécessaire en raison de l'hétérogénéité des populations résidant dans les grands ensembles nationaux soumis déjà, à une intensification des flux migratoires internes et externes, et ce, à la faveur des débuts de l'intégration régionale européenne, de la construction de l'empire soviétique et de l'ensemble multinational yougoslave durant la guerre froide. Dans la plupart des villes du vieux continent, un regroupement communautaire s'effectue. Ces villes deviennent ainsi le reflet des nouveaux rapports sociaux, démographiques et de pouvoir et des nouveaux enjeux de société, lesquels renvoient à une nouvelle structuration à l'échelle macro-économique, à des phénomènes d'ensemble à appréhender. La métropolisation est liée à la modernisation des infrastructures. La transformation de la morphologie spatiale des villes est liée au processus de développement économique et social, à la transformation des modes de production et des processus d'innovation.

Les villes cristallisent les peurs, les utopies, les créativité libérées, les anticipations futuristes. On les met en phase avec le contexte global. Les acteurs sociaux les plus jeunes y expriment de plus en plus leur rejet des normes de la modernité mono-civilisationnelle et leur adhésion à celles de la post modernité dominée par la rhétorique de la différenciation culturelle et les demandes de reconnaissance des groupes minoritaires dans l'espace public. Cette rhétorique intègre la problématique des flux migratoires intenses qui caractérisent la période et que les politiques tentent de gérer. Les valeurs culturelles qui se développent sont symptomatiques de la dynamique d'un système plus que de choix culturels propres à telle ou

telle ville, bien que chacune reflète encore les spécificités du passé des nations qui les abritent, vestiges durables et tangibles. Les États dont ces villes font partie ne peuvent plus faire, néanmoins, abstraction des normes et des modèles d'intégration qui circulent dans l'espace mondial et sont tous interpellés par la conjoncture internationale et les tensions internationales et interethniques qui s'y déploient et par des régulations internes de ces tensions qui s'expriment dans les espaces publics nationaux.

Les modifications structurelles sont liées à la révolution technologique qui modifie le système des ressources et la distribution de celles-ci. Elles accentuent la tendance à l'inégalité entre les processus de croissance entre les grandes villes et les autres, entre le monde urbain et le monde rural. La sélection des points de croissance accentue la coupure entre ces deux mondes, entre le passé et le présent, même si, dans les pays occidentaux avancés où la modernisation urbaine a tendance à se répandre dans tous les espaces, cette distance entre ces deux mondes a fortement tendance à se réduire. De façon générale, ces tendances lourdes transforment tendanciellement les ruraux en urbains.

Ces évolutions se traduisent de plus en plus par des fragmentations sociales et culturelles à l'intérieur des villes, entre les anciens citadins et les nouveaux qui sont des ruraux « déruralisés », entre anciens et nouveaux migrants qui ne trouvent plus de cadres nationaux forts pour les intégrer. Autant les années 1970-1980 furent marquées par la rhétorique de la baisse des ségrégations sociales et de l'intégration sociale, autant les années 1990 marquent le retour de la différenciation sociale et socio-professionnelle, l'augmentation de la distance spatiale et sociale, celle de l'isolement social sous les progrès de l'individuation, le relâchement des liens sociaux, l'affaiblissement de l'intégration à travers la production, en bref la transformation des modes d'intégration à une collectivité et le renforcement d'une nouvelle conception du sujet. Ainsi, « de nouveaux dangers guettent : paysages glacés, rigidité et cherté de l'offre, ségrégation outrancière, effets "ghetto", anomie sociétale, vide culturel, ville duale » (Haeringer, 2002a).

La transformation du rôle de l'État, et donc des politiques publiques en matière de développement et de maîtrise des évolutions des infrastructures urbaines, désormais négociée avec le secteur privé, n'est pas étrangère à cet état de fait. La privatisation des opérations qui repose sur l'investissement des catégories sociales riches et aisées dessine une nouvelle conception urbanistique qui tend à préserver l'environnement habité et conduit à redessiner autrement les projets de parcs industriels, induit un nouveau type de développement urbain où les cloisonnements économiques sont de plus en plus forts. « La vérité comptable n'y est plus la même que lorsque, il y a à peine une décennie, cette refondation n'était

envisagée que comme une nécessité sociale à la charge exclusive de l'État. « Le risque est que la puissance publique se dessaisisse de sa faculté de régulation foncière et qu'elle soit impuissante à empêcher le durcissement d'une société duale avec, d'un côté, ceux qui pourront être admis dans la cité globale, et de l'autre ceux dont les activités ou les revenus précarisés ne permettront pas qu'ils y accèdent » (Haeringer, 2002a).

Ce phénomène d'ouverture à la mondialité à la fois politique, économique et culturelle qui prend ainsi, dans certains cas seulement, des allures de refondation urbaine, touche toutes les réalités nationales, renforce la polarisation économique et véhicule aussi une conception sociale dont la clef de voûte est, pour Philippe Haeringer, la notion de classe moyenne qui investit dans les villes pour les générations à venir.

QUELLES NORMES ? QUELS ENJEUX ? QUELLE IDENTITÉ CULTURELLE ?

Dans un contexte mondialisé, l'institutionnalisation forte créée par la nation a donc tendance à se fissurer en diverses localités, le territoire à se dénationaliser, l'identité également. L'ancien cadre national ancien devient contre-productif et nécessite des aménagements. L'État national, en se raidissant sur ses structures nationales, fracture les partis démocratiques et en nourrit les extrêmes. Seule l'acceptation de ces transformations et leur régulation semblent produire de la démocratie. Ce qui oblige le système politique national à s'adapter à cette nouvelle situation et à gérer les différences qui se produisent au sein de sa population et qui sont revendiquées par elles comme constitutives de leur nouvel être social et politique. Pour rééquilibrer la démocratie, il devient donc essentiel de redessiner l'espace national et de reconstruire les termes de son histoire nationale, en tenant compte de ces nouvelles données, y compris les minorités qui entrent dans le nouveau cadre national, en produisant de nouveaux discours à vocation participative et intégratrice.

Devant une fragmentation inégalée de l'espace urbain, parfois au seul profit du tourisme ou des affaires (Delande-Liu, 2002, p. 187-198), les questions de l'espace public et de la cohésion sociale se posent donc avec acuité. L'action publique et collective peine à se construire dans ce nouveau contexte pour réguler les dysfonctionnements nombreux des sociétés urbaines en transformation, l'accroissement des inégalités et de la polarisation sociale qui les accompagne, en dépit de la progression de l'idée démocratique et de la rhétorique multiculturelle.

Pour contrer ces dangers réellement ou symboliquement, l'État invente aujourd'hui des modèles de processus participatifs en faveur des citoyens, s'arme d'outils de communication socioculturels et idéologiques, de discours comme celui du développement humain et du développement soutenable assortis d'institutions susceptibles de leur donner un contenu opérationnel et créer un environnement stimulant et civique. On cherche ainsi à donner au citoyen le goût de participer et de collaborer avec des experts et des politiques afin de trouver des solutions acceptables.

Les instances globales comme la Banque mondiale ont besoin que les acteurs locaux jouent le jeu de cette nouvelle économie et de ce nouveau monde, et donc d'un discours légitimant leur action aux yeux des sujets et acteurs de celui-ci. Pour les forces au pouvoir de l'économie globale, qui diffusent les nouvelles normes et remodèlent la sphère du politique, de l'ordre étatique et de l'héritage social, il faut une adhésion au système pour qu'il fonctionne, une participation donc, de même qu'une rhétorique et un discours, diffusés dans un espace social qui soit capable de les recevoir et apte à les communiquer. Elles dessinent ainsi l'infrastructure, le cadre des opérations au plan architectural et spatial, culturel, social et cognitif.

Ces phénomènes ont donc renversé des politiques identitaires et culturelles urbaines traditionnellement fondées sur des conceptions nationales étatiques, non seulement dans les pays de l'ancien bloc communiste, mais aussi dans les pays du glacie méridional de ce bloc, et même dans les vieilles démocraties occidentales.

Il n'y a plus de possibilités de reproduction du modèle national pour façonner le *soi*, mais seulement des possibilités d'invention ou de réinvention de *soi* sur le plan individuel et de nouvelles régulations sur le plan collectif. Pour se redonner une capacité de s'orienter dans ce nouveau monde et d'innover, l'individu est confronté à la nécessité de se redéfinir. La restructuration de *soi* devient une affaire individuelle autant que collective. Les deux cohabitent dans le nouvel espace urbain. On réagit en effet de plus en plus à l'individuation croissante par une remobilisation des valeurs collectives et groupales, des exigences vitales d'édifier ses propres voies de construction du monde en se saisissant à la fois du système scolaire et des ressources de réseaux multiformes pour déboucher sur la vie économique productive. L'obligation est faite de sortir de l'indétermination et de retrouver des niches culturelles pour réaliser cette définition de *soi*. Parallèlement à l'exigence d'autonomisation individuelle grandit en effet nécessairement celle de se raccrocher à des valeurs collectives partagées, à de nouveaux groupes de solidarité capables de s'affirmer sur

la scène publique pour défendre les individus qui les composent, en conflictualisant cette affirmation identitaire ou en la faisant reconnaître comme minorée, afin de revendiquer un droit, une niche à défendre.

Dans une société de plus en plus fondée sur la connaissance, chaque type de groupes partage de plus en plus, de surcroît, une subculture transnationale et, plus que toutes, les élites mondialisées (cultures financières, cultures informatiques, réseaux de connaissance, etc.). La centralité devient elle aussi subculture. La création de subcultures devient essentielle pour faire fonctionner des secteurs entiers de l'économie, et en particulier les secteurs de pointe.

Ainsi, la dynamique politique, économique et culturelle actuelle a tendance à briser la cohérence des anciennes solidarités et des anciens cadres (scolaires et universitaires, notamment), et à lui substituer de nouveaux liens. Les populations doivent affronter désormais le regard extérieur porteur de préjugés en dehors de l'école et s'obliger à repositionner l'identité personnelle et à la remettre en perspective historique: ce qui permet de redonner une place à l'étranger dans la société d'accueil, de redéfinir collectivement la place symbolique de chacun dans les nouvelles collectivités nationales pluriculturelles afin de sortir de l'anomie et de se redonner une capacité d'action.

Dans ce nouveau contexte urbain postcolonial et postnational, la redéfinition identitaire individuelle et collective devient donc une ressource nécessaire pour survivre socialement, économiquement et politiquement. Elle peut donner des armes compétitives sur le marché du travail dans la ville.

Mais on ne peut qu'être interrogatif sur les redéfinitions collectives susceptibles d'être faites dans ces cités mondiales ainsi dessinées qui suscitent tant la fascination des jeunes: seront-elles à la hauteur des exigences de valeurs et de repères que réclament ces jeunes? L'utopie du bonheur par la technique, l'idéologie du mieux-être, de l'accomplissement de ses potentialités dans des communautés virtuelles par le truchement d'Internet irriguent de plus en plus les années 1990-2000. Seuls le récit, la fable peuvent soutenir l'affirmation, le mouvement prétendument continu du progrès qui rassure les hommes en leur promettant un avenir meilleur. Il faut de la publicité, des histoires merveilleuses pour que chacun arrive à moudre son grain, à développer des fictions qui viennent contredire les tristes constatations de l'histoire, la réalité chaotique, la fin des grands récits.

La création de ces villes mondiales promeut un mouvement d'avenir à travers une production de nouvelles technologies à grande échelle. On y trouve des fabricants de rêves multiples, des représentations idéologiques

exhibées en utopies. Pour les spécialistes des nouvelles sociétés de l'information qui se dessinent devant nous, comme Lucien Sfez le mentionne (2002), le pacte ou la fiction techno-socionaturelle remplace l'ancien contrat social. Il n'y a pas de projet de société qui ne soit soutenu par des récits ou des mythologies et repris par les gouvernants qui s'en nourrissent et donnent du corps aux fictions technopolitiques dont l'architecture principale reste celle d'une imagerie qui porte sa fiction, nous dit-il.

La culture est centrale dans le capitalisme global. Il s'agit surtout de la culture dominante véhiculée par les médias liés au capital, fruit de l'impérialisme culturel et de l'augmentation de la dissémination internationale de la culture américaine sur des bases régionales. On peut observer cependant une variété d'effets culturels où l'image de l'Ouest occidentalisé n'est pas toujours dominante, où les régions commencent à acquérir une dynamique attractive propre.

Le concept d'hybridité valorise la différence dans la reconstruction identitaire. Internet permet la recréation d'éléments culturels propres, qui renvoient au phénomène d'oralité et compensent la perte liée à l'exil ou à l'éloignement. Internet a permis aux diasporas d'accroître leur mise en réseau et a facilité la transmission de la culture ethnique intracommunautaire, favorisant par là même le désir d'intégration à la culture dominante parallèlement ou dans un second temps, en prenant appui sur le renforcement de l'identité locale. Le local permet, grâce au virtuel, de se sentir en prise avec le mondial de la ville globale et semble susceptible de compenser, à terme, les effets de manque si des réseaux s'établissent entre les espaces. La classe moyenne s'acculture ainsi avec sa propre culture ethnique, puis remplace celle-ci progressivement par la culture dominante en prenant appui sur les politiques multiculturelles. Celles-ci aident chacun à reconstruire sa propre référence ethnique. La reconstruction identitaire des jeunes migrants par les références ethniques se réalise le plus souvent à travers leur nouveau mode de groupement en réseau communautaire par différents canaux d'appartenance culturelle ou confessionnelle. Les politiques multiculturelles anglo-saxonnes sont une façon institutionnelle de répondre à ces besoins et de contribuer à leur mise en forme. Elles n'instaurent plus un *melting-pot*, mais sont davantage l'instauration d'une coexistence. Il appartient souvent aux groupes, ensuite, de créer du lien interculturel si les institutions ne prennent pas en charge cette tâche. On note la centralité de la musique dans l'univers des jeunes qu'elle place ainsi en situation de dialogue interculturel permanent. Le partage des mêmes musiques véhiculées par les médias d'un bout à l'autre de la planète crée de nouveaux liens, de nouvelles manières d'être ensemble qui contrecarrent l'intolérance, valorisent la différence, voire l'hybridité, au sein des classes moyennes : la *world music* en est le symbole.

S'élabore à travers elle une nouvelle interaction avec le monde d'aujourd'hui, une nouvelle mise en forme sociale des valeurs à l'intérieur des situations multiculturelles.

L'échappée dans le religieux, sous différentes formes transnationalisées comme le nouveau bouddhisme, le nouveau techno-shamanisme et les divers fondamentalismes, répond aussi à cette volonté de réenchantement du monde et de recréation de repères. Dans les sociétés postcommunistes, des fragments empruntant à plusieurs époques et régimes servent simultanément de références communes. La société de référence doit, la plupart du temps, être reconstruite mentalement dans cette nouvelle réalité politique éclatée.

Pour trouver ses repères dans ce nouvel espace urbain et se construire une nouvelle identité dans ce grand chambardement spatial localisé, qui met en avant la valeur spatiale des lieux, une réinvention culturelle est donc à faire, un syncrétisme à réaliser. Du pain béni pour la fabrication de rêves pour les jeunes en quête d'appartenance, d'identité, et en mal d'intégration et de participation à la logique consummatoire. Le bricolage identitaire paraît plus que jamais nécessaire devant la multiplication des risques d'exclusion de ce processus global ainsi esquissé. Comment s'investir en réalité dans les structures proposées? Quelles sont les alternatives possibles?

REDÉFINITION IDENTITAIRE CONTRE LA FRACTURE SOCIALE OU INSTRUMENT DE SON RENFORCEMENT ?

Cette question de l'identité culturelle traverse aujourd'hui toutes les sociétés sous des angles divers. Car la tendance à la fragmentation de l'espace national à partir de ces données macrostructurelles et la transformation des sociétés nationales en sociétés pluriculturelles touchent l'ensemble des sociétés aujourd'hui. Chaque individu déplacé, exilé est susceptible de revendiquer un droit au lieu, et donc de construire du culturel, de s'attacher à une minorité et de se déclarer victime d'une inégalité en s'appuyant sur un discours dénonçant l'espace urbain ou national comme politiquement inégalitaire. Le domaine culturel s'articule ainsi sur la révolution technologique concomitante de la mondialisation actuelle des échanges.

Aujourd'hui, cependant, l'instrumentalisation du multiculturalisme par les populations minoritaires, d'où qu'elles viennent, est un fait notoire et parfois contre-productif de démocratie, au contraire du projet initialement élaboré. La nécessité de se construire une niche à soi suscite ainsi des revendications identitaires et de nouveaux modes de négociation collective pour obliger à la construction d'une politique autour du droit du

lieu. L'espace public devient de plus en plus un espace corporel visible, comme à travers le port du foulard islamique ou d'autres signes arborés de l'ethnicité. L'individu se met en scène dans l'espace public mélangeant sphère publique et privée, pour faire parler le privé, instituer la prise de parole du particulier dans l'espace public. Gagner une visibilité physique dérangeante par un biais non politique permet de poser publiquement la question de la pluriculturalité et de la multiconfessionnalité dans les pays laïques comme la France, qui refusait jusque-là de repenser les fondements du pacte républicain basé sur l'interdiction du port de symboles religieux dans l'espace public institué.

En réaction, les nationaux un peu partout en Europe ou dans le nouveau monde accusent un repli conservateur populiste qui vise leur disparition et celle de leurs valeurs pour certains, la perte d'une prééminence démographique, politique et culturelle pour d'autres. De plus en plus, l'espace public se fracture dans la ville. Les quartiers multiethniques deviennent tendanciellement lieux de ghettoïsation, de clôture sur soi, de ségrégation sociale.

La ville a aussi tendance à se diluer dans la périurbanité : il devient difficile de partager les lieux, de participer à la vie de la cité. Se pose le problème de la capacité à créer un lien social entre les différents groupes séparés spatialement dans la ville, à transgresser et franchir les frontières pour ne pas tomber dans la situation de l'intouchable. Ce qui oblige les individus à surmonter l'impasse de la fracture sociale par la capacité à mobiliser un nouveau sens commun, une capacité d'action collective. Les politiques urbaines en France ont tendance à réintroduire un sens partagé de la fête aux solstices d'été et d'hiver, à travers les fêtes de la musique, du livre, des musées, les nuits blanches pour faire advenir cette fameuse identité européenne, tolérante, multiculturelle. La mise à la disposition des transports publics à ces occasions redonne une place aux jeunes, le temps d'un soir. La mode est aux forums sur tous les sujets du moment pour redonner place à la société civile, à l'auto-organisation, à l'expression de la diversité et de l'échange associatif et militant à grande échelle, à l'échelle européenne et mondiale en particulier.

Les pouvoirs publics s'attachent à mettre en place une politique de valorisation des échanges interculturels qui limite l'autoségrégation, la tendance à la concentration dans l'espace résidentiel. Casser ces réagré-gations sociales sur base communautaire liées au durcissement des hiérarchies sociales, à l'augmentation des différences culturelles n'est pas seulement affaire de rhétorique politique et de pratiques d'échange épi-sodiques. La logique nouvelle de discrimination sociale qui se fait jour par

peur du métissage, peur de se perdre dans le développement d'une société pluriculturelle, relance le discours raciste et nationaliste, la violence larvée contre les étrangers, véhicule de la crainte de la régression sociale dans la société en crise.

Tous ces exemples, il faut le rappeler, de fractures et de réactions à celles-ci incitent à repenser la cité, à réagir contre la perte de la citoyenneté, à interpeller le citoyen jeune et à l'appeler à débattre de l'avenir pour redonner une lisibilité à la ville mondiale, se la réapproprier comme espace de civilité et de civilisation et non de décervellement consumériste et individualiste.

La participation à des mouvements sociaux « altermondialistes » devient une autre voie susceptible de promouvoir une politique identitaire en créant un ennemi potentiel ou virtuel. C'est une stratégie de contre-proposition de la société civile qui émane désormais de plusieurs points du globe, du Sud ou du Nord, et permet d'élaborer d'autres solutions alternatives, un nouveau mode de réflexivité et de rapprochement entre les expériences d'inégalité et d'injustice croissantes entre pays, territoires et peuples de la planète. La participation crée de nouvelles valeurs partagées à négocier dans l'espace public, de nouveaux relais et d'autres types de repères. Beaucoup de jeunes renforcent aujourd'hui les rangs des altermondialistes et traversent le globe pour participer aux forums sociaux régionaux et mondiaux, en quête de voie alternative au monde proposé.

CONCLUSION

Ces quelques réflexions montrent une diversification des évolutions et des réactions en fonction des configurations sociales et historiques et des transitions vers un ailleurs urbain. Devant l'ampleur du phénomène, il ne peut y avoir de modèle unique. Les différentes capacités des appareils politiques à digérer ces phénomènes et à diminuer le risque des dérives les plus criantes sont liées aussi à l'histoire des pays. Ceux-ci gèrent de façon diversifiée cette repolarisation des structures sociales liées à l'évolution économique générale et à la dualisation de l'espace social. Mais ils doivent tous remédier à la faiblesse de leurs anciennes institutions déstabilisées par la force des puissances colossales à l'œuvre, à la crise du politique institué qu'il faut refonder et aussi relégitimer. La naissance d'une société civile mondiale à laquelle s'identifient beaucoup de jeunes urbains aujourd'hui est un événement fort et prometteur, mais il n'est rien encore face aux puissants maîtres d'œuvre de la mondialisation.

BIBLIOGRAPHIE

- CHPAKOVSKAIA, E. (2002). « Les espaces urbains de Moscou entre socialisme développé et capitalisme sauvage », dans P. Haeringer (dir.), *La refondation mégapolitaine, une nouvelle phase de l'histoire urbaine ?* Tome 1, *L'Eurasie post-communiste* (Moscou, Shanghai, Hongkong), série Techniques, Territoires et Sociétés, p. 77-83.
- DELANDE-LIU, N. (2002). « Reconquérir le centre-ville de Shanghai. Sauvegarde patrimoniale et reconversion d'un parc immobilier centenaire », dans P. Haeringer (dir.), *La refondation mégapolitaine, une nouvelle phase de l'histoire urbaine ?* Tome 1, *L'Eurasie post-communiste* (Moscou, Shanghai, Hongkong), série Techniques, Territoires et Sociétés, p. 187-198.
- HAERINGER, P. (2002a). « Le Caire et la refondation mégapolitaine au Proche-Orient. Une comparaison avec Istanbul et Téhéran », *EurOrient*, n° 12, p. 57-104, « L'Égypte, centre de gravité régional ».
- HAERINGER, P. (dir.) (2002b). *La refondation mégapolitaine, une nouvelle phase de l'histoire urbaine ?* Tome 1, *L'Eurasie post-communiste* (Moscou, Shanghai, Hongkong), série Techniques, Territoires et Sociétés, 36, 327 p. Et notamment « Systèmes autoritaires et refondation urbaine », p. 9-12.
- HAERINGER, P. (dir.) (2003). « Métropoles d'Orient et d'Extrême-Orient. Une décennie pour de nouvelles épures », dans *La refondation mégapolitaine aux deux bouts de l'Asie*. Premier congrès du Réseau Asie (Paris, 24-25 septembre 2003), www.reseau-asie.com et cédérom.
- KOLOSOSOV, V., O. VENDINA, E. CHPAKOVSKAIA et T. EKATERINTCHEVA (2002). « De l'homogénéité à la diversité. La restructuration sociale à Moscou dans les années 1990 », dans P. Haeringer (dir.), *La refondation mégapolitaine, une nouvelle phase de l'histoire urbaine ?* Tome 1, *L'Eurasie post-communiste* (Moscou, Shanghai, Hongkong), série Techniques, Territoires et Sociétés, p. 65-77.
- NHUAN NGUYEN, D. (2003). « Le Vietnam et le tournant urbain. Métropolisation et cosmopolitisation », dans P. Haeringer (dir.), *La refondation mégapolitaine aux deux bouts de l'Asie*. Premier congrès du Réseau Asie (Paris, 24-25 septembre 2003), www.reseau-asie.com et cédérom.
- SASSEM, S. (2000). Communication aux rencontres de Cerisy La Salle.
- SÉMINAIRE « Recomposition des espaces postcommunistes : nation, État, région, ethnie », organisé par Wanda Dressler, avec Philippe Haeringer, Olga Vendina, Vladimir Kolossov et Gholam Reza Shokrani, Paris X – Nanterre, décembre 2002.
- SFEZ, L. (2002). *Technique et idéologie*, Paris, Seuil.
- VERPRAET, G. (2003). Contribution aux journées doctorales « Ville et société » organisées par Guy Burgel, avec Philippe Haeringer, Paris X – Nanterre, décembre.

P A R T I E

2

**LIEUX, VILLES
ET RITES DE PASSAGE**

Dans cette deuxième partie, les auteurs traitent de l'imaginaire comme médiation (*mediatio*), selon l'expression empruntée à Gilbert Durand. Yves Chalas, dans l'analyse de « discours d'existence » recueillis auprès de citoyens, retrouve dans le concept d'imaginaire, tel que défini par Durand, l'image comme « pôle intermédiaire ou troisième voie qui réconcilie sujet et objet [...] qui n'a pour règle que celle du tiers-inclus; elle est va-et-vient entre les termes de ces oppositions dualistes ou elle n'est pas ». Rappelant Henri Corbin, « l'image, poursuit-il, a cette double capacité, d'une part de matérialiser ou de donner corps à la sphère des idées, de l'idéal, de la métaphysique, du spirituel; d'autre part, de spiritualiser ou de mythologiser l'environnement matériel, empirique, naturel, sensoriel » (Chalas, 2002, p. 24). Il s'agit de témoigner puis d'analyser les rêves des jeunes comme des pratiques de construction imaginaire, et de « passage » ritualisé à une société autre et aux différents marquages qui, après le contact avec les « démons/dieux », se transfigurent dans l'espace des objets et des choses matérielles en des rituels grégaires qui se prolongent et rappellent les esprits.

Avec « Jeunes de la rue et gestionnaires urbains: une topologie conflictuelle », Michel Parazelli, professeur à l'École de travail social de l'Université du Québec à Montréal, soumet comme une critique épistémologique la nécessité de bien cerner d'abord le regard de l'intervenant, qu'il soit travailleur social ou qu'il soit chercheur, et les conséquences théoriques qui en découlent. S'agit-il de jeunes considérés comme étant à risque, ou plutôt d'acteurs sociaux? S'agit-il de jeunes porteurs d'une pathologie contagieuse, et ce, à l'image de l'épidémiologie sociale dont on connaît par ailleurs l'efficacité sur le plan mondial? Ou s'agit-il d'acteurs réels disposant d'une marge d'autonomie telle qu'elle accepte l'imaginaire social? Cette mise au point effectuée, l'auteur souligne, d'entrée de jeu, la nécessité de poser la question de la transformation du lien social comme explication du statut théorique de l'individu dont il est question quand on parle notamment de jeunes. Partant, Michel Parazelli fait porter le regard sur l'expérience sociospatiale des jeunes de la rue et, pour mettre en relief l'analyse sur le terrain, il engage une réflexion sur ce qu'il nomme le choc des imaginaires en comparant avec les gestionnaires urbains définis dans un sens large ceux qui manipulent les symboliques urbaines pour, par effet de structure institutionnelle, réinsérer ou évincer les ainsi nommés « marginaux ». À la suite d'une longue observation, l'auteur propose une étude sur l'art des socialités des jeunes de la rue en présentant des éléments structurels de l'imaginaire de ces jeunes ainsi que de l'imaginaire des gestionnaires urbains. Tout comme Alfred Schütz invite à voir les « conduites » pour ce qu'elles sont et non pas pour ce qu'elles devraient être, à savoir des « expériences subjectivement significatives qui émanent de notre vie spontanée », des « intersubjectivités » et non des « actions comme conduites

définies à l'avance ou projets pré-conçus » (Schütz, 1987, p. 108), Michel Parazelli rend compte d'un phénomène social, mais aussi interprète le sens qu'il peut avoir quant au devenir du lien social.

L'auteur souligne clairement comment l'espace est « constitutif de l'identité et foyer de toute expérience possible » et comment « la représentation topologique de l'espace détermine celle de la perspective et de la distance et que c'est justement cette même représentation topologique, qualitative et abstraite, qui structure le processus d'identification socio-spatiale des sujets ». Après avoir effectué la présentation de deux schémas illustrant les modes de relation des jeunes de la rue et ceux des gestionnaires de l'urbain, Michel Parazelli montre comment les pratiques urbanistiques visant la revitalisation des centres-villes, notamment, ne font pas que démolir un certain paysage et un mobilier urbain, mais font disparaître « des lieux de socialisation marginalisée des jeunes de la rue ». Les gestionnaires de l'urbain font en sorte « d'affaiblir la reconnaissance de leurs efforts de socialisation marginalisée essentielle à la réalisation de soi ». Et Parazelli arrive à poser la question cruciale, à laquelle Françoise Moncomble est parvenue à la suite de ses études des politiques de la ville eu égard aux cités de la banlieue parisienne, à savoir qu'à défaut de lieux d'identification, sans les possibilités de constitution d'un lien social à partir duquel s'élabore et se réalise un imaginaire, bref sans les rituels de grégarité, « assisterons-nous alors à une radicalisation des pratiques juvéniles marginalisées » ?

Teresa Sheriff, directrice du développement de la pratique professionnelle au Centre jeunesse de Québec, attire l'attention sur ce qu'elle appelle « L'échec de la didactique des normes ». « Les jeunes de la rue, dira-t-elle, se référeront aux normes de socialisation pour montrer aux adultes que *leur truc* [c'est l'auteure qui souligne] ne fonctionne pas... » Le texte montre comment les jeunes qui ont « presque tous des problèmes de relations avec leurs parents ou avec un des parents qui a la garde légale » s'inscrivent symboliquement/réellement dans la cité. Par leur représentation du corps et par l'usage des graffiti, les jeunes marquent l'urbain par une perversion du code vestimentaire et par une désignation symbolique différenciée de leur espace de référence selon leur groupe d'adhésion. Le texte montre aussi comment les émotions vives et des affects partagés sont la manifestation de leur parcours initiatique, et comment les peintures en trompe-l'œil sur les piliers d'une autoroute, par exemple, sont l'illustration d'une rencontre et des traductions identitaires et créatrices avec les esprits qui habitent la cité.

Le trajet initiatique que relève l'auteure comporte d'abord un refus. « L'enseignement des normes ne tient pas compte de leur expérience de vie. Tôt, dans leur vie, leur filiation se brouille [...] ils grandissent avec les normes énoncées, mais sans la confiance en celui ou celle qui les

enseigne. » L'auteure signale ensuite les conduites de retrait de leur part, convaincus qu'ils sont que « personne n'attend rien d'eux, en tout cas, rien de bon ou d'utile », d'où le nihilisme et le sentiment de solitude. Puis, c'est le parcours ou l'errance, d'autres écriraient l'égarement dans la jungle urbaine, où « ils affrontent la rue avec leur corps ». C'est l'épreuve souvent ordalique du feu et de la mort, pour le moins celle des risques face aux obstacles. On mesure ses limites, autant que ses capacités quand on affronte les spectres de la finitude. Enfin, la phase du bouleversement passée, prouver « qu'on existe malgré tout [...] c'est trouver un sens à la vie [...] c'est transformer le monde [...] pour recommencer la première création ratée ». Et l'auteure de conclure : « Nous sommes en plein dans le mythe. » On est dans le monde de la création, de l'invention. Le texte rend compte d'inventions et de créations inédites pour manifester la renaissance-transfiguration à l'œuvre. Il illustre la façon dont le ré-enfantement, en quelque sorte, est l'acte créateur qui ne s'effectue pas sans rapport avec la violence et sans recherche de l'autre, refondation orageuse du sacré, du lien social. L'acte créateur ou de re-création sociale ne se fait pas sans le corps ou sans les sensations, ni sans l'invention d'un rituel ou la recomposition de règles qui disent l'instant du sacré. L'auteure rapporte son propre parcours initiatique en coenesthésie avec ceux des jeunes de la rue et notamment des jeunes Punks. Comment ils « font de leur corps une installation dans la cité représentant... l'imprésentable » et, dans le fantastique de la nuit, comment les jeunes, en re-esthétisant les murs de la ville de leurs traces, de cet « éphémère des certitudes des liens d'amitié et d'amour », non seulement redonnent la parole aux murs, mais ouvrent sur l'aventure ce qui fermait et enfermait.

Dans le texte « Rites de passage au monde adulte », Denis Jeffrey rend compte d'une période dans les sociétés modernes ou hypermodernes actuelles. Si les sociétés traditionnelles avaient des rites de passage à la vie adulte, ce qui écartait ainsi les périls que sont les énergies non intégrées à la dynamique sociale, deux questions sont posées par l'auteur. Avons-nous des rites de passage dans les sociétés modernes, et ceux-ci réussissent-ils à transmettre les règles de la vie commune, confirment-ils les rôles sexuels et sociaux, effectuent-ils l'accompagnement ou le retour à la vie collective ? Selon l'analyste, fournissent-ils les outils conceptuels significatifs suffisants pour saisir l'effervescence des jeunes et, partant, comprendre le type de société dans lequel se manifestent les jeunes en quête de rites ? S'appuyant sur ses nombreuses recherches et sur ses études consacrées à la jeunesse et au rôle du sacré dans les sociétés actuelles, Denis Jeffrey présente une réflexion qui ne devrait pas laisser sans réactions sur le plan de notre connaissance des mutations sociales et politiques à l'œuvre dans nos villes-mondes traversées par l'omniprésence de l'autre dans un univers communicationnel inédit.

Qui donnera aux jeunes « le goût de grandir » ? Il ne suffit pas de passer des épreuves pour se sentir intégrés ; encore faut-il trouver les « passeurs », ces « aînés » sensibles à leur rôle de personnes significatives pour les jeunes. Quelle épreuve réelle et symbolique sera rattachée à une histoire que révèle le sens du passage à un autre âge ?

Si la modernité s'est érigée sur une fabulation propre à stimuler l'engagement ; si, beaucoup plus près de nous, la révolution tranquille et le mouvement d'indépendance nationale ont servi à meubler l'imaginaire des générations précédentes, quelles histoires sont présentées à la jeunesse contemporaine ?

Émile Durkheim, dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, avait attiré l'attention sur la fonction des religions. « Il n'y a donc pas, au fond, de religions qui soient fausses. Toutes sont vraies à leur façon : toutes répondent, quoique de manières différentes, à des conditions données de l'existence. » Et plus loin Durkheim établit ce parallèle qui peut être une méthode sociologique d'observation. « Il n'est pas de religion qui ne soit une cosmologie en même temps qu'une spéculation sur le divin, écrit-il. [...] Les hommes ne lui ont pas dû seulement, pour une part notable, la matière de leurs connaissances, mais aussi la forme suivant laquelle ces connaissances sont élaborées » (1968, p. 2-13). Tel Émile Durkheim qui voit dans la religion « une chose éminemment sociale », Denis Jeffrey tente, en quelque sorte, de retracer dans les réalités des conditions sociales actuelles de l'existence les symboles et les rites pour interroger les croyances et les mythes par lesquels les connaissances sont élaborées et transmises.

Les marqueurs significatifs du passage de la jeunesse à la vie dite adulte sont tombés dans l'état de caducité. D'autres marqueurs s'érigent sur le parcours du jeune pour signifier que des expériences rituelles contribuent à transformer l'identité. Des expériences par cumul que l'auteur relève à titre d'illustration et qui, au total, rappellent, comme Georges Lapassade le fait dans *L'entrée dans la vie*, qu'un jeune n'est pas que transition, mais vit en temps et dans un espace réels des expériences comme des événements « à charge émotive très forte » dont les enjeux sociaux sont tragiques, pour le moins décisifs et pour longtemps. De nouveaux périls, ce qu'on appelle trop facilement les « violences urbaines », menacent l'individu, mais aussi la société, si des rituels ne sont pas instaurés pour symboliser les événements marquants dans la vie des jeunes. Et l'auteur soumet à notre réflexion l'urgence des mots pour protéger des choses, des « histoires » pour apaiser l'émotion forte vécue afin que les jeunes trouvent à comprendre et se comprendre. Des histoires racontées par des adultes pour donner accès aux mystères de la vie et de la mort ou, pour paraphraser Michel Foucault dans *Les mots et les choses*, afin que les expériences vécues avec l'autre puissent protéger des mots.

François Gauthier, dans « *Raves et espace urbain : bricolage d'un rite de passage à l'âge adulte ?* », pose la question des « marges » sociales et spatiales des « s ». Comment l'imaginaire féconde une « religiologie » du quotidien et inaugure une urbanité novatrice au-delà d'une vision naturalisante qu'est la notion de génération. Plusieurs auteurs, entre autres Karl Mannheim, se sont penchés sur le concept de génération. On utilise souvent, dans les périodes où les changements semblent une constante théorique et empirique, la notion de génération. S'agit-il, par exemple, tout naturellement du passage de la génération des baby-boomers à celle des « baby-busters » ? L'auteur propose plutôt de considérer dans les raves « des signes qui permettent de saisir les modalités de la ritualisation du passage à l'âge adulte dans nos sociétés ». Au-delà des pratiques, il y a donc lieu de se poser la question de la refondation-recomposition du cadre lui-même à partir duquel les pratiques prennent sens. La caractéristique des jeunes de la génération actuelle consiste à inaugurer une nouvelle structure en même temps que se créent de nouvelles pratiques. Si les rituels de passage persistent, les « s » et les sous-cultures techno imaginent une nouvelle ritualité et créent une symbolique qui ne trouve pas son explication dans une transmission des modèles anciens, dans la « reproductibilité » ou la copie. Il ne s'agit donc pas, pour l'auteur, de limiter le sens des pratiques observées à un rite de passage, soit celui d'un âge à un autre, mais de coller à la réalité vécue par les jeunes « s ».

Que sont ces fêtes nocturnes qu'on appelle les raves (techno) ? Au plus loin du rite initiatique qui consiste à se fondre dans le monde des adultes, François Gauthier voit, au contraire, leur existence comme des effervescences qui « défrichent, pour une tranche sociale en mal d'endroit où s'inscrire dans la société, un espace d'enchantement, d'échappement, de liberté, d'expression et de rêve ». Cela dit, l'auteur pose la question de l'économie du sens dans les sociétés contemporaines qui, loin de reproduire l'identique et d'évacuer ainsi les risques de l'altérité, font l'épreuve de la diversité et de la multiplicité des trajectoires.

L'épreuve de la diversité et de la complexité s'effectue par un autre refus, celui du type d'affectation restrictif de l'espace. L'auteur rend attentif à la symbolique de l'interdit que renferme l'espace, et ce, à travers la recherche de lieux festifs significatifs pour les jeunes. Les boîtes de nuit ne conviennent pas, quand elles ne font pas l'objet d'un rejet systématique. Elles s'inscrivent dans une logique consummatrice et sont, de plus, regroupées dans une enceinte fortifiée de manière à rester sous l'œil-caméra des autorités. La recherche de nouveaux lieux, de « trous attractifs », tels les marges, les terrains désaffectés, les interstices de la ville métropolitaine fondée, on le sait, sur l'industrialisation et la circulation des biens

et des personnes, est, à cet égard, significative et édicatrice de l'imaginaire à l'œuvre. La recherche de l'« ailleurs » possède la double signification de transgression du temps mais aussi de l'espace déjà désignés par l'ordre/désordre, d'une part, et de risque et danger, évasion et ouverture, d'autre part. Rendus ailleurs, les jeunes font l'expérience, dans la « dépense », de parvenir à soi en se rapprochant des autres.

Mais est-ce bien l'anticipation d'un devenir « autre » ? Ou n'est-ce pas simplement que les jeunes « s », issus de la société de la consommation sans appel et du tragique de l'instant, intègrent, à leur insu, le type de société symbolisé par l'objet fétiche et du *hic et nunc* ? On se rappelle comment Jean Baudrillard, dans *Pour une critique de l'économie politique du signe*, montre que « même la consommation, aujourd'hui, se consomme ».

Subversion ou conformisme, voilà bien l'imaginaire de l'*interférence* que constate Pierre Lassave (2002, p. 88) dans les différentes figures de référence utilisées à l'intérieur de l'élaboration romanesque contemporaine. Les jeunes expriment à la fois un refus d'être refusés, que ce soit par l'autorité symbolique inscrite dans l'espace et inscrite dans l'architecture de la ville incapable d'accepter leur réalité sociale. Et ils procèdent à l'invention d'un « ailleurs », ou d'une cosmogonie qui, en même temps, les affranchit, tout en réalisant l'intégration des mêmes signes de désignation de la génération précédente, acquise, on le sait, à la consommation. Les jeunes s'accommodent et accommodent les paradoxes. François Gauthier constate le retour aux archaïsmes du tribalisme : « À défaut d'une mémoire réelle, les jeunes s'en inventent plutôt, grappillée ici et là, réappropriée hors contexte et investie dans des espaces vides, à la périphérie. »

« Conservatisme et subversion », conclut l'auteur qui a procédé à une observation soutenue des pratiques juvéniles liées à la musique techno. En tout cas, pour reprendre cette réflexion de Erich Fromm dans *L'art d'aimer*:

La conscience de la séparation humaine, sans réunion par l'amour – est source de honte. Elle est en même temps source de culpabilité et d'angoisse. Ainsi donc, le besoin le plus profond de l'homme est de surmonter sa séparation, de fuir la prison de sa solitude. [...] Une des manières de réaliser cet objectif consiste en toutes sortes d'*états orgiaques*. [...] Bien des rituels en honneur dans les tribus primitives offrent une image vivante de ce genre de solution. Dans un état transitoire d'exaltation, le monde disparaît, et avec lui, le sentiment d'en être séparé. Dans la mesure où ces rituels se pratiquent en commun, s'ajoute une expérience de fusion avec le groupe, qui rend cette solution d'autant plus efficace (1981, p. 25-27).

Dans « Pour trois graines d'éternité... Contribution à une anthropologie de la mort adolescente », Thierry Goguel d'Allondans rappelle que les jeunes, en effet, sont à la recherche d'une histoire, une histoire qui

ressemble à la société incapable de se représenter la mort. Au sujet de l'invention de l'adolescence – d'autres appliqueront cette catégorie à la jeunesse –, l'auteur fait remarquer qu'elle met fin à la bipartition entre les jeunes enfants et les adultes pour instaurer une tripartition, un continuum. Tout se passerait comme si, pour effacer les marques du temps, on faisait disparaître les marqueurs du temps. L'invention de l'adolescence annulerait non seulement le rituel du passage à la vie adulte, mais neutraliserait l'idée de rupture et de seuil d'un âge à un autre, l'oubli du temps qui passe et qui distancie du jeune âge. L'invention de l'adolescence annulerait libère non plus du passage à un autre âge, mais de l'obligation de dater irréversiblement le moment du passage à un autre âge. La charge émotive n'est plus l'exclusivité de la jeunesse, l'état de jeunesse peut être itératif, un perpétuel recommencement, n'étant jamais dépassé.

L'invention de l'adolescence, fait observer Thierry Goguel d'Allondans, coïncide avec la disparition du faste des cérémonies funéraires et du temps du deuil. Pour appuyer sa réflexion sur la concomitance entre l'avènement de l'adolescence et l'irreprésentabilité de la mort dans la société contemporaine, éternel retour ou recommencement et répétition sans fin de l'histoire populaire, l'auteur signale l'importance que constitue la littérature manga. Celle-ci, fait-il remarquer, illustre bien le mythe de l'invincible, de l'immortalité, de l'indestructibilité, d'invulnérabilité à la limite du virtuel que la société réclame comme image d'absolu. La mort est vaincue par défaut de représentation. Les mangas existent par ce qu'ils accomplissent comme exploits guerriers. La mise en scène des corps éclipse les scénarios simplistes, fait remarquer l'auteur, et les combats deviennent « d'éternels recommencements où la mort est constamment déjouée ; d'ailleurs on ne meurt pas, dans ces histoires, on disparaît, on s'efface ».

Et si les sociétés contemporaines étaient incapables de fixer des barèmes ou des rituels ? L'auteur semble dire, en effet, que cette époque est marquée au coin d'un doute existentiel. Les jeunes évoluent dans un monde où les repères identitaires sont brouillés, comme le soutient David Le Breton (2001, p. 113-122). Dans le doute et le scepticisme ambiant, les jeunes disent et se disent dans les histoires où dominent les disparitions ou les effacements momentanés plutôt que dans l'irréversibilité de la mort. La mort irreprésentable, ou l'irreprésentabilité de la mort, dit le doute lorsque disparaissent les certitudes. Les jeunes jouent avec la mort, mais ils ne désirent pas la mort, et les conduites à risque sont en quelque sorte des rituels pour dire l'indicible. Le syndrome de la disparition momentanée ou de l'effacement pour un éternel retour, une transformation continuelle constitue la trame de leurs histoires favorites que sont ainsi les imaginaires mangas.

BIBLIOGRAPHIE

- BAUDRILLARD, J. (1972). *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard.
- CHALAS, Y. (2000). *L'invention de la ville*, Paris, Économica-Anthropos.
- DURKHEIM, E. (1968). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses universitaires de France.
- FROMM, E. (1981). *L'art d'aimer*, Montréal, Éditions Sélect, G1232.
- LASSAVE, P. (2002). *Sciences sociales et littérature*, Paris, Presses universitaires de France.
- LE BRETON, D. (2001). « La jeunesse : d'un mal de vivre aux conduites à risque », dans Armand Touati (dir.), *Penser la mutation*, coll. « Cultures en mouvement », Paris, Éditions Desclée de Brouwer.
- SCHÜTZ, A. (1987). *Le chercheur et le quotidien. Phénoménologie des sciences sociales*, Paris, Méridiens/Klincksieck.

7

**JEUNES DE LA RUE
ET GESTIONNAIRES URBAINS**
Une topologie conflictuelle

MICHEL PARAZELLI, Ph. D. (études urbaines)

*Professeur-chercheur, École de travail social
Université du Québec à Montréal*

Lorsqu'on parle des jeunes de la rue, les discours varient en fonction des positions normatives et politiques des intervenants et des chercheurs face à cette réalité sociale. La plupart du temps, ces jeunes sont considérés comme un problème soit de santé publique, soit de sécurité publique, soit de charité privée. Pourtant, ce phénomène de société recouvre des dimensions complexes qu'il convient d'aborder à travers les transformations du lien social que connaissent les sociétés occidentales. Parmi les nombreux auteurs qui ont traité du lien social dans les sociétés occidentales, Élias (1991) et Laurent (1993) ont montré que ces transformations du lien social ont progressivement construit l'idée même d'individu moderne dont la version actuelle ne ferait qu'exacerber le sentiment de soi. D'où les critiques de plusieurs intervenants sociaux face à un individualisme privatisé donnant l'illusion qu'un individu puisse vivre sans lien social (Castoriadis, 1998). En même temps, cette accélération de l'individualisation du lien social créerait un brouillage des repères normatifs collectifs (Le Breton, 1995), tout en favorisant la mise en œuvre d'initiatives inédites et diversifiées face au projet de réalisation de soi. De telle sorte que, si les comportements sociaux atypiques sont moins qualifiés de « pathologiques », ils sont maintenant étiquetés de « marginaux » ou « à risque ».

Selon moi, cette analyse sociohistorique des formes d'individualisme contemporain est d'une grande pertinence, car elle présente l'intérêt de sortir de la myopie sociale ambiante, valorisant davantage la normalisation institutionnelle des individus. Autrement dit, adopter un point de vue développant une perspective univoque de la réalité sociale étudiée (p. ex. l'angle où l'accent est mis sur le seul risque) pose la question des conséquences sociales de ce choix. En effet, se représenter les jeunes de la rue comme un groupe à risque et non comme des acteurs implique un mode d'existence qu'il convient d'explicitier afin d'assumer la part de responsabilité qui découle des choix épistémologiques et théoriques. D'autant plus que la logique de prévention des risques, empruntée surtout par l'épidémiologie sociale et l'écologie du développement (Parazelli *et al.*, 2003), entre en contradiction avec ces analyses sociohistoriques des rapports identitaires que les individus entretiennent entre eux. À l'autonomie sociale dictée par les nouvelles formes d'individualisme valorisant l'auto-réalisation de soi, la logique préventive des comportements à risque répond par la dépendance institutionnelle et le contrôle normatif. C'est pourquoi, d'un point de vue éthique et politique, il devient préférable d'explorer le sens que les individus donnent à leurs actes sociaux (en tant qu'acteurs disposant d'une marge d'autonomie) afin de reconnaître l'imaginaire social qui oriente leurs comportements. Dans le cadre de cet article, je propose d'exposer les résultats de recherches que j'ai menées en ce qui regarde spécifiquement les dimensions sociosymboliques de l'expérience sociospatiale des jeunes de la rue et des gestionnaires urbains

à partir desquelles on peut repérer les contours de deux imaginaires en opposition. Je pense ainsi non pas lutter contre des comportements sociaux indésirables, mais tenter de comprendre les modes de relations qui structurent les conduites sociales d'acteurs, qu'ils soient marginalisés ou non. Avant d'aborder ce choc des imaginaires, dégageons un minimum de repères pour distinguer les jeunes de la rue des autres catégories sociales.

REPÈRES DESCRIPTIFS DES JEUNES DE LA RUE

Malgré l'incertitude définitionnelle de la catégorie, on peut avancer de façon globale quelques repères descriptifs sur les caractéristiques des jeunes de la rue, au moins en ce qui regarde le Canada. Actuellement, la majorité des jeunes de la rue recensés dans la littérature sont âgés de 14 à 25 ans¹, mais il existe aussi des jeunes de la rue de moins de 14 ans et de plus de 25 ans. On trouve parmi eux des jeunes hommes et des jeunes femmes dont la proportion fait aussi l'objet d'un débat². Une grande partie ont subi de la violence familiale et institutionnelle (rejet, abandon, domination) tout en développant beaucoup de méfiance face à l'autorité. Ils viennent de milieux socioéconomiques divers (familles monoparentales, biparentales, assistées sociales ou de classe moyenne) et sont en rupture quasi totale avec les institutions traditionnelles de socialisation juvénile (parfois ponctuée d'allers-retours dans leur famille). La plupart de ces jeunes sont d'origine francophone et anglophone, certains appartenant aux

-
1. Certains auteurs, tels que les chercheurs du McCreary Centre Society (2001, p. 6) qui ont dressé le profil des jeunes de la rue en Colombie-Britannique (province canadienne), vont plutôt restreindre leurs recherches aux jeunes de moins de 19 ans qui sont sans abri ni supervision d'adulte et qui ont fugué de leur domicile ou qui ont été mis à la porte de leur foyer.
 2. Tout comme d'autres auteurs, Mickelson (2000, p. 26-27), qui étudie les jeunes de la rue dans les pays en Amérique, signale qu'il est très difficile de les comptabiliser étant donné que cette population est très mobile et que les définitions utilisées par les intervenants sociaux et l'État varient selon les régions et le temps. Par exemple, le département de l'Éducation des États-Unis estimait à 630 000 le nombre des jeunes sans abri de 6 à 17 ans en 1997. Ce nombre représente en fait les familles sans abri qui ont eu des liens avec des agences publiques ou privées afin d'inscrire leurs enfants à l'école. Cela ne reflète pas la réalité de tous les sans-abri et il est très difficile de savoir combien de temps la famille demeure sans abri. De plus, toujours selon l'auteure, on estime à 300 000 le nombre d'adolescents vivant dans la rue et à 2,8 millions le nombre de jeunes fugueurs. Et, selon la récente enquête de Santé Québec (1998), des 28 214 personnes recensées à Montréal qui ont eu recours aux ressources d'hébergement en 1996, le tiers serait composé de jeunes de moins de 30 ans, dont des mineurs, sans toutefois que soit établie une distinction entre les jeunes de la rue et les jeunes itinérants.

Premières Nations (*Aboriginal youth*) (Gilchrist, 1995). 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, la voyant comme 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 à Montréal. D'appartenances culturelles variées (punks, rockers, gais, *peace and love*, hip-hop, etc.), les jeunes de la rue développent inégalement des pratiques de débrouillardise diverses (petit trafic, prostitution, toxicomanie, mendicité, squattage et *squeegee*) ainsi que certaines pratiques culturelles (musique, voyage, *body piercing*, graffitis, *drag queen*, styles vestimentaires variés, animaux de compagnie, etc.). Tout comme les jeunes de la rue des pays en développement (Blanc, 1994, p. 41; Taracena et Tavera, 1998, p. 78), les jeunes de la rue du Canada et des États-Unis tentent de recomposer une famille fictive dans le milieu de la rue dans une perspective de socialisation et de protection (Caputo *et al.*, 1994, p. 18-19; Plympton, 1997; Parazelli, 2000). 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, 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. Mais il serait présomptueux d'affirmer que la vie de rue n'est que destructive. Il serait plus adéquat de considérer la vie de rue dans une perspective paradoxale d'émancipation et d'aliénation.

La même prudence vaut lorsqu'il s'agit d'associer les jeunes de la rue à la délinquance (Hagan et McCarthy, 1997). Si leurs conditions de vie peuvent favoriser des activités illégales, leurs pratiques sociales ne sont pas liées à la délinquance criminelle comme chez les gangs de rue hiérarchisés. Et, 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. Depuis cinq ans en Amérique, le contexte de revitalisation du centre des grandes villes favorise la répression urbaine. Les forces policières soumettent les jeunes de la rue à une plus grande fragilité psychologique par la criminalisation de leurs pratiques urbaines et de leur mode d'occupation de l'espace public (Bellot, 2001, p. 271-272). Les comportements pathologiques demeurent des exceptions, mais pour combien de temps? Plusieurs d'entre eux perçoivent la société comme étant régie par la seule la loi de la jungle qui oppose les perdants et les gagnants. Cette perception consolide leur sentiment que le monde adulte est pourri.

Les recherches des pays en développement comme celles des pays développés nous indiquent que les manifestations de la vie de rue varient selon les milieux urbains et qu'il faut prudemment éviter les généralisations abusives en ne projetant pas la dynamique sociale d'une ville sur une autre (Lucchini, 1993, 1996 ; Hurtubise, Vatz Laaroussi et Dubuc, 2000 ; Parazelli, 2002). Les différences peuvent être attribuées au contexte politique et culturel du pays (Stoecklin, 2000), à la conception de l'enfance et de la jeunesse, à l'évolution historique des formes d'investissement de valeurs dans l'espace urbain (p. ex., présence d'un *red light*) et des contraintes spécifiques d'organisation socio-urbaine. Dans la même perspective, il serait inexact de penser que les jeunes de la rue des années 1980 ont établi les mêmes rapports que les jeunes des années 2000, étant donné les transformations rapides du lien social et de l'espace urbain. Il importe alors de problématiser les rapports à l'espace et au temps qu'entretiennent les jeunes de la rue.

Bref, le phénomène des jeunes de la rue est beaucoup plus complexe que la seule question de la prévention des risques. C'est pourquoi les caractéristiques même détaillées des jeunes de la rue ainsi que l'inventaire global des problèmes qu'ils vivent ne nous informent pas d'emblée sur les enjeux de leur existence sociale ni sur la dynamique interne de ces jeunes. Un effort théorique doit être entrepris afin de choisir un angle d'interprétation qui rende compte le mieux possible de la complexité de cette réalité sociale, y compris des dimensions paradoxales.

ESPACE ET IMAGINAIRE

Afin d'explorer cette dynamique interne, j'ai étudié le phénomène des jeunes de la rue selon un point de vue géosocial, c'est-à-dire que j'ai pris au sérieux le potentiel d'attractivité d'un complexe de lieux que constitue l'univers sociosymbolique de la rue pour certains jeunes à Montréal durant les années 1990. 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. Dans plusieurs recherches traitant des pratiques sociospatiales des jeunes itinérants (Wright, 1997 ; Ruddick, 1996) et des jeunes en général (p. ex., Kokoreff, 1993 ; Foret et Bavoux, 1990), l'espace est non seulement utilisé comme un analyseur des relations sociales, mais aussi perçu comme un révélateur de la construction

de soi et de la revendication d'une place sociale. Les nombreux conflits de localisation impliquant les jeunes de la rue dans toutes les grandes villes canadiennes témoignent de ce rapport symbolique et affectif aux lieux d'appartenance.

Pour ma part, j'ai tenté non pas simplement de cerner le phénomène dans sa localisation physicospatiale, mais dans un double rapport concomitant que tout individu entretiendrait à l'espace : l'interprétation des prégnances symboliques des lieux (significations symboliques spatialisées) et l'investissement sociosymbolique dans les lieux (marquage et ritualisation quotidienne). Dans cette perspective, on ne « crée » pas les lieux, mais on en décode d'abord le sens (les prégnances symboliques) en associant des représentations sociales à notre imaginaire, qu'elles soient attractives ou répulsives; et toujours en fonction d'un processus d'identification issu du parcours biographique et du contexte socioculturel. Bref, dans tout contexte d'interactions sociospatiales, on développe un mode de relation sociosymbolique aux lieux qui nous permet de déterminer un mode d'utilisation par lequel nous pourrions définir un mode d'occupation. En effet, on ne peut savoir comment occuper un lieu sans connaître le type d'utilisation auquel il est voué. Et l'utilisation que nous pouvons faire de ce lieu ne peut être définie si l'on ne connaît pas le sens attaché à ce lieu. Devant un objet irréprésentable ou indéfini, il est difficile de s'en approprier l'usage à moins de lui attribuer un sens provisoire, par défaut ou spontanément. Autrement dit, investir un lieu à travers un usage quelconque et un mode d'occupation ne peut être pensable qu'à partir d'un décodage des significations diffusées par ce lieu. Selon ce raisonnement, le mode de relation au lieu représenterait une clé d'interprétation révélant non seulement les processus d'identification en cours, mais aussi les assises de la structuration des positions sociales et politiques des groupes d'acteurs.

Ce point de vue est issu d'un travail transdisciplinaire dont les principales sources théoriques sont les travaux de Winnicott (1975), Piaget et Inhelder (1948), Sami-Ali (1974) et Desmarais (1991). Ces auteurs ont comme point commun de lier sur le plan théorique l'espace et l'imaginaire. Contrairement au point de vue habituel, l'espace ne peut alors se confondre avec le monde physique, même s'il en fait partie. L'espace correspondrait plutôt à un système complexe de références où les représentations topologiques, projectives et métriques de Piaget viennent se structurer mutuellement pour contribuer à la stabilisation des éléments du monde extérieur. C'est dans le registre sociosymbolique que le processus

d'identification sociospatiale s'accomplit et non au seul niveau des apparences concrètes. Rappelons que c'est la représentation topologique de l'espace qui détermine celle de la perspective et de la distance, et que c'est justement cette même représentation topologique, qualitative et abstraite, qui structure le processus d'identification sociospatiale des sujets³.

Affirmer que l'espace est identitaire constituerait un pléonasme, car l'espace est constitutif de l'identité ; c'est le foyer de toute expérience possible. C'est ce que les observations recueillies par Winnicott auprès des enfants et des adolescents nous permettent de comprendre lorsque celui-ci tente de saisir comment les nourrissons se différencient comme sujets dès les premiers mois de la naissance en se détachant partiellement de leur égocosmie (relation fusionnelle avec le monde extérieur). 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 structurée par cette première différenciation entre l'autre et soi (via l'expérience transitionnelle). C'est à travers le processus de séparation-liaison que la mère fait éprouver au nourrisson que la première représentation de l'espace se structurerait en même temps que la première conscience de soi. À partir de ce moment inaugurateur, le psychanalyste et pédiatre formule l'hypothèse selon laquelle l'être humain aurait besoin d'une aire intermédiaire entre son monde intérieur et le monde extérieur afin de se différencier comme un sujet. Les phénomènes transitionnels (p. ex., rites de passage) répéteraient cette expérience essentielle et paradoxale permettant d'éprouver son existence sociale comme

3. 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 plus sociologique, Bruter (1974, p. 56-58) insiste sur le rôle des champs de force (attractif, répulsif, annihilant) dans la structuration des formes de voisinage, donc des positions : « L'équilibre domestique est fonction des 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.

étant à la fois séparée et unie au monde extérieur. Cette aire intermédiaire qualifiée de transitionnelle constituerait un espace de socialisation vital que l'individu entretiendrait 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).

Sans développer davantage sur cette construction théorique approfondie ailleurs (Parazelli, 2002), retenons de ces apports qu'il serait pertinent de ne pas réduire l'espace à ses seules dimensions matérielle et métrique, mais d'appréhender l'espace comme une structure abstraite de relations de positions qualitatives à partir desquelles tout individu doit composer avec le monde extérieur et ses semblables en y projetant une partie de son monde intérieur. À l'image de la matrice abstraite du jeu d'échecs, c'est la représentation topologique acquise dès les premiers mois de la naissance qui nous permet de reconnaître ces relations de positions en qualifiant par le langage les discontinuités dans le monde extérieur. On peut reconnaître les relations de positions par la spatialisation d'un imaginaire qui permet d'incarner le monde intérieur (socio-symbolique) des individus. Mais comme les lieux spatialisent déjà l'imaginaire de quelqu'un ou de quelques-uns, morts ou vivants (urbanistes, architectes, etc.), le décodage des significations d'un lieu s'impose avant d'y associer ses propres désirs esthétiques d'identification. Ce décodage socio-symbolique des lieux est aussi nécessaire avant d'essayer d'en détourner le sens en spatialisant un autre imaginaire socioculturel, par exemple, ou encore de fuir ce lieu qui menacerait nos aspirations socio-symboliques d'appartenance. Précisons que, si les lieux diffusent des prégnances, celles-ci deviennent attractives ou répulsives selon les aspirations d'appartenance identitaire des individus. 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 socio-symbolique qui fondent le processus identitaire à même les prégnances attractives et répulsives des lieux. Autrement dit, des contraintes de toutes sortes viennent différer ou

contrecarrer les trajectoires désirées; elles témoignent de ces rapports de force visant à stabiliser une position sur certains lieux convoités par des groupes d'acteurs hétérogènes.

En fait, la problématique de l'exclusion juvénile pose non seulement la question de la recomposition du lien social associée à celle de l'identité, mais corrélativement celle de la place sociale (statut) que peuvent structurer les lieux de socialisation juvénile réellement appropriés. Afin d'illustrer ces propos, examinons les modes de relations des jeunes Montréalais de la rue des années 1990 et des gestionnaires urbains à partir du sens que ces groupes d'acteurs ont exprimé lors d'entrevues en 1994 et 1995.

LES MODES DE RELATIONS DES JEUNES DE LA RUE DES ANNÉES 1990 À MONTRÉAL

À la suite de mes recherches doctorale et postdoctorale dont les résultats sont rassemblés dans un ouvrage synthèse (Parazelli, 2002), j'ai qualifié les modes de relations d'une trentaine de jeunes au « milieu » de la rue selon les formes de relations parentales vécues. J'ai aussi réalisé le même exercice auprès d'une vingtaine d'intervenants participant directement ou indirectement à la gestion urbaine des marginalités sociales à Montréal. La synthèse de ce travail d'analyse est illustrée par deux schémas à partir desquels je décris les deux formes imaginaires cristallisant les représentations des deux grands groupes d'acteurs face au monde de la rue et aux jeunes de la rue qui en font partie.

L'IMAGINAIRE DE L'AUTONOMIE NATURELLE

Rappelons que la vie de rue peut constituer un acte précaire de réalisation de soi, plus précisément un choix contraint. La vie de rue est perçue par les jeunes comme pouvant remplacer ou compléter le bagage reçu de la famille d'origine en le réélaborant et en assurant une certaine continuité symbolique par rapport à ce contexte. Pour ces jeunes, il s'agirait de retrouver paradoxalement les conditions initiales d'attribution identitaire afin de continuer le processus de socialisation tout en s'affranchissant de l'autorité parentale et institutionnelle. Ces conditions furent marquées au sceau du rejet, de l'incohérence et de l'abandon. Le monde de la rue représente justement le rejet, l'abandon ainsi que la transgression. C'est pourquoi il est perçu comme attracteur par les jeunes qui ont vécu des relations parentales de ce type. Selon un lieu commun, ce type de relations

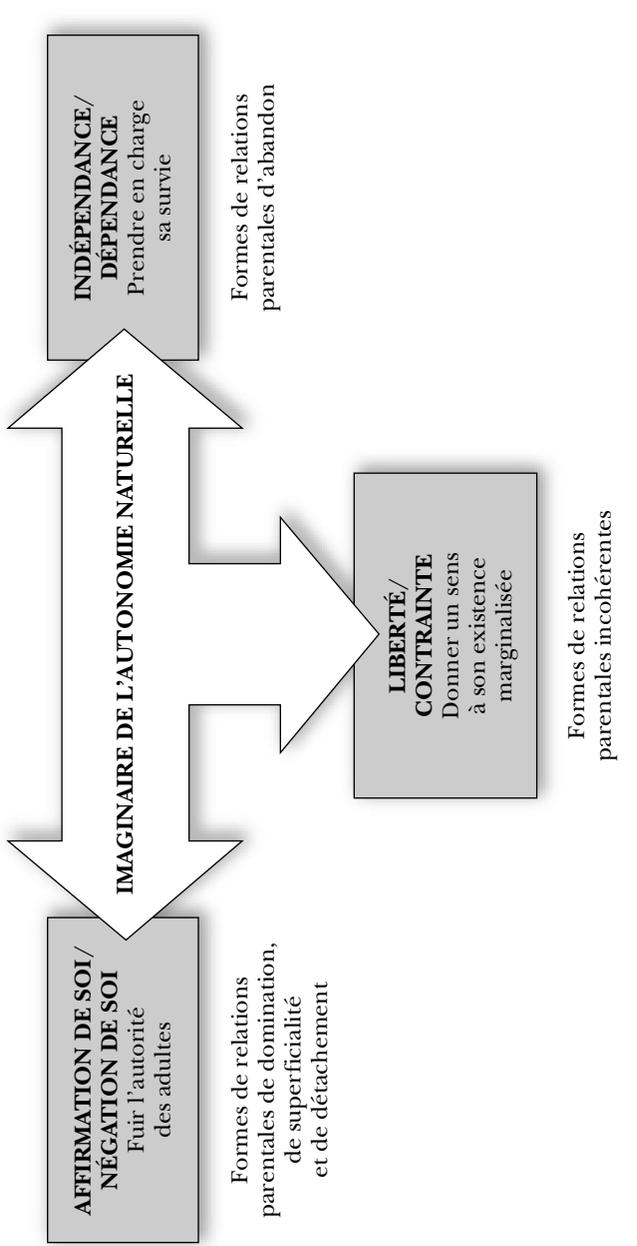
parentales marquées par la violence, l'indifférence ou l'abandon ne produirait que du vide ou de la désorganisation chez les jeunes issus de ces familles. À ce titre, Élias et Scotson ([1965] 1997, p. 264) montrent bien dans leur ouvrage intitulé *Logiques de l'exclusion* que le social a horreur du vide :

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.

Pourtant, loin de créer un vide, les sentiments de rejet, d'abandon et d'incohérence habitent activement les jeunes que j'ai rencontrés au point de structurer leur parcours identitaire par des pratiques de socialisation marginalisée. Il s'agit de pratiques favorisant la construction identitaire, mais qui ne sont pas instituées socialement pour remplir cette fonction chez les jeunes (*squeegiee*, prostitution, mendicité, *piercing*, etc.). En effet, les activités entourant la vie de rue n'offrent pas que des désavantages ; elles peuvent aussi permettre de s'affirmer, de survivre et de s'émanciper. Entreprise pour le moins précaire et délicate, l'imaginaire 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 leur existence sociale qu'ils n'ont pu acquérir dans leur milieu d'origine et ce, en dehors du monde adulte et institutionnel.

À ce titre, j'ai distingué chez les jeunes de la rue trois modes de relations au « milieu de la rue » qui, parce qu'ils interagissaient entre eux, contribuaient à structurer cet imaginaire d'une autonomie acquise naturellement sans l'aide des adultes ou du social institué. Chacun de ces modes de relations était rattaché ou découlait de certaines formes de relations parentales transmettant non pas du vide, en effet, mais des normes particulières quant à l'établissement de liens sociaux. Il s'agit des formes de relations parentales incohérentes, d'abandon, de domination, de superficialité et de détachement (voir la figure 7.1). C'est à partir de ces formes de relations parentales que les jeunes ont construit un mode de relation à la vie de rue et, par la suite, au gré des rencontres sociales, les jeunes tentent ou non d'en recréer le sens. Fondés sur l'imaginaire social de l'autonomie naturelle, ces modes de relations traduisent sur le plan cognitif un registre axiologique ambivalent de valeurs d'indépendance/dépendance (registre prépondérant de la forme de relations parentales de domination, de superficialité et de détachement), de liberté/contrainte

Figure 7.1
Modes de relations des jeunes de la rue au « milieu » de la rue



(registre prépondérant de la forme de relations parentales incohérentes) et d'affirmation de soi/négation de soi (registre prépondérant de la forme de relations parentales d'abandon). Voyons leurs spécificités respectives.

Les formes de relations parentales de domination, de superficialité et de détachement se rapportent à un contexte familial teinté d'autoritarisme (domination), d'impassibilité (superficialité) et d'incompatibilité (détachement) dans les relations. Ce type de rapports favorise chez le jeune des désirs de haine des parents ou de rejet de soi ou un simple refus du modèle parental entraînant chez lui ou chez elle une volonté intense d'affirmation de soi ou, au contraire, de négation de soi. La rue permet à ces jeunes de fuir l'autorité, d'être hors société sans déchoir et de rechercher l'authenticité.

Dans la **forme de relation parentale incohérente** le jeune est engagé avec son parent dans un rapport global où celui-ci lui transmet des valeurs normatives incongrues. Dans ce mode de vie la transgression constitue une valeur positive. Ce type de relations parentales crée deux situations : la reproduction autonome du modèle transgressif du parent lorsque le jeune choisit la vie de rue pour y retrouver des repères affectifs familiaux ; ou une fuite du milieu d'origine parce que certaines consignes normatives du parent entrent souvent en contradiction avec le modèle parental incohérent qui a été présenté au jeune. Les jeunes qui se situent dans ce registre valorisent la vie de rue, car celle-ci leur permet de donner librement un sens historique à leur existence marginalisée (tradition, légende), de recomposer une famille fictive (fusion groupale) et d'« avoir de l'action » ou de vivre l'aventure du risque (dépasser des limites).

La forme de relation parentale d'abandon est celle que vivent les jeunes qui ont été placés en bas âge et qui n'ont pas connu de vie familiale stable étant donné leurs nombreux placements. Cette situation d'abandon amène ces jeunes à considérer la famille comme une fiction irréprésentable (symboliquement) et, dans une moindre mesure, comme une forme relationnelle d'abandon. Les jeunes s'exprimant dans ce registre sont attirés par le monde de la rue, qui leur permet de se faire reconnaître et désirer ou de meubler leur solitude. De plus, ces jeunes ont montré leur intense désir de prendre en charge leur survie (la débrouillardise) afin de s'émanciper le plus rapidement possible de toute forme de tutelle institutionnelle.

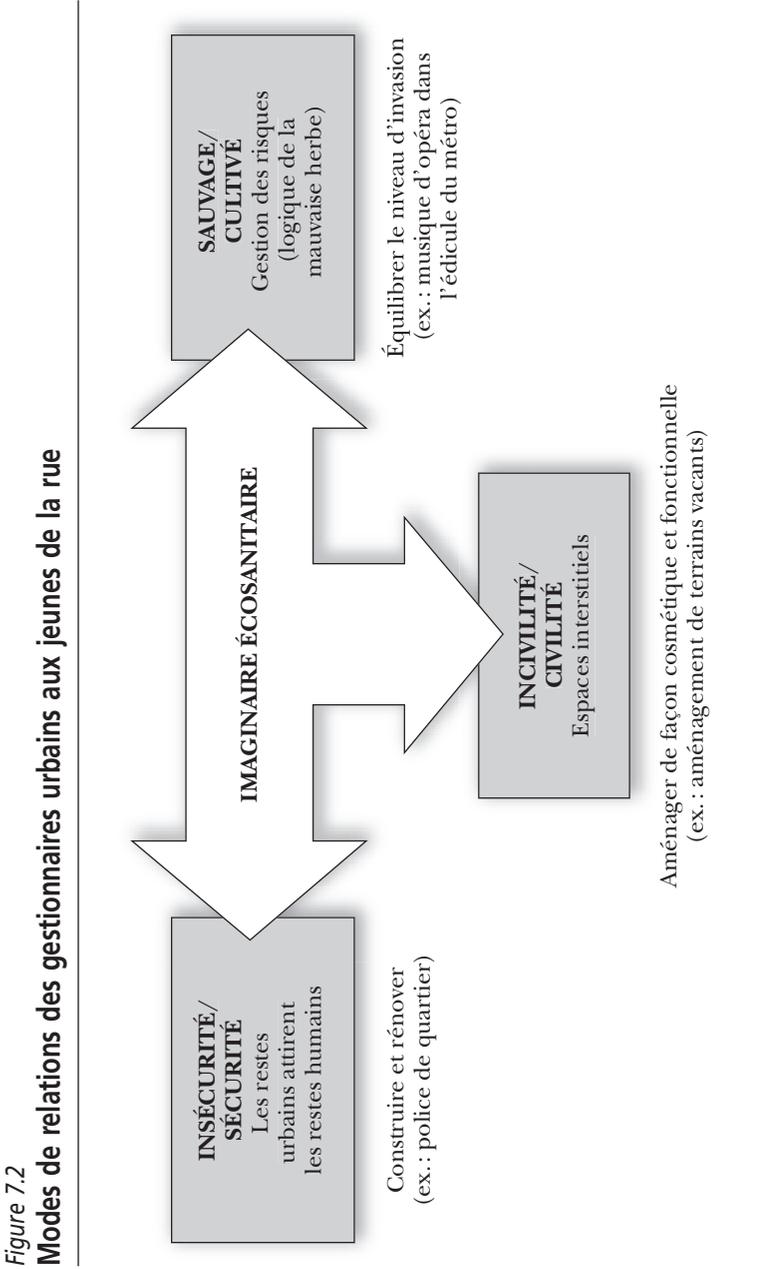
L'interaction de ces trois modes de relations au « milieu de la rue » structure cet imaginaire de l'autonomie naturelle en formant une cohérence sociale des désirs individuels (affirmation, liberté et indépendance). Il s'agit de survivre entre soi pour trouver une place sociale et compenser l'angoisse de la dépression à laquelle plusieurs de ces jeunes résistaient

encore. Certains ont déjà signalé à juste titre la tonalité tribaliste de cet imaginaire (Maffesoli, 1992, 1994) qui est, de plus, habitée par des projections familialistes étayant les relations fusionnelles entre les jeunes.

Ces modes de relations des jeunes de la rue orientent les destinations de leur trajectoire d'évasion de leur milieu d'origine. Traduisons cette observation en un raisonnement mettant en rapport l'espace et l'imaginaire. De façon générale, les lieux les plus communément attractifs étaient ceux qui, sur les plans esthétique et affectif, spatialisaient des prégnances articulées autour des valeurs d'attribution identitaire d'origine de ces jeunes, c'est-à-dire des valeurs de transgression (p. ex. relations parentales incohérentes), d'abandon (p. ex. relations parentales d'abandon) et de rejet (p. ex. relations parentales de domination, de superficialité et de détachement). La reconnaissance spatiale de ces valeurs servait de points de repère topologiques permettant aux jeunes de la rue de se rassembler et de s'identifier collectivement à certains lieux d'appartenance plutôt qu'à d'autres. À Montréal, ces lieux correspondent bel et bien à la partie est du centre-ville, notamment des lieux tels que les *Blocs* (espace vacant à proximité des Foufounes électriques) et le square Saint-Louis (parc public occupé par le mouvement contre-culturel des années 1960) ont représenté pour plusieurs jeunes de la rue des espaces identitaires majeurs.

L'IMAGINAIRE ÉCOSANITAIRE DES GESTIONNAIRES URBAINS

L'occupation sociospatiale de certains lieux par des jeunes de la rue fréquentant le centre-ville Est de Montréal depuis plus d'une dizaine d'années a été perçue par plusieurs acteurs, dont les autorités municipales et les commerçants, comme un encombrement sociosymbolique. La peur de l'insécurité urbaine, de la misère économique, du désordre politique, bref des prégnances de décadence urbaine et d'échec social, contribue à systématiser un processus d'exclusion de ces jeunes dont le parcours est déjà marqué par la marginalisation institutionnelle. Loin de considérer les pratiques urbaines des jeunes de la rue comme un processus de recomposition identitaire les protégeant des formes de desubjectivation, dont l'itinérance, la majorité des intervenants interviewés ont adopté un discours économique teinté d'écologisme lié aux nécessités adaptatives de la revitalisation de ce secteur du centre-ville (rebaptisé Faubourg Saint-Laurent). Ce discours économique valorisant la mise en place d'activités et de décors projetant des apparences de prospérité s'oppose aux prégnances de décadence urbaine que les populations marginales du secteur, dont les jeunes de la rue, diffusent par leur simple présence. En ce sens, l'analyse sociospatiale des rapports conflictuels impliquant les forces policières et les jeunes de la rue s'appropriant certains lieux publics tels que la place Émilie-Gamelin, la place Pasteur ainsi que des lieux semi-publics, sert en



quelque sorte de révélateur des enjeux contemporains de la socialisation urbaine juvénile. Cette analyse nécessite une réflexion sur les rapports à l'espace des divers protagonistes en fonction de leurs modes de relations aux jeunes de la rue. Examinons ceux des gestionnaires urbains.

Le figure 7.2 présente une synthèse des modes de relations des gestionnaires urbains aux jeunes de la rue au centre-ville Est de Montréal. Au-delà de la diversité des formes d'exercice du pouvoir de répression urbaine et des modes de relations, les intervenants interviewés partageaient un imaginaire propre à la présence des jeunes de la rue. Cet imaginaire est structuré par des projections subjectives imprégnées de l'idéologie de l'écologie urbaine datant du début du xx^e siècle. J'ai regroupé ces modes de relations en trois pôles de projections subjectives. Le premier correspond au premier pôle contradictoire insécurité/sécurité, le deuxième à celui des incivilités/civilités et le troisième à ce qui touche au sauvage/cultivé. Si les exemples empiriques utilisés pour illustrer chacun des trois pôles ne sont pas exclusifs à un seul des pôles, ils comportent tout de même des spécificités d'interprétation dans le contexte où ils s'inscrivent. Par exemple, l'interdiction de la pratique du *squeegee* peut être justifiée par un mode de relation axé plus sur le pôle de l'insécurité/sécurité que sur celui de sauvage/cultivé ou de l'incivilité/civilité, certains acteurs de la gestion urbaine considérant cette pratique comme une forme de désorganisation imprévisible et dangereuse. Même si, par ailleurs, dans un autre contexte ou selon un autre acteur, la pratique du *squeegee* pourrait être interprétée davantage dans le registre du pôle sauvage/cultivé. Bref, cette catégorisation vise à mettre en évidence une structure de relations sociosymboliques possédant une cohérence interne et qui permet de légitimer un certain nombre d'actions répressives auprès des jeunes de la rue ou de leurs traces.

En ce qui regarde le **pôle insécurité/sécurité**, certains intervenants invoquent le « syndrome de la vitre brisée », qui consiste à établir un lien de causalité naturelle entre le laisser-aller des autorités lorsqu'il y a un début de dégradation physique des lieux, l'augmentation de signes de dégradation et le développement du sentiment d'insécurité des individus. D'ailleurs, pour expliquer la présence des itinérants et des jeunes de la rue dans le secteur, les intervenants invoquent tous la présence de terrains vacants ou de graffitis dans une perspective naturaliste des pratiques spatiales de sociabilité. Certains d'entre eux ont souligné la propension à vandaliser les équipements et les propriétés privées en présence d'édifices désaffectés ou à donner libre cours à leur agressivité. Cet imaginaire **écosanitaire** est tellement prégnant que cette rationalité pré-théorique 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 : construire, rénover, nettoyer et surveiller. Que ce soit par l'aménagement temporaire des terrains vacants, le nettoyage des graffitis, l'interdiction de la pratique du *squeegee*, 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 d'un mini-poste de quartier 33A à la station de métro Beaudry, l'attraction de nouveaux venus dans le secteur (p. ex., des étudiants) afin de diluer l'affirmation de la présence de personnes marginales, dont celle des jeunes de la rue. L'objectif de ces actions vise à conjurer cet effet d'entraînement pendant qu'on transforme les lieux à l'aide de nouveaux immeubles et en rénovant le cadre bâti ancien.

Le deuxième **pôle incivilité/civilité** renvoie à tout ce qui concerne les comportements transgressifs de la civilité urbaine (violence verbale, dégradation d'équipements, tags et graffitis, cris, rassemblement de jeunes sur les trottoirs, etc.). Ici, une association naturelle est établie entre les espaces interstitiels et la présence d'incivilités. Ces lieux auraient une fonction indéterminée ou non suffisamment déterminée, de sorte que d'autres fonctions puissent s'y enraciner et déranger les passants, les résidents ou les commerçants. Pensons ici à l'occupation régulière des jeunes de la rue d'un terrain vacant aux abords mêmes du trottoir d'une artère commerciale très fréquentée, détournant ainsi la fonction vacante de ce lieu en un lieu de rendez-vous et de pratiques non conventionnelles et pouvant être illicites. Le seul style vestimentaire de certains jeunes est parfois perçu par les passants comme un acte d'incivilité. Il s'agit alors pour les gestionnaires d'évacuer les jeunes de cette position qui transgresse les normes municipales de la civilité. Par conséquent, il sera question d'aménager de façon cosmétique et fonctionnelle les lieux vacants ou abandonnés. De plus, des mesures comme l'installation de lumière bleue dans les toilettes du restaurant McDonald pour éloigner les usagers de drogue par voie intraveineuse, la localisation d'un stationnement et d'un aménagement paysager sur le terrain des *Blocs* (lieu vacant servant de lieu de rassemblement des jeunes de la rue de 1985 à 1995) ou la limitation de l'ouverture du square Berri, la logique est la même : dissuader les jeunes de la rue et autres personnes marginalisées de trop « contaminer » de leur présence et de leurs signes l'espace public ou indéterminé du secteur. Certains architectes vont d'ailleurs concevoir des

places publiques en fonction d'une plus grande déambulation des piétons de façon à décourager le stationnement et la fixation des personnes itinérantes sur les lieux (p. ex., place de la Paix).

Quant au troisième **pôle, sauvage/cultivé**, il correspond spécifiquement à la gestion des risques de voir se développer d'autres ordres de pratiques urbaines que celles autorisées par la réglementation municipale et l'univers de la consommation. 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 colonisant 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. 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 les contenant au square Berri afin d'éviter d'autres « migrations » nuisibles ? Il s'agit ici d'équilibrer le niveau d'invasion de cette population avec des mesures telles que la programmation de pièces d'opéra dans les haut-parleurs de l'édicule du métro Berri, l'incitation de la Société de développement du Quartier latin à ne pas donner aux mendiants comme on le fait pour les écureuils urbains, etc.

Les termes dégénérescence, dévitalisation, malpropreté, dégradation, abandon, érosion, dévastation, nuisance, irritant, etc., reflètent bien cet imaginaire **écosanitaire** qui devient très commode étant donné l'engouement actuel pour les valeurs écologiques. Même le terme revitalisation témoigne de la prégnance de cet imaginaire **écosanitaire** : redonner une vie saine au cœur de la ville !

UN ÉQUILIBRE UTOPIQUE

Cette rationalité écologique du discours des intervenants portant sur les obstacles au redéveloppement urbain est axée avant tout 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 notamment se représentent la ville. S'inspirant eux-mêmes de ce courant

postmoderne de l'architecture urbaine (*New Urbanism*), ces auteurs ont publié récemment un livre à ce sujet. Ils récupèrent la représentation écologique de la sociologie urbaine américaine du début du siècle pour définir les enjeux urbains actuels des grandes villes (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 Lamark 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.

En effet, le modèle urbanistique appelé *New Urbanism*, que nous avons reconnu chez l'architecte Charney (architecte à l'origine du projet de revitalisation du Faubourg Saint-Laurent) et chez les aménagistes municipaux, s'inspire aussi de cette philosophie écologique.

Les principes qui président à leur choix de conservation du patrimoine architectural dans le nouveau bâti obéissent, en quelque sorte, à une loi « naturelle » du rapport individu-environnement, et ce, à l'image de l'écologie animale de l'adaptation au milieu. L'harmonisation de la trame urbaine consoliderait le **tissu social**. Le fonctionnement harmonieux de l'ensemble des fonctions de la ville favoriserait la vie communautaire et créerait de ce fait la cohérence d'un quartier considéré comme composante du système urbain. Cette vision de « l'environnement urbain comme culture objectivée », selon l'expression utilisée par Grafmeyer et Joseph ([1979] 1984, p. 10 et suiv.), participe à construire l'utopie d'un urbanisme qui prétendrait connaître les lois régissant la vie sociale et politique de l'établissement urbain.

CONCLUSION

L'étude des modes de relations des jeunes de la rue et des gestionnaires urbains révèle une topologie conflictuelle entre deux imaginaires sociaux qui s'opposent directement à travers leurs projections subjectives mutuelles. Comme j'ai pu l'observer avec les jeunes de la rue, les pratiques spatiales de sociabilité sont structurées de façon abstraite par leur mode de relation aux lieux. Il s'agit d'un investissement sociosymbolique dans des lieux

attractifs dont les prégnances viennent solliciter leurs projections subjectives, influencées par la forme de relations parentales vécues. Et contrairement à ce qu'avance le raisonnement écosanitaire, un lieu vacant comme les *Blocs* est d'abord attractif pour ses prégnances sociosymboliques particulières, mais aussi, par la suite, à cause de l'indétermination relative des règles d'occupation favorisant le potentiel d'appropriation. Par conséquent, le sentiment de répulsion associé à la présence des jeunes de la rue ne serait 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 les montrant comme un encombrement sociosymbolique pour des acteurs qui valorisent les prégnances de prospérité urbaine. 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) ont déjà posé le problème de la même façon il y a dix ans 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.

Or, en intervenant avec des principes communs d'aménagement au niveau des formes physicospatiales de l'espace urbain (style architectural conservant les signes patrimoniaux, volumes et perspectives) et seulement en fonction des critères esthétiques et culturels de quelques individus responsables du réaménagement du secteur (architectes, urbanistes et aménagistes), on ne peut prétendre recréer harmonieusement une vie de quartier ni résoudre le problème de la marginalisation sociale du secteur. Tout au plus produit-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 physicospatial global telle une entité achevée, aussi patrimoniale, écologique et conviviale que puisse être cette entité.

Par ailleurs, il est nécessaire de s'interroger davantage sur les conséquences sociales liées à une éviction aveugle des jeunes de la rue par des autorités qui n'y verraient que flânerie et foyer de délinquances. À la suite de l'accroissement des mesures de contrôle et de surveillance résultant du contexte de revitalisation du centre-ville Est, j'ai observé la disparition des lieux de socialisation marginalisée des jeunes de la rue (Colombo et

Parazelli, 2003). Une dispersion vers l'est et le nord de la ville ainsi que des déplacements périodiques en milieu rural font éclater les liens sociaux entre les jeunes et affaiblissent la reconnaissance de leurs efforts de socialisation marginalisée essentielle à la réalisation de soi. Étant donné l'impossibilité actuelle d'exister socialement, même dans la marge, assisterons-nous alors à une radicalisation des pratiques juvéniles marginalisées?

BIBLIOGRAPHIE

- BELLOT, C. (2001). *Le monde social de la rue : expériences des jeunes et pratiques d'intervention à Montréal*. Thèse de doctorat, Montréal, Université de Montréal, École de criminologie.
- BLANC, C.S. (1994). *Urban Children in Distress. Global Predicaments and Innovative Strategies*, Italie, United Nations Children's Fund.
- BOFILL, R. et N. VÉRON (1995). *L'architecture des villes*, Paris, Éditions Odile Jacob.
- BRUTER, C.P. (1974). *Topologie et perception. Tome I : Bases philosophiques et mathématiques*, Paris, Doyn S.A. Éditeur et Maloine S.A. Éditeur.
- CAPUTO, T., R. WEILER et K. KELLY (1994). *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.
- CASTORIADIS, C. (1998). « De l'autonomie en politique. L'individu privatisé », *Le Monde diplomatique*, février.
- COLOMBO, A. et M. PARAZELLI (2002). « Quand la revitalisation urbaine dévitalise la marge sociale juvénile. Un enjeu pour la sortie de la rue », *Frontières*, vol. 15, n° 1, p. 39-46.
- DESMARAIS, G. (1991). *La théorie de la forme urbaine. Une problématique morpho-sémiotique*. Thèse de doctorat, Montréal, Université de Montréal.
- 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.
- FÉLIX, Y. (1990). « Topologie », dans S. Auroux (dir.), *Encyclopédie de philosophie universelle. Les notions philosophiques. Tome 2*, Paris, Presses universitaires de France, p. 2614.
- 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.
- GILCHRIST, L. (1995). *Kapitipis e-pimohteyahk : Aboriginal Street*. Thèse de doctorat en éducation, Vancouver, University of British Columbia.
- GRAFMEYER, Y. et I. JOSEPH ([1979] 1984). *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, RES/Champ urbain, Éditions Aubier Montaigne.
- HAGAN, J. et B. MCCARTHY (1997). *Mean Street : Youth Crime and Homeless*, Cambridge, Cambridge University Press.

- HURTUBISE, R., M. VATZ LAAROUSSI 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 sherbrookoise pour le travail de rue.
- KOKOREFF, M. (1993). « L'espace des jeunes. Territoires, identités et mobilité », *Les Annales de la recherche urbaine: Mobilités*, n^{os} 59-60, p. 170-179.
- KOROSÉC-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.
- LAURENT, A. (1993). *Histoire de l'individualisme*, Paris, Presses universitaires de France.
- LE BRETON, D. (1995). *La sociologie du risque*, Paris, Presses universitaires de France.
- 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.
- MCCREARY CENTRE SOCIETY (2001). *No Place to Call Home : A Profile of Street Youth in British Columbia*, Burnaby, The McCreary Centre Society.
- 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.
- MICKELSON, R.A. (2000). « Globalization, Childhood Poverty, and Education in the Americas », dans R.A. Mickelson (dir.), *Children on the Streets of the Americas. Globalization, Homelessness and Education in the United States, Brazil and Cuba*, New York et Londres, Routledge, p. 11-39.
- PARAZELLI, M. (2000). « L'imaginaire familialiste et l'intervention sociale auprès des jeunes de la rue : une piste d'intervention collective », *Santé mentale au Québec*, vol. XXV, n^o 2, p. 40-66.
- PARAZELLI, M. (2002). *La rue attractive. Parcours et pratiques identitaires des jeunes de la rue*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec.
- PARAZELLI, M., M. BOURGON, J. HÉBERT, F. HUOT, C. LAURIN, C. GÉLINAS, S. GAGNON, S. LÉVESQUE et M. RHÉAUME (2003). « Les programmes de prévention précoce. Fondements théoriques et pièges démocratiques », *Service social*, vol. 50, n^o 1, p. 81-121.
- PIAGET, J. et B. INHELDER (1948). *Les représentations de l'espace chez l'enfant*, Paris, Presses universitaires de France.
- PLYMPTON, T.J. (1997). *Homeless Youth Creating Their Own Street «Families»*, New York et Londres, Garland Publishing, Inc.
- RUDDICK, S.M. (1996). *Young and Homeless in Hollywood. Mapping Social Identities*, New York et Londres, Routledge.
- SAMI-ALI (1974). *L'espace imaginaire*, Paris, Éditions Gallimard.

- 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.
- STOECKLIN, D. (2000). *Enfants des rues en Chine*, Paris, Éditions Karthala.
- 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, p. 70-87.
- WINNICOTT, D.W. (1975). *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, Paris, Gallimard.
- WRIGHT, T. (1997). *Out of Place. Homeless Mobilizations, Subcities, and Contested Landscapes*, Albany, State University of New York Press.

8

**L'ÉCHEC DE LA DIDACTIQUE
DES NORMES**

TERESA SHERIFF, Ph. D. (anthropologie)

Chercheure au Centre jeunesse de Québec

Institut universitaire

En regardant le film *L'armée de l'ombre*¹, j'ai été troublée par la violence des jeunes de la rue qui exprimaient sur le grand écran leur colère contre les parents, les éducateurs des centres de réadaptation où ont été placés la majorité d'entre eux, contre les policiers et les institutions. Le zoom de la caméra montrait de beaux personnages qui, sous les masques, laissaient percer la souffrance de jeunes gens parfaitement conscients de la réalité qui est la leur. Je venais de rédiger un rapport de recherche sur ces jeunes, demandé par le Comité de concertation sur les jeunes de la rue et leur environnement, et je savais que les jeunes nous criaient l'échec de la didactique des normes de socialisation qui auraient dû les aider à trouver une place dans la société. En effet, les jeunes errants (comme on appelle aussi les jeunes de la rue) démontrent que les parents, l'école et les services de réadaptation n'ont pas su leur épargner l'exclusion sociale dont ils sont l'objet. Pourtant, ils se sont frottés aux normes enseignées et connaissent leur portée; ils les connaissent suffisamment bien pour les contester, les contourner et les subvertir. C'est bien là l'échec de la didactique: ne pas avoir réussi à rendre ces normes croyables, tout en les nommant et en les prescrivant. Les jeunes de la rue y feront référence pour montrer aux adultes que **leur** truc ne fonctionne pas et ils s'évertueront à relever les contradictions et les échecs du système par la représentation du mal, du laid, de l'indésirable.

Je ne discuterai pas ici des raisons de l'exclusion d'une catégorie de jeunes ni de leur processus de socialisation. Je rapporterai simplement quelques observations pour montrer comment les jeunes de la rue, malgré le conflit qui les oppose à la société, réussissent à s'inscrire dans la cité. Je prendrai à cette fin l'exemple des jeunes de la rue dans la ville de Québec et décrirai brièvement la recherche, puis leur représentation par le corps et les graffitis de ce qu'ils contestent. Enfin, le début d'inscription dans la cité de ceux qui ont fini leur parcours initiatique par des peintures en trompe-l'œil sur des piliers d'une autoroute.

PRÉSENTATION DE LA RECHERCHE

La recherche sur les jeunes de la rue de la ville de Québec a été subventionnée par le Fonds Richelieu. Elle porte sur un corpus de 52 entrevues ethnographiques, dont 36 ont été sélectionnées pour l'analyse. Les entrevues et les observations ont été réalisées par une équipe composée de jeunes anthropologues et d'étudiants, en plus de la responsable de la recherche. Elle a été réalisée entre 1997 et 1999. Les rapports ont été

1. *L'armée de l'ombre*. Film de Manon Barbeau, Office national du film, 1999.

publiés en 1999 et en 2000² et s'adressaient aux représentants des organismes qui siégeaient au comité. Quelques jeunes ont lu au moins quelques extraits du rapport et l'ont approuvé. L'anthropologue Isabelle Roy a réalisé avec un groupe de la Maison Dauphine³, organisme multiservice situé dans la ville de Québec, des expériences de transfert des connaissances sous la forme de théâtre populaire de participation. Nous avons vu là une façon de valider notre lecture.

Le mandat du comité était de réaliser une recherche sur les besoins des jeunes de la rue. Le comité était né à la suite du conflit urbain provoqué par la présence jugée gênante d'un groupe de jeunes punks qui se tenaient à la place D'Youville. Les édiles voulaient leur interdire tout droit de cité et les organismes communautaires cherchaient des solutions viables. L'analyse des entrevues nous a montré que les jeunes ne réfléchissaient pas en termes de besoins mais en termes de droits. Ce sont les intervenants qui réfléchissent en termes de besoins, en raison de la nécessaire planification des services à rendre. D'où la nécessité d'un deuxième rapport où l'on présentait les deux regards en parallèle, celui des jeunes et celui des intervenants.

Le dénominateur *jeunes de la rue* laisse entendre une catégorie bien définie, homogène et facilement repérable. Or, dans la réalité, il s'agit d'un groupe éparé (on peut les associer à l'errance), hétérogène car composé de filles (en nombre moindre) et de garçons entre 13 ans (le moins âgé des jeunes interviewés) et 25 ans (le plus âgé des jeunes interviewés pour la recherche avait 27 ans; l'entrevue a cependant été laissée de côté pour s'en tenir à une limite de 25 ans) qui sont dans la rue (en fugue, sans domicile) pour des durées variables, entre quelques semaines ou quelques mois. Presque tous ont des problèmes de relation avec leurs parents ou avec un des parents qui a la garde légale. Ils ont abandonné l'école à la suite d'échecs et d'autres contraintes. Presque tous (sauf deux filles) ont été placés par les services sociaux. La plupart d'entre eux consomment différentes drogues, à fréquence et quantité variant selon les périodes.

Disons également que les pratiques de ces jeunes varient selon leur groupe d'appartenance. Ainsi, certains groupes de jeunes survivent cachés dans la ville, parfois « gelés », ivres ou dans un état second à force de ne

2. T. SHERIFF *et al.*, *Le trip de la rue. Parcours initiatique des jeunes de la rue*, Québec, Centre jeunesse de Québec – Institut universitaire, 1999.

T. SHERIFF, I. Roy *et al.*, *Mes droits/tes besoins. Réflexions pour l'action*, Québec, Centre jeunesse de Québec – Institut universitaire, 2000.

3. La Maison Dauphine, précisons-le, accueille des jeunes de la rue selon un programme de services diversifiés. Parmi ces services, l'École de la rue et les plateaux de travail se sont avérés des expériences originales d'insertion sociale.

pas dormir. Des jeunes affichent leur adhésion aux styles gothique, skinhead, néo-hippy, punk ou yo. Pour notre part, nous avons rencontré peu de gothiques, quelques néo-hippies et des *normaux*. Nous n'avons interviewé aucun skinhead. Ici, je ne parlerai que des jeunes associés à la culture punk que j'ai observés entre 1997 et 2001.

VIVRE DANS LA RUE : UN TRAJET INITIATIQUE

Les jeunes rencontrés disent ne pas comprendre comment des adultes peuvent se plier à un ensemble de normes et de conventions arbitraires qui ne produisent que des injustices et des inégalités. Ils n'acceptent pas la légitimité de ces normes, méconnaissent leur fondement et illustrent leur insignifiance par les méfaits causés sur leur personne. Ceux qui ont été appelés à leur enseigner ces normes les ont appliquées telle une camisole de force, les obligeant à faire comme tout le monde, sans se préoccuper de leur expérience propre⁴, brimant ainsi leur sensibilité, leurs **droits et libertés**.

L'enseignement des normes ne tient pas compte de l'expérience de vie de ces jeunes. Or, tôt, dans leur vie, leur filiation se brouille. Plus tard, ils ont de la difficulté à nommer le père ou le détenteur de l'autorité. Souvent, ils ne connaissent que la parenté du côté de la mère. Quelques-uns ont été placés par les services sociaux. Cela influe sur leur socialisation ; ils grandissent en entendant bien les normes énoncées, mais sans une confiance nécessaire en celui ou celle qui les enseigne pour accepter de respecter certaines lois fondatrices. L'interaction qu'ils ont avec cette personne ne favorise pas la possibilité qu'ils deviennent partenaires dans l'échange et la coopération. Un jeune sous la tutelle de l'État croit ne pas avoir l'occasion de retourner l'aide qu'il a reçue sa vie durant et se sent écrasé par le poids de cette dette. La construction de son identité devient difficile et son rapport à l'altérité est biaisé par l'effritement de la confiance en autrui. La plupart des jeunes sont persuadés que personne n'attend rien d'eux, en tout cas, rien de bon ou d'utile. Dans ces conditions, personne ne sera étonné de leur nihilisme et de leur profond sentiment de solitude. Ils sont convaincus de partager ce sentiment avec tous les hommes de la postmodernité, sauf que ces derniers le cacheraient dans la consommation, la course à l'argent, les comportements institués ou les extravagances commises en privé ou à l'abri du regard et du jugement des autres.

4. Expérience d'enfants négligés, rejetés, abandonnés, victimes d'abus, d'inceste, de violence.

Pendant leur parcours dans l'errance, les jeunes sont habités par des questions spirituelles et métaphysiques qui les dépassent. Leur devenir étant une question de vie et de mort, dans l'ignorance des règles pour participer à un changement social radical ils affrontent la rue avec leur corps. Contester les normes sociales, ce n'est pas uniquement remettre en question l'autorité, les fonctions parentales ou les limites nécessaires de l'acceptable dans la scène sociale. C'est aussi montrer au monde qu'on existe malgré tout. Le temps d'errance est aussi la recherche d'un sens capable de soutenir leur échine dorsale et de leur permettre de vivre debout. Trouver un sens à la vie leur est indispensable, car leur critique fondamentale du social concerne autant le refus de normes que le sentiment d'inutilité de la vie ou l'impression d'être l'enfant de personne, accompagné de lassitude et de solitude. Sûrement parce qu'ils sont jeunes, ils engagent dans cette démarche énergie, imagination et courage. Trouver un sens signifie quelque part transformer le monde. Comme dans les mythes fondateurs, les jeunes semblent responsables d'une opération de bouleversement total, pour recommencer la première création ratée. En effet, ils agissent comme pour provoquer un événement suffisamment puissant qui les confirme dans la pertinence d'exister sur terre, parmi les hommes, avec les hommes, en tant que héros civilisateurs. De ce fait, tous les moyens sont bons. Nous sommes en plein dans le mythe⁵.

Le mythe occidental en question est celui de l'adolescence dans le monde actuel. En effet, ce mythe (ce lambeau de mythe) met en scène deux groupes de générations différentes qui s'affrontent, celui des aînés et celui des jeunes. Le groupe des aînés est certain et fier de son rôle, celui de transmettre son savoir aux plus jeunes. En même temps qu'ils s'assurent du statut d'ancêtres (et des privilèges qui en découlent), ils inventent des obstacles sous la forme de conditions d'apprentissage et d'initiation. Dans ce contexte, les jeunes s'organisent pour affirmer leur propre autonomie et ne se gênent pas pour critiquer les aînés. Au cœur de cette lutte, des ententes sont toujours possibles, au prix d'un permis de conduire et des clés de la voiture (autonomie des déplacements), d'un voyage (les voyages forment la jeunesse), des allocations pour réaliser des études supérieures ou une place à l'usine de papa.

5. F. Laplantine définit le mythe comme étant « un récit constitué par un enroulement de symboles qui possède certaines caractéristiques : 1) l'histoire racontée n'a pas d'auteurs mais seulement des récitants ; 2) le récit mythique raconte comment le monde est venu à l'existence et comment il prendra fin ; 3) le mythe raconte l'histoire de personnages légendaires qui récapitulent et totalisent toute l'expérience humaine ; 4) en introduisant une tension dramatique entre une Genèse et une Apocalypse, [...] le mythe raconte une violence fondatrice et explique comment elle prendra fin ; 5) le mythe est agi avant d'être pensé. Voir *Les 50 mots clés de l'anthropologie*. Toulouse, Privat, 1974, p. 127-129.

Selon ceux qui ne participent pas à ces transactions pacifiques, n'y gagnant rien, les propositions des aînés prouvent que le monde est pourri et qu'il faut régénérer la société. Pendant que ces irréductibles misent sur leur force physique, leurs idées et leur courage, les aînés pensent que, sans leur sagesse, leur argent et leur expérience, la société est vouée à l'échec et que ces contestataires sont des goélands et des délinquants⁶. Dans cette confrontation, les jeunes cherchent à se passer des aînés. Même plus, à leur montrer qu'ils peuvent s'autogénérer et les remplacer en faisant table rase de la filiation (qui ne les inscrit pas dans la continuité générationnelle) et la transmission culturelle. Après tout, selon le mythe, aucune société, aucun groupe humain n'a été créé du premier coup.

Malgré eux, les aînés valident cette contestation en qualifiant cette période de vie de **crise d'adolescence**. Et les jeunes leur donnent raison. Certains mettent en scène la folie de la recherche de l'absolu et bricolent un rituel où se joue la deuxième et dernière chance de la société. Il est inutile de dire que ce rituel ne peut se faire sans normes. Il faut que le rituel soit convaincant et efficace. Les jeunes qui y participent sont prêts à prendre le risque d'y laisser leur propre vie. Autrement, le jeu n'est pas sérieux. Ils doivent alors inventer le rituel pour représenter tout ce qu'ils rejettent et contestent, c'est-à-dire représenter la laideur, le mal et la souffrance dans une mise en scène au rythme effréné de la dernière chance, en annonçant à l'horizon la possibilité d'une société mieux faite. Fonder la possibilité d'une didactique viable et croyable.

Dans la plupart des mythes fondateurs, le démiurge ou le Dieu créateur dut s'y prendre par deux fois pour créer les hommes. Le premier essai donna des hommes mal achevés, imparfaits, désobéissants, transgresseurs de tabous, etc. Une deuxième tentative (parfois une troisième) eut de meilleurs résultats. Plusieurs dieux de l'Olympe traversèrent des épreuves pour prouver leur force et mériter leur condition d'immortels. Plus près de nous, le Christ dut mourir avant de ressusciter et devenir ou être reconnu Dieu⁷.

6. Ce sont des qualificatifs utilisés par la presse locale.

7. Dans la recherche sur les jeunes de la rue, nous avons proposé d'organiser les données selon un processus de séparation/mort/résurrection, nous inspirant de la vie, de la passion et de la résurrection du Christ. Chaque étape comporte des épreuves et le passage à la suivante n'est pas garanti. En fait, des jeunes meurent réellement, alors que la résurrection vient après que les jeunes ont dû faire face à la mort (*overdose*, tentative de suicide, accident, maladie). Ce modèle a été bien accepté par les jeunes qui l'ont connu.

C'est ainsi que les jeunes de la rue comprennent ce besoin d'ordalie comme un gage de transcendance. Leur particularité réside dans le fait qu'ils inventent des moyens de renaître non pas du ventre de la mère, mais d'un dispositif qui imite point par point la souffrance de la naissance, le premier souffle d'air, les peurs de constater l'incomplétude individuelle et la fragilité du corps. Il s'agit de refaire l'enfance ratée pour devenir adulte. S'enfanter soi-même, à ses risques et périls, en devenant tout à fait vulnérable. Le rituel viendra à leur secours. En fait, probablement qu'un ensemble de rituels ponctuent leur démarche initiatique, dont une partie est l'ordalie. Soulignons que tous ne réussissent pas à franchir les étapes du rite.

Avons-nous dit rituel⁸? Bien entendu, toutes les pratiques ne sont pas ritualisées. Dans l'ensemble, c'est après coup que les jeunes accordent une valeur hautement symbolique à certaines étapes du processus de vie dans la rue. En effet, nous pensons que certaines activités seulement sont scandées et régulées pour être reconnues rituelles. Les initiés parlent de ces pratiques et les reproduisent auprès des *crevettes*, les postulants punks. Ces activités ritualisées seront formalisées, reconnues et répétées en vue d'atteindre une aisance dans le style. C'est ainsi qu'ils sont en mesure de reconnaître un punk de son ersatz du dimanche.

À l'observation, les rituels ne sont pas forcément fixes ni immuables, flous et liminaux ; ils restent ouverts à l'innovation, à la créativité. Un peu de romantisme n'est pas exclu de la *punkitude*. La violence non plus, qui peut s'expliquer par le contexte... Même l'efficacité symbolique est parfois difficilement repérable. À première vue, ces activités rituelles n'ont pas de but utilitaire. Ils diront que jouer du *hard rock*, se foncer dedans pendant la danse ou partager certaines substances, ça fait *tripper*, ça permet d'avoir un *buzz* ou du fun. Mais on observe que l'essentiel de ces activités ludiques consiste à se préparer à frôler la mort, à la caresser de près et à s'en sortir en lui faisant un grand pied de nez. Tant pis si l'on y reste (tant

8. Pour l'anthropologue, un rite est l'actualisation d'un temps sacré ou mythique. Le rituel peut être plus ou moins formalisé, fortement codé ou pas, toujours plutôt dramatique ; il a une haute valeur symbolique pour ceux qui le réalisent. Ce symbolisme peut être compris comme de la magie, de l'efficacité symbolique, de l'attrait de la bonne chance ou du miracle. À force d'être pratiqué, le rituel accepte mal les improvisations, surtout si la forme la plus efficace produit les résultats escomptés. Le rite demande beaucoup d'énergie, de temps, de ressources ; sa valeur consiste dans la sacralisation de l'expérience. Le rite s'inscrit dans la nuit des temps des humains et participe d'une façon de penser le monde. P. Smith dit avec justesse « [Le rite] se caractérise par les procédures dont il implique la mise en œuvre afin d'imposer sa marque au contexte que son intervention même contribue à définir. Il s'agit, pour lui, de capturer la pensée, y croire, plutôt que d'analyser le sens. » Dans P. Bonte et M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1991, p. 630-633.

pis surtout pour les autres, pour qui la mort du copain est une épreuve douloureuse). Tout se passe comme si les jeunes cherchaient à s'enfanter eux-mêmes, à se re-présenter, aidés par des démiurges qui n'ont pas besoin de parler, mais d'agir, en ritualisant la violence et en la rendant acceptable.

Il faut dire que la consommation de certaines substances, le jeûne, le manque de sommeil, le rythme saccadé de la musique et certaines pratiques corporelles aident à atteindre un état second où le partage de l'activité, avec des copains et copines, crée des moments de fraternité intenses, des séances de contagion. Nous pouvons y reconnaître le travail des liens sociaux, même si les alliances sont fluides et transitoires. Peu à peu, ces liens font l'objet de règles. Ainsi, pour les jeunes punks, il est interdit de voler le sac à dos d'un autre jeune, de ne pas partager la nourriture, de garder pour soi les adresses utiles, de *stooler* un squat, de laisser sans assistance quelqu'un en overdose. Ne pas respecter ces règles est objet d'opprobre.

C'est après coup que le jeune de la rue reconnaît une valeur symbolique à la transition de vie dans la rue. Dans l'ici et maintenant, ces jeunes sont dans la recherche de nourriture, dans la hantise de rencontrer les policiers et dans l'urgence de s'enivrer de sensations. Ils provoquent les événements pour confirmer l'à-propos d'une expérience exceptionnelle. C'est donc après coup que nous inscrirons leur expérience dans les rituels de passage, ceux inventés dans la nuit des temps, où il faut que le sacré, une voie du sacré, se manifeste pour dire que leur ordalie est finie, qu'ils n'ont pas besoin d'être des victimes sacrifiées pour faire partie de l'humanité.

Ils continueront probablement à se situer dans la marginalité, mais leur affiliation de groupe unifié par le style esthétique et de vie leur permet d'élaborer un discours mieux articulé. Leurs critiques sont sévères sur ce qui fait défaut dans la société et, peu à peu, ils établissent un lien avec leur exclusion sociale. En même temps, ils prennent conscience de leur impuissance face au capitalisme sauvage, le *Big Brother*, l'État gendarme et la suprématie d'un dieu incarné dans un super-ordinateur qui préside dans son disque dur à la destinée de tous. En cours de route, certains deviendront végétariens, adeptes de la simplicité volontaire et du recyclage. Ils savent qu'ils ne peuvent arrêter la planète et en descendre. Ils essaieront de faire avec.

À la fin de leur parcours, les jeunes armés d'outils de réflexion imparfaits, embrouillés dans les référents pour décoder le sens de la vie, attendent, avec un peu plus d'optimisme, des voies nouvelles. Il faut le dire, ils sont mêlés dans l'excès des signes de la postmodernité et dans l'excès de manques. Cependant, ils ne rêvent pas de nouveaux services

pour combler leurs besoins, même pas d'une bureaucratie plus efficace et à leur portée. Ils veulent beaucoup plus, ils souhaitent autre chose, de nouveaux chemins, une utopie. Conscients de l'immensité de leurs attentes, ils acceptent leur condition de marginalité.

Dans ce processus initiatique, la ville joue un rôle, d'abord en tant qu'espace urbain où la représentation a lieu, ensuite comme élément d'identité, comme ce quelque chose qui apporte une patine à leur personnalité. Le jeune erre dans la ville à la recherche de repères; en même temps, il rejette ce qui illustre son exclusion: les lieux interdits, l'ordre policé. En fait, la ville devient l'espace initiatique, autant comme lieu de la re-présentation de soi que par son caractère anonyme, car, dans ce processus initiatique, les adultes de la génération précédente sont absents, incapables de témoigner de la continuité.

S'INSCRIRE DANS LE RITUEL PAR LA REPRÉSENTATION DU CORPS

Au-delà de l'exploration du laid à la limite du présentable, ce dont il s'agit pour l'esthétique aujourd'hui est peut-être l'interrogation même de cette notion de la conscience dans sa fonction centrale de présentation, soit la structuration de l'espace temps, ici et maintenant.

Willy Appolon.
L'inouï. L'effraction du visible. GIFRIC.

Lors de mes premiers contacts avec les punks, j'ai dû admettre ma méconnaissance à leur égard. Dans mes travaux sur le problème des jeunes de la rue, j'ai dû faire face à ma totale ignorance du code punk, expérience analogue à mon premier contact avec l'art abstrait: difficulté d'accès à l'œuvre par ignorance des codes, incompréhension de la rupture et transformation du style dans l'histoire de l'art. J'ai donc décidé d'éduquer mon goût avec la collaboration des jeunes. Ils ont bien voulu m'expliquer ce qui est punk et ce qui ne l'est pas, les composantes du style, la recherche de cohérence, les techniques et matériaux préférés et, enfin, leur vision du monde, celle qu'ils souhaitaient représenter par la mise en scène de leur personne dans la cité. Le lecteur voudra bien accepter qu'il a fallu comprendre comment les jeunes créent leurs propres normes et transigent avec celles de l'ensemble de la collectivité.

Dans la représentation de soi, le corps est utilisé en tant que surface d'inscription, support et véhicule des signes artistiques. C'est le cas de la peau pour le tatouage, des cheveux pour la coiffure, du tronc pour porter des messages écrits, généralement sur des vêtements noirs et des bottes poinçonnées de dizaines de trous couvrant toute la jambe.

Les jeunes m'expliqueront que le style punk et son esthétique visent la représentation de l'anarchie produite par l'excès des signes-marchandises et de la négation collective de la violence. Il s'agit de rendre évidente la violence qu'on ne veut pas voir : **Si nous sommes des déchets, c'est parce que la société est une poubelle.** En fait, leur position va plus loin que la présentation de leur propre personne. Ils diront qu'ils sont dans une sorte de position éthique où l'image d'autodestruction de leur corps orné illustre la destruction inexorable de l'espèce. Dans la représentation de cette image, ils sont prêts à jouer le tout pour le tout, à la Antonin Artaud. À observer leurs pratiques, je ne peux que penser à René Girard. Attirés par la transgression superposée à l'idée de liberté, ils voudront même, en effet, goûter le sacrifice en devenant sacrifiés. La société ne leur en demande pas tant, mais leur rituel l'ignore. Dans la recherche du plaisir, il s'agit toujours d'aller plus loin de crainte de rester sur place, de faire comme les aînés, au profit du système, ou de voir l'objet de plaisir se dérober.



Photo: Fernando Sheriff

Le look punk cherche de façon ostentatoire à ne pas plaire. C'est un style bricolé et esthétisé qui fonctionne comme un opérateur anti-système, anarchiste et nihiliste. L'efficacité de cet art vise à provoquer la répulsion du spectateur. Les punks disent avoir une position anti-injustice, anti-pollution, anti-romantisme de bon aloi, anti-narcissisme, par l'affirmation de ce qui rebute le bourgeois : la mort, les rebuts, la décadence sociale, les rats, les vêtements défraîchis ou carrément sales. Ce faisant, ils se situent dans un réel très particulier réduit à la surface du corps. Celui-ci est hypervalorisé, comme si les jeunes n'étaient qu'un corps-objet exposé à la vue de tous, prêt à être consommé. Le corps paré devient une clé de lecture de leur position dans la cité et de la représentation qu'ils ont de leur place.

Le style punk est d'abord une construction mentale, ensuite une réalisation matérielle. Il ne s'improvise pas, il est en continuité avec d'autres esthétiques, il s'accorde avec d'autres styles. Cependant, par le message, il se présente comme une trans-avant-garde. Nous le verrons par la description qui suit.

Chez les punks, le premier élément qui attire l'attention est la coiffure, comme s'ils voulaient prouver qu'ils ont le contrôle de leur tête. La coiffure consiste dans un agencement artistique des cheveux travaillé jusqu'à en faire une sculpture. Les couleurs sont vives, variant entre le rouge, l'orange, le vert et le bleu électrique, créées industriellement pour les polymères et non pour les humains. Ils y ajoutent une bonne dose de gélatine transparente, ce qui leur permet, avec un peu de patience, de les monter vers le haut. Le style punk exige la technique du *spike-hair*, des tempes rasées pour mieux faire apprécier le mohawk des guerriers amérindiens, les mèches tressées des guerriers massai ou simplement des crêtes courtes et droites. Les cheveux non sculptés sont coupés en asymétrie : le côté droit long de 15 centimètres, le gauche rasé. Certains artistes dessineront des figures et même des mots sur le crâne rasé.

Le style des cheveux s'accorde avec le maquillage. Pour les filles, les yeux *qui-vous-regardent-me-regarder* sont importants, ils sont soulignés par l'emploi du khôl à profusion, qui fait mieux ressortir les cernes des nuits blanches. Si le mohawk est de couleur rouge, les paupières le sont aussi. Des dessins géométriques imitant des tatouages prolongent les cils, en haut des pommettes. Pour la bouche, les filles choisissent le rouge vin ou le mauve foncé afin d'accentuer la transparence de la peau. Si la jeune penche vers le romantisme punk-gothique, elle en augmentera la blancheur par un fond de teint nacré et de la poudre, imitant le cadavre, vision dont la modernité voudrait se passer.

Les bijoux incrustés dans les sourcils, les oreilles, les lèvres et chez les garçons au menton complètent l'ornementation de la tête. Ainsi décorée, la tête est en opposition avec les vêtements du corps, où domine le noir, tout en laissant paraître des espaces de peau en franc contraste, tel des métaphores de l'errance représentée par les tissus déchirés, effilochés, maculés. Le noir des vêtements appelle le blanc du métal argenté utilisé dans les bijoux. Les colliers de chien en cuir clouté, les chaînes cadennassées au cou et aux bras font ressortir la minceur et la fragilité du corps, alors que le décor des oreilles, du nez et des arcades sourcilières connotent la violence, surtout si les anneaux ont été remplacés par des épingles à nourrice ou des *studs* (clous). Garçons et filles parent leurs bras de multiples bracelets et de tatouages.

Le tatouage habille le corps. Pour ceux qui viennent d'être initiés, l'art est brut. Par contre, ceux qui ont appris la technique se débrouillent bien. Généralement, les tatouages servent de talismans, de parures érotiques, mais également d'éléments pour provoquer et faire peur. Les dessins s'inspirent des classiques ethniques, des symboles mystiques, des bandes dessinées. Le corps marqué est le propre de l'art contemporain

corporel qui vise le meilleur moyen pour dénoncer l'aliénation, la violence et la torture : « inscrire sur le corps du condamné la sentence qui le condamne », à la Kafka.

Dans une société où les signes sont trop nombreux et où tout peut s'acheter, les jeunes de la rue se sont donné la mission d'illustrer cette situation de façon outrancière. Ils y réussissent, car ils accumulent sur eux l'excès des signes, dans le but de dire comment cet excès brouille les pistes. Voici une image de l'anarchie sans rhétorique : vêtements lacérés ou avec des *zippers* en guise de cicatrices, accumulation de badges, d'insignes et d'épinglettes en désordre. En même temps, ils expriment leur opposition aux bourgeois, marquent l'appartenance idéologique et affichent l'intolérance du système.

Pour les non-initiés, tous les punks se ressemblent. À bien les observer, on constate toutefois que tous cherchent à se particulariser en respectant le style. Dans une démarche de véritables iconoclastes, les jeunes s'attaquent aux images sacralisées de la beauté, de la joliesse, de l'ordre, de l'amour consommable, de la pulsion de posséder beaucoup de biens matériels. Ils introduisent l'effraction dans la postmodernité d'une ville qui se veut blanche, propre et prospère, par la représentation du mal, du laid et de l'obscène. Ils utilisent alors ce que la génération précédente semble valoriser le plus, la jeunesse.



Photo : Fernando Sheriff

Les filles vont pousser à l'extrême les codes vestimentaires de séduction en procédant par le détournement de sens : *Je sais que vous aimez la chair fraîche, je suis une jeune prête à être mangée, c'est en tant que proie que vous me percevez*. Les filles sont conscientes d'introduire l'érotisme sadomasochiste dans leur accoutrement, alors qu'elles critiquent âprement les *mottés*. Bien qu'elles doivent parfois se prostituer si elles sont en manque de drogue, elles sont unanimes à considérer la relation homme-femme dans la prostitution comme de l'exploitation. Les jeunes filles punks sont très attentives aux détails. Cela peut aller de la création de vêtements à des actes pour vandaliser les vêtements

griffés en les déchirant suffisamment, les usant artificiellement sur le béton ou sur une roche jusqu'à ce qu'ils aient l'air défraîchis par le surusage. Les bas résille noirs viennent en rappel des tatous aux bras. Ils parent les jambes blanches enfoncées dans des bottes avec des dizaines de trous, ils montent jusqu'aux cuisses, avec des effets de déchirures et des

trous. Ils font l'effet des résultats de l'étreinte sadique. Le message dénote la position du pervers : *Je sais que pour vous je suis une proie sexuelle. Vous savez que je le sais.*

Garçons et filles recyclent les vêtements des comptoirs de charité par la teinture et le patchwork des tissus tartans patiemment agencés en kit. Ce travail prend des heures et une constance de nonne, la démarche artistique s'inscrit dans la continuité du collage pratiqué par les punks de la génération des années 1980. Pourtant, il ne s'agit pas de fabriquer du joli ; au contraire, il faut que le laid paraisse laid, sans aucune équivoque. Nous sommes ici en plein dans l'esthétique de représenter l'imprésentable. Pour en convaincre, le torse devient une affiche par les messages écrits sur le tee-shirt :

- *Dirty Bird.*
- *Moi aussi je te haïs.*
- *Sex Pistols.*
- *Allume-moi.*
- *Vivre autrement.*
- *Les riches moins riches, les pauvres moins pauvres.*

Ces messages, ajoutés aux autres éléments qui habillent, font du corps une installation dans la cité représentant l'obscène.



Photo : Fernando Sheriff

S'INSCRIRE DANS LA VILLE PAR LA REPRÉSENTATION DANS LES MURS

Il fut [...] un temps, légendaire ou pas, où l'idée de la ville, l'idée de sa fondation, de son dessin, de son destin, ne pouvait surgir que dans la nuit noire, sous le coup d'un songe.

Luc Bureau, *Géographie de la nuit.*

Les jeunes de la rue ne sont pas des géographes. Leur mouvance dans l'espace se passe pendant la nuit et tout le monde sait que le géographe observe d'abord, construisant ensuite des bornes, des frontières et des codes pour décrire l'espace terrestre à échelle réduite. Les jeunes punks vont à l'encontre des frontières, et s'ils en trouvent sur leur chemin c'est pour les dépasser, les rendre poreuses et élastiques.

Ainsi, les filles et les garçons enfermés dans un centre d'accueil n'hésitent pas à sauter les murs si l'appel de la liberté est trop fort. L'espace du centre d'accueil est totalement codé pour l'apprentissage de la discipline (une forme de la didactique des normes). Il existe un lieu désigné pour chaque activité. Chaque lieu est surveillé et les déplacements sont contrôlés, un centre d'accueil est censé être sécuritaire... parfois jusqu'à l'étouffement.

Or, dans notre société, le centre d'accueil est le lieu emblématique de l'enseignement des normes, alors que la famille et l'école ont échoué. Avec l'apport de l'architecture, les normes se matérialisent en portes barrées, en corridors à usage restreint, en espaces quadrillés pour permettre le contrôle, en miroir des règles de discipline, en calendriers d'activités, d'horaires prévus par les programmes de redressement. Rappelons-nous, par ailleurs, que la majorité des jeunes de la rue (punks et autres) sont passés par les centres d'accueil. Quelques-uns diront, sur cette expérience, avoir été violentés par les procédés de réadaptation, d'autres infantilisés ou aliénés. Tous sont d'accord pour qualifier leur séjour de perte de temps, de perte de repères, loin de la vie quotidienne ordinaire.

Presque tous disent avoir fugué à un moment ou à un autre, plus ou moins longtemps. Les retours forcés et les enfermements intermittents les préparent à sortir, à la fin de leur placement, dans un manque tel de liberté qu'il engendre la passion pour le risque. Beaucoup de ces jeunes plongent dans la consommation de drogue, d'alcool et dans d'autres comportements défendus. La violence de leurs cris cherche à prouver qu'ils existent malgré tout, contre tous. Commence alors leur parcours d'errance.

Si, sur leur route, apparaît un beau mur neuf peint en blanc, la tentation est trop grande : il leur faut écrire ou dessiner leurs cris dessus, jusqu'à le rendre en harmonie avec le chaos de leur réalité. Il s'agit alors d'écrire dans tout espace disponible de la ville inventée par Dédale, écrire pour laisser des traces et s'y retrouver, écrire l'éphémère des certitudes des liens d'amitié et d'amour. Écrire qu'on a connu le fond parce qu'on a touché de près la mort, écrire qu'on a peur et qu'on souffre du vide. Écrire dans Québec la blanche, la propre, la pure. Écrire pour graffigner l'ordre et marquer par des gestes qu'on est là, que quelqu'un est passé par là. La preuve ? Les graffitis, les tags et les poèmes. Faire parler la ville a ému les artistes connus tels qu'un Basquiat et un Brassai.

Enfin, ils se promènent de la haute-ville à la basse-ville en arpentant côtes et escaliers. Si un squat est possible dans la haute-ville, ils le prennent avec le plaisir de faire quelque chose de défendu, car ils savent que leur place n'est pas là.

Plus tard, s'ils doivent quitter la ville, ils vont vers l'ouest, comme pour continuer la route des premiers conquérants du nouveau continent: toujours plus loin vers l'ouest, toujours en laissant des traces sur leur passage.

Cette position idéologique des jeunes va à l'encontre des normes politico-administratives qui régissent l'usage de l'espace urbain et traduisent en surveillance et contrôle les espaces publics. Lorsque les autorités municipales et les commerçants ont décidé de réaménager la place D'Youville pour en faire une place rentable ouvrant vers le Vieux-Québec, les jeunes ont choisi cet emplacement central pour s'exposer aux touristes et aux visiteurs de l'endroit. Autrement dit, ils se sont rendus visibles à outrance, entre le Québec joyau du patrimoine mondial et le Parlement national.

La ville participe à la construction de l'identité parce qu'elle enveloppe ses habitants. Imaginons l'identité comme un oignon, les expériences significatives, marquantes, enveloppantes étant des pelures agissant les unes sur les autres. Un jeune de la rue de Québec n'est pas un jeune de la rue de Montréal, ni de Vancouver ou de la banlieue de Paris. Ces expériences de la rue s'inscrivent dans le corps, dans la ville et dans le temps. Le jeune lui-même devient subjectivité pure qui illustre chacune des étapes de la traversée qui est son expérience initiatique.

La ville, comme espace initiatique, nous l'avons dit, est parcourue surtout la nuit. On peut dire que l'espace initiatique à proprement parler est l'espace de la nuit. Ces jeunes, fraîchement sortis des centres d'accueil où règnent l'ordre, la discipline et les kilowatts, ne semblent pas prêts à vivre le jour. Éblouis par la lumière de la liberté, ivres de lumière comme au premier matin du monde, ils se réfugient dans la nuit. Il ne saurait en être autrement. La nuit correspond à leur état d'âme, au mystère du monde et à leur goût pour le fantastique. Tout compte fait, le jour ne veut pas les accueillir. Les citoyens bien rangés ne veulent pas les voir parader le jour.

La nuit, les jeunes sont à la recherche des ténèbres fondatrices de l'origine de la vie, de moyens pour sublimer leur malaise identitaire. Parfois, quelques-uns y parviennent avec un peu de poésie, un crayon, un instrument de musique, de la drogue ou l'appel de la mort. Chaque jeune vit sa nuit primordiale, telle la nuit de la passion du Christ. Ce faisant, ils



Photo: Fernando Sberiff

s'inscrivent dans la transgression. Par exemple, pendant quelques années, ils se sont approprié la nuit de la Saint-Jean, l'ont détournée à leur avantage et en ont fait une nuit faste où les fêtards participaient à un rituel orchestré pour sublimer la violence insupportable du quotidien. C'est de ce chaos originel que plus tard surgira une entente entre les policiers et les punks, comme un nouvel ordre où la tolérance zéro est impossible. Il fallait donc inventer d'autres ententes policiées. Elles seront le signe précurseur de ce qui allait se produire dans le domaine artistique du trompe-l'œil.

LA REPRÉSENTATION D'UN MONDE DE RÊVE, LES PILIERS PEINTS

Si les initiatives artistiques des jeunes ont pu conduire à une certaine paix sociale, il demeure que la plus grande victoire fut celle du changement de regard du public sur les jeunes marginaux.

Michel Boisvert, s.j.
Directeur des Œuvres
de la Maison Dauphine

Pour les punks de Québec, la construction de leur identité passe par la construction de leur propre légende. Ils sont devenus les punks de la place D'Youville à force de se battre contre l'exclusion, la déchirure signifiée par l'errance et contre leur propre violence. Et ils ont réussi en s'exprimant, entre autres, dans une œuvre qui corrige une erreur des urbanistes. Il leur a fallu un long cheminement pour passer des tags et des graffitis à l'illustration couleur des piliers monumentaux.



Photo : Fernando Sheriff

L'autoroute Dufferin-Montmorency unit la banlieue nord-est de la ville à la colline Parlementaire. Elle est supportée par de nombreux piliers en béton, jusqu'à constituer une véritable forêt d'une ville futuriste sans dimension humaine. Tags, *grafs* et graffitis foisonnent sur la surface grise, en bataille avec les sculptures parsemées ici et là dans ce qu'on a voulu organiser en parc d'art. Dans cet emplacement chaotique, un groupe de jeunes punks qui fréquentent la Maison Dauphine a réalisé des œuvres magnifiques en trompe-l'œil, avec la collaboration et sous la direction de l'artiste Hélène Fleury.

La première œuvre qui impressionna la presse et les badauds fut l'image frontale d'une cathédrale gothique, ce que l'homme a fait de plus représentatif pour attendre le ciel. À l'envers du pilier, des vitraux artistiquement colorés illuminent les fausses fenêtres, tel un lien avec le sacré de la lumière, si cher au Moyen Âge. L'œil attentif découvrira dans les visages des vitraux les portraits des jeunes artistes.

Toujours avec un regard neuf, des groupes de jeunes ont réalisé d'autres œuvres sur les piliers du côté sud. Cette fois-ci, ils s'en sont donné à cœur joie, illustrant le monde fantastique qui nourrit leur imaginaire. Voici donc un nouvel effort pour illustrer l'invraisemblable, utilisant leurs propres rêves et utopies pour représenter la vie éternelle de l'art, la valeur chevaleresque, l'inextricable de la destinée par un jeu d'échelles à la Escher, le mystique et l'attrait du merveilleux... enfin, le temps qui passe et qui leur apporte une nouvelle maturité.

Cette transformation purement culturelle sera pour les jeunes une expérience commune de dépassement de la barrière de l'exclusion, en leur donnant accès au secret qui dit aux initiés que la ville contient encore des espaces réels où ils peuvent s'inscrire ; la division du dedans et du dehors, du rejet et de l'acceptation sont des tensions qui nourrissent un jeu réciproque et subtil de mystification et de stimulation entre les initiés et les non-initiés. Tout cela prendra forme dans des œuvres monumentales offertes à la collectivité, qui les paye en approbation et admiration.

La clé de l'apprentissage de cette étape est la valeur de vie et de force pour franchir les obstacles. Aidés par les adultes qui croyaient en leur pouvoir de résilience, les jeunes ont compris qu'il est impossible de vivre ailleurs que dans l'espace, même le temps d'une quête de soi. Si les jeunes refusent les normes urbaines dans le processus d'autonomisation identitaire, ils s'identifient à leur ville, ils appartiennent à la ville et la ville devrait leur appartenir, au moins en partie, au moins en ayant le droit de se déplacer, de dormir, de s'exprimer.

CONCLUSION

Les géographes connaissent la théorie structurale de l'espace et son utilisation. Les jeunes de la rue vivent l'utilitarisme qui en résulte. Ainsi, ils seront continuellement chassés, d'abord de la place D'Youville, ensuite du Vieux-Québec et, enfin, du quartier Saint-Roch lorsqu'il sera revitalisé pour les affaires. Cette position explique sur tous les points la contestation et la rébellion des jeunes punks.

La géographie urbaine, comme la famille, l'école et les centres d'accueil, aura prouvé l'échec de la didactique des normes de l'espace. Par leur position esthétique et les œuvres réalisées dans la cité, les punks nous rappellent qu'il ne s'agit pas uniquement de dicter des normes pour socialiser les jeunes ; faut-il encore inventer les bons moyens de les enseigner.

BIBLIOGRAPHIE

- APPOLON, W. (2002-2003). Séminaires du GIFRIC (Groupe interdisciplinaire freudien de recherche et d'intervention clinique et culturel), « De la beauté au mal », Séminaires de psychanalyse et d'esthétique, Québec.
- BARBEAU, M. (1999). *L'armée de l'ombre*. Film de l'Office national du film, 1999.
- BONTE, P. et M. IZARD (dir.) (1991). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France.
- BUREAU, L. (1987). *L'Hexagone*.
- LAPLANTINE, F. (1974). *Les 50 mots clés de l'anthropologie*, Toulouse, Privat.
- SHERIFF, T. et al. (1999). *Le trip de la rue. Parcours initiatique des jeunes de la rue*, Québec, Centre jeunesse de Québec – Institut universitaire.
- SHERIFF, T., I. ROY et al. (2000). *Mes droits/tes besoins. Réflexions pour l'action*, Québec, Centre jeunesse de Québec – Institut universitaire.

9

**rites de passage
au monde adulte**

DENIS JEFFREY, professeur

*Département d'études sur l'enseignement
Université Laval*

*L'inhumain étant oublié de l'humain,
la réintégration dans le monde de
l'humain passe par la restauration
de la faculté de mémoire, et donc
par la capacité de récit.*

Jacques Ricot

Il y a une véritable tâche à accomplir pour devenir un adulte accompli. Dans les sociétés traditionnelles divisées en groupes d'âge, des rites de passage favorisent la transition au monde adulte. Ces rituels donnent lieu à des épreuves corporelles et morales particulièrement douloureuses. Ils se déroulent sous la supervision des aînés, jamais entre les membres d'une même classe d'âge. Ils assurent la transmission des règles de la vie commune et consacrent les rôles sexuels et sociaux à travers des marques corporelles précises (circoncision, scarifications, etc.). À la fin d'un rite de passage, l'initié est célébré, car il fait partie de la communauté.

On peut définir les rites de passage comme étant ceux qui préparent et accompagnent le passage d'une personne d'un état à un autre, ou d'un statut à un autre. Ces rites sont destinés à écarter les dangers que feraient courir à l'intéressé ou à la communauté les énergies qui y sont engagées¹. Le changement et la différence confrontent les individus et les sociétés en permanence. Passer d'un état à un autre, devenir différent est toujours périlleux, puisqu'il s'agit de conserver les équilibres biologiques, psychiques et sociaux. Plus un changement est important, tel celui de l'adolescence, plus le risque est grand de voir bouleverser les équilibres vitaux et de mettre en péril la stabilité indispensable à la continuité de la vie. Les passages assumés par des rites préviennent contre les risques. Sinon, lorsqu'ils demeurent impensés, ils vont préoccuper, angoisser, agiter les individus et les membres de la communauté sans soulever les bonnes questions.

Dans une époque où nombre de jeunes se font remarquer par des conduites qui s'apparentent à des épreuves corporelles et morales (Le Breton, 2000 ; 2003), on s'est demandé s'il était avantageux de recourir à la notion de rite de passage élaborée par l'ethnologie à travers l'étude des sociétés traditionnelles. La comparaison est fragile tellement le monde moderne s'est distancié des traditions. Le passage d'un jeune à ses rôles d'adulte n'est plus socialement construit par l'ensemble de la communauté. Les jeunes ne se sentent plus les héritiers des générations antérieures. Les règles de la filiation semblent rompues. Si l'on se sert de la notion de rite de passage, ce n'est pas tant pour la plaquer sur le vécu des jeunes de nos sociétés que pour alimenter notre propre compréhension des conduites juvéniles.

Les jeunes d'aujourd'hui veulent devenir adultes, et c'est bien souvent dans la maladresse qu'ils surmontent les épreuves de ce passage. Quelle preuve certaine et définitive doivent-ils fabriquer pour être acceptés parmi les adultes ? Il n'est pas certain que les épreuves qu'ils traversent –

1. Cette définition est en partie inspirée de M. Paroff et M. Perrin dans leur *Dictionnaire de l'ethnologie*, Paris, Payot, 1973, p. 207.

fugue, errance, rodéo urbain, conduites à risque, toxicomanie, *piercing* et tatouages, sports extrêmes, etc. – les conduisent réellement vers le monde adulte. Le jeune doit être amené à considérer qu'il se distancie de son enfance. Au terme du passage, il doit être convaincu qu'il ne peut plus revenir en arrière, qu'il est passé à un nouvel état qu'il accepte d'assumer. Surmonter une épreuve difficile ne suffit certes pas pour devenir adulte. Il faut bien encore que cette épreuve ne soit pas insignifiante. Pourquoi pas le dire ainsi : il faudrait que cette épreuve soit liée à une histoire qui en révèle le sens. Les passages sont efficaces pour autant qu'ils ne sont pas seulement matérialisés, mais aussi symbolisés et socialisés. La fonction symbolique renvoie au sens du passage, alors que la fonction sociale initie aux liens et aux règles de l'échange (donner, recevoir, rendre).

Une épreuve devient une expérience fondatrice pour un jeune dans la mesure où elle est reconnue par des aînés qui sont sensibles à leur rôle de passeur. Un passeur est un aîné qui donne à un jeune le goût de grandir. Une épreuve est une expérience singulière, et les épreuves dans la vie d'un jeune sont fort nombreuses. La caractéristique commune de toute épreuve rituelle demeure un face-à-face avec une limite à surmonter. On pourra utiliser les termes de *rite de seuil* ou de *rite de première fois* pour nommer le passage d'une épreuve. Le « rite de première fois » correspond à la première fois où un jeune fume une cigarette, voyage sans ses parents, tombe en amour, consomme une drogue, commet un délit, s'enivre, etc. Ce sont des événements qui prennent pour un jeune un sens initiatique. De son côté, le terme de « rite de seuil » est beaucoup plus vaste, car, en plus des rites de premières fois, il comprend tous les rites qui impliquent la traversée d'une limite, d'une frontière, d'une borne. Le seuil symbolise fortement l'entrée et la sortie, tel le seuil de la maison qui est la limite au-delà de laquelle on accède à l'espace domestique. En termes communs, les rites de seuil concernent notamment le passage d'un examen, d'un concours pour un emploi, le dépassement sportif, l'étape à franchir pour atteindre un but, les épreuves pour s'agrèger à une bande de jeunes, la résolution d'une situation problématique, etc. L'ensemble des rites de seuil et de première fois contribuent assurément au passage vers la vie adulte, à la condition qu'ils soient autant d'occasions pour un jeune de symboliser son action et de créer du lien social. Nous reviendrons sur ces questions dans ce texte.

Avant d'entamer une réflexion sur les rites de passage, il convient de brosser un portrait des jeunes d'aujourd'hui. Je m'y exercerai en mettant en contraste la génération des jeunes des années 1960-1970 avec la génération des jeunes des années 1980-1990. Ce portrait demeure incomplet ; il y aurait une multitude de nuances à apporter pour être juste à l'égard

de tous. Mon propos ne vise pas à rendre compte le plus exactement possible de la complexité des cultures jeunes, mais à mettre en perspective deux aspects qui les concernent. Dans un premier temps, il semble important de souligner que les jeunes des années 1960-1970 n'ont jamais été orphelins du monde adulte. Leurs modes de vie et leurs revendications étaient favorisés par les idéaux de modernisation de la société québécoise et par le mouvement nationaliste. Au tournant des années 1980, ces idéaux ont radicalement régressé, léguant aux jeunes un goût amer de fin de rêve.

RUPTURE ET CONTINUITÉ CHEZ LES JEUNES

Certains jeunes savent être les artisans de leur destinée, ils possèdent en eux suffisamment de ressources pour faire face aux difficultés de l'existence. Des jeunes qui réussissent bien sont toutefois soutenus par des parents, ou du moins par un adulte, qui les appuient dans leurs projets personnels. Laissée à elle-même, sans un encadrement adéquat, une large frange de la jeunesse n'arrive pas à entretenir l'espoir qui l'attire vers des lendemains meilleurs. Si une majorité de jeunes s'intègrent sans problème dans la société en y éprouvant le goût de vivre, une part non négligeable peine à y trouver sa place. Nombre d'entre eux, en revanche, nous inquiètent par leurs conduites à risque, leur suicide ou leurs tentatives de suicide, leur consommation excessive de drogues et d'alcool, leurs marquages corporels, leur appartenance à des gangs de rue, leur code vestimentaire, leurs pathologies familiales, leurs actes de violence, leurs comportements sexuels non responsables, leurs troubles alimentaires, leur errance, leurs fugues, leur décrochage scolaire, leurs incivilités, leur consommation abusive de biens matériels, etc. Ces conduites existent depuis longtemps, mais elles attirent l'attention parce qu'elles se multiplient et attisent la peur d'une partie de la population. On peut les considérer comme des manières ambivalentes, pour des jeunes, de témoigner d'un manque d'idéaux, d'une souffrance, d'une quête d'interdits, de limites et de liens sociaux et de nous lancer un appel, du moins de lancer un appel à leurs aînés.

Il n'y a pas si longtemps, on considérait que les jeunes des années 1960-1970 étaient, d'une certaine façon, des révolutionnaires, qui avaient des raisons de se révolter contre un *establishment* conservateur et clérical dont les valeurs traditionnelles ne les concernaient plus. Ces jeunes plaidaient pour l'amour libre, la liberté sexuelle et la libération des femmes. Les mœurs devaient être transformées. Le monde ancien était tourné en dérision. La musique rock est apparue comme un grand cri de

ralliement². Les jeunes de cette génération se positionnaient contre le moralisme du clergé québécois. Ils n'acceptaient plus le patriarcat, les hiérarchies arbitraires, l'inégalité scolaire, les dogmes de l'Église catholique et les guerres impérialistes.

Nous étions dans la période glorieuse de l'après-guerre. Il y avait cette idée, qui flottait dans l'air du temps, que tout devenait possible. Le Québec se modernisait à grands pas. Un vent de changement tourmentait toutes les institutions sociales. La révolte de ces jeunes était endossée par une large majorité d'adultes qui saluaient dans la jubilation les idées nouvelles. L'expérience personnelle d'un jeune avait un poids social, car elle représentait une avancée dans la libération des mœurs. Les jeunes n'étaient pas les seuls à désirer la modernité. Presque tout le Québec acquiesçait à ce grand projet révolutionnaire. Main dans la main, jeunes et moins jeunes plaidaient pour une même cause : transformer la société et poser les limites d'une nouvelle identité nationale.

On se souvient qu'à cette époque les femmes se libèrent de l'obligation, entretenue par un clergé dominateur, de la procréation. La fameuse pilule contraceptive a bouleversé les mœurs sexuelles. Les homosexuels s'affichent dans une riche littérature et se déhanchent dans les boîtes à la mode. La culture hippie explore ses interdits. Sur les campus universitaires, les étudiants mènent des luttes historiques. Les manifestes et les happenings de la contre-culture font sensation. L'avant-garde s'émancipe des règles du patriarcat. La mode unisexe apparaît. Les Beatles et les Rolling Stones donnent le ton à une jeunesse en quête de valeurs nouvelles. Les jupes raccourcissent. Les cheveux des garçons allongent. Sur les plages, les corps bronzés s'exhibent allégrement. Le corps est libéré de nombreuses contraintes. L'époque est festive. Malgré la guerre froide, et celle qui ravage le Vietnam, l'ivresse d'une modernité en train de se construire ne tarit pas. Très rapidement, les églises sont désertées. On remet en question l'institution familiale. Le freudisme ambiant renverse les anciennes théories sur la nature humaine. Reich et ses disciples plaident pour l'émancipation sexuelle. Le plaisir devient un projet de salut. L'attitude nouvelle à l'égard de la sexualité fait tomber des tabous. Les relations sexuelles avant le mariage, la masturbation sans culpabilité, le multipartenariat, la découverte du corps orgasmique, les spiritualités orientales et les groupes de croissance personnelle sont hérités de cette période pleine de promesses. Mais, cette révolution a-t-elle résisté à l'usure du temps ?

2. Les auteurs qui abordent ce thème sont nombreux. On pourra notamment se référer à Hubert Herbreteau, 1997, *Comprendre la culture des jeunes. Du rap au journal intime*, Paris, Les éditions de l'atelier de même qu'au collectif 2000, *Les jeunes. Pratiques culturelles et engagement collectif*, Montréal, Éditions Nota Bene, 2000.

Les rêves de l'après-guerre ont basculé au tournant des années 1980. La fête s'est soudainement arrêtée. Le changement est abrupt. L'économie s'emballe³, les taux d'intérêt augmentent et atteignent une limite qui frôle la catastrophe, le marché du travail est bloqué – entraînant une augmentation du chômage chez les jeunes –, le monde syndical est assommé par des diminutions salariales, l'État se bureaucratise davantage, le sida fait son apparition, des politiques de prévention et de sécurisation s'accumulent. La crainte du désordre semble hanter la société québécoise, qui cherche à se ressaisir. L'élan de la Révolution tranquille est véritablement à bout de souffle. Pour mesurer l'ampleur de la situation, on lira avec intérêt des textes de Marcel Rioux⁴ écrits à une vingtaine d'années d'intervalle. Pour cet intellectuel québécois, le flambeau s'est éteint :

Le deux février 1988, à la Chandeleur, j'ai pris conscience, et d'une façon qui m'a presque terrassé, que j'étais devenu un vieil homme que l'espérance avait quitté. Non pas à cause de mon âge ni de quelque malheur subi, mais parce que les deux causes auxquelles j'ai consacré une bonne partie de ma vie me sont soudain apparues irrémédiablement perdues. Professeur à la retraite depuis deux ans, j'avais accepté d'aller rencontrer ce jour-là des étudiants de sociologie de l'Université de Montréal, non pas pour prononcer un cours magistral – ce que j'ai toujours eu du mal à faire – mais plus simplement répondre à leurs interrogations [...]. Et pour la première fois de ma vie d'enseignant – au-delà d'un quart de siècle – je dus leur avouer et donc m'avouer à moi-même que je ne croyais pas que l'indépendance du Québec se ferait jamais et que la sociologie critique que j'avais pratiquée était devenue sans objet puisque l'émancipation de l'homme occidental et de ses sociétés m'apparaissait désormais impossible. J'avais auparavant exprimé sur ces sujets, par écrits et au cours de conversations, des opinions pessimistes, mais il semble que c'est lorsqu'on doit les avouer à des étudiants, qui ont besoin d'un peu d'espoir pour pouvoir tolérer la sociologie, qu'il faut avouer sa désespérance (1990).

UN TOURNANT TROP TRANQUILLE

La vie devance toujours l'explication que l'on peut en donner, c'est toujours après coup qu'il est possible d'analyser et on peut même dire que c'est de ce décalage que l'on vit.

Michel Maffesoli,
La conquête du présent.

-
3. On peut lire sur la situation des jeunes des années 1980 le collectif *Jeunesses : des illusions tranquilles*, plus particulièrement le texte de Monique Provost, « Jeunesse et rapport au travail », Montréal, VLB éditeur, 1986.
 4. Je pense ici, pour les années 1960, à *Jeunesse et société contemporaine*, Montréal, 1986. Les Presses de l'Université de Montréal, 1969.

Depuis que les rêves se sont éteints, il s'avère qu'un nouvel ordre moral plutôt conservateur a vu le jour. Tout projet d'émancipation est jugé suspect, l'imagination cède la place à des modes de gestion asséchants, les projets innovateurs doivent répondre à des critères technocratiques, les jeunes perdent leur image de révolutionnaire, on se sert de l'éthique pour discipliner les individus. Quand les jeunes ne représentent plus l'avenir d'une société, c'est peut-être bien parce que la société ne prépare plus son avenir. En fait, on ne parle plus que de la violence des jeunes, et les recherches sur les jeunes font état de diverses pathologies pour la nommer (Gauthier, 2001, p. 16). Le changement du regard posé sur les jeunes est radical ; alors qu'ils ont largement mené la barque au cours de la Révolution tranquille, maintenant on considère que leur agitation peut faire basculer la barque.

Les jeunes sont-ils encore l'avenir de la société ? Le moralisme ambiant appuyé par la droite politique accorde encore une toute petite place aux jeunes, mais à la condition qu'ils acceptent d'emblée les nouvelles règles des technocrates. Ces règles touchent notamment au rendement, à la réussite scolaire et au plan de carrière, à la compétition sur le marché financier, à l'entrepreneuriat, à la prévention sanitaire, à la performance des institutions sociales, au succès personnel, etc. On invite les jeunes à participer aux structures politiques et sociales, mais cela a pour effet de dissiper leur pouvoir collectif. À l'université, notamment, les étudiants siègent à toutes les instances et à tous les comités, mais ils y siègent à titre personnel, n'ayant aucun idéal collectif à défendre. La force politique des étudiants a décliné quand ils ont été absorbés par l'institution. Ceux qui restent dans les marges de l'institution sont désormais dévalorisés, et tout simplement exclus de la vie sociale et politique.

Je me permets de raconter une anecdote à cet égard qui montre bien comment le système bureaucratique s'est refermé sur lui-même. Il y a deux ans, les jeunes qui animaient le Groupe Gai de l'Université Laval ont attiré mon attention sur un problème qui les tracassait. Ils avaient eu l'heureuse idée de distribuer au pavillon Desjardins, où est situé leur local de rencontre, un journal gai édité par des confrères de la ville de Québec. Ce mensuel fait état de la vie politique et sociale des gais de la région. L'Université refusait de faire la distribution de ce journal parce qu'il n'était pas fabriqué par des étudiants. Je pris alors contact avec le directeur du service d'information pour me faire confirmer un ensemble de règlements concernant la distribution de l'information sur le campus. On m'apprit qu'il est effectivement interdit de diffuser un journal de ce type quand il n'est pas édité par une association étudiante. Le journal *La Quête*, distribué par les sans-abri, m'apprend-on, est également interdit sur le campus. On évoque

alors une règle bureaucratique : le campus ne peut accueillir sur ses pré-sentoirs tous les journaux qui circulent à Québec, car il y en aurait trop. Donc, il y a des choix à faire, et le service d'information s'occupe de faire ces choix. Cette anecdote montre bien que la vie sociale du campus est entièrement contrôlée par des technocrates avec lesquels il est plutôt difficile de discuter. Le directeur de l'information pouvait soutenir qu'il n'est pas homophobe ; il ne fait qu'appliquer à la lettre une règle dont il n'est pas responsable. Je ne veux pas multiplier ici les exemples de ce genre, mais simplement faire ressortir que des jeunes, aujourd'hui, doivent faire face à une énorme machine bureaucratique qui fonctionne sans projet, sans idéaux, sans rêve. S'opposer à cette machine est un défi d'envergure, puisque les règles, nous dira-t-on, ont été votées par un comité où siégeaient également des étudiants.

Après les années 1980, un grand nombre de jeunes se sont sentis abandonnés par la génération des baby-boomers. Ces derniers ont eu la chance de participer aux rêves de la société québécoise. Cependant, les jeunes de la génération X ont été littéralement assommés par les discours de compressions budgétaires. Ils devaient, comme tous ceux et celles qui les avaient précédés, se serrer la ceinture. Ils n'avaient pourtant pas le ventre gonflé d'espoir. Ils ont subi le ressac d'une vague de changements qu'ils n'avaient pas vécue. On pourra dire, en fait, qu'ils ont hérité de la libération des mœurs et de sa contrepartie, les problèmes liés à cette libération (divorce, sida, perte de repères stables, sexualisation précoce, laxisme parental, etc.). La liberté, telle une boîte de Pandore, est souvent un cadeau empoisonné.

En somme, les idéaux modernistes, au Québec, sont en panne. Même le rêve de fonder une nation s'est lentement effrité. Les jeunes de la génération X et de la génération suivante sont désormais quotidiennement bombardés par des discours de contraintes, de coupures, de rectitude politique, de sécurité routière, de prévention du sida et de consommation de drogues et d'alcool, de rendement financier, de préparation à la retraite, de discipline scolaire, d'obligation à la santé, d'usage impeccable de la langue et d'interdiction de revendications. Leurs aînés ne leur fournissent plus de projets auxquels ils pourraient s'accrocher. On leur a légué en héritage un immense horizon de choix personnels avec un nombre incalculable de mises en garde.

Comble de malchance, leur militance, surtout fondée sur l'anti-impérialisme économique, devenue aujourd'hui l'altermondialisme, trouve peu d'écho chez les intellectuels québécois. Pendant que les plus âgés essaient de recoller les pots cassés de la modernisation tranquille des mœurs, les plus jeunes se rassemblent autour de nouvelles causes qui les touchent. Or, on aura pris une décennie avant de convenir des nouveaux

idéaux qui motivent les jeunes d'aujourd'hui. Je ne suis pas sûr qu'on sache mesurer cela à sa juste valeur. Lors de la dernière manifestation altermondialiste à Montréal à l'automne 2003, les militants ont été mis aux arrêts dès qu'ils se sont regroupés dans la rue. Ils ont reçu très peu de lettres d'appui de leurs aînés. À l'image du dieu Chronos, il semble que le Québec ne reconnaît plus ses enfants.

Est-ce que les jeunes d'aujourd'hui sont si différents des jeunes des années 1960-1970 ? Dès que des jeunes s'affirment par des comportements perturbateurs ou marginaux, on s'inquiète. On se demande ce qu'on peut faire pour les discipliner, pour les socialiser, pour les rendre plus autonomes, du moins pour leur faire accepter les règles de base de la vie sociale. Est-ce que les jeunes ont vraiment changé ? Sont-ils plus dérangeants qu'autrefois ? Est-ce que les jeunes seraient plus excessifs, commettraient plus d'actes de violence ? Ou bien est-ce nous, adultes, qui avons enterré les rêves de notre jeunesse ? Je crois que ce n'est pas tant les jeunes qui ont changé, mais la société québécoise. La filiation a été rompue.

La question la plus urgente au Québec est celle de l'héritage. Pour grandir, pour accepter de faire partie d'une société, il faut déjà être l'héritier d'un passé porteur de rêves, d'espoir et d'avenir. L'espoir naît d'un projet non encore épuisé. Quand les idéaux de l'Église catholique, du nationalisme québécois ou de la modernité perdent leur effet d'attraction, c'est que le passé se referme sur lui-même. Le passé n'est plus cause d'avenir. Il ne reste que le présent vécu dans la dérégulation la plus tragique. Le resserrement du temps dans le présent renvoie à une promesse absente. Le sens de la vie ne peut tenir que s'il est promesse, et cette promesse est une implication face à la collectivité, la promesse d'une société capable donc de penser son avenir. La question du sens de la vie est beaucoup trop périlleuse pour être laissée à un individu. C'est pourquoi le rite de passage, dans les sociétés traditionnelles, est sous la gouverne des aînés.

D'UN PASSAGE AUX PASSAGES

Dans les sociétés traditionnelles divisées par groupes d'âge, il y a des rites prévus pour le passage à l'âge adulte. Le rite de passage existe parce que nos ancêtres ont reconnu que cette transition n'était pas facile. Par ce rite, les jeunes sont forcés de quitter le giron maternel pour assumer des nouveaux rôles sociaux. Le passage est plus périlleux pour le jeune garçon parce qu'il doit prouver sa masculinité. Pour une jeune fille, les menstruations, qui lui donnent la possibilité d'avoir des enfants, fondent socialement son identité de femme (Corneau, 1989, p. 21). Le passage à l'homme

adulte du jeune garçon est reconnu si celui-ci réussit à surmonter des épreuves difficiles. Il est tenu de prouver qu'il est capable de devenir un homme. À cette étape obligatoire et qui conditionne la perpétuation de la société, le jeune est forcé de se soumettre à des épreuves qui l'expulseront du monde protégé de l'enfance. Les rituels de passage sont différents pour les garçons et pour les filles, tant sur le fond que sur la forme : « La stature de l'adulte est censée ne s'accomplir pleinement que dans le sexe masculin. C'est pourquoi les initiations de garçons sont les plus importantes; mais il est rare qu'elles n'aient pas de doublets féminins » (Laburthe-Tolra et Warnier, [1993] 1994, p. 171).

Nous devons au folkloriste Arnold van Gennep le concept de *rites de passage*. Van Gennep a été le premier à considérer que la ritualisation d'un passage permet d'en maîtriser les effets sur les individus et la société (Goguel d'Allondans, 2002). S'appuyant sur l'étymologie latine *limen* qui signifie seuil, il propose une tripartition non pas d'un rite, mais d'un ensemble de rites qui encadrent un passage : « Je propose en conséquence de nommer rites *préliminaires* les rites de séparation du monde antérieur, rites *liminaires* les rites exécutés pendant le stade de marge, et rites *post-liminaires* les rites d'agrégation au monde nouveau » (Van Gennep, [1909] 1981, p. 27). Ainsi, pour marquer le passage à la vie adulte, un enfant sera d'abord séparé du groupe familial; il vivra ensuite une période de marge plus ou moins longue, et il sera finalement réintégré dans le groupe, mais transformé en adulte. Parlant de la situation de l'initié durant la phase liminaire, Arnold van Gennep disait que l'initié était « matériellement et magico-religieusement, pendant un temps plus ou moins long, dans une situation spéciale : il flotte entre deux mondes. C'est cette situation que je désigne du nom de marge » (p. 24). Ce temps suspendu est ainsi une sorte de gestation qui va donner sens à la mise au monde symbolique qui suit.

Les jeunes sont donc séparés du monde des femmes et amenés le plus souvent dans un espace dévolu pour le rite. Mircea Eliade ([1959] 1994) a observé que cet espace représente souvent le ventre maternel. Il utilise l'expression latine *regressus ad uterum* pour en expliquer plus manifestement la symbolique. Le temps de réclusion sera plus ou moins long, variant de quelques jours à plusieurs années. Les jeunes sont reclus, soumis à une ascèse en compagnie des initiateurs de leur sexe. Turner note que : « la liminarité est fréquemment assimilée à la mort, au fait d'être dans les entrailles, à l'invisibilité, à l'obscurité, à la bi-sexualité, aux vastes étendus désertiques et à une éclipse du soleil et de la lune » (1969, p. 96). Durant

ce moment rituel, l'initié est appelé à vivre un processus symbolique de mort/renaissance qui le délivre de son ancienne identité et l'habilite d'une identité nouvelle. Goguel d'Allondans fait remarquer que :

cette période est avant tout une révélation religieuse du monde ; c'est par elle que l'initié devient un autre homme. Les adultes présents, les initiateurs, apprennent aux jeunes le temps des origines, temps du rêve, temps primordial liés aux ancêtres, à leurs histoires, leurs gestes, les événements dramatiques de leurs existences (2002).

Eliade précise à cet égard : « Être initié équivaut à apprendre ce qui s'est passé dans le Temps Primordial et non ce que sont les Dieux et comment le Monde et l'homme ont été créés » (Eliade, p. 96), ce que les jeunes connaissent déjà peu ou prou. Cet enseignement prend parfois des allures très mystérieuses, car sont révélés des secrets concernant la sexualité, la mort, les aliments et les objets tabous, la vérité sur les ancêtres, sur l'animal totem, sur les esprits.

Dans son livre très documenté portant sur la construction de l'identité masculine, Élisabeth Badinter (1992) décrit le passage d'épreuves cruelles pour viriliser un jeune garçon. Certains rites d'initiation à la virilité imposent des épreuves d'endurance très douloureuses afin de chasser le féminin de l'homme. Mais en plus, explique-t-elle, ces épreuves sont l'occasion pour le jeune garçon :

de montrer à tous son courage, parfois son impassibilité devant la douleur et toujours son mépris de la mort. La confrontation de la mort, représentée par la douleur physique et le sentiment de solitude, marque la fin de l'état d'enfance ou de l'appartenance maternelle et l'entrée dans le monde antithétique des hommes (p. 114).

La dimension symbolique de la mort est mise en scène dans la souffrance corporelle. Mais cette souffrance n'est pas insensée, puisqu'elle assure la survie de la société. L'ordre social, dans les sociétés où sont pratiqués ces rituels, prime évidemment les désirs individuels. Le rite de passage à l'âge adulte a de nombreuses fonctions, dont celle d'assurer la cohésion d'un groupe autour de représentations sociales fortes. Or, derrière toutes les représentations transmises aux jeunes initiés se cache toujours le mystère de la mort⁵. En fait, l'appropriation d'une nouvelle identité sexuée ne demande pas uniquement de mourir à soi-même pour renaître dans une nouvelle peau ; elle oblige aussi l'inscription de la finitude humaine au cœur de la vie des hommes.

5. Pierre Erny insiste sur cet aspect dans son article « La notion de rite de passage » publié dans l'ouvrage collectif *Rites de passage*, Paris, Érès, 1994.

Les avantages du rite de passage des sociétés traditionnelles sont nombreux. Entre autres, ce rite est encadré par des aînés qui ont le mandat de préparer les jeunes au rituel, d'organiser les épreuves, d'initier les jeunes aux interdits de leur condition d'homme et d'accorder une reconnaissance officielle. L'âge adulte se mérite, mais il doit être reconnu. Lorsque le rite n'est plus sous la gouverne des aînés, et que chaque jeune est laissé à lui-même pour accéder au statut d'adulte, le passage devient périlleux et risque de se prolonger. Pourquoi un jeune voudrait-il de son propre chef quitter sa jeunesse, se séparer du giron maternel pour affronter seul les difficultés de la vie ? Quelles épreuves un jeune garçon doit-il subir pour prouver sa valeur virile ? Qui, dans notre société, a le mandat de reconnaître sa valeur ? Comment les initier aux interdits fondamentaux – dont ceux qui concernent la mort, la sexualité et le pouvoir – qui bordent la condition humaine ?

Dans la société québécoise d'autrefois, le rite de passage pris en charge par la société n'existait pas. Pourtant, des événements religieux et sociaux, dans la vie d'un jeune, marquaient son accession à la vie adulte : première communion, confirmation, rixe, travail sur la ferme paternelle ou accès au marché du travail, départ de la maison, fiançailles et mariage, droit de vote. Dès 18 ans, la majorité des Québécois, bons catholiques, étaient salariés et se préparaient pour le mariage. Le temps pour la bohème était plutôt court.

La situation a complètement changé avec la laïcisation et l'école de masse. Les jeunes ne fréquentent plus l'institution religieuse, ils habitent plus longuement chez leurs parents, ils ne conçoivent plus le mariage comme une étape essentielle de l'existence, ils vont à l'école plus longtemps. Du temps a été libéré pour vivre sa jeunesse. La durée de cette jeunesse semble même, depuis quelques décennies, se prolonger indûment. Les étapes traditionnelles qui conduisent aux responsabilités adultes ont par conséquent perdu de leur valeur rituelle.

Quelles sortes d'événements, dans la modernité, peuvent marquer le passage à la vie adulte ? Existe-t-il des expériences dans la vie d'un jeune pouvant être traduites en termes de rite de passage ? Peut-on même encore utiliser la typologie de Van Gennep pour décrire des expériences fortes vécues par des jeunes dans la société moderne ? Il faudrait alors supposer que ce sont des événements marqueurs de différence identitaire, qui opèrent une sorte de conversion d'un jeune vers l'âge adulte. Hors de tout doute, le temps de la jeunesse peut être conçu comme un moment de transition, et les espaces fréquentés par les jeunes – l'école, un parc, un snack-bar, un atelier, un centre sportif, un lieu de danse, la rue, etc. –, comme un espace transitionnel. Toutefois, quels sont les événements à l'intérieur de

ce temps et de cet espace transitionnels qui vont entraîner une transformation identitaire chez un jeune ? On est bien obligé de considérer que le parcours de chaque jeune est singulier, et qu'une même expérience vécue par un ensemble de jeunes a des effets différents sur chacun. Il se peut bien qu'un événement soit suffisamment marquant pour susciter une conversion identitaire chez les uns, alors qu'il n'affecte aucunement les autres.

Il convient toutefois de se demander si les *rites de première fois*, à la condition qu'ils puissent ouvrir sur un questionnement intérieur et à un dialogue avec un adulte sensible à son rôle de passeur, favorisent le passage au monde adulte. On pourrait alors parler d'un enchaînement de ces expériences rituelles qui, par cumul, contribuent à transformer l'identité d'un jeune. Il est vrai que durant la période de transition à l'âge adulte les « premières fois » se multiplient. Mais ces « premières fois » n'ont pas toutes le même impact sur les jeunes.

Il n'est pas certain que la notion de « rite de première fois⁶ » convienne pour expliquer toutes les expériences marquantes vécues à l'adolescence. On pourrait bien simplement utiliser le terme de « rite liminaire » ou de « rite du seuil » pour conserver le vocabulaire de Van Gennep. Plusieurs moments forts de la vie, tels la maladie, la perte d'un être cher, un accident, une crise amoureuse, le divorce des parents, peuvent constituer une épreuve instauratrice d'un nouvel ordre personnel et tiennent alors lieu d'événements fondateurs. En franchissant ces épreuves, de nombreux jeunes, accompagnés d'adultes, trouveront suffisamment de force en eux pour grandir. Ces événements ne sont pas tous des rites de première fois. En fait, il y aurait peut-être lieu d'utiliser les deux termes, rite de la première fois et rite du seuil, pour qualifier des expériences juvéniles qui contribuent au passage à la vie adulte.

Ces expériences ne correspondent pas toujours à la tripartition du rite de passage décrit par Van Gennep, les parties préliminaire et postliminaire étant parfois bâclées. Le moment préliminaire du rite de passage évoque essentiellement un temps de préparation et de séparation, alors que le moment postliminaire renvoie à la reconnaissance de l'initié⁷. Quand un jeune s'autorise à surmonter par lui-même une épreuve de la vie, on peut supposer qu'il se lance dans une aventure sans grande préparation et que son épreuve ne sera pas nécessairement reconnue.

6. Les rites de première fois sont fort nombreux : premier vote, première sortie dans un bar, premier voyage sans les parents, premier emploi, première cigarette, première consommation de drogue, première voiture, etc.

7. Cette partie du rituel correspond au rite d'institution examiné par Pierre Bourdieu.

En revanche, les notions de rite de la première fois et de rite du seuil ont l'avantage de mettre en perspective qu'il s'agit d'une expérience limite qui suscite une charge émotive très forte. Ce qui confère à un événement le statut d'« expérience limite » est fort variable, car un événement peut être anodin pour l'un, rempli de sensations pour un autre. Prendre l'avion pour la première fois, pour certains, est une expérience forte, alors que pour bien d'autres c'est une activité sans éclat. D'autres encore vivent chaque fois cette expérience avec anxiété ; par conséquent, ils doivent chaque fois ritualiser ce seuil. On voit d'emblée qu'une expérience limite est foncièrement subjective. On ne peut évaluer la teneur rituelle d'un événement en fonction de la situation réelle, mais uniquement à la manière dont elle est vécue par un sujet particulier. Ce qui est ritualisé – et c'est très important puisque le mot « rite » est utilisé –, ce n'est pas tant un événement, mais ce qui s'y vit (Jeffrey, 1998 ; 2003). Chaque jeune affronte des peurs, des faiblesses, des moments de frustration, de vengeance, de jalousie, d'envie, de panique ou de violence qui sont autant de contenus émotifs à ritualiser. Ce qui est ritualisé, lors d'un événement fort, c'est bien le surplus émotif. La ritualisation opère lorsque des symboles, des mots, des images, des histoires sont évoqués pour apaiser l'émotion forte. C'est pourquoi le rite concerne la vie intérieure et le dialogue avec un adulte sensible à son rôle de passeur. Un rite, sans les symboles, les mots et les images qui amenuisent l'effet émotif, ne peut être efficace. À cet égard, la notion d'« efficacité symbolique » est utilisée pour nommer cette dimension du rituel.

En fait, vivre une épreuve forte ne suffit pas pour passer à l'âge adulte. Pour devenir des adultes, les jeunes doivent apprendre des histoires qui les initient aux différences sexuées, aux règles de la parenté, aux convenances sociales, aux rites d'échange, au sens de la souffrance, de la solitude, de l'autorité et de la mort, en fait à toutes ces limites symboliques qui bordent la condition humaine. Ces histoires sont porteuses de sens parce qu'elles donnent accès à une compréhension symbolique de l'existence, c'est-à-dire aux mystères de la vie et de la mort. Elles présentent des modèles éducatifs sur le désir de vivre et le courage pour surmonter les difficultés de la vie. Le philosophe Alasdair McIntyre affirme dans *Après la vertu* : « Privez les enfants d'histoires, et ils se retrouvent dénués de scénario, voués à répéter leurs gestes et leurs paroles dans un bégaiement angoissé [...] ». Les êtres humains décident de ce qui est vraiment important et de ce que devrait être leur conduite en se référant, de manière consciente ou inconsciente, aux histoires qu'ils ont apprises. « Je ne puis répondre à la question "que vais-je faire ?", écrit McIntyre, que s'il m'est possible de répondre à cette autre question : "de quelle histoire ou de quelles histoires, est-ce que je fais partie ?" » (Fulford, 2001, p. 54). Les jeunes deviennent adultes en apprenant des histoires, surtout des histoires qui donnent un sens à ce qu'ils vivent.

CONCLUSION

Les aînés ont encore un rôle important à jouer lors du passage d'un jeune à la vie adulte : celui de proposer des histoires qui contiennent des promesses d'avenir, des rêves, des idéaux sociaux, politiques, religieux et identitaires. Les rites de passage à la vie adulte renvoient obligatoirement à un acte collectif, qui concerne la transmission de ces promesses. Les épreuves rituelles n'auraient aucun intérêt si un jeune n'était pas instruit au sens que donne sa culture à cette période de la vie. La valeur des rites de passage est donc attachée à une dimension symbolique et sociale incontournable.

Les jeunes de la génération des années 1960-1970 ont été nourris de narrations sociales et politiques qui leur ont donné le courage de créer la société dans laquelle ils vivent. Leurs rêves n'ont pas tous été réalisés, mais on sait bien que le rêve génère plus de vitalité que sa réalisation. Par contre, les jeunes des années 1980-1990 ont cheminé sur une route pavée de rêves cassés. On a souvent l'impression que leurs conduites à risque, leur consommation de drogues, leur errance en centre urbain, en fait leurs menus actes de transgression, sont un appel de limites, de promesses et de sens à la vie... qui pourraient leur être donnés, finalement, par des aînés qui voudraient assumer leur rôle de passeurs.

BIBLIOGRAPHIE

- BADINTER, É. (1992). *XY. De l'identité masculine*, Paris, Éditions Odile Jacob.
- COLLECTIF (1986). *Jeunesses : des illusions tranquilles*, plus particulièrement le texte de Monique Provost, « Jeunesse et rapport au travail », Montréal, VLB éditeur.
- COLLECTIF (2000). *Les jeunes. Pratiques culturelles et engagement collectif*, Montréal, Éditions Nota Bene.
- CORNEAU, G. (1989). *Père manquant, fils manqué*, Montréal, Les Éditions de l'Homme.
- ELIADE, M. ([1959], 1994). *Initiation, rites, sociétés secrètes. Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Paris, Gallimard, coll. « Folio / Essais ».
- FULFORD, R. (2001). *L'instinct du récit*, Montréal, Bellarmin.
- GAUTHIER, M. (2001). « La recherche sur les jeunes au Canada », dans M. Gauthier et D. Pacom (dir.), *Regard sur... la recherche sur les jeunes et la sociologie au Canada*, Québec, Les Presses de l'Université Laval et Les Éditions de l'IQRC.
- GOGUEL D'ALLONDANS, T. (2002). *Rites de passage, rites d'initiation. Lecture d'Arnold van Gennep*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.

- HERBRETEAU, H. (1997). *Comprendre la culture des jeunes. Du rap au journal intime*, Paris, Les éditions de l'atelier.
- JEFFREY, D. (1998). *Jouissance du sacré*, Paris, Armand Colin.
- JEFFREY, D. (2003). *Éloge des rituels*, Québec, Les Presses de l'Université Laval. (1998).
- LABURTHE-TOLRA, P. et J.-P. WARNIER ([1993], 1994). *Ethnologie, Anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. «Premier cycle».
- LE BRETON, D. (2000). *Passions du risque*, Paris, Métailié.
- LE BRETON, D. (2003). *La peau et la trace. Sur les blessures de soi*, Paris, Métailié.
- MAFFESOLI, M. (1979). *La conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne*, Paris, Presses universitaires de France.
- PAROFF, M. et M. PERRIN (1973). *Dictionnaire de l'ethnologie*, Paris, Payot, 1973.
- RICOT, J. (1997). *Leçon sur l'humain et l'inhumain*, Paris, Presses universitaires de France.
- RIOUX, M. (1969). *Jeunesse et société contemporaine*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- RIOUX, M. (1990). *Un peuple dans le siècle*, Montréal, Boréal.
- TURNER, V.W. (1969). *Le phénomène rituel*, Paris, Presses universitaires de France, p. 96.
- VAN GENNEP, A. ([1909] 1981). *Les rites de passage*, Paris, Picard.

10

RAVES ET ESPACE URBAIN **Bricolage d'un rite** **de passage à l'âge adulte ?**

FRANÇOIS GAUTHIER

*Étudiant-chercheur au doctorat
Département des sciences des religions
Université du Québec à Montréal*

*L'intellectuel contemporain fréquente
les discothèques, mais ne renonce
pas à la théorie.*

Umberto Eco
Le Monde, 18 juillet 1982,
entretien avec Christian Deschamps

*Un authentique rituel festif pour
une génération qui n'a reçu de
ses parents (bien contents d'avoir
fait leur révolution tranquille)
qu'une absence de modèle,
un flou déstabilisant.*

Nora Ben Saâdoune,
« Régime nocturne », 1997, p. 3.

Ce texte interroge les marges à l'intérieur desquelles les jeunes construisent aujourd'hui leur identité. Y aurait-il, derrière les apparences de délinquance, d'effets de mode et de « folies de jeunesse », des signes qui nous permettent de saisir les modalités de la ritualisation du passage à l'âge adulte dans nos sociétés? Est-il possible de cartographier les trajectoires identitaires que les jeunes vivent aujourd'hui, au-delà des évidences sociologiques et statistiques? Prenant le parti de l'imaginaire et misant sur la fécondité d'une religiologie du quotidien et de l'urbanité, le vécu des jeunes est examiné ici à travers le prisme des sous-cultures *rave* (techno), un des phénomènes jeunesse les plus novateurs, les plus mobilisateurs et les plus marquants de la dernière décennie.

Le parcours se subdivise en trois temps. Un double exercice de situation permettra d'abord de définir brièvement le phénomène *rave*, à la fois historiquement et culturellement, puis de situer les jeunes au sein de ce que l'on pourrait appeler l'économie symbolique ou l'économie de sens de nos sociétés. C'est sur cette base que pourra procéder, en troisième lieu, l'analyse complexe de cette question : la construction de l'identité des jeunes dans cette sous-culture, à la lumière du concept de rite de passage et de leur rapport à l'espace urbain.

L'objectif est de dépasser le simple placage conceptuel afin d'interroger la réalité de ces jeunes oiseaux de nuit en prenant leur vécu au sérieux afin d'en dégager les structures fondationnelles de l'identité. Il ne s'agit pas – attention ! – de définir le *rave* comme rite de passage : soit un rite correspondant aux trois étapes classiques, notamment mises en lumière par Arnold van Gennep et Victor Turner, de la séparation, de l'expérience liminale et de l'agrégation avec transformation. Ce qui retiendra l'attention ici, ce n'est pas un événement ponctuel ni le *rave* lui-même, mais plutôt le résultat d'une fréquentation de certaines sous-cultures techno – une fréquentation que l'on peut qualifier d'*engagement* – sur une période de temps plus ou moins longue, dans un contexte contemporain d'urbanité.

LE RAVE: HISTOIRE ET DÉROULEMENT

Les *raves* sont ces fêtes nocturnes qui rassemblent des centaines, voire des milliers de jeunes dansant sur une trame de musique « techno » : électronique, percussive et répétitive. Née en Grande-Bretagne à la fin des années 1980 après une décennie de néolibéralisme conservateur sous Margaret Thatcher, cette effervescence urbaine s'est répandue, en quelques années seulement, sur l'ensemble du territoire occidental. De clandestin et monolithique dans sa phase d'institution, le phénomène s'est rapidement

fragmenté en autant de « scènes » que de sonorités, avec des socialités distinctes s'articulant autour de codes, d'esthétiques, d'imaginaires et de lieux particuliers : réseaux de fêtes plus *underground*, grands *raves* plus accessibles, festivals extérieurs, circuit de fêtes gaies (en Amérique du Nord, surtout) et, plus tard, ces fers de lance de la récupération, les clubs *afterhours* à tendance techno¹.

Malgré cet éclatement qui invite à la prudence, une homogénéité structurelle traverse une bonne part de cette sous-culture, des réseaux plus *underground* aux fêtes de plus grande envergure². Il est effectivement possible de tracer un scénario propre à ces fréquentations, justifiant une interprétation aussi large que celle qui est présentée ici. Une solidarité groupale fondée sur l'individu³ caractérise tout d'abord ce scénario : quête et échange d'informations préalablement aux événements ; achats de psychotropes, de billets ou de laissez-passer ; préparation vestimentaire, parfois avec un large investissement en temps ou en argent ; organisation des transports, souvent en commun ; déroulement de la fête elle-même avec ses multiples codes et son sentiment événementiel de communauté ; sortie de la fête et retour à la « réalité » après un passage au restaurant, à la plage, ou plus souvent encore chez un des « raveurs » où l'on écoute de la musique, on fume des *spliffs*, on boit, on discute, etc. Au fil de ces gestes réitérés se tissent des liens signifiants qui excèdent le temps de la fête et structurent la vie du jeune autour d'une « communauté » techno plus vaste qui donnera – l'ethnographie le démontre – une part de sens à sa vie⁴.

Des études ont démontré comment l'efficacité du *rave* repose sur un refus de toute fonctionnalité autre que l'immédiateté de la jouissance, de la dépense, de la transgression, de l'abandon et de l'excès menant au

-
1. Pour des données historiques plus complètes sur l'émergence du techno-rave et une typologie de ses avatars, voir M. Collin, *Altered State*, Londres, Serpent's Tail, 1998 ; S. Reynolds, *Generation Ecstasy*, New York, Routledge, 1999 ; M. Silcott, *Rave America*, Toronto, ECW Press, 1999 ; ainsi que, en français, F. Gauthier, « Quelques arpents de nuit. Le phénomène *rave* vu de près », dans F. Gauthier et G. Ménard (dir.), « *Technoritualités : religiosité rave* », *Religiologiques*, n° 24, automne 2001, p. 17-51 ; E. Racine, *Le phénomène techno. Clubs, raves, free-parties*, Paris, Imago, 2002.
 2. Le cas des clubs techno dits *afterhours* et les fêtes les plus commerciales débordent donc le cadre de cette analyse.
 3. Et donc pleinement « néo-tribale », selon le sens consacré par M. Maffesoli dans *Le temps des tribus*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1988.
 4. Pour des données ethnographiques plus complètes, on se référera surtout à F. Gauthier, « Quelques arpents de nuit »... et à E. Racine, *Le phénomène techno...*, ainsi qu'à A. Fontaine et C. Fontana, *Raver*, Paris, Anthropos, 1996 et S. Queudrus, *Un maquis techno. Modes d'engagement et pratiques sociales dans la free-party*, Nantes, Mélanie Séteun Éditions, 1999.

non-lieu recherché de l'extase. Mieux défini en termes de rituel festif⁵, donc, le *rave* est efficace non pas parce qu'il fait miroiter l'entrée dans le monde des adultes ou toute autre transformation, mais plutôt parce qu'il défriche, pour une tranche sociale en mal d'endroit où s'inscrire dans la société, un espace d'enchantement, d'échappement, de liberté, d'expression et de rêve. Ainsi, et puisque la catégorie du rite de passage suppose un but, une *téléologie*, une lecture qui se contenterait d'affirmer que le *rave* constitue essentiellement un rite de passage (et à plus forte raison un rite de passage à l'âge adulte) aurait pour conséquence de trahir l'objet. Au contraire, il n'existe aucun désir de se fonder dans le monde adulte à la source de ces fréquentations. Si toutefois, au gré des expériences, les « raveurs » peuvent donner des signes d'une transformation profonde au niveau identitaire – ce qui est souvent le cas –, c'est d'une certaine façon malgré le « but » premier, confusionnel, de la fête.

CONSIDÉRATIONS SUR LA NOTION DE « RITE DE PASSAGE »

Dans un rituel initiatique typique des sociétés traditionnelles, le passage d'une identité à une autre est facilement repérable, parce qu'il engage tout le social et s'appuie sur une liturgie qui en explicite le sens. Le passage, à la fois dangereux et désiré, devient un fait social, puisqu'il est reconnu comme un fait irrévocable par la communauté qui le met en œuvre. Le rite de passage à l'âge adulte est alors une intégration à ce qui est déjà là : l'individu accède à une place au sein d'un ordre du monde inscrit dans une mémoire et un cosmos qui lui préexistent, assurant une identité stable et un rôle social bien défini. Par son encadrement strict de la transmission, le rite de passage traditionnel, tel que défini par Van Gennep par exemple, est un instrument de conservatisme social. Il s'applique à maîtriser le passage des êtres et du temps – soit le risque de l'altérité – en fabriquant du même.

5. Selon la définition de la fête de G. Bataille, dans *La part maudite*, précédée de *La notion de dépense*, Paris, Minuit, 1949, ainsi que de R. Caillois, dans *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950. Pour une interprétation des *raves* en ce sens, voir F. Gauthier, « Consumption. La religiosité des *raves* » dans « *Technoritualités...* », p. 175-197, ainsi que F. Gauthier, « Rapturous ruptures », dans G. St. John (dir.), *Rave Culture and Religion*, Londres, Routledge, (p. 65-84) et A. Petiau, « Rupture, consumption et communion : trois temps pour comprendre la *rave* » dans S. Hampartzoumian (dir.), « Effervescence techno », *Sociétés*, n° 65, 1999, p. 33-40.

Or, si l'on entend utiliser avec fécondité une notion comme celle de rite de passage dans des sociétés marquées par la modernité (et donc très différentes des sociétés traditionnelles), on doit être en mesure d'en repenser l'horizon conceptuel et son application subséquente. On peut effectivement s'attendre à ce que la fonction de transmission et d'intégration du rite de passage, par exemple, soit sensiblement redéfinie dans une société encore bercée par l'axiologie moderne du changement. Dans la mesure où la liberté individuelle entraîne une multiplicité des trajectoires possibles pouvant conduire à l'épanouissement de l'individu, il devient difficile de parler de transition d'une étape bien définie à une autre. Recourir au concept de rite de passage vers l'âge adulte, on le voit, commande une réflexion profonde sur l'économie du sens dans nos sociétés. Il semble donc qu'il faille d'une certaine manière mettre à jour la dynamique de cette structure religieuse en fonction de son inscription dans l'économie symbolique particulière qui est celle d'aujourd'hui, à partir d'un matériau provenant du terrain.

Si l'on a déjà soutenu que le *rave* puisse agir dans le sens d'une ritualisation du passage à l'âge adulte⁶, un travail plus pénétrant de situation, tel qu'on l'entend ici, reste à entreprendre. Car on ne saurait interroger le phénomène des *raves* dans cette optique sans interroger, du même coup, l'économie symbolique de toute une société. Autrement, on risquerait

6. La sociologue anglaise J. Ward note que la transition entre la jeunesse et le monde adulte se fait aujourd'hui de plus en plus longue et fragmentée, en conséquence du processus individualisant de la modernité, qui place l'individu devant une suite infinie de choix et de possibilités. L'auteure note une corrélation entre cette situation et la croissance – voire la normalisation – du recours aux divers psychotropes; voir J. Ward, « Opportunities for Research: Changing Youth Transitions – New Risks and Vulnerabilities », dans *Drugs: Education, Prevention and Policy*, vol. 5, n° 1, 1998. La Française G. Bombereau, pour sa part, s'engage plus avant en affirmant que se joue, dans la fréquentation des fêtes techno, un rite de passage vers l'âge adulte qui ne se concrétise toutefois qu'à travers l'abandon du monde des *raves*; voir G. Bombereau, « Traverser le miroir pour composer la vie », dans S. Hampartzoumian (dir.), *Effervescence techno...*, 1999, p. 25-34; et G. Bombereau, « De l'abandon dans la rave à l'abandon de la rave », dans F. Gauthier et G. Ménard (dir.), « *Technoritualités...* », 2001, p. 143-154. Dans une perspective qui se rapproche de celle avancée ici, Isabelle Matte soulève la question du rite de passage au sujet des sous-cultures jeunesse punk et métal, contemporaines des *raves*. À la suite d'une fine analyse de la socialité rituelle trouvant son expression dans les concerts et en empruntant l'outillage conceptuel de Victor Turner, l'anthropologue y soutient que ces sous-cultures agissent tels des rites de passage vers une *communitas* liminoïde pour une jeunesse aliénée de son milieu d'origine; I. Matte, « À mort les chiens. Rites de passage en contexte moderne: l'exemple de la scène musicale underground montréalaise », dans « *Musiques des jeunes* », *Ethnologies*, vol. 22, n° 1, 2000, p. 165-192.

d'être entraîné sur les chemins faciles de l'*analogie* et, en partant à la recherche de « passages », on ne pourrait que trouver ce que l'on cherche – ou, inversement, ne pas trouver ce que l'on ne veut pas trouver⁷.

LES JEUNES DANS L'ÉCONOMIE SYMBOLIQUE DES SOCIÉTÉS CONTEMPORAINES

D'emblée, la question se pose : est-ce qu'un rite de passage à l'âge adulte, dans nos sociétés, équivaldrait à une sortie des méandres ténébreux de l'adolescence pour les « lumières » du monde adulte ? Si *adolescere*, en latin, signifie « grandir » et qu'*adultus* est la forme accomplie de ce verbe, où situer la frontière entre ces deux états ? Si un rite de passage est un voyage initiatique menant d'une rive à une autre, comment nos sociétés définissent-elles ces rives, aujourd'hui ? Sur quelle rive les jeunes peuvent-ils espérer échouer ? À quelle totalité devraient-ils s'intégrer ? Par conséquent, parler d'un rite de passage à l'âge adulte, aujourd'hui, a-t-il un sens ? Les jeunes ne se bricoleraient-ils pas plutôt un complexe rituel pour aménager leur passage au monde adulte, au-delà du seul fait de « grandir » ?

Certains intervenants auprès des jeunes soutiennent que ces derniers sont aujourd'hui placés dans une position de responsabilité précoce, sans qu'ils détiennent pour autant les outils, le bagage et les ressources nécessaires pour affronter les questions existentielles que cette responsabilité entraîne. Parallèlement, ces mêmes intervenants constatent que les jeunes, dès l'école primaire, sont plus angoissés qu'avant⁸. Serait-on adulte plus tôt et non-adolescent plus longtemps, comme on l'entend trop souvent ? Ce serait là un changement de regard à envisager. Une chose ressort abondamment des entrevues menées auprès des jeunes, « raveurs » ou non : l'entrée dans la vingtaine est une période difficile au cours de laquelle les

7. La perspective analogique a ceci de problématique qu'elle accole des réalités en ne statuant pas sur la nature de la relation, ce qui conduit à la critique (parfois fondée) que l'on compare de l'incomparable. C'est pourquoi la religiologie pratiquée à l'Université du Québec à Montréal entend bien dépasser l'analogie en ce qui concerne les questions de la religion aujourd'hui afin de mettre à jour des homologies. Ce regard sur l'homologie fonctionnelle, structurelle et sémiotique du religieux, tout en respectant le vécu des acteurs, a aussi l'avantage de dépasser certaines critiques faites aux approches phénoménologiques en sciences des religions qui se sont aventurées à penser le religieux en dehors des trop stricts cadres institutionnels. Sur les perspectives et prospectives de cette religiologie, voir les articles pertinents dans J.-M. Larouche et G. Ménard (dir.), *L'étude de la religion au Québec. Bilan et prospective*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 2001.

8. Ces données ont d'abord été recueillies dans certains médias radiophoniques et certains journaux, pour être ensuite corroborées par des connaissances travaillant dans le milieu communautaire et dans les écoles.

attentes et les aspirations contrastent lourdement avec la réalité rencontrée. Il semble alors que la longueur du passage s'étire en fonction de la complexité des sociétés jusqu'à offrir un portrait passablement embrouillé. Par conséquent, il n'apparaît pas tout à fait juste de parler de besoin ou de désir de pontification entre deux rives identitaires temporelles, puisque ces rives demeurent on ne peut plus floues. Plus que de parler d'identité en termes de situation dans une temporalité (caractéristique d'une conception résolument moderne de l'identité individuelle), on peut concevoir celle-ci en termes plus marqués par la spatialité : par exemple une position ou « moment » dans une trajectoire, qui serait en outre moins formelle qu'« itinéraire ». Dans le cas qui nous occupe, à tout le moins, on est en présence d'une jeunesse en transition, en quête d'appartenance, d'inscription, de projection, d'identité et, selon une expression qui résonne souvent très fort chez ces jeunes malgré son utilisation parfois abusive en sciences sociales, en « quête de sens⁹ ».

En déficit de pouvoir médiatique, démographique et politique, les jeunes sont des marginaux dans des sociétés qui multiplient les exclusions sous le vernis des discours sur le pluralisme et la tolérance. Et si plusieurs penseurs s'accordent pour dire que l'époque actuelle est caractérisée par un désenchantement à l'égard des institutions de la modernité, tant politiques (État, partis, etc.) que médiatiques, médicales, pédagogiques, religieuses, etc., cette tendance se trouve accentuée chez les jeunes. Les discours anti-institutionnels sont peut-être ce qui rassemble le plus les jeunes dans leur ensemble autrement éclaté, dans la mesure où les institutions sont généralement l'objet de soupçon, c'est à dire de non-confiance, d'absence de foi pour ainsi dire. Plusieurs jeunes disent se sentir ni représentés, ni interpellés, ni sécurisés par ces instances. Ils vivent alors dans un certain esprit d'appréhension du mensonge ou du rêve brisé. Or, dans la modernité, ces institutions trouvaient leur articulation sous le paravent légitimant de l'autorité politique, représentée par la figure de l'État. Yves Boisvert a relevé que la gouverne par sondages, une stratégie qui a cours depuis les années 1980, révèle la manière dont l'autorité de l'ordre symbolique régi par le politique est excédée¹⁰, témoignant d'une perte de légitimité (Boisvert, 1997). Or, si l'ordre politique a lui-même succédé à

9. Pour une critique stimulante sur « l'invention de la quête de sens » et son (relativement) heureux destin en sciences sociales, lire L. Olivier, « Quête de soi et quête de sens. L'illusion morale de l'éthique », dans Y. Boisvert et L. Olivier (dir.), *À chacun sa quête. Essais sur les nouveaux visages de la transcendance*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 2000, p. 187-202.

10. « Excédée » est utilisé ici en référence à Georges Bataille : l'excès est foisonnant et inévitable à tout système utilitaire. L'excès est constitutif de ce qu'il nomme la « part maudite », soit là où s'inscrivent les conditions de possibilité du religieux. Voir G. Bataille, *La part maudite...*, notamment.

un ordre du monde sous autorité théologique, il est sans doute rapide mais sûrement justifié de prétendre au passage récent à une autre autorité, économique celle-là¹¹. Si cette hypothèse est évoquée, c'est parce qu'elle permet de sortir de l'impasse à laquelle confine habituellement la caractérisation de la société actuelle sous les traits d'un tout informe, mou, diffus et relatif, sans cohérence symbolique et fonctionnelle. Cette hypothèse a aussi une valeur heuristique immédiate dans la mesure où donner à voir la société comme un tout cohérent nous permet de considérer, en retour, une fonction essentielle à la question du rite de passage : la transmission des structures de l'ordre et l'intégration du marginal au tout.

Dès lors, dans ce modèle, le capitalisme – non pas sa matérialité mais bien sa logique (voire son axio-logique) – semble avoir détrôné l'autorité des idéologies de la modernité, quittant définitivement le monde de l'économie stricte pour envahir la totalité du champ symbolique. Cette mutation a pour effet de prolonger le manque de structures explicitement rituelles et initiatiques des sociétés modernes, avec pour conséquence l'étalage statistique habituel : taux élevés – et croissants – de suicide, de dépression, de conduites à risque, etc. Depuis la modernité, l'intégration au corps social n'est plus initiation à une mémoire, comme dans le cas des sociétés dites traditionnelles. Quelle que soit l'exclusion – jeunes, immigrants, incarcérés, handicapés, chômeurs, etc. –, on est à même de comprendre, à la lumière de ce modèle, que la seule intégration proposée soit en conséquence économique. Soit l'acquisition d'un pouvoir d'achat par l'intermédiaire d'un travail rémunéré ou, plus profondément encore, la participation à une logique symbolique consumériste (Volant, 1996, p. 133-141).

Dans cette situation de négation ou encore de coercition de leur existence et de leurs aspirations, plusieurs jeunes ne sont pas motivés à s'investir dans la structure performative qui leur est proposée. Pour eux, la construction de sens et la reconnaissance de repères se fait, pour ainsi dire, avec les moyens du bord et sur le tas. Il est alors intéressant de relever les stratégies symboliques que ces jeunes mettent en œuvre pour remédier ou pour échapper à ce manque. Bien qu'ils constituent la première génération à atteindre la vingtaine sans avoir reçu d'éducation religieuse traditionnelle formelle tout en vivant la remise en question des idéologies

11. À ce sujet, voir notamment A. Jacquard, *L'économie triomphante*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, qui confère un statut religieux à l'économie sous sa forme plus englobante, ainsi qu'on le conçoit ici. Le transfert du terrain de la contestation en dehors des structures politiques modernes dans le cas des mouvements d'opposition au néolibéralisme et à la « globalisation » m'apparaît un bon exemple militant en faveur d'une telle caractérisation de la redéfinition de l'ordre dominant.

rationalistes de la modernité, il est intéressant de constater la manière dont ces jeunes s'approprient, plus ou moins consciemment, certaines structures religieuses telles que le rituel, l'initiation, le récit, la fête, etc.

La modernité a sonné le glas de la structure sociale traditionnelle au profit de ce qu'on nomme les classes d'âge, à qui revient l'initiation aux valeurs universalistes de l'État (Bastide, 1997, p. 163-182). Par sa situation historique et démographique singulière, la génération des baby-boomers est, pour sa part, l'expression d'un moment décisif dans l'effritement de la capacité d'intégration de ces classes d'âge¹². Il est rare qu'un groupe d'individus nés dans un intervalle de temps donné développent une conscience identitaire forte et se trouvent à investir aussi massivement l'arène culturelle et sociopolitique, comme ce fut le cas pour cette génération dite du *baby-boom*. Forts de leur poids démographique et par conséquent politique, culturel et médiatique, les *boomers* ont créé un vide derrière eux, laissant les générations subséquentes composer avec une sorte d'anonymat identitaire dans leur sillage. Ce phénomène a notamment pour effet de cloisonner les groupes d'âge, non pas dans une logique de conflit et donc de transmission par appropriation et ré-articulation (ce que Fernand Dumont tenait pour être le vecteur d'un « progrès social » sain), mais plutôt dans un contexte de tensions diffuses et d'impossibilité de conflit intergénérationnel¹³.

Il en résulte une situation d'indifférenciation, de méconnaissance, voire de négation des identités, des aspirations et des valeurs des générations subséquentes. On le constate par la manière dont les jeunes sont souvent représentés dans les médias et les discours : irresponsables, délinquants, en crise perpétuelle, désolidarisés, amoraux, amorphes, apathiques, apolitiques... Et lorsqu'on ne peut douter de leur degré de politisation,

12. Pour un portrait de cette génération, voir F. Ricard, *La génération lyrique*, Montréal, Boréal, 1992. La référence aux baby-boomers sonne une réalité bien nord-américaine et pourrait sembler limiter la portée du modèle aux terres situées à l'ouest de l'Atlantique. Toutefois, l'appellation « baby-boomers » sert d'abord ici à désigner un fort sentiment d'appartenance générationnel pour la génération d'après-guerre, sentiment que partagent tant la partie de l'Europe qui nous préoccupe que l'Amérique du Nord, avec les mêmes effets sur l'effritement des structures d'intégration, si l'on en croit le portrait que dresse R. Bastide dans « Prométhée et son vautour ».

13. Ce vide identitaire est d'ailleurs reflété par l'appellation in-signifiante dont ces mêmes *boomers* ont affublé la génération suivante, la « génération X » (personnes nées entre 1960 et 1968 environ). Je tiens à remercier Jean-Philippe Perreault pour m'avoir aidé à situer ce rapport des jeunes générations aux baby-boomers. Voir J.-P. Perreault, *Enjeux de transmission et questions de relève dans les milieux chrétiens engagés socialement. Essai d'analyse socio-théologique*, mémoire en théologie pratique, Faculté de théologie de l'Université de Montréal, 2002.

comme pour ces militants « altermondialisation¹⁴ », ils sont alors invariablement présentés comme insoucians, casseurs, anarchistes, vandales, etc.¹⁵, avec tout ce que ces termes comportent de dépréciation, de peur et de mépris.

À cette description du paysage identitaire des jeunes, il faut encore ajouter ceci. D'une part, nos sociétés ne cultivent pas le désir du devenir-adulte chez les jeunes autrement que par l'acquisition d'un pouvoir d'achat traduisible en reconnaissance narcissique et en religion de la puissance¹⁶. De l'autre, les adultes refusent de vieillir, nourrissant le fantasme du « jeunisme », cette philosophie des crèmes antirides qui surajoute au processus d'indifférenciation¹⁷. Les jeunes sont les premières victimes de ce refus de vieillir et d'assumer un rôle d'initiation à la vie sociale. En s'adonnant à un culte de la jeunesse, la société entretient une certaine représentation qu'elle cherche ensuite à protéger de la souillure du réel. Avec pour effet que les véritables jeunes, eux, perdent leur place au change. À cela, il faut encore ajouter que l'adolescence, en tant que lieu de passage devant mener au monde adulte, est appréhendée par les parents en termes de séparation, de douleur, de crise et de perte. Tout cela contraste nettement avec la fierté dont est souvent doré le passage à l'âge adulte dans les sociétés traditionnelles et avec le gain de société qui est reconnu advenir de la rupture.

Il ne faut donc pas s'étonner si, pour nombre de jeunes, la société est perçue comme ayant implicitement émis un jugement négatif à leur rencontre, une fin de non-recevoir¹⁸. C'est dans ce contexte que les

-
14. Plusieurs jeunes militants du « mouvement pour une autre mondialisation » préfèrent effectivement cette appellation à « mouvement antimondialisation », celle-ci étant jugée réductrice par son caractère trop antagoniste et négatif.
 15. Une revue médiatique entourant les manifestations au Sommet de Québec en avril 2001 dans lesquelles les jeunes étaient abondamment représentés témoigne bien de cet état de fait.
 16. Sur cette religion contemporaine de la puissance et ses racines dans l'imaginaire occidental, voir les éclairantes analyses de C. Micquel, et G. Ménard, *Les ruses de la technique*, Paris et Montréal, Méridiens-Klincksieck et Boréal, 1988.
 17. Sur le jeunisme, voir notamment D. Le Breton, (dir.), *L'adolescence à risque*, Paris, Autrement, coll. Mutations n° 211. Pour un essai d'interprétation de la manière dont s'est construit ce singulier rapport à la jeunesse chez les baby-boomers, voir F. Ricard, *La génération lyrique...*
 18. D. Le Breton, *Signes d'identité. Tatouages, piercings et autres marques corporelles*, Paris, Métailié, 2002, p. 29. La société est dès lors souvent représentée sous les traits d'une jungle; d'où le terme jungle pour désigner un style de musique techno noire, saccadée et résolument urbaine.

sous-cultures jeunesse ne se donnent point pour but l'apprentissage des normes collectives. Elles se forment plutôt contre l'intégration aux adultes, promouvant avant tout une forme de solidarité entre soi (Bastide, 1997).

L'ESPACE URBAIN COMME ESPACE IDENTITAIRE

La relation du phénomène *rave* à l'espace urbain témoigne des enjeux identitaires dont il est question ici. Résolument urbain, le *rave* entretient néanmoins un rapport singulier à l'urbanité, cherchant notamment « à construire le sentiment d'un ailleurs, en rupture avec le temps et l'espace de la ville » (Epstein, 2001a). Son essor extraordinaire, au cours des années 1990, témoigne en premier lieu de l'insuffisance symbolique des équipements de la nuit (bars, clubs, etc.) (Epstein, 2001b). Ces derniers, définis par la culture pour héberger les pratiques transgressives dans des cadres normalisés et normalisants, participent au maintien de cet ordre symbolique consumériste dont on a parlé. Situés au centre névralgique de la ville, aisément accessibles et circonscrits par les autorités, ils ont pour fonction de regrouper les excès des noctambules dans un espace-temps donné et de les « administrer », pour reprendre sciemment l'expression d'Henri Hubert et de Marcel Mauss au sujet de la fonction sociale de la religion.

Les *raves* adressent une critique radicale à ces espaces. Soulignant l'insuffisance de ces structures d'intégration et de transgression dans leur rôle de créateur d'hommes et de femmes, les jeunes se bricolent et se créent des espaces parallèles, en marge, où ils peuvent s'inscrire et s'expérimenter en tant qu'individus. C'est un passage à la marge que le *rave* illustre parfaitement en fuyant le centre-ville balisé pour des bâtiments industriels désaffectés, des sous-sols d'églises, des terrains vagues, des hangars, des bases militaires abandonnées et d'autres lieux socialement désinvestis. Ainsi, les *raves* opposent à la centralité, à la permanence, aux codifications, à l'usage prévu et à la rentabilité des institutions de la nuit une dissidence tissée de périphérie, d'investissement temporaire, de détournement, de piratage, de clandestinité (réelle ou symbolique) et de finalités non lucratives.

L'observation montre d'ailleurs à quel point le lieu de la fête est important pour les « raveurs¹⁹ ». On l'investit avec la même dépense que l'on investit le non-lieu qu'est la nuit pour s'y bricoler un lieu de rituel,

19. Voir aussi les nombreux exemples dans E. Racine, *Le phénomène techno*.

de symbolisation, de rencontre, d'excès et d'abandon de soi. Autant de stratégies transgressives de (ré-)enchantement en rupture profonde avec une société prise de court, d'abord, puis réagissant rapidement pour taire le bruit de la fête à coups de répression policière²⁰ et de récupération commerciale. Hors du centre, les jeunes ont encore à lutter pour un espace qui se fait identitaire. Marginalisés par la société, sans tremplin d'intégration, sans accès à une filiation, à une mémoire, les jeunes s'organisent en marge. Double décentrement : dans la marge techno, ils s'adonnent à des rites d'abandon et d'extase qui les « déterritorialisent » (Deleuze et Guattari, 1980) et ouvrent sur la possibilité d'une structuration de leur vision du monde et de leur identité²¹.



Photo: Caroline Hayeur/Agence Stock Photo

The revolution will go by sound. Zone d'autonomie temporaire.

Cet état marginal dans lequel l'individu se dépossède au profit d'une ouverture du possible s'illustre notamment par les états de transe que les « raveurs » disent vivre dans la fête ; des états que certaines critiques déclarent faussement relever d'une expérience radicalement individuelle,

20. Dans la majorité des pays, les sous-cultures techno ont été parmi les plus durement réprimées des phénomènes jeunesse, et ce, malgré le caractère bon enfant et les valeurs pacifiques qui leur sont reconnues.

21. Pour une analyse de cette quête d'institution, voir F. Gauthier, « Rapturous ruptures... ».

presque autarcique. Fruit des effets combinés de la dépense par la danse, de l'impact corporel de la musique, de la proximité des autres au sein d'une foule, de l'espace-temps festif en rupture profonde avec la normalité et de l'ambiance créée par les *strokes* et autres artifices, le tout possiblement catalysé par certains psychotropes, la transe techno, bien que vécue seule, est conditionnelle, *sine qua non*, à l'être-ensemble festif. Et, comme on a pu le soutenir ailleurs, dans ce cadre fusionnel de la fête, trouver ses repères, entouré d'autres, c'est se trouver soi²². Contrairement au rite de passage traditionnel, toutefois, il y a ici découverte et acquisition d'une identité qui ne sera pas définie, soutenue ou légitimée par une reconnaissance sociale. Cette identité sera plutôt constamment à conquérir, à revendiquer et à prouver aux autres – surtout aux aînés.

La question de son identité et de sa place dans le monde adulte « s'impose au jeune dans une situation de souffrance plus ou moins déclarée, dans un contexte de déliaison sociale réelle ou vécue comme telle » (Le Breton, 1994, p. 84). Si effervescentes et festives soient ces pratiques, une souffrance découlant de la difficulté de s'inscrire dans le monde et de bien vivre les transitions gît en amont. Mais cette souffrance dont nous parlent les jeunes se marie ici à une soif d'espérance, d'expérimentation, de désordre, de transgression, de jouissance, d'angoisse et de plénitude. C'est plus ou moins consciemment en réponse à cette souffrance que l'expérience forte du *rave*, faite d'abandon au corps et au moment²³, bouleverse et chamboule le sujet sans pourtant le mettre à sac ou le détruire. De façon similaire, la ritualisation de la consommation de substances qui altèrent les états de conscience remplit un double objectif de perte de soi et de recherche de maîtrise de soi²⁴. Les expériences de transe et d'extase qui résultent de ces pratiques – et à propos desquelles les jeunes sont souvent prolixes – sont autant de moyens symboliques permettant de résoudre la souffrance par le plaisir et l'ouverture aux autres. Une manière de conjurer le manque, d'intégrer la mort à la vie.

D'ailleurs, les *raves* sont souvent vécus par les jeunes comme des pierres de touche de leur vision du monde, comme la découverte d'une authenticité : authenticité des rapports à soi et aux autres, découverte et mise en scène de ce qui importe vraiment, découverte du lieu de leur

22. Voir F. Gauthier, « Rapturous ruptures... », ainsi que J.-E. Joos, « Ouvertures. À la surface de la peau » dans N. Ben Saâdoune *et al.*, *Rituel festif...*, p. 11-13.

23. Comme pour le rituel sacrificiel, tout rituel de passage implique une forme de renoncement.

24. Sur cette double fonction de perte et de maîtrise de soi que sont l'altération de conscience et la transe, voir F. Gauthier, « Rapturous ruptures... » ainsi que D. Le Breton, *Conduites à risque*, Paris, Presses universitaires de France, 2002 et D. Le Breton, *Signes d'identité*.

existence et de leurs propres fondements. Pour plusieurs jeunes, l'expérience vécue dans les *raves* agit telle une véritable libération traduite par cet abandon à la musique et aux autres : libération de soi (de ses retenues, de ses peurs, de ses préjugés), libération des codifications sociales, libération du corps dans la danse²⁵. Les *raves* sont aussi un des rares lieux où les jeunes disent se sentir réellement vivre, un moment fort qui n'est pas sans conséquences identitaires : « pousser ses ressources à la limite de l'épuisement, aller au bout de son énergie sans compter, et là trouver enfin ses marques, ne serait-ce qu'un moment, se sentir exister²⁶ ».

LE POSSIBLE ENTROUVERT ET UNE MÉMOIRE BRICOLÉE

Une différence fondamentale entre le rite de passage traditionnel et celui qui se dessine ici tient dans la phase d'agrégation, c'est-à-dire dans le retour de la marge. Le rituel festif du *rave* et la perpétuation de son mythe de l'extase n'engagent que la sous-culture : les aînés n'organisent pas le rite, n'y participent pas et ne le reconnaissent pas. Par conséquent, il n'y a pas d'enjeux de transmission directe et d'inscription dans une filiation, une totalité ou une mémoire collective au terme du passage. Il n'y a pas de structure mythologique assurant, au retour, l'interprétation de l'expérience vive vécue dans le décentrement. Cette interprétation ne pourra se faire que sur le mode du bricolage, plus ou moins individuellement. Ce n'est d'ailleurs pas par hasard que les références à des imaginaires empreints de tribalisme, d'orientalisme et de chamanisme foisonnent dans ces sous-cultures²⁷ : à défaut d'une mémoire réelle, les jeunes s'en inventent plutôt une, grappillée ici et là, réappropriée hors contexte et investie dans ces espaces vides, à la périphérie. Ces formes mythiques, si leurs contenus sont superficiels, n'en sont pas moins puissantes dans la redéfinition de soi. Elles jettent une passerelle symbolique entre l'existence et une totalité représentée sous la forme d'un passé rêvé, d'un exotisme idéalisé, d'un âge d'or révolu, d'un paradis perdu ou d'une unité primordiale – des univers toujours chargés de sens, situés en dehors de l'histoire d'un Occident et d'une modernité qui, pour leur part, n'ont plus la capacité de catalyser et d'enchanter leur imaginaire.

25. Plusieurs jeunes disent ne s'être jamais permis de danser avant de connaître les *raves*, alors qu'on reconnaît de grandes vertus thérapeutiques et symboliques à la danse. Sur ce, d'ailleurs, voir F. Schott-Billmann, *Le besoin de danser*, Paris, Odile Jacob, 2001, dans lequel l'auteure traite entre autres de la danse en *rave*.

26. D. Le Breton, « Passions modernes... », p. 82. Cette interprétation de certaines conduites à risque s'applique à merveille aux *raves* tels qu'ils sont vécus par de nombreux jeunes.

27. Voir F. Gauthier et G. Ménard (dir.), « Technoritualités... ».

L'expérience initiatique des *raves*, si elle contribue malgré elle au devenir-adulte, si elle est acquisition d'expériences et de repères, demeure plus horizontale que verticale. Dans les sous-cultures *rave*, les initiés deviennent les pontifes des non-initiés : des « gourous » dont on demeure libre et qui fondent l'importance des groupes d'amis dans l'encadrement rituel, notamment en ce qui concerne le partage et l'interprétation du vécu. L'initiation ici n'est donc pas tant transmission d'informations intergénérationnelles que mise en scène d'une possibilité de transformation radicale, pour enfin – et c'est le plus difficile, une fois sorti de la fête – retourner au monde fort de ce que l'on a appris. Une possibilité de s'inscrire dans le temps et de se projeter dans un monde autrement inhospitalier duquel il a fallu d'abord se distancier, s'exiler.

Relevant d'une intuition personnelle nullement préméditée, le rite de passage dont il est question ici opère à force de répétition. Ce n'est que parfois longtemps après l'entrée dans ce monde nocturne qu'une signification dérobée vient à jour : un sentiment de sa valeur personnelle. Et surtout, peut-être, du précieux sentiment d'une légitimité à exister, dans la ville comme dans le monde²⁸.

CONCLUSION : ENTRE CONSERVATISME ET SUBVERSION

La fréquentation des sous-cultures *rave* peut donc contribuer à – voire provoquer²⁹ – la redéfinition identitaire du jeune adulte en permettant qu'il s'arpente, s'exprime et s'inscrive dans le monde, social et cosmique³⁰. Il est par conséquent erroné de voir là un évitement réitéré

28. Voir D. Le Breton, « Passions modernes... », p. 83, pour des parallèles, encore une fois, avec l'anthropologie des conduites à risque.

29. Il faut noter ici une particularité de l'expérience des *raves* par rapport à d'autres phénomènes classables parmi les conduites à risque. En analysant le phénomène contemporain des marques corporelles (tatouages, *piercings*, etc.) chez les jeunes, D. Le Breton (dans *Signes identitaires...*) en découvre les enjeux anthropologiques, notamment comme lieu de ritualisation des passages. Ce qu'on remarque, toutefois, c'est que ce genre de pratique se fait habituellement pour marquer un passage qui a cours, pour inscrire dans la chair et symboliser un événement signifiant qui demeurerait autrement fugitif. Dans le cas des *raves*, il y a lieu d'y voir que, bien souvent, ils ne ritualisent pas tant un passage ou une transition ou un événement marquant qu'ils sont cet événement marquant. C'est-à-dire qu'ils provoquent un changement de regard et amorcent un passage qu'ils contribuent d'ores et déjà à ritualiser. Une ritualisation à laquelle se surajoutent souvent d'autres conduites rituelles telles que les tatouages et perçages dont parle Le Breton...

30. L'espace fait défaut ici, mais mentionnons seulement qu'on découvre, d'une manière qui peut paraître un peu paradoxale, toute une mythologie du « retour à la nature » dans les sous-cultures techno. Les techniques sonores, corporelles et psychotropes qu'on y retrouve sont effectivement mues par un désir de se ré-initier au cosmos et elles deviennent la condition de possibilité même du rétablissement d'un tel rapport ontologique.

du passage à l'âge adulte et une complaisance dans une éternelle adolescence : les témoignages des « raveurs » abondent plutôt dans le sens de l'acquisition d'un sentiment de valeur personnelle et de responsabilité, d'une place – jamais entièrement acquise – dans le monde. À première vue, le schéma de ce passage ontologique, de cette inscription, paraît s'opérer d'une manière diamétralement opposée à celle du passage traditionnel. Si le rite de passage à l'âge adulte des sociétés traditionnelles se donne à lire comme mécanisme de reproduction (c'est-à-dire de production de *même*), celui qui se bricole dans l'expérience des *raves* semble plutôt contribuer à rendre possible une certaine diversité de trajectoires. Mais la différence entre ces deux types de sociétés est-elle réellement aussi grande que ce portrait le laisse entendre à première vue ? Il y a là matière à un nouveau questionnement, qu'il convient d'esquisser, en terminant.

Si la fréquentation des *raves* renferme la possibilité d'une transformation interprétable en termes de ritualisation d'un passage, on a vu que c'est malgré la confusion festive qui y est recherchée et la solidarité horizontale qui y est expérimentée, en réaction pour ainsi dire à la non-reconnaissance des Pères. Pourtant, n'est-ce pas cette non-reconnaissance qui, justement, assure l'efficacité du rituel *rave* ? Dans la mesure où la réitération de ce rituel festif introduit l'individu dans un monde dans lequel il est le seul garant du sens de son existence et de sa raison de vivre, un monde où les identités se vivent sur le mode de la concurrence, un monde dans lequel le sens se fabrique, se légitime et se consomme constamment, peut-on dire que les *raves* sont, à terme, bel et bien des sortes de rites de passage à l'âge adulte à la mesure de leur société³¹ ? En d'autres termes, serait-on en présence, ici aussi, d'un mécanisme symbolique s'appliquant finalement à fabriquer du *même* : des individus déliés d'une communauté englobante, inscrits dans les rouages d'une sotériologie marchandisée ?

Ici encore, le modèle du système de sens consumériste comme superstructure religieuse répond à des dynamiques à l'œuvre. Il est singulier, sous cet angle, que les sciences sociales s'évertuent à croire en une spécificité de nos sociétés « sécularisées » au point de vue de leur fonctionnalité sociologique, anthropologique et politique, de sorte qu'on pose continuellement celles-ci en rupture complète avec les sociétés traditionnelles, surtout en ce qui a trait à la religion... Cependant, comme on peut le constater ici, ce n'est pas tant la fonction de production de *même* du rituel

31. Je tiens ici à remercier mon collègue Kevin Shelton, pour avoir contribué au mûrissement de cette réflexion.

de passage qui change, lorsqu'on passe des sociétés traditionnelles au monde contemporain, que les conditions de possibilité et les modalités conséquentes (explicites ou implicites) de cette reproduction.

Par conséquent, dans cette optique, on peut voir les *raves*, d'une part, comme participant d'une logique conservatrice qui les dépasse et, d'autre part, comme autant de manifestations rituelles d'une économie de sens modelée par le capitalisme. L'univers des *raves* est, par exemple, traversé de symbolismes et d'interprétations pigés ici et là, colligés « à la carte », selon une modulation caractéristique du religieux aujourd'hui (Ménard, 1999). Ce point de vue a aussi du sens du fait que l'extase tant recherchée peut notamment être atteinte par la consommation de psychotropes sous forme de comprimés, et donc avec une facilité et une jouissance de l'immédiateté qui réponde à une logique toute consumériste. Récupération symbolique suprême de l'ordre régnant : même la consommation, aujourd'hui, se consomme. Pour toute pertinente qu'elle soit, cependant, cette perspective n'est pas exhaustive, car on ne peut taire ici une large part d'irré récupérable subversion qui résonne dans ce bruyant univers nocturne.

On a déjà évoqué la critique faite par les *raves* sur l'organisation de l'espace urbain en fonction de sa possibilité symbolique. L'univers techno est aussi le point de rencontre de critiques esthétiques et politiques, entre autres : critique du mode de représentation spectaculaire au profit d'une logique de participation festive ; critique de l'individualisme, à la fois par le rassemblement plus ou moins clandestin et par le refus des musiciens techno underground de se fondre dans un star-système ; critique de la notion de propriété (de l'œuvre) par le truchement d'une trame techno non commercialisable et de techniques de pillage sonore au moyen de l'échantillonnage³² ; critique du profit par le caractère non lucratif des fêtes underground et, à l'inverse du bar, socialité structurée autrement que par le geste réitéré de la consommation³³, etc. La répression et la récupération avec lesquelles doivent composer les sous-cultures techno ne sont donc pas fortuites, mais correspondent aux mécanismes de neutralisation d'une altérité menaçante pour l'ordre social consumériste. Surtout que l'observation confirme que ces critiques portées par les *raves* et la musique techno ne sont pas sans effets sur ce que certains « raveurs »

32. Sur ces critiques, voir M. Gaillot, *Sens multiple. La techno, un laboratoire artistique et politique du présent*, Paris, Dis Voir (s.d.) ; ainsi que A. Petiau, (dir.), « *Pulsation techno, pulsation sociale* », *Sociétés*, n° 72, 2001 et F. Gauthier et G. Ménard (dir.), « *Technoritualités...* ».

33. E.I. Bailey a bien mis en relief cette socialité des bars, avec une analyse en termes de religiosité, de surcroît, dans le chapitre « *The implicit religion of a public house* », *Implicit Religion in Contemporary Society*, Kampen, Pays-Bas, Kok Pharos, 1997, p. 129-192.

retiendront de leurs fréquentations³⁴. En gros, on pourrait schématiser en prétendant que ce potentiel de subversion diminue à mesure que la sous-culture que l'on observe est récupérée et normalisée – ce que la société de consommation parvient à faire avec une efficacité vertigineuse – et que la jeunesse qui la fréquente se fait moins marginale ou moins disposée à l'abandon, à la dépense et à la participation que commande la fête³⁵.

Cette double potentialité du *rave*, oscillant entre conformisme et subversion, entre production de *même* et production d'altérité, peut d'ailleurs se comprendre si l'on rappelle la définition du *rave* comme rituel festif. En effet, de nature paradoxale, la fête peut agir de façon conservatrice, comme un intervalle de chaos permettant à l'ordre du monde de se régénérer et de se refonder (Caillouis, 1950). Mais elle peut aussi représenter une force potentiellement subversive. Dans la mesure où l'ordre du monde se trouve renversé dans son espace-temps et qu'il devient possible d'y expérimenter un vivre-autrement, la fête ouvre sur la possibilité créatrice d'un autre fondement et d'une autre structuration de l'ordre. Il est donc possible de rattacher la fête à ce que Roger Bastide nomme une «quête d'institution», en opposition à une réaffirmation de l'«institué» (Bastide, 1997).

Le portrait qui résulte de cet argumentaire est donc complexe, en raison de la complexité du réel interrogé. La perspective empruntée ici permet néanmoins de faire apparaître une grande cohérence en ce qui concerne l'interface entre les jeunes et le monde adulte au sein de l'économie symbolique de nos sociétés. En somme, il y a là une jeunesse qui se bricole, avec imagination, des rituels pour se sentir exister et, par conséquent, faire sens d'un monde qui deviendra peut-être, à terme, un peu plus le sien. Un monde que ces jeunes légitiment ou contestent par la construction et la jouissance d'un ailleurs libérateur.

En ce qui concerne l'expérience du jeune adulte qui fréquente les sous-cultures *rave* durant une période donnée, on observe que, dans un grand nombre de cas, il y a bel et bien construction identitaire. On peut dès lors conclure à la fonctionnalité du *rave* en tant que rite de passage à l'âge adulte, malgré lui. De façon similaire, sur le plan social, on observe

34. Ainsi, ce n'est pas surprenant que des liens se tissent et que des comparaisons puissent être faites entre le mouvement d'altermondialisation et les sous-cultures techno, tant au Québec (tenue de *raves* autour du périmètre de sécurité lors du Sommet des Amériques d'avril 2001, par exemple) qu'en Europe et en Australie (voir G. St. John (dir.), *FreeNRG. Notes from the Edge of the Dancefloor*, Altona, Australie, Common Ground Publishing, 2001).

35. Cette articulation entre deux pôles, l'un plus conservateur et l'autre plus subversif, a été plus longuement discutée en des termes d'opposition entre deux logiques de consommation et de consommation dans F. Gauthier, «Consumation...».

que les *raves* participent d'un rite de passage produisant à la fois du même et de l'altérité³⁶. Il s'agit là, en somme, d'un rituel qui intègre à l'ordre du monde institué, régi par le capitalisme, et relève ainsi du conservatisme propre au rite de passage en même temps qu'il révèle de nouvelles possibilités et fonde une identité qui remet en question l'ordre établi. Pour certains de ces jeunes, une brèche s'ouvre à travers laquelle ils pénètrent en cherchant à se saisir, à tâtons, des piliers d'un autre monde qu'ils disent parfois pressentir, ensemble, au creux de la nuit. Tandis que pour d'autres, le monde diurne finit par englober même les plus interminables des nuits.

BIBLIOGRAPHIE

- BAILEY, E.I. (1997). «The Implicit Religion of a Public House», dans *Implicit Religion in Contemporary Society*, Kampen, Pays-Bas, Kok Pharos, p. 129-192.
- BASTIDE, R. (1997). «Prométhée et son vautour. Essai sur la modernité et l'anti-modernité», dans *Le sacré sauvage*, Paris, Payot.
- BATAILLE, G. (1949). *La part maudite*, précédée de *La notion de dépense*, Paris, Minuit.
- BEN SAÂDOUNE, N. et al. (1997). *Rituel festif. Portraits de la scène rave à Montréal*, Montréal, Macano.
- BOISVERT, Y. (1997). *L'analyse postmoderniste. Une nouvelle grille d'analyse sociopolitique*, Montréal, L'Harmattan.
- BOMBÉREAU, G. (1999). «Traverser le miroir pour composer la vie», dans S. Hampartzoumian (dir.), *Effervescence techno*, p. 25-34.
- BOMBÉREAU, G. (2001). «De l'abandon dans la rave à l'abandon de la rave», dans F. Gauthier et G. Ménard (dir.), «Technoritualités: religiosité rave», *Religiologiques*, n° 24, automne.
- CAILLOIS, R. (1950). *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard.
- COLLIN, M. (1998). *Altered State*, Londres, Serpent's Tail.
- DELEUZE, G. et F. GUATTARI (1980). *Mille plateaux*, Paris, Minuit.
- ECO, U. (1982). Entretien avec Christian Deschamps, «Le Monde», 18 juillet 1982.

36. Cette dualité conservatrice et subversive était déjà inscrite dans le phénomène *rave* à ses débuts, en Grande-Bretagne. En effet, pour certains des producteurs de *rave* du mythique «Summer of Love» de 1989, l'esprit des *raves* clandestins correspondait à une sorte de triomphe de l'esprit entrepreneurial du libéralisme économique. Pour d'autres, au même moment, les *raves* étaient l'expression d'une subversion radicale et plus ou moins «spirituelle», et ainsi perçue comme héritant des courants contestataires des années 1960-1970 ou du punk (voir M. Collin, *Altered States...*).

- EPSTEIN, R. (2001a). « Les *raves* ou la mise à l'épreuve underground de la centralité parisienne », *Mouvements*, janvier-février. <http://www.acadie-reflex.org/txt122.html> (dernière consultation le 15 avril 2003).
- EPSTEIN, R. (2001b). « Les équipements de la nuit à l'épreuve de la critique techno », *Annales des ponts et chaussées*, n° 99, juillet-septembre, p. 1-10. <http://www.acadie-reflex.org/txt140.pdf> (dernière consultation le 15 avril 2003).
- FONTAINE, A. et C. FONTANA (1996). *Raver*, Paris, Anthropos.
- GAILLOT, M. (s.d.) [1998]. *Sens multiple. La techno, un laboratoire artistique et politique du présent*, Paris, Dis Voir.
- GAUTHIER, F. (2001). « Quelques arpents de nuit. Le phénomène *rave* vu de près », dans F. Gauthier et G. Ménard (dir.), « *Technoritualités : religiosité rave* », *Religiologiques*, n° 24, automne.
- GAUTHIER, F. (2001). « Consommation. La religiosité des *raves* », dans F. Gauthier et G. Ménard (dir.), « *Technoritualités : religiosité rave* », *Religiologiques*, n° 24, automne.
- GAUTHIER, F. (2003). « Rapturous ruptures », dans G. St. John (dir.), *Rave Culture and Religion*, Londres, Routledge.
- JACQUARD, A. (1995). *L'économie triomphante*, Paris, Calmann-Lévy.
- JOOS, J.-E. (1997). « Ouvertures. À la surface de la peau » dans N. Ben Saâdoune et al. (dir.), *Rituel festif. Portraits de la scène rave à Montréal*, Montréal, Macanoé, p. 11-13.
- LAROUCHE, J.-M. et G. MÉNARD (dir.) (2001). *L'étude de la religion au Québec. Bilan et prospective*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval.
- LE BRETON, D. (1994). « Passions modernes du risque et fabrication du sens », dans Th. Goguel d'Allondans (dir.), *Rites de passage : d'ailleurs, ici, pour ailleurs*, Ramonville-Saint-Agne (France), Érès, p. 84.
- LE BRETON, D. (2002). *Conduites à risque*, Paris, Presses universitaires de France.
- LE BRETON, D. (2002). *Signes d'identité. Tatouages, piercings et autres marques corporelles*, Paris, Métailié.
- LE BRETON, D. (dir.) (2002). *L'adolescence à risque*, Paris, Autrement, coll. « Mutations » n° 211.
- MAFFESOLI, M. (1988). *Le temps des tribus*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1988.
- MATTE, I. (2000). « À mort les chiens. Rites de passage en contexte moderne : l'exemple de la scène musicale underground montréalaise », dans « *Musiques des jeunes* », *Ethnologies*, vol. 22, n° 1.
- MÉNARD, G. (1999). *Petit traité de la vraie religion*, Montréal, Liber.
- MICQUEL, C. et G. MÉNARD (1988). *Les ruses de la technique*, Paris et Montréal, Méridiens-Klincksieck et Boréal.
- OLIVIER, L. (2000). « Quête de soi et quête de sens. L'illusion morale de l'éthique », dans Y. Boisvert et L. Olivier (dir.), *À chacun sa quête. Essais sur les nouveaux visages de la transcendance*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, p. 187-202.

- PERREAULT, J.-P. (2002). *Enjeux de transmission et questions de relève dans les milieux chrétiens engagés socialement. Essai d'analyse sociothéologique*, Mémoire en théologie pratique, Faculté de théologie de l'Université de Montréal.
- PETIAU, A. (1999). « Rupture, consommation et communion : trois temps pour comprendre la société dans la rave », dans S. Hampartzoumian (dir.), « *Effervescence techno* », *Sociétés*, n° 65.
- PETIAU, A. (dir.) (2001). « *Pulsation techno, pulsation sociale* », *Sociétés*, n° 72.
- QUEUDRUS, S. (1999). *Un maquis techno. Modes d'engagement et pratiques sociales dans la free-party*, Nantes, Mélanie Sèteun Éditions.
- RACINE, É. (2002). *Le phénomène techno. Clubs, raves, free-parties*, Paris, Imago.
- REYNOLDS, S. (1999). *Generation Ecstasy*, New York, Routledge.
- RICARD, F. (1992). *La génération lyrique*, Montréal, Boréal.
- SCHOTT-BILLMANN, F. (2001). *Le besoin de danser*, Paris, Odile Jacob.
- SILCOTT, M. (1999). *Rave America*, Toronto, ECW Press.
- ST. JOHN, G. (dir.) (2001). *FreeNRG. Notes from the Edge of the Dancefloor*, Altona, Australie, Common Ground Publishing.
- VOLANT, É. (1996). « Le chômage d'exclusion. Interrogations éthiques sur fond religieux », dans J.-M. Larouche (dir.), « *Questions d'éthique en sciences des religions* », *Religiologiques*, n° 14, printemps.
- WARD, J. (1998). « Opportunities for Research: Changing Youth Transitions – New Risks and Vulnerabilities », dans *Drugs: Education, Prevention and Policy*, vol. 5, n° 1.

11

POUR TROIS GRAINES D'ÉTERNITÉ... **Contribution à une anthropologie de la mort adolescente**

THIERRY GOGUEL D'ALLONDANS, professeur
Université Marc-Bloch, Strasbourg 2

*Hoydt dit : « Nathan est persuadé
qu'il va se faire tuer. »*

*Benbow regarde Nathan en haussant
les sourcils. « Et qu'est-ce qui motive
cette prophétie sinistre, jeune
Tirésias, l'espoir ou la peur ? »*

Joseph Hansen
En haut des marches, p. 65

L'accroissement général de l'espérance de vie a modifié les comportements et les responsabilités de la classe d'âge que nous nommons « adolescence ». Les représentations de la mort, à ce moment de la vie, en témoignent. En effet, l'abandon progressif des rites de passage traditionnels, les mutations sociales induites par la notion même d'adolescence et les nouvelles modes et sociabilités juvéniles colorent et donnent à la Mort des visages bien particuliers. Les jeunes apprivoisent donc, aujourd'hui, la mort de manière bien plus spécifique qu'hier.

L'adolescence, sauf circonstances particulières mais non exceptionnelles comme les guerres, les épidémies ou les maladies, n'est pas, ou plus, l'automne de la vie. « C'est l'âge des espérances et des chimères, comme on dit » écrit déjà à dix-sept ans Arthur Rimbaud à son maître, Théodore de Banville (1960, p. 341). L'innocence prétendue de l'*infans* cède la place aux *spleens* de la puberté avec ses florilèges de remaniements psychophysiologiques et de quêtes. Les visages de la grande faucheuse, à cet âge, sont alors émaillés et colorés par les préoccupations juvéniles du moment, même si Thanatos n'est jamais très éloigné de son frère Éros. Le masque de la mort n'est ni vieux, ni ridé, il n'a – pour tout dire – guère de poils au menton. Pourtant, la Camarde, elle aussi, va vieillir et subir les outrages du temps, comme des époques.

DÉLIQUESCENCE DES RITES DE PASSAGE

Les flirts avec les morts imaginaires, symboliques, réelles sont concomitants de la vie ; pourquoi l'espace adolescent y échapperait-il ? Toutefois, l'adolescent moderne s'y frotte bien différemment des jeunes de jadis ou naguère. Bien des paramètres permettent de le souligner ; nous n'en évoquerons, dans la seule dimension anthropologique, que trois : la déliquescence des rites de passage, les mutations induites par la notion même d'adolescence et, surtout, l'impact des modes et sociabilités juvéniles.

Nous avons, grâce aux ethnologues, de nombreuses études des mœurs et coutumes de sociétés traditionnelles. Mais c'est à l'un d'entre eux, le folkloriste Arnold van Gennep ([1909] 1981), que nous devons, en 1909, le concept de rites de passage. Cette conceptualisation va au-delà d'un inventaire et du constat que tout groupe social gère rituellement les épreuves de la vie pour survivre. En effet, l'intérêt de cette notion est double : d'une part, les rites de passage permettent d'apprivoiser la mort (les morts symboliques atténuent l'impact de la mort réelle) et, d'autre part, toute société a nourri et continue de nourrir de telles modalités (même si reste vivace l'hypothèse, pour la modernité avancée, d'une évolution des rites de passage aux passages sans rites).

Nos adolescents vivent dans un paradoxe extraordinaire. Ils ne connaissent plus, ou guère, le faste des cérémonies de funérailles; ce qui pourrait sembler n'être que décorum a, en quelques décennies, quasiment disparu. Le temps du deuil n'est plus balisé socialement et l'individu s'y confronte, généralement, avec ses seuls et propres bricolages symboliques. L'accroissement de l'espérance de vie rend, par ailleurs, plus rare et plus tardive cette confrontation. L'adolescence était, il y a trente ans, l'âge où l'on perdait ses grands-parents. Aujourd'hui, bon nombre de jeunes adultes les connaissent encore, actifs et en bonne santé. Et pourtant, si les rites s'édulcorent et les deuils se diffèrent, les jeunes vivent dans une ambiance où la mort, pour irreprésentable qu'elle soit, est néanmoins bien présente. Le spectre du sida en est l'exemple extrême. Les messages de prévention des adultes – sur lesquels il y aurait beaucoup à dire tant sur la quantité que sur la qualité – ne semblent guère les atteindre efficacement. La jeunesse paye encore un lourd tribut aux nouvelles contaminations.

Ce paradoxe (absence/présence) est étonnamment dénoncé dans un film de Louis Malle, *Milou en mai*. Une bonne partie de l'histoire se déroule sur fond de deuil, celui de l'aïeule. Trois générations sont présentes: les enfants, les petits-enfants et même les tout jeunes arrière-petits-enfants. Presque en dehors des événements sociaux du moment, mai 68, cette famille se déchire sur les questions toujours épineuses d'héritage. La défunte est omniprésente: son corps est allongé, en un cercueil ouvert, dans le grand salon transformé en chapelle ardente et son fantôme hante déjà autant les murs que les esprits. En apparence, personne ne semble s'en inquiéter et pourtant, cette femme, morte, a indubitablement le rôle principal. Les enfants apprivoisent même ce corps rigide en l'inventoriant, en le tapotant, en en faisant l'objet de leurs jeux. Fable ou autre réalité? Van Gennep disait déjà que :

Le deuil, dans lequel je n'avais vu naguère qu'un ensemble de tabous et de pratiques négatives marquant l'isolement, par rapport à la société générale, de ceux que la mort, considérée comme qualité réelle, matérielle, avait mis dans un état sacré, impur, m'apparaît maintenant comme un phénomène plus complexe. En réalité, c'est un état de marge pour les survivants, dans lequel ils entrent par des rites de séparation et d'où ils sortent par des rites de réintégration dans la société générale (rites de levée du deuil) (p. 210-211).

Aujourd'hui, bon nombre de parents épargnent à leurs enfants la présentation ultime du corps. L'image du vivant s'efface alors sans cette ponctuation, et la mise en bière ou la crémation laissent place, quelquefois, à un imaginaire sans queue ni tête.

INVENTION DE L'ADOLESCENCE ET SENTIMENT D'IMMORTALITÉ

Nous n'insisterons pas longuement¹ sur les mutations induites par la notion même d'adolescence. Il nous semble important, ici, de l'avoir simplement à l'esprit. L'adolescence est une construction sociale de la deuxième moitié du xx^e siècle. Avec cette invention – et plus tard celle des préadolescents puis des post-adolescents, pour rallonger la sauce en amont comme en aval – on passe, doucement mais sûrement, d'une bipartition sociale (les jeunes et les adultes) à une tripartition. C'est à ce titre que l'adolescent va modifier les sociabilités à tous les échelons institutionnels, de la famille à la nation. Il est alors, presque au sens chimique du terme – et c'est aussi sa richesse –, un agitateur. Il est également, dans une dimension plus politique, et dans toutes les acceptions du terme, une cible.

Parce qu'il représente l'avenir, le jeune est courtoisé, premièrement, par le secteur marchand qui n'ignore pas et participe de son pouvoir d'achat en constante évolution. Ce racolage se fait sur des promesses d'absolu, le confortant dans un sentiment d'immortalité, alors que s'accroissent, aussi à cet endroit, ses vulnérabilités. L'importance des marques – y compris publicitaires – et des signes pour exister socialement en témoigne.

Les éducateurs, entendu au sens large des parents et des professionnels chargés d'éducation, qui doivent faire face aux problématiques adolescentes, connaissent bien ces paradoxes et leurs inhérentes difficultés. Confortés, de toutes parts, dans cette posture, les jeunes cultivent des promesses d'absolu : « C'est pour la vie », car il n'y a que l'adulte qui puisse imaginer que cela finisse un jour. « Croyez-vous que vous pourriez supporter cela, si vous ne saviez pas que cela a une fin ? », lance Jacques Lacan à son auditoire de Louvain. Mais pourquoi l'adolescent s'embarrasserait-il des angoisses de ses aînés ?

CULTURES ET NOUVELLES SOCIALITÉS JUVÉNILES

Les modes et les cultures adolescentes participent de cet imaginaire en actes. La littérature, la musique, le cinéma, etc., à destination d'un public jeune, alimentent l'irreprésentabilité de la mort, la mort comme avatar, le corps adolescent invincible.

1. Nous l'avons fait, notamment, dans : T. Goguel d'Allondans. *Rites de passage, rites d'initiation. Lecture d'Arnold van Gennep*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, coll. « Lectures », 2002.

Des acrobaties des *Yamaksi*, jeunes acrobates urbains, à la dé-réalité de *La Matrice* (*The Matrix*), en passant par les exploits automobiles de *Taxi*, le corps adolescent est indestructible, à la limite de la virtualité ; il glisse et approuvoise sans cesse le vide, le vertige et le dépassement de soi. Ô temps ! Suspends ton vol...

La mort, dans ces espaces culturels dévolus aux adolescents, n'est ni une fin ni une étape, tout au plus un effacement, une disparition quasi momentanée, en général des plus faibles ; le sentiment de puissance, à défaut de celui de vivre, appartient toujours aux survivants. Un exemple nous semble particulièrement probant, à cet endroit : les mangas.

Les mangas sont une littérature dessinée très particulière. Les 16-25 ans en restent le public le plus friand même si l'on compte quelques adeptes plus précoces ou plus tardifs. Un manga se présente comme un livre de poche qui se lit à l'envers, du fait de ses origines japonaises. La plupart sont des bandes dessinées, en noir et blanc, à bon marché². Les scénarios sont simplistes et invariables : sur fond d'arts martiaux et de culture orientale, un jeune héros, s'entourant d'une bande de pairs, va vivre une quête et, surtout, des combats. Les dialogues et les sentiments sont minimalistes. Chaque ouvrage débute généralement par une présentation des protagonistes, qui laissent essentiellement place au dessin, et un résumé de la saga, c'est-à-dire un inventaire des exploits déjà réalisés et de ceux restant à accomplir. Les onomatopées remplissent les cases laissées vacantes par la mise en scène des corps.

Les personnages ne vieillissent pas ; certains, culture orientale oblige, ont plusieurs centaines d'années dans un corps irrémédiablement adolescent. Les archétypes sont connus et reproductibles à l'infini : grands yeux vides, mèche rebelle et incisive, nez fin, petite bouche, corps gracile mais musclé... À l'exception de quelques faire-valoir, ils sont d'une homogénéité consternante ; parfois seul leur costume permet de les distinguer aisément. Le plus étonnant réside dans une marque quasi constante dans ces ouvrages : le héros ou un de ses proches arbore une cicatrice au visage. Esthétisée à outrance, c'est non seulement la seule atteinte corporelle, mais aussi la seule faille dans la psychologie plus que simpliste des personnages.

Même entouré, le héros reste un personnage solitaire dont les principales préoccupations relèvent de sa quête. Il est presque toujours doté de pouvoirs qui vont lui permettre d'affronter de nouveaux ennemis qui,

2. Pour une découverte de l'univers manga, nous recommandons les ouvrages les plus prisés, édités par Glénat, notamment *Hoshin* de Ryu Fujisaki et *Kenshin* de Nobuhiro Watsuki.

eux-mêmes, en sont plus que dotés. Les combats deviennent, alors, d'éternels recommencements. Le sang ne coule pas plus que les larmes, la mort est constamment déjouée ; d'ailleurs on ne meurt pas, dans ces histoires, on disparaît, on s'efface. Comme les bons se ressemblent, que les méchants sont eux aussi à l'identique, le remplacement se fait sans heurt.

S'il y a, parfois, une princesse qui attend, l'amour tient peu de place dans ce type d'aventure qui exalte surtout l'esprit guerrier. Toutefois, les mangas à la facture plus complexe – notamment ceux qui commencent à être colorisés – développent un érotisme des corps (il existe d'ailleurs, de manière périphérique, et pour un public plus adulte, une pornographie manga). Mais cet érotisme est lui aussi archétypal : rien ne ressemble plus à un nu manga qu'un autre nu manga, lisse et sans humeur. Et pour parfaire ce manque d'originalité, on trouve désormais, dans le commerce, de petits manuels didactiques permettant, très facilement, de réaliser soi-même des mangas, tant les styles et les codes sont simples et répétitifs. Or, si tout recommence, sans aucune aspérité, rien ne peut s'arrêter.

CONCLUSION : VAINCRE LA MORT PAR DÉFAUT

Nous sommes, là, dans une problématique adolescente bien comprise, exploitée et entretenue. Dès lors, que peut être la mort réelle pour soi ou pour d'autres ? Lorsque le jeune Werther se désespère, Goethe écrit :

Que ce soit dans les élans de la joie ou dans les abaissements de la souffrance, n'est-il pas toujours arrêté, n'est-il pas ramené à la sinistre et froide conscience de lui-même et cela précisément alors qu'il aspirait à se perdre dans la plénitude de l'infini ? ([1774] 1968, p. 130)

David Le Breton a suffisamment démontré dans ses recherches, notamment sur les conduites à risque des jeunes générations, que le jeu avec la mort n'est pas désir de mort. L'irreprésentabilité de la mort, entre autres pour les raisons que nous avons évoquées, les icônes d'une adolescence quasi invincible ou, tout au moins, hors des atteintes du temps, participent de cette difficulté pour l'adolescent de comprendre ce que la mort pourrait être. Ainsi, bon nombre de jeunes ayant fait une tentative de suicide l'expliquent non par le désir de mourir, mais par celui de disparaître, de s'effacer, pour éprouver ou faire éprouver à leurs proches non la mort, mais la disparition, l'effacement. Mais il n'y a que dans les mangas que de tels mouvements sont provisoires.

Une adolescente, prise en charge par la protection judiciaire de la jeunesse, nous confiait récemment son projet professionnel. Elle était d'ailleurs fort désemparée, car ses éducateurs ne l'avaient pas prise au sérieux, pensant que de tels souhaits ne pouvaient être que des provocations. Elle a envie, en fait, de travailler soit dans une agence matrimoniale, soit dans une entreprise de pompes funèbres. Face aux grandes questions existentielles, à toutes les étapes de la vie, un tel désir énonce, à nos yeux, une quête de rituels qui font souvent cruellement défaut à ce seuil d'incertitudes que reste, dans nos sociétés modernes, l'adolescence.

BIBLIOGRAPHIE

- GOETHE ([1774] 1968). *Les souffrances du jeune Werther*, Paris, Garnier-Flammarion.
- GOGUEL D'ALLONDANS, T. (2002). *Rites de passage, rites d'initiation. Lecture d'Arnold van Gennep*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, coll. « Lectures ».
- HANSEN, J. ([1993] 1999). *En haut des marches*, Paris, Payot, coll. « Rivages/Noir ».
- RIMBAUD, A. (1960). *Œuvres*, Paris, Garnier.
- VAN GENNEP, A. ([1909] 1981). *Les rites de passage*, Paris, Picard.

P A R T I E

3

**LES ARTS URBAINS
ET LES JEUNES**

L'art dans la ville est-il seulement l'empreinte d'un passage effectué par les jeunes, ou l'expression d'un nouvel imaginaire qui dessine les contours d'un devenir social? Personne ne peut s'arroger les vertus du prophète, et bien loin de notre intention d'y prétendre. Mais, si les artistes ressentent et expriment de manière souvent énigmatique l'anomie de l'époque qui est la leur, ils pressentent souvent ce qui ne peut être déjà spontanément établi. Sans prêter des dons particuliers aux artistes, il est intéressant de s'arrêter à la célèbre remarque de Friedrich Nietzsche dans *La naissance de la tragédie*, selon laquelle ce qui n'est pas rationnel n'est pas forcément irrationnel. Il y a sans doute une raison autre, une « raison sensible » qui se déploie dans un autre registre, que Max Horkheimer soupçonne ainsi: « La raison ne suffit pas pour défendre la raison. »

Faisant parler Socrate qui, dans sa prison, cultive la musique, Nietzsche écrit: « Peut-être – ainsi dût-il s'interroger – ce que je ne comprends pas n'est-il pas forcément absurde?... Peut-être existe-t-il une région de la sagesse d'où le logicien est banni?... **Peut-être même l'art est-il le complément nécessaire de la science?...** » (1964, p. 95). C'est sous les augures de Nietzsche que cette troisième partie présente des textes où les auteurs ont en commun qu'il se penchent sur le monde de l'art urbain et l'univers des jeunes. D'une part, que signifie la création, notamment musicale, dans la ville du cyberspace; et, d'autre part, quelles interprétations les jeunes peuvent faire de l'art comme marquage de lieux urbains particuliers?

Avant de plonger dans les arts urbains en tant que tels, on s'intéressera à un texte de Diane Pacom traite de l'imaginaire social dans « L'apport de la thèse castoriadienne de l'imaginaire social à la sociologie des jeunes ». Pacom rapporte que Castoriadis lui-même ne s'est pas arrêté à l'écriture, mais est intervenu personnellement dans la pratique sociopolitique de mai 1968. Il écrit que :

L'histoire se base sur l'institution imaginaire de significations sans cesse renouvelées, elle est création par nature; l'histoire se fonde aussi sur l'émergence constante et soutenue de formes renouvelées de sociabilité, de sens et d'institutions qui forment la galaxie du vivant dans sa quête de sens face au chaos de son existence.

On peut théoriquement distinguer la part des activités intellectuelles de la part des activités professionnelles. Or, Castoriadis rappelle que, sur le terrain, l'imaginaire amalgame ces deux dimensions. L'imaginaire fait accéder à l'universel pour rendre possible la communication. Cependant, comme l'indique Paul Ricœur, l'imaginaire suppose la participation de la mémoire, « un devoir de mémoire » qui s'inscrit dans un enracinement et des habitudes. Il y a lieu alors d'effectuer la distinction entre, d'une part, les « souvenirs » et, d'autre part, la « mémoire », comme deux instances

d'intervention sur le temps et l'espace quant à leurs effets sur le moment présent. D'une part, le « temps représenté », selon l'expression empruntée à Paul Ricœur, est ce qui fait l'objet de l'histoire. C'est le temps codifié, ou le temps euclidien et newtonien, localisable comme le note Gilbert Durand (1996, p. 49-81). Ce sont les « souvenirs » comme résultat d'un processus d'objectivation. C'est un temps falsifiable et disponible à l'ensemble de la collectivité sous les formes des divers patrimoines institutionnels. D'autre part, il y a la « mémoire » qui ne se laisse pas facilement codifier. Au contraire, la mémoire est un souvenir délinquant, rebelle. La mémoire est une impulsion du moment, une insouciance, un ailleurs qui libère l'esprit de ce que Norbert Élias (2003, p. 11) appelle « l'expérience des contraintes » afin de laisser, en quelque sorte, libre cours aux déchaînements des évocations et aux débridements des réminiscences. Bref, les coups de mémoire (anamnèses) rendent possibles les « rapprochements » entre les choses et les êtres, et entre les êtres eux-mêmes, réalisent la communication entre le passé et le présent, comme les œuvres de Marcel Proust et de James Joyce l'expriment. Il s'agit donc d'un espace-temps einsteinien comme « variable attachée à un observateur en déplacement », tel que développé par Gilbert Durand (1996, p. 55).

Ricœur qualifie d'« utopie » l'idée d'imaginer vivre le passé complètement sous la forme de l'habitude sans mémoire, ni de vivre toujours dans la mémoire sans les habitudes et les rituels de son groupe. Pour les jeunes, l'action avec les autres, dans les « rapprochements », est un double travail de dé-reconstruction du sens dans des habitudes acquises. Et, d'autre part, par la communication, dans les groupes ou les « tribus », dans la recomposition ou le renouvellement et l'émergence d'un « passé représenté », et ce, au moment où l'existence se présente comme un « chaos », pour le moins de l'« indéterminé », surgit l'urgence de la mémoire. Pour Castoriadis, « l'imaginaire, malgré son appellation, note Diane Pacom, édifie le réel dans toutes ses manifestations ».

L'imaginaire participe centralement à la construction ou à l'institution d'une réalité nouvelle pour « conjurer constamment le chaos ». L'auteure propose donc de réfléchir sur la place actuelle de l'« éphémère » dans l'élaboration imaginaire-réelle de l'institution sociopolitique contemporaine. Si les jeunes ont, en effet, une existence dans l'architectonique des sociétés contemporaines, et ce, depuis les années 1960 et 1970, il faut s'intéresser tout particulièrement à ce qui constitue la spécificité de la jeunesse actuelle confrontée à l'imaginaire de l'éphémère, comme l'attestent les pratiques artistiques tant musicales que la créativité démontrée dans l'univers de la mode, des sports, du cyberspace, des marquages du corps, dans leur rapport à la culture scientifique, etc.

L'édification du « réel dans toutes ses manifestations » peut s'appliquer, *mutatis mutandis*, sur le plan de la production des formes de vie urbaine. Pour les jeunes, la vie urbaine est la manifestation d'un paradoxe, celui qui préside à l'acte de la création d'une œuvre d'art. Si on accepte que l'art est l'expression dialogique entre l'univers sans frontières de l'imaginaire et le monde des expériences pavé de contraintes et d'habitudes. L'art est la manifestation d'une rencontre paradoxale entre la mémoire singulière à chaque individu et les souvenirs inscrits dans le temps et l'espace et offerts en patrimoine à l'ensemble de la collectivité. Mais, il convient de rappeler que si l'art est la manifestation de l'imaginaire de l'ambivalence-duplicité, de la séparation-concurrence et encore des interférences-pluralités, par exemple, il est, comme le souligne fortement F. Nietzsche, une délivrance de l'imaginaire. « [...] la plus haute mission de l'art, écrit Nietzsche, est de délivrer nos regards des épouvantes de la nuit et de nous arracher, par le baume salutaire de l'apparence, aux convulsions de la volonté » (1964, p. 128).

Hélène Savard, travailleuse communautaire rattachée à un centre d'éducation des adultes, parle de la quête artistique des jeunes qui ont été amenés à refuser la « didactique des normes ». On pourrait croire que ces jeunes sont alors désemparés, mais la praticienne de terrain, habituée à l'action directe auprès des jeunes, s'empare de l'écrit pour dire autrement et très fortement : « Les jeunes savent ce qu'ils veulent ». S'ils semblent désorientés, ne serait-ce pas que les moyens offerts ne conviennent plus, que l'on ne se comprend plus ? Le texte d'Hélène Savard est une question posée à partir de la souffrance vécue en situation d'empathie avec les jeunes, et il va au-delà de la quête de moyens et de solutions. Ce récit se situe dans un autre registre ; il n'a rien à voir avec la ratiocination, voire la raison stricte, car il se présente comme trop évident. Erreur : il ouvre la porte à l'existence d'un nouveau complexe dans la façon de considérer la place des émotions dans la vie des jeunes contemporains. Et si, par ces jeunes, on finissait par comprendre ce qu'on ne veut pas voir ? Pénétrer dans le monde des ombres pour voir la lumière. Regarder enfin les mots-maux que l'art dit comme « complément nécessaire de la science ». Au-delà du mode d'expression, il faut décoder le langage même de l'âme. Est-ce que les jeunes ne disent pas ainsi que l'art parle ? Et que son langage dit que la vie est bien davantage qu'un moyen de mesurer le temps et l'espace qui sépare la vie de la mort. Dans une école qui ne mesure pas son temps et son espace de la même manière, Hélène Savard montre comment, par l'art, « Lumière » se délivre des « épouvantes de la nuit » et « s'arrache des convulsions de la volonté ». Alors que Céline Saint-Pierre en parlant de « la Punaise » qui venait, par le suicide, de se dire et de dire la place que la société fait aux jeunes, Hélène Savard, en laissant s'exprimer

«Lumière», «Lumière» reprenait dans la cité le pouvoir de prendre sa place. «L'ange du rocher» (infra, p. 300) qui est la peinture dessinée sur l'un des murs de l'école par «Lumière» exprime le paradoxe de la création située entre la liberté du sujet et les contraintes des habitudes.

Hélène Savard raconte ici l'exploit d'une école qui, en quelque sorte, casse le rythme et les normes ambiantes pour laisser aux jeunes le temps et l'espace de se dire et de dire le monde, ou, comme le signale Rémi Hesse, de laisser la place à un concept contemporain, de l'«animation herméneutique» (2001, p. 123-130). Pourquoi n'y a-t-il pas eu suicide, alors que, dans l'exemple rapporté par Céline Saint-Pierre, l'enseignant a dû écrire: «Salut, la Punaise» après que son élève fut trouvée pendue avec une corde? On peut poser la question de l'impensable: pourquoi la pédagogue Hélène Savard peut-elle encore regarder cette jeune fille, que l'auteure nomme Lumière?

Les textes qui vont suivre tenteront de fixer le collimateur sur des pratiques artistiques qui ont la ville comme toile et comme lieux d'expression d'une société «fragmentée», et ce, afin d'ouvrir un peu plus l'angle d'observation sinon de présentation de ce que l'imaginaire institue.

Tout d'abord, le tableau que propose Michaël La Chance avec «L'art schizographique de Sylvain Bouthillette» n'est pas un fusain qui ne retiendrait que les traces mnémoniques d'un passant, reportant toujours à plus tard l'élaboration artistique de l'œuvre. Ce tableau est une saisie de la plénitude de l'instant. Le texte de La Chance peint en strates superposées ce que l'artiste écrit sur «l'homme-archipel [qui] existe de façon fragmentée, ou du moins reçoit son existence de différents registres constructeurs de réalité». L'art schizographique n'est pas projection sur le tableau noir des musées, il n'est pas pédagogique mais «témoigne de la disjonction de notre réalité», il est «répercussion [...] d'une tectonique des plaques de réalité».

L'auteur dépeint l'excès et repeint le chaos et la violence de la ville, à travers une fulgurance de coups de plume-pinceau, comme s'il pouvait aller jusqu'à dire la «sublimation sacrificielle» ressentie, comme s'il pouvait transposer la «pathologie de l'empathie» du schizophrène dans son écriture, comme s'il fallait, comme les jeunes, «payer de son corps et de son entendement» le désordre et le vide d'un monde cacophonique sans repères ni lieux, dans les instants du risque. Il y a là une «monstration», selon l'expression de Michel Maffesoli, plus qu'une démonstration comme si l'art était, selon le pressentiment de Nietzsche, une science capable de dire et de faire autrement ce que la raison n'arrive pas à élaborer la réinvention d'un mythe et de son expression dans le rituel de l'instant.

En plus de fournir un exemple de transfert entre la culture punk, le graffiti urbain, la musique *hardcore* et les arts visuels cantonnés dans l'espace muséal, Michaël La Chance transfère dans l'écriture l'épreuve du peintre confronté avec d'autres supports que celui des mots. L'acte de la création ne se fait pas sans une opposition existentielle à la finitude. L'auteur réalise une formidable performance de dire l'émotion créatrice de l'œuvre artistique quand cette œuvre s'associe étroitement à la création vécue notamment par les jeunes qui exposent leurs créations et s'exposent sur les toiles de nos villes dont « le désordre porte l'énigme anthropologique en son centre ».



Photo : Fernando Sheriff

Une autre forme d'art manifeste le devenir social de la ville. La musique et la danse vues comme expression créatrice des jeunes soulèvent un certain nombre de questions sur le type de société et les mécanismes de réorganisation du lien social lorsque, comme le rappelle Michaël La Chance, « l'insouciance du vide [serait] la meilleure stratégie de survie pour l'humanité ». Si la peinture signale le vide de sens et l'urgence du « geste concret », du « rituel sans religion », la musique et l'espace qu'elle investit, les figures qui se déploient et l'espace occupé permettent-ils une même occurrence ?

Martin Sasseville, jeune sociologue, propose une réflexion sur une culture pratiquée depuis longtemps. L'auteur tente une anamnèse en quelque sorte sur la pratique punk dans un milieu éloigné de son centre d'origine. Un croisement entre la localisation d'un produit culturel venu d'ailleurs et la conviction de vivre en un temps et en des lieux réels, ce qui, à la fin, réunit des jeunes en une jeunesse mondialisée. « Pathologie d'une sous-culture urbaine en région ou Comment le diable et sa musique officielle se débrouillent en région éloignée » suggère d'ouvrir le champ de vision sur l'espace de création des jeunes, le type d'imaginaire à l'œuvre dans la production musicale et ses lieux qui disent l'éphémère partagé, le type de lien qui s'instaure dans le bruit et ré-invente l'urbain. En reprenant à son compte l'injonction de Jacques Attali, « il faut apprendre à juger une société par ses bruits, à son art, à ses fêtes plus qu'à ses statistiques », Martin Sasseville institue cette aporie du statut de cadre théorique pour formuler, en corollaire, cette question cruciale : « [...] est-ce qu'une ville silencieuse est une collectivité morte ? ». Le texte propose un regard underground troublant. Si, à la surface de la ville, les bruits et les sons ont été étouffés par les flux assourdissants des circulations des biens et des personnes, l'auteur invite à un autre regard, un regard dans les souterrains des villes, là « où se terrassent plusieurs sous-cultures, un art et une musicalité alternative ». L'auteur porte son analyse sur le style métal. Du rite sacrificiel, du meurtre symbolique, le style métal surgit des fondements obscurs de la ville pour laisser échapper un cri-refus non seulement pour « contrer l'angoisse et le désespoir, la désillusion », mais pour aussi dire comment les jeunes accordent leurs particularités aux sonorités, aux rythmes et aux thèmes universaux. « Voïvod, le grand groupe sagueéen formé en 1982 à Jonquière, groupe culte de la sous-culture métal [...] par la chanson *Pre-Ignition* sur l'album *Nothingface*, parle de toutes les formes de maladies génétiques et celles découlant de la pollution des industries de l'aluminium... ».

Sasseville a procédé à une recherche auprès des adeptes de la culture underground, et les jeunes interviewés disent leur attirance pour un monde « à l'abri de la culture de masse » afin de se retrouver dans une énergie partagée. Se brancher à l'énergie recouvrée dans la musique, c'est retrouver les autres et parvenir à soi-même. Les jeunes, écrit l'auteur, vivent et forment des groupes autour des groupes de musique. Il ne s'agit pas d'un culte de l'idole, en l'espèce de tel ou tel musicien, mais d'un style musical. L'auteur souligne que les musiciens appartiennent à un style musical et participent à la figure locale de l'énergie et des émotions éprouvées sans limites territoriales. Dans la re-liaison, les jeunes annulent les différences de « personnalité » pour vivre tout de suite, sans savoir si cela va durer et si cela mène quelque part.

Comment la didactique des normes transite-t-elle par le truchement de la musique pour dire aux jeunes que leur présence n'est pas désirable ? Comment une société aseptise-t-elle le milieu de vie par le canal de la musique ? En imposant des normes. D'abord, le bruit est l'argument utilisé pour chasser hors des « murs » de la ville les manifestations musicales et les regroupements de jeunes. Puis il y a le piège de la désignation juridique et administrative de l'urbain qui, par un dispositif réglementaire et un mécanisme procédural, refoule les jeunes à la périphérie des villes. Mais là, le milieu n'est pas neutre et vierge. Les seules salles à peu près accessibles en périphérie sont sous le contrôle d'exploiteurs, quand elles ne sont pas sous la férule du crime organisé. Les lieux urbains sont donc le reflet de l'image qu'on se donne de la place des jeunes dans la cité. Ce sont des non-lieux comme on dirait des non-dits, des lieux squattés ou usurpés, « chaque concert au Saguenay, écrit l'auteur, est en quelque sorte une victoire sur la culture dominante ».

École de formation citoyenne à la vie, ou refus des modèles, tant celui des guildes que celui des *majeurs*, les jeunes sont placés dans la situation d'opter. Rester ou partir ? L'exemple de réussite, constate Sasseville, est le groupe Voivod, qui a dû retrouver à Montréal la diaspora. Mais s'est en même temps confortée « une mise en réseau d'une jeunesse » par le cyberspace. Un « lien réseau » entre initiés qui défient les règles du marché pour clavarder entre eux sans passer par le vendeur d'une boutique de disques. En plus de la mise en réseau des connaisseurs, co-existe la production d'artéfacts pour faire style et mode de vie subculturel, et l'autoproduction d'enregistrement de disques. La déterritorialisation des références et des appartenances est constatée auprès des jeunes interviewés qui disent participer à une énergie qui se veut universelle.

Myriam Laabidi signe « Vivre une culture jeune et urbaine en région : la culture hip-hop, de la grande à la petite ville ». À partir d'un transfert non seulement de la ville à la région, mais d'une adaptation en brousse africaine de la culture hip-hop, l'auteure s'interroge : Comment une culture jeune et urbaine se retrouve-t-elle en région ? Comment s'y vit une culture jeune musicale et urbaine ? En s'appuyant sur l'exemple du hip-hop, elle propose d'évaluer l'importance relative de ce mouvement dans l'élaboration de l'identité du jeune en région. Ainsi, une définition de la culture hip-hop, de ses origines et de ses racines ethnico-sociales permet de saisir que les pratiques musicales, les arts qui manifestent cette culture, s'ils sont localisables dans le temps et dans l'espace, échappent à l'enracinement exclusivement new-yorkais et urbain. Il y a plus qu'un cosmopolitisme et plus qu'un mouvement politique, ou encore qu'une « action esthétique » d'agrégation de groupes affinitaires. Ces nouveaux chansonniers de la rue transvasent la réalité quotidienne de l'éphémère dans le champ des

œuvres d'art et leur musique transforme, par la réunion de ceux qui sont en déplacement ou en mobilité, itinérants sans référence dans une non-société, nomades par défaut. « La rue laisse place, souligne l'auteure, à de nombreuses improvisations puisque, dépourvu de matériel, l'individu nomade fait ainsi appel à ses facultés d'imaginer des œuvres d'art qui reflètent son état actuel. »

Singularisée mais non pas localisée, la culture hip-hop en région permet au jeune de se démarquer et le libère de l'uniformité tout en le rebranchant sur le monde. Pour le jeune, elle est le moyen de clamer son refus de sombrer dans l'anonymat et l'indifférenciation ; elle manifeste aussi le souci de se relier à ceux qui adhèrent aux mêmes valeurs universelles. L'auteure montre comment, en région, la musique constitue un réseau qui fonctionne de façon efficace, d'autant qu'il est underground, invisibilisé. Cimentée ensemble, la « tribu » est farouchement blindée et étanche aux influences extérieures. Avec la conviction, l'authenticité et débarrassés d'intérêts comptables, les jeunes du réseau construisent leur propre mythe, et « le modèle masculin » du fondateur du regroupement hip-hop se perpétue dans la région observée. L'adhésion n'est pas sollicitée. L'identification est d'autant assurée que les références locales, notamment la référence au très fort taux de suicide chez les jeunes dans la région de l'Abitibi, sont reprises dans les textes musicaux.

La communication entre les jeunes passe par la rue. À défaut de lieux urbains particuliers, l'invasion musicale de la rue restaure le regard de l'autre comme présence envahissante et proclame l'existence sociale du jeune. La création s'accommode des matériaux puisés au hasard des rencontres et la pratique culturelle de la musique de la rue contribue peut-être à une transfiguration du politique.

BIBLIOGRAPHIE

- DURAND, G. (1996). *Introduction à la mythodologie. Mythes et sociétés*, Paris, Albin Michel, coll. « Livre de poche », n° 4300.
- ÉLIAS, N. ([1970, 1981, 1986, 1991] 2003). *Qu'est-ce que la sociologie ?*, Paris, Éditions de l'Aube, coll. « Pocket », n° 123.
- HESS, R. (2001). « L'animation herméneutique des groupes interculturels », dans Armand Touati, (dir.), *Penser la mutation*, Paris, Éditions Desclée de Brouwer, coll. « Cultures en mouvement ».
- NIETZSCHE, F. (1964). *La naissance de la tragédie*, Paris, Éd. Gonthier, coll. « Médiations », n° 17.

12

**L'APPORT DE LA THÈSE
CASTORIADIENNE DE
L'IMAGINAIRE SOCIAL
À LA SOCIOLOGIE DES JEUNES**

DIANE PACOM, professeure
Université d'Ottawa

Le concept d'imaginaire a atteint dans les dernières décennies une popularité remarquable. Plusieurs auteurs, dont Pierre Ansard, Gilbert Durand et Michel Maffesoli, ont consacré des pans entiers de leurs recherches à ce concept et à la dimension que selon eux il recouvre.

Une étude exhaustive et comparative des différentes appréhensions théoriques récentes de ce concept important fait partie de nos objectifs de recherche à moyen terme. En effet, il est selon nous essentiel de relever les nuances existant entre les perspectives élaborées par les différents auteurs qui ont étudié la notion d'imaginaire.

Dans le présent texte, nos objectifs seront plus concis. Nous allons nous centrer avant tout sur la notion d'imaginaire social telle qu'élaborée par Cornelius Castoriadis.

De façon succincte, nous mettrons en parallèle le cadre théorique avancé par le philosophe grec et la problématique des jeunes dans les sociétés contemporaines.

Pour commencer, je voudrais souligner que la place de la dimension imaginaire dans l'édifice social ne laisse plus planer le moindre doute. En effet, au-delà de son récent succès, il faut reconnaître que, déjà depuis les années 1930 et 1940, la question de l'organisation symbolique des sociétés retenait l'attention de plusieurs penseurs du social tels que Gramsci, Lukacs, Korsch, Reich, Bloch, Adorno, Horkheimer qui sont à mon avis les précurseurs de cette approche (Pacom, 1980).

Malheureusement, les différents courants qui exigeaient que la question symbolique soit intégrée dans les approches sociologiques contemporaines se heurtèrent aux raidissements inhérents de la sociologie positiviste, laquelle imposait son hégémonie épistémologique à l'ensemble de la discipline. Rapidement, ils furent marginalisés et rejetés en dehors du corpus de la connaissance sociologique.

Ainsi, au-delà de sa valeur heuristique et politique indiscutable, l'œuvre de Castoriadis contribue aussi à légitimer et à rendre valide à partir des années 1970 le questionnement sur la dimension imaginaire de la société.

En énonçant que l'institution de la société se produisait sur le terrain de l'imaginaire, Castoriadis produit une rupture épistémologique importante qui va obliger désormais les spécialistes de la société à poser un regard sur cette dimension de la réalité sociale trop longtemps marginalisée.

Désormais, l'imaginaire devient central, grâce à l'œuvre de Castoriadis, et son rôle, éminemment social.

L'INSTITUTION IMAGINAIRE DU SOCIAL

C'est dans son *magnum opus* intitulé *L'institution imaginaire de la société* et publié en 1975 qu'on retrouve les principales thèses de la contribution théorique de Cornelius Castoriadis.

Dans cet ouvrage, Cornelius Castoriadis nous lègue une approche novatrice de l'institution du social et de l'histoire qui sort des sentiers battus et qui contribue à élargir nos traditionnels champs théoriques.

En effet, de façon plus générale, l'œuvre de Castoriadis contribue par sa richesse et par sa rigueur conceptuelle à l'avancement des connaissances sur les sociétés humaines.

Au centre de cette théorie se retrouve le concept d'imaginaire social qui nourrit la réflexion sur la place des représentations culturelles et du substrat symbolique des sociétés.

En utilisant la notion de « significations imaginaires sociales », Castoriadis élabore une approche inédite de la façon dont le symbolique, l'économique, le politique et le culturel s'articulent afin de constituer l'échafaudage des sociétés.

Dans une perspective critique, l'auteur applique les notions principales de sa théorie, qu'il emprunte à des disciplines et à des traditions théoriques très diversifiées (économie politique marxiste et post-marxiste, psychanalyse, philosophie grecque, philosophie allemande, théorie critique, sociologie française et américaine, anthropologie, tragédie, littérature) afin de construire un appareillage scientifique souple et non dogmatique qui nous permet de réfléchir sur la société d'une façon dynamique.

Dans les pages qui suivent, nous allons tenter de mettre en rapport certains concepts de l'œuvre castoriadienne avec la sociologie des jeunes afin de fournir aux chercheurs qui s'intéressent à la question de l'imaginaire des jeunes l'occasion de se ressourcer dans cette pensée forte et riche que nous a léguée Cornelius Castoriadis.

LE SUBSTRAT DES SIGNIFICATIONS IMAGINAIRES

L'univers des valeurs, des représentations, des significations imaginaires, malgré son évanescence, son caractère magmatique et difficilement cernable¹, trouve dans l'œuvre de Castoriadis sa place d'honneur à côté des dimensions plus lourdes et permanentes de la société, telles que la technologie, la science, la politique et l'économie.

1. Voici une brève définition du concept de *magma* extraite de la page 461 de *L'institution imaginaire de la société*, publié en 1975 : « ...Un magma est ce dont on peut extraire (ou :

L'imaginaire social et ses appuis institutionnels, le *Legein* et le *Teukhein*, se fondent et s'articulent pour former le tissu complexe, indéterminé et instable des sociétés :

L'institution de la société est chaque fois institution d'un magma de significations, qui n'est possible que dans et par son instrumentation dans deux institutions fondamentales, qui font être une organisation identitaire-ensembliste de ce qui est pour la société. L'institution instrumentale du **legein** est institution des conditions identitaires-ensemblistes du représenter/dire social. L'institution instrumentale du **teukhein** est institution des conditions identitaires du faire social. Les deux s'impliquent réciproquement, sont intrinsèquement inhérentes l'une à l'autre, impossibles l'une sans l'autre. Les deux sont « objectivement réflexives », se présupposent et ne peuvent opérer que si les produits de leur opération sont déjà disponibles. [...] Dans et par le **legein** et le **teukhein** s'instrumente l'institution globale de la société, figuration-présentification du magma des significations que celle-ci fait, chaque fois, être (Castoriadis, 1975, p. 494).

Comme nous l'avons soulevé plus haut, plusieurs auteurs ont réfléchi à la notion d'imaginaire, qui elle-même n'est pas nouvelle ; ce qui constitue la force de l'œuvre de Castoriadis, c'est qu'elle se situe dans une problématique sociale et politique beaucoup plus explicite.

De fait, l'imaginaire social est pour notre auteur un élément qui amalgame plusieurs caractéristiques, qui réunit plusieurs dimensions et qui remplit plusieurs fonctions, toutes éminemment sociopolitiques dans le sens large du terme.

Ainsi, dans le processus de l'auto-altération constante et radicale des sociétés que Castoriadis considère être le fondement de l'histoire, l'imaginaire social est en même temps la source et le moteur des nombreuses mutations constantes que subissent les sociétés.

En équilibre toujours instable, prête à sombrer tragiquement dans le Chaos sans l'intervention auto-altérante de sa dimension imaginaire, la société fait émerger, par l'intermédiaire de son univers de sens et de représentations, l'altérité radicale.

Apparaissent ainsi dans la mouvance du social : le radicalement nouveau, l'inédit et parfois même l'inespéré qui lui permettent de retrouver momentanément une nouvelle orientation, un nouveau sens et un équilibre éphémère.

dans quoi on peut construire) des organisations ensemblistes en nombre indéfini, mais qui ne peut jamais être reconstitué (idéalement) par composition ensembliste (finie ou infinie) de ces organisations [...] ».

Les apports d'Aristote, Marx, Merleau-Ponty, Freud, Hegel, Kant et d'un nombre considérable de penseurs de tous les temps défilent dans l'horizon théorique qui sous-tend l'œuvre de Castoriadis pour tisser les paramètres d'une nouvelle pensée critique centrée sur la dimension imaginaire de la société.

Comme nous l'avons dit plus haut, l'avantage de cette théorie tient au caractère éminemment sociopolitique de son approche. Elle peut donc être utilisée au-delà de ses frontières philosophico-épistémologiques originales.

LA DIMENSION CRITIQUE ET SA CENTRALITÉ

Il ne faut pas négliger le fait que Cornelius Castoriadis, au-delà de son statut de philosophe et de penseur, était aussi un homme politiquement engagé, un penseur critique dont la finalité première était la recherche de moyens théoriques et pratiques visant l'autonomie des individus et des groupes sociaux.

Ainsi, contrairement à d'autres théoriciens de sa génération qui ne se sont pas souciés des applications pratico-pratiques de leur œuvre, Castoriadis, malgré le caractère hautement philosophique de son travail, met avant tout sa pensée au service de l'autonomie et de l'émancipation des sociétés (Busino, 1985).

L'appliquer à la sociologie des jeunes s'inscrit donc clairement dans les sillons de cette approche, d'autant plus que notre auteur, lors des événements de Mai 1968 en France, après avoir activement participé au mouvement de contestation, a dédié un de ses ouvrages – qu'il a écrit en collaboration avec Claude Lefort et Edgar Morin – à la compréhension de la gestuelle des jeunes contestataires et à la validation du mouvement étudiant (Castoriadis *et al.*, 1988).

Pour Castoriadis, l'histoire se base sur l'institution imaginaire de significations sans cesse renouvelées et est, de par sa nature même, création.

Elle se fonde sur l'émergence constante et soutenue de formes renouvelées de sociabilité, de sens et d'institutions qui forment la galaxie du vivant dans sa quête de sens face au chaos de son existence.

Contrairement donc aux approches sociologiques traditionnelles, crispées sur l'appréhension des lois et des constantes, des déterminismes et des causalités, nous avons ici une théorie basée sur la nature foncièrement indéterminée de ce que Castoriadis appelle le social-historique. En

d'autres mots, pour lui, la société est fondée sur la mouvance historique. Donc, incapable d'y échapper et consciente d'être toujours à la merci de l'émergence de l'imprévisible.

Dans un équilibre toujours instable, tributaire de l'apparition du radicalement nouveau, la société est pour l'auteur suspendue de façon perpétuelle entre le pire et le meilleur.

Dans une approche philosophique riche et complexe que je pourrai mal contenir dans ce court texte, Castoriadis nous fait, tout au long de son œuvre prolifique, la démonstration très probante de *l'indéterminité* du social-historique.

Notons au passage que cette perspective a amené Castoriadis à mener une confrontation radicale et frontale avec les tenants du marxisme traditionnel, laquelle, dans le contexte des années 1950, 1960 et 1970, fut pour ce penseur non seulement audacieuse mais politiquement osée et coûteuse.

Pour l'instant, ce qui compte pour nous, c'est de saisir cette notion de création sociale-historique dans son rapport avec l'institution imaginaire des sociétés.

L'IMAGINAIRE SOCIAL CASTORIADIEN : QUELQUES MISES À JOUR ET QUELQUES CONSIDÉRATIONS ÉPISTÉMOLOGIQUES

J'aimerais, avant d'aller plus loin, faire certaines mises à jour rapides et prendre un peu de distance par rapport à la recherche sur l'imaginaire des jeunes. Premièrement, je voudrais souligner que, dans l'œuvre de Castoriadis de laquelle je m'inspire fondamentalement, il n'est pas question de l'existence d'un imaginaire à proprement parler spécifique d'un groupe social donné (par exemple : un imaginaire social des jeunes superposé à celui des adultes).

En extrapolant les thèses castoriadiennes, nous pouvons dire qu'il s'agit plutôt d'un substrat particulier de significations imaginaires créé par les jeunes de la génération d'aujourd'hui.

Par significations imaginaires, nous entendons l'univers symbolique et les représentations que les jeunes se sont forgés par leur rapport avec « l'institué » et « le donné ».

Ce concept se rapporte donc à l'univers des représentations, des symboles, à l'intérieur duquel et contre lequel les individus et les groupes sociaux forgent leurs référents culturels, symboliques ainsi que leurs significations imaginaires. Voici comment Castoriadis décrit cette dimension :

Cet élément, qui donne à la fonctionnalité de chaque système institutionnel son orientation spécifique, qui surdétermine le choix et les connexions des réseaux symboliques, création de chaque époque historique, sa façon singulière de vivre, de voir et de faire sa propre existence, son monde et ses rapports à lui, ce structurant originaire, ce signifiant-signifié central, source de ce qui se donne chaque fois comme sens indiscutable et indiscuté, support des articulations et des distinctions de ce qui importe et de ce qui n'importe pas, origine du surcroît d'être des objets d'investissement pratique, affectif et intellectuel, individuels ou collectifs – cet élément n'est rien d'autre que l'*imaginaire* de la société ou de l'époque considérée (Castoriadis, 1975, p. 203).

Pour Castoriadis, l'imaginaire social est donc un élément constitutif de l'institution des sociétés humaines.

Vecteur incontournable de la logique de l'étant social, l'imaginaire social, malgré son appellation, édifie le réel dans toutes ses manifestations, de tous ses éléments et de toutes ses composantes.

En un mot, selon la perspective que nous empruntons au philosophe grec, l'imaginaire social n'est pas un segment particulier de la réalité, il est l'élément qui institue cette dernière. Il y a donc un imaginaire central, qui conjure constamment le Chaos en instituant une certaine configuration du social pour les individus et les groupes qui partagent une histoire.

Premièrement, il s'agit de comprendre que cet imaginaire social change constamment et radicalement, parfois même jusqu'au point de se transmuier, muter et disparaître dans sa forme originale afin de céder la place à une autre institution imaginaire de la société.

Deuxièmement, par l'analyse de l'œuvre de Castoriadis, nous nous rendons compte assez vite que les mécanismes de cette institution sont subtils et fragiles, difficiles donc à cerner.

Relevant simultanément de l'inconscient et du rationnel, de l'individuel et du collectif, de l'utopie et du réel, de l'onirique et du conscient, du possible et de l'impossible, ce domaine de la vie humaine en société n'est pas facile à saisir.

Soulignons, en passant, que l'appréhension exhaustive du sens du social et de l'histoire n'est pas l'impératif principal de cette forme de théorisation. Au contraire, cette perspective nous oblige à faire preuve de grande modestie en prenant conscience que nous ne pourrions jamais

atteindre les niveaux de précision statistique fantasmés par une certaine sociologie instrumentalisée. Elle implique donc une critique sévère de nos traditionnelles méthodes d'appréhension de la société. Elle leur pose ainsi d'importantes limites.

L'approche fournie par Castoriadis dans son œuvre *L'institution imaginaire de la société* est pour nous avant tout un nouveau point de départ épistémique, une nouvelle piste théorique permettant l'exploration non exhaustive de la dimension symbolique.

L'IMAGINAIRE SOCIAL CENTRAL ET LES SIGNIFICATIONS IMAGINAIRES DES JEUNES CONTEMPORAINS

L'hypothèse principale qui anime cette deuxième partie du texte découle de notre développement antérieur. Elle se forge autour du principe selon lequel les jeunes participent en tant que groupe social particulier à l'institution imaginaire des sociétés. Cette participation est, selon nous, relativement récente. Elle date des années 1960 et 1970, période à laquelle les jeunes ont acquis, grâce aux grands bouleversements démographiques, politiques, culturels et économiques de l'époque, une place dans l'imaginaire social des sociétés postindustrielles (Pacom, 1999, 2000).

En effet, ce qui compte pour nous, c'est de faire valoir qu'au cours des années 1960 et 1970 nous avons assisté à l'apparition de ce que Castoriadis appelle une nouvelle création sociale historique dans le sens où a émergé et s'est imposé à cette époque un monde de significations imaginaires sociales. Ce monde a été revendiqué, réalisé et institué par les jeunes de l'époque. On assiste ainsi à l'émergence d'une nouvelle réalité sociale inédite bien campée et bien délimitée qui se rapporte au vécu des jeunes.

Les jeunes, leurs pratiques (quotidiennes, politiques, culturelles, sexuelles, artistiques, spirituelles, etc.) s'inscrivent désormais intégralement dans l'imaginaire social global des sociétés occidentales postmodernes (Pacom, 1994, 1995, 2000).

L'univers culturel des jeunes, tout en restant fondamentalement tributaire de l'imaginaire collectif, s'autonomise partiellement afin de se donner ses propres balises, ses propres pratiques, ses propres valeurs et ses propres utopies.

Les utopies revendiquées de façon fort spectaculaire par les jeunes de cette génération resteront à jamais inscrites dans le social-historique des temps présents non seulement à cause de leur allure flamboyante et

dans un certain sens exotique (comme on a tendance trop souvent à le croire), mais surtout comme expression de cette gestuelle collective d'une création sociale historique dans le sens castoriadien du terme.

Pensons ici à certains événements qui ont marqué l'entrée de la jeunesse comme groupe particulier dans l'imaginaire des sociétés contemporaines: Mai 68 en France, Woodstock ou les émeutes sanglantes de la Kent State University aux États-Unis.

D'où l'intérêt capital de la théorisation de Cornelius Castoriadis. Cette perspective ne nous permet pas seulement de valider la nécessité de faire de la sociologie des jeunes; elle nous donne aussi la possibilité de placer de nombreuses activités souvent disparates et même parfois contradictoires propres au vécu des jeunes dans un continuum philosophico-sociologico-politique qui a du sens.

Nous pouvons désormais embrasser cet univers de signification des jeunes dans une approche sociologique renouvelée qui lui confère un relief sociopolitique impossible à atteindre à l'intérieur des paramètres de la sociologie traditionnelle.

LA CRÉATION SOCIALE-HISTORIQUE DE LA JEUNESSE

Depuis l'institution imaginaire de la jeunesse comme catégorie semi-autonome et légitime ayant une place et une importance dans l'architecture des sociétés contemporaines dans les années 1960 et 1970, un discours politique et sociologique sur les jeunes est rendu aussi possible.

Les jeunes doivent donc être reconnus comme des agents sociaux qui contribuent activement à l'institution des sociétés, et non pas comme une catégorie marginalisée et insignifiante du social contemporain (Pacom, 2000).

Hélas! dans les faits, bien que les significations imaginaires des jeunes et leurs valeurs nourrissent le substrat non seulement symbolique, mais aussi politique, économique et industriel des sociétés contemporaines, très peu d'importance est accordée à ceux-ci, tant sur le plan politico-politique que sur celui de la recherche.

Il existe en effet dans le monde contemporain un phénomène paradoxal marqué, d'un côté, par l'exploitation et la manipulation effrénée des valeurs jeunes à des fins commerciales ainsi que par l'exaltation des attributs de la jeunesse en général et, d'un autre côté, par un manque de reconnaissance flagrant et une négligence scandaleuse du rôle joué par les jeunes dans les systèmes d'aujourd'hui.

Pourtant, les jeunes sont une source de revenu fondamentale pour les systèmes de consommation actuels et une ressource incroyable sur le plan de l'innovation culturelle.

Les industries de la culture populaire : musique, loisirs, sports, mode, cinéma, publicité, marketing s'abreuvent quotidiennement à la source inépuisable des capacités et de la créativité des jeunes.

Et que dire du système institutionnel où les écoles, les collèges les universités, les maisons d'édition, les CLSC, la police, les spécialistes (psychologues, criminologues, travailleurs sociaux et autres) interagissent sans cesse avec l'univers des jeunes sans trop se soucier de sa spécificité et sans reconnaître son importance ?

Dans un monde qui exploite, pathologise, infantilise, dévalorise, démontre, victimise, réifie ou criminalise les jeunes, comment sortir de cette impasse ?

Selon nous, la réhabilitation de l'image des jeunes passe nécessairement par la reconnaissance et par la démonstration de leur contribution créatrice au système. Il faut mettre en évidence le fait que les jeunes d'aujourd'hui sont prisonniers d'un système de représentation caduc (ne voyant la jeunesse que comme période de transition de nature problématique entre l'enfance et l'âge adulte), rendu désuet par l'institution dans les années 1960 de l'univers des significations imaginaires des jeunes.

Aussi, nous devons insister sur le fait que la créativité des jeunes atteint en ce moment un niveau paroxysmique.

Dans ce système en mutation, les jeunes sont laissés pour compte à l'intérieur et à l'extérieur des institutions. Aux prises avec des transformations majeures (mondialisation, guerre, divorce, dévaluation du système de l'éducation, précarité économique, itinérance, vide spirituel et désenchantement général), les jeunes contemporains se retrouvent souvent à devoir gérer l'ingérable. Il va sans dire que ceux qui réussissent à naviguer dans cette période instable et sombre de notre histoire doivent faire preuve d'une imagination débridée, d'un courage et d'une détermination sans pareils et, surtout, d'une créativité (dans le sens castoradien du terme) très grande².

2. Mentionnons au passage une catégorie de jeunes que nous côtoyons quotidiennement en tant qu'universitaires, ceux qui font des post-doc, rédigent à 25 ans des thèses à rendre jaloux des profs émérites et apprivoisent les systèmes de documentation les plus sophistiqués comme s'il s'agissait d'opérations élémentaires. Pensons aussi à ceux qui délaissent les orthodoxies militantes consacrées pour s'approprier et redéfinir les intuitions de fond de la pensée anarchiste tout en développant des formes d'organisation flexibles et pluralistes.

Ils se voient donc obligés d'inventer sans cesse des stratégies liées à leur vie professionnelle, à leur couple, à leur carrière et à leur spiritualité.

Le sida, les MTS représentent encore des risques majeurs, tout autant que la précarité de l'emploi et le chômage des jeunes. Le décrochage et l'analphabétisme, le manque de logements adéquats, une légitimité familiale défaillante et la crise du couple les obligent souvent à vivre d'une manière discontinue : dans l'éphémère.

Composante majeure de leurs significations imaginaires, l'éphémère leur permet de s'investir pleinement dans toutes sortes de projets fragmentés qui se juxtaposent, mais qui ne créent pas nécessairement une continuité ni une linéarité.

Le plus souvent, ils se débrouillent comme ils peuvent. Parfois ils sombrent dans le désespoir et l'autodestruction, mais la plupart du temps ils créent des formes sociales renouvelées et se dotent de nouvelles significations imaginaires sociales qui accordent un nouveau sens à leurs expériences. L'œuvre de Castoriadis peut servir de phare au dépistage et à l'identification de la gestuelle sociohistorique actuelle des jeunes.

Rappelons ici que pour nous la culture populaire continue à être le terrain privilégié de la créativité des jeunes, le lieu où le système leur accorde une certaine reconnaissance (souvent opportuniste). L'univers de la création artistique, surtout musicale, leur appartient. Mené et géré par les adultes, ce monde est néanmoins l'apanage de la créativité des jeunes et, à travers lui, ils vont rejoindre d'autres secteurs de la réalité : mode, look, accessoires, Internet, etc. J'aimerais souligner, par ailleurs, à quel point je suis également frappée par l'aisance des jeunes en tout ce qui touche la culture scientifique et technique, dans des démarches qui comportent une forte composante d'autodidaxie.

L'effervescence de l'univers culturel des jeunes est désormais une constante. Elle constitue un pôle important de la dynamique culturelle et politique des temps présents.

Ce qui fait défaut, c'est d'un côté la volonté de reconnaître le sens sociopolitique des pratiques des jeunes d'aujourd'hui et, de l'autre, un regard théorique apte de valider le sens de vécu des jeunes.

L'œuvre de Castoriadis semble pouvoir, selon nous, combler certains de ces manques.

BIBLIOGRAPHIE

- BUSINO, G. (1985). *Autonomie et autotransformation de la société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genève, Droz.
- CASTORIADIS, C. (1975). *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.
- CASTORIADIS, C. (1978). *Les carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil.
- CASTORIADIS, C. (1986). *Domaines de l'homme*, Paris, Seuil.
- CASTORIADIS, C. (1988). *Mai 68: la brèche*, Paris, Seuil.
- CASTORIADIS, C. (1990). *Le monde morcelé*, Paris, Seuil.
- CASTORIADIS, C. (1997). *Fait et à faire*, Paris, Seuil.
- CASTORIADIS, C., C. LEFORT et E. MORIN (1988). *Mai 68: la brèche*, Bruxelles, Éditions Complexe.
- PACOM, D. (1980). *Vers une nouvelle théorie critique du social-historique*. Thèse de doctorat, Université de Montréal, Faculté des études supérieures.
- PACOM, D. (1994). « L'analphabétisme des jeunes Franco-Ontariens: une aberration tragique », *Sociologie et sociétés*, vol. XXVI, n° 1, printemps, p. 117-131, en collaboration avec André Thibault.
- PACOM, D. (1995). « La fragmentation postmoderne de la culture et son impact sur les jeunes des années 90 », *Journal of Canadian Studies*, vol. 30, n° 1, juin, p. 90-102.
- PACOM, D. (1999). « Hommage à Cornelius Castoriadis », *Possibles*, Montréal, printemps, p. 175-205.
- PACOM, D. (2000). « Les jeunes et la création sociale-historique », *Possibles*, Montréal, vol. 24, n° 4, automne, p. 149-166.

13

L'ART SCHIZOGRAPHIQUE DE SYLVAIN BOUTHILLETTE

MICHAËL LA CHANCE, professeur
Université du Québec à Chicoutimi

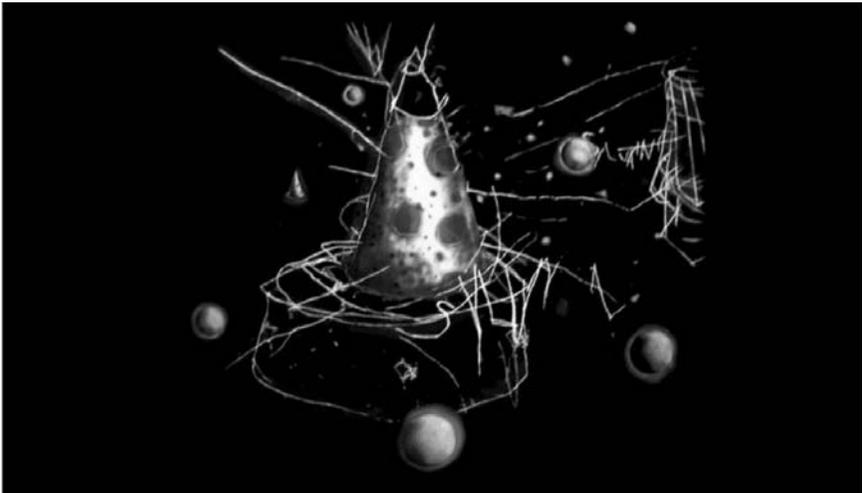
Dans ce texte je voudrais proposer un exemple de transfert entre la culture punk, le graffiti urbain et la musique *hardcore*, d'une part, et les arts visuels dans l'espace muséal, d'autre part. Il s'agit du travail de Sylvain Bouthillette, que nous introduisons par quelques remarques liminaires.

VIOLENCE DE LA MUSIQUE ET OUVERTURE SANS LIMITE SUR DE NOUVELLES FILIATIONS

D'abord, la violence de la musique, du *free jazz* à l'alternatif, est perçue comme l'occasion d'une tension esthétique et spirituelle. L'agression musicale n'est pas la simple expression d'une aliénation, elle permet d'aiguiser les sens et l'esprit. On perçoit une équivalence entre la misère de la rue, la défonçage des sous-sols et l'ascèse mystique, le renoncement monastique. Cette attitude se rapporte à une tradition qui rend nécessaire de passer par l'enfer pour accéder au paradis, comme c'est le cas dans la *Divine Comédie* de Dante. Il s'agit d'un premier acte destructeur qui cherche à briser les filiations, biologiques (famille) et sociales (travail), à accentuer la séparation pour ouvrir la possibilité de nouvelles filiations. Nécessité de passer par la Nuit pour accéder au Jour, de se révéler vulnérable et faible pour devenir réceptif et fort, de détruire l'*ego* pour faire corps avec le monde.

Cette première position fait apparaître la difficulté de penser et de tracer des trajectoires de vie sans passer par des marqueurs sociaux, sans faire état d'étapes de socialisation. Il s'agit de marquer autrement les temps et les mouvements de la vie. D'où le recours à d'autres marqueurs : les passages rituels violents d'abord, *trashing*, *headblast*, automutilation, etc. Avec *Rigodon*, Sylvain Bouthillette semble offrir une métaphore de l'entropie croissante de la ville vers la violence et le chaos : nous flottons dans une nuit stellaire, gravitant autour de dérisoires chapeaux de fête et de planètes en sorbet à la fraise.

Les musiciens et artistes schizographiques sont héritiers de l'underground contreculturel, du théâtre de l'excès, de la déconstruction philosophique, du néoprimitivisme de la performance, du technochamanisme : Artaud, Burroughs, Beuys, Leary, Michaux... Il s'agit de formes culturelles dans lesquelles nous tentons – au-delà de la simple délinquance – de ressaisir notre geste de transgression, de nous le dire à nous-mêmes, de le stabiliser dans une représentation, de le situer dans une histoire. Mais en fait la société est démunie sur ce plan : elle ne parvient pas à nous offrir les médiations rituelles et vitales dont nous avons besoin. Alors la drogue vient combler cette lacune, vient constituer une pseudomédiation vers le Jour, l'Absolu. Le Jour auquel nous accédons, en passant par la Nuit, sera



d'abord un jour artificiel, hallucinations induites par psychotropes, extases induites par techno et ecstasy – toutes expériences que nous pouvons caractériser comme sublimation sacrificielle, puisque le sujet ne manque pas de payer de son corps et de son entendement. Il déchoit plus bas que l'humain, dans un monde fluide de contaminations et de répliquions, d'ambiguïtés sexuelles et d'expériences subliminales. Les poudres, les sexes et les machines se confondent, le cafard burroughsien côtoie le *hacker* révolutionnaire. Ce qui est en jeu, c'est un Jour réel et non le substitut psychotropique. C'est ce que visent la discipline de méditation et la perception chamanique. Les animaux totémiques (corneilles, lapins, écureuils, libellules...) semblent indiquer le chemin autant que les lamas tibétains, les graffitis-mantras témoignent autant que les chorégraphies-laser des *raves*.

ART SCHIZOGRAPHIQUE ET ÉTRANGETÉ DE L'IMAGINAIRE URBAIN

Si nous qualifions ici l'art de schizographique, c'est parce qu'il accuse l'écart grandissant entre le monde gris de la rue, avec asphalté et contrôle policier, avec l'intoxication et la maladie, la faim et l'absence de domicile, – écart grandissant entre le réel urbain et le monde réenchanté des extases hallucinées, où l'âme naïve redevient pur nuage de lumière, petites boules de feu sidérales et multicolores. Un projet Web, réalisé avec Frédéric Belzile en 1999, en donne la représentation animée : www.oboro.net/web-proj/rigodon/index.html. Les images récentes, telles « Irritante agitation » ou « Magnifique » (2002), exprimeraient ce réenchantement du quotidien, cette « redomiciliation » du réel : quand l'étrangeté sera la vie elle-même, le *Heim* du retour natal et non le monde extérieur inquiétant (*Unheimlich*) et hostile. Cette schize croissante, Gregory Bateson l'appelait schismogénèse, lorsqu'un monde inhumain (économie, politique, technique) est remplacé par le zoomorphisme et aussi l'anthropomorphisme du rêve (art, musique, poésie, errance). Rappelons que cette schize était déjà revendiquée par le théâtre alchimique personnel de Beuys.

En effet, lorsque Beuys est venu en Amérique, en 1974 (« Coyote, I Like America and America Likes Me », René Block Gallery, New York City), il n'a pas voulu voir la société de consommation, il n'avait d'intérêt que pour les forces chtoniennes et les animaux totémiques qui constituent l'âme du continent. Dans son aveuglement volontaire Beuys n'a pas voulu voir que les véritables totems animaux sont dessinés chez Disney, que l'Amérique est une féerie western racontée par Schéhérazade. Ce qu'il

aurait dû voir, c'est que la culture américaine est une culture sacrificielle : elle exploite le capital symbolique de certaines images jusqu'à exténuation, elle consomme et brûle ce qu'elle idolâtre. Il aurait alors découvert dans cette barbarie postindustrielle une confirmation inattendue de ce qu'il avait toujours dit : nos sociétés modernes sont avant tout des rituels pour sacraliser l'illusion et en ménager la consommation lente.

Vingt ans après Beuys, on penserait que cette société est morte, que l'on marche parmi les ruines du spectacle. Qu'on verrait partout le chaos : dans la consommation, dans les images, dans la vie. C'est une faillite des images médiatiques, publicitaires et politiques, par excès de surenchère. Aujourd'hui, la tâche des artistes – tous orphelins de Beuys – consiste à réinventer une mythologie dans une société de consommation dont tous les emballages et toutes les images – bien qu'ils aient l'éclat de la nouveauté – sont des contre-éclats : déchets, résidus, déjections. L'artiste se mettrait à la recherche des derniers rituels dans les catacombes : des rituels qui n'ont rien de solennel, qui paraissent plutôt grotesques. Dans cette quête on prend le risque de se tromper : c'est dans les poubelles qu'on retrouve les anciennes idoles. Un culot d'ampoule électrique devient un œil dans un fétiche (« The Stare », 1994, tête de lapin en bois peint, 30 cm de haut), une vieille palme d'homme-grenouille devient le masque d'un dieu souterrain (« On va vous chercher », 1994), une poupée abandonnée dans une décharge sera une Vénus dans les ruines, etc. Ce sont les *ready-made* de l'imagination païenne. Le terrain vague permet de rencontrer les personnages d'une mythologie oubliée, déposés comme mythogrammes inertes dans la recherche des incantations appropriées, des effusions libérantes. Ces dérives initiatiques se déposent sous forme de graffitis sur les murs de la ville. Comment conserver la trace de ce que vaut une existence si tous les murs doivent tomber ? Le désordre porte l'énigme anthropologique en son centre.

DU GRAFFITI À L'ART HIÉRATIQUE DES MUSÉES

Comment passe-t-on du graffiti à l'art hiératique des musées ? L'exposition collective de l'été 1997 au Musée d'art contemporain, « De fougue et de passion », en aura été l'occasion pour Bouthillette. Pourtant la peinture demeure une conscience primitive qui nous permet d'assister au *breakdown*, kaléidoscopique et cacophonique, du spectacle permanent qu'offre la vedettarisation des marchandises et des personnes. Les éléments du tableau semblent saisis par l'agitation vibrionnaire des nomades de la nuit. Rien n'est concerté, personne ne se rencontre, tous retournent

à leur errance, le tableau demeure. La proximité bruyante des signes évoque une narration à plusieurs, ou plutôt un échange d'invectives orales dans la précipitation urbaine, des exclamations de voix sur le tombeau de la culture écrite, des tags sur le marbre de notre culture monumentalisée. La peinture n'est plus que le fond brut sur lequel s'accumulent des striures fluides, des empâtements insolents, des erratismes laborieux. Parfois on voit apparaître une iconographie dérisoire, des *bunnies* épileptiques sur écran couleur, figures tombées du monde d'en haut (celui des gens qui conservent des billets dans des enveloppes de cuir fin). Mais tout cela reste peinture ; cela reste de l'art, quand bien même il semble que la religion de l'art soit devenue un vaudou des piqueries.

En fait, dans cette rencontre entre le monde sublimuséal et la culture trash, ordurière et excrémentielle (si bien analysée par Baudrillard et Kroker), apparaît un troisième monde : un monde interstitiel tout fait de forces et de souffles, d'énergies et de rituels, de rythmes et d'intensités. Sylvain Bouthillette nous accueille à la limite de ce monde – que Burroughs cartographiait comme Interzone – avec une série de petits fétiches méchants (« Gardien », 1990) ou avec ses grands totems (« Death Wish to Metzger », 1994 : grande perche de trois mètres, surmontée d'une petite tête de lapin en bois brûlé noir). Il nous accueille aussi avec des incantations et des sorts. Le *death wish*, ou le sort mortel, renoue avec une création ancestrale qui, à travers un langage visuel archaïque, libère des forces de mort ou de vengeance. Ce qu'Artaud a pratiqué et décrivait en février 1947 comme suit :

Le but de toutes ces figures dessinées et coloriées était un exorcisme de malédiction, une vitupération corporelle contre les obligations de la forme spatiale, de la perspective, de la mesure, de l'équilibre, de la dimension, et à travers cette vitupération revendicatrice une condamnation du monde psychique incrusté comme un morpion sur le physique qu'il incube ou succube en prétendant l'avoir formé (1999, p. 184).

Ce sont des sorts jetés non pas sur des personnes, des sorts qui frappent de malédiction le *cute*, le kitsch, le quêtaine, le sentimental, la consommation satisfaite, le bien-pensant, bref la gangrène rose de notre société. Par ces exercices de « malédiction » Bouthillette vise la puissance du rituel pour retrouver un élément brutal et abrasif (*grindcore*) de l'art, mais en même temps ses fétiches sont toujours ironiques. Comme il le fait remarquer : ses corneilles sont à la fois menaçantes et ridicules. Ce sont des sorts jetés contre la barbarie de notre consommation des images où nous brûlons ce que nous adulons dans notre idolâtrie du nouveau.

Les écritures se dissolvent dans des dégoulinures verticales, le signe disparaît à la limite d'une lecture brouillée. Un tableau de 1994 renvoie « *security* » à « *pity* » et à « *senility* » dans une couronne de barbelés. La

peinture descend vers les traces d'une sous-humanité et la musique underground, elle, se veut agressive, crue et obscène – parfois **graffiture ou cri** – mais elle reste peinture : c'est-à-dire qu'elle n'est pas seulement une attitude, elle n'est pas seulement une façon inarticulée de dire non qui ne laisse rien après. Après la négation il y a une affirmation factice, le positif artificiel des extases passagères. Il y a surtout l'affirmation illuminée d'un positif absolu : « Tout est parfait. »



LE CORPS COMME RETOUR DE L'ANIMAL TOTÉMIQUE DÉSACRALISÉ

Les images de Sylvain Bouthillette offrent une vision burlesque de l'Amérique, insurrection iconoclaste qui renvoie dans une même fête le bas-fond et le nounours rose. Les corps ne sont plus que des cages thoraciques vides, des prisons osseuses hantées par des mythogrammes dérisoires : dans « Morning Delight », 1993, les têtes de lapin et d'oiseau sont les gardiens de la sacralité du corps. Ce serait la dernière chose qui serait encore sacrée ; on connaît le fétichisme des éboueurs qui ne peuvent se résoudre à jeter les nounours dans la benne et les épinglent sur le pare-brise de leur camion. Le toutou pelucheux est-il véritable naïveté sur les rapports humains ou plutôt caricature encore plus dérisoire de la vie ? En fait, le toutou permet le resurgissement, au sein de la marchandise, de l'animal totémique, d'un primitivisme enchanté. En fait, il s'agit d'un primitivisme entretenu par une forme d'art : le fantasme de sortir de la société côté jungle ou *subway* ? Les patriarches auraient montré le chemin : Basquiat retrouve la mémoire culturelle de l'Afrique, Beuys retrouve le shamanisme du Nord, Guston retrouve la sous-humanité décrite par Gogol, etc. Mais ce qui était possible dans les années 1970 ne l'est plus. Aujourd'hui l'expression d'une spontanéité néoprimitive ne révèle que notre trop grande naïveté.

Les avant-gardes ont cultivé une inconscience de l'histoire, elles ont cru gagner cette inconscience en régressant dans une préhistoire inventée, en retrouvant un désordre psychique qui précède l'émergence du « moi » maintenant désavoué. Il s'agit d'un néoprimitivisme où les scriptions archaïsantes se superposent, graffitis rupestres sur la vitrine de l'*American Way*, pour ne composer qu'un seul tableau. Chaque tableau n'est qu'un portrait de l'artiste en jeune délinquant – comme dans l'autoportrait « Tout est parfait », d'une délinquance trop délibérée pourtant, qui risque de ne contester qu'une conception de l'art déjà défunte. Les avant-gardes ne proposent pas une autre esthétique, mais en même temps elles luttent contre l'esthétique imposée par des siècles de mariage entre le beau et l'utile, elles introduisent le désordre pictural pour lutter contre l'illustration : l'image ne saurait servir l'illustre, mais le grotesque. Le travail de Sylvain Bouthillette apparaît comme une dérision du néoprimitivisme, mais en même temps il adhère à celui-ci lorsqu'il dénonce une société où l'on ne saurait plus échapper au grotesque, nouvelle *grotta* (caverne) platonicienne aux reflets médiatiques.

EXPÉRIENCES DE LA NON-CONVERGENCE

Cet art schizographique accentue la dépendance de l'art, quand celui-ci est fonction du monde de représentation (culture) qui le rend possible. Quand mes représentations sont fonction du monde de volonté (économie, politique) sous-jacent, quand la volonté est fonction du genre de crispation qui nous aura saisis devant le vide. Le problème se déplace dès lors qu'il ne s'agit pas pour l'art de transcender la culture, pour la culture de transcender l'économie, etc. Un déboîtement est survenu qui a eu pour effet de disjoindre les éléments, lesquels sont dorénavant disposés en archipel – il convient de trouver dans cette peinture non pas un trouble de l'individu mais un désajustement des systèmes constitutifs de la réalité. En effet, nous avons longtemps cru dans la convergence des réalités, ou du moins dans la convergence des systèmes de détermination qui construisent notre réalité. Il semble, de plus en plus, que cette convergence, si elle a encore lieu, serait accidentelle et ne dessine pas une nature prédéterminée de l'humain. Certes, l'économie façonne le travailleur, le langage façonne le locuteur, la biologie façonne un géniteur, mais tous ces aspects ne coïncident plus. C'est ainsi que l'individu appartient désormais à des réalités différentes, lesquelles ne se touchent pas : l'homme est un archipel qui subsiste au-dessus du continent disparu d'un monde totalement anthropocentré. Il existe de façon fragmentée, ou du moins reçoit son existence de différents registres constructeurs de réalité. Ces réalités ne se touchent pas, elles ne se complètent pas dans une **unité de l'être humain**. Ce que nous disons, d'une certaine façon, lorsque nous faisons état de l'inhumain dans l'humain : comme lorsque Céline fait état de son périple de l'après-guerre dans *Rigodon* : le monde devenu inhumain qui danse pourtant sur un air vif et désuet.

Contre les fictions d'une nature humaine, d'une identité personnelle, d'une réalité unitaire... il convient alors d'invoquer l'animal – ici le lapin quand celui-ci n'est qu'un coup de rein qui répercute les innombrables coups de rein de la généreuse lignée des lapins, soubresaut dans une très prolifique espèce. Dans sa précipitation pour survivre, le lapin ne s'encombre pas de la conscience, cette fiction pour tenter d'unifier nos expériences. Il n'est qu'expériences qui se côtoient, se bousculent, s'enchaînent ou se court-circuitent les unes les autres. Notre destinée recoupe celle du lapin, quand nous découvrons la non-convergence de nos expériences, quand nous ne saurions parler dorénavant d'un monde qui saurait nous contenir tous. Il n'y a pas non plus d'« esprit » comme simultanéité dans le concret et dans le mental de toutes les composantes de ce monde. Il y a autant d'esprits qu'il y a de registres de sensation et de pages d'expériences. Il y a un éclatement de la conscience entre les divers modes de constitution de notre réalité : vertige infernal ou schizophrénie paradisiaque.



INSOUCIANCE DU VIDE COMME STRATÉGIE DE SURVIE

Ainsi, l'art schizographique ne se veut pas la projection d'états affectifs, corporels ou spirituels ; il témoigne de la disjonction de notre réalité. Il exprime l'individu qui apparaît divisé en lui-même, suspendu au-dessus du gouffre de la division, fission sub-individuelle dans un complexe de réalités. Une telle peinture n'est donc pas l'expression de la réalité d'un individu, mais se veut la répercussion du « **disjoitement** » de ses réalités. Témoignage aussi du vide séparant ces entreprises qui, en définissant des plages de réalité, définissent aussi des aspects de l'humain. Du point de vue classique, il semble que le monde tout entier pourrait être soumis à une description. Aujourd'hui nous assistons à une lutte féroce entre les descriptions : fébrilité des codes (graffitis et tags, tableau noir des démonstrations, tracé erratique des sismographes, etc.), c'est tout cela que recueille l'art schizographique.

L'art schizographique, donc, n'est pas l'expression d'une identité profonde, la révélation d'une réalité ultime qui invite à la transcendance ; il n'est qu'un **geste concret**, un rituel sans religion. Faut-il un lapin qui n'est que lapin pour comprendre un geste qui n'est que geste, qui n'est pas la conséquence d'une doctrine de la glorification de l'humanité par l'art ? La schizographie ne renvoie pas à une psychocritique du tourment intérieur, mais à une tectonique des plaques de réalité. Les éclairs tracent des graffitis erratiques dans l'espace intersidéral, les planètes se mettent à graviter autour de chapeaux de clown dans une vaste cosmo-fête de serpents électriques. L'éclectisme des éléments picturaux, les emprunts à des codes différents, tout cela traduit une crise du réel, non pour nous en donner une conscience exacerbée, mais, au contraire, pour retrouver une insouciance du vide qui serait, tout compte fait, une meilleure stratégie de survie pour l'humanité.

BIBLIOGRAPHIE

ARTAUD, A. (1999). *Les Tarahumaras*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais ».

14

LES JEUNES SAVENT CE QU'ILS VEULENT

HÉLÈNE SAVARD, travailleuse communautaire
Centre d'éducation des adultes Durocher

À l'occasion d'un cours avec M. Pierre Boudreault, j'ai enregistré une phrase qui a marqué mon imaginaire, et c'est : « Marcher souvent comme des aveugles et défricher notre chemin avec le bâton du pèlerin. »

Nous sommes parvenus à l'étape de l'éclatement, comme disait M. Boudreault, et croyez-moi, depuis septembre, nous nous sommes éclatés tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de nous.

Je parle aujourd'hui au nom des jeunes de 16 à 20 ans que je côtoie depuis quelques années au Centre d'éducation des adultes Durocher de La Baie. Cette école a rendu possible la rencontre du communautaire et de l'institutionnel. À notre avis, cette rencontre est porteuse de rêves et d'espoirs pour l'avenir, puisque les deux concepts que sont l'être et le faire se sont rencontrés et acceptés.

J'ai choisi pour ce texte le thème : « Les jeunes savent ce qu'ils veulent ». Rappelons que partager la vie des jeunes, c'est peut-être comprendre la quête du cœur ; c'est peut-être intégrer le concept du « ici et maintenant » si précieux dans l'art thérapeutique ; c'est peut-être reprendre contact avec nos passions et ce que fut notre quête à nous ; c'est peut-être nous poser des questions face à la réalité et faire des choix.

Voici mes partenaires :

Mon futur : Amélie

Mon présent : David, Marie, Catherine, Catherine

Mon passé : Louise, M. Dallaire, M. Claude-Michel, Pierre Boudreault.

LES JEUNES SAVENT CE QU'ILS VEULENT

- Ils veulent du respect, de la cohérence et de la rigueur de notre part.
- Ils veulent un espace de création où leur liberté d'expression n'est pas « conditionnelle » à... et, ainsi, faire vivre leurs rêves, point d'ancrage indispensable pour que leur vie garde un sens dans le non-sens de leur réalité présente (trop jeune pour ça, assez vieux pour ceci, être ou paraître).
- Les jeunes veulent vivre autant à l'intérieur qu'à l'extérieur d'eux-mêmes.
- Ils veulent pouvoir s'exprimer par le dessin, la peinture, la musique, l'écriture, le théâtre et ainsi garder une prise sur leur vie que personne ne peut contrôler.

- Ce qu'ils veulent, c'est pouvoir exprimer cette vie intérieure qui contient leurs rêves, leurs besoins, leurs désirs, leurs peines, leurs peurs, leurs colères et, quelquefois, leurs désespoirs. Pourquoi « quelquefois leurs désespoirs » ? Parce que les œuvres qu'ils font, celles que j'ai vues, sont gaies, lumineuses, colorées, pleines de vie et rarement sombres, même si leur vie extérieure est souvent très difficile à plusieurs égards : famille, argent, école et même dans la cité.

Il suffit donc de gratter la surface pour y découvrir la beauté de leur monde intérieur et leur donner la possibilité « inconditionnelle » d'exprimer artistiquement ce senti, source de vie, énergie vitale, fondement de tout être humain.



Photo : Rocket Lavoie (Studio Jeannot Lévesque)

Quand l'école découvre l'espace intérieur des jeunes.

LE POUVOIR DU RÉCIT

Voici une histoire vraie de ce qu'apporte l'art dans la vie des jeunes. Cette histoire n'est pas exagérée ni romancée, et elle se passe dans une école. Elle a débuté l'an passé et elle fait partie des histoires sans fin, car l'être humain est en évolution et seule la mort psychologique ou physique y met un terme.

VOICI DONC L'HISTOIRE

«Lumière» est jeune, 17 ans, presque 18. Elle fréquente notre école depuis quelque temps déjà. «Lumière» est toujours seule pendant les pauses et à l'heure du dîner. On dirait presque qu'elle se veut invisible. Ses yeux ne semblent pas voir le monde qui l'entoure.

Les casiers scolaires qui longent les murs de la salle commune sont ce que «Lumière» approche de plus près dans l'école ; ils sont sécurisants, car sans jugement, toujours présents et nombreux, toujours à la même place et solides.

Je vois «Lumière» et j'observe à distance, parce que je ne sais pas encore comment entrer en contact avec elle. Mais un jour, en passant près de «Lumière», je remarque qu'elle dessine dans son agenda scolaire et j'en profite pour ouvrir le dialogue. Le dessin fut la porte d'entrée sur ce qui deviendra un lien de confiance solide par la suite.

Peu après, «Lumière» commence à venir discuter de temps à autre et dessine sur de vieilles feuilles qui traînent sur le bureau tout en se racontant très pudiquement. Le dessin et la peinture sont pour «Lumière» une source de vie et elle est fière de montrer ses autres dessins. Elle possède un talent inné qui doit être connu et vu. «Lumière» exprime ses joies, ses rêves, ses désirs, ses peines et sa colère. «Lumière» «est» sa peinture. «Lumière» «est» ses dessins.

Après quelque temps, les yeux de «Lumière» commencent à voir le monde autour d'elle et elle vient me rencontrer tous les jours. Son besoin de s'ouvrir au monde et la peur des jugements de celui-ci s'opposent.

Mais la luminosité intérieure gagne le combat et «Lumière» accepte d'afficher ses dessins sur le babillard de la grande salle. C'est le début de la vie intérieure vers l'extérieur. C'est la confiance/méfiance. C'est la reconnaissance de soi et la connaissance des autres.

Par son courage, en exposant ses œuvres à la critique, elle a donné confiance à d'autres jeunes et, bientôt, notre babillard est tapissé de dessins, de pensées, de caricatures et de poèmes issus du plus profond de leur être. Ainsi prend fin l'année scolaire.

À la rentrée qui suit, «Lumière» est radieuse, taquine, ouverte. Elle n'est jamais seule pendant les pauses et à l'heure du dîner. Cependant, elle semble songeuse à certains moments. Les dessins des jeunes de l'an passé me donnent l'idée de transformer mon bureau en galerie d'art. Donc, avec l'accord «inconditionnel» de la direction, il est proposé aux élèves intéressés d'exprimer leur imaginaire en peinture sur les murs du bureau. Le thème choisi vient du dessin d'une autre «Lumière». C'est un



Photo : Martin Simard

L'imaginaire comme lumière sur la vi(II)e.

arc-en-ciel parsemé de fleurs multicolores, car il nous rejoint tous dans la douceur de nos rêves et souvenirs d'enfants, bien au chaud et à l'abri des intrus dans une partie de nous-mêmes.

« Lumière » s'implique dans le projet et son talent la propulse très vite dans le monde visible. On lui demande des dessins pour des « tatous ». Les autres artistes lui demandent conseil. En fait, la population de l'école est en admiration devant tant de talent et surprise en même temps. « Lumière » a de plus en plus confiance en elle et la « reconnaissance » par les pairs de son individualité renforce son estime de soi, ce qui la conduit sur le chemin de la remise en question de sa vie (avenir, famille, amour, travail).

Ses émotions s'expriment par la peinture et je peux ainsi suivre ses états d'âme, car elle vient peindre tous les jours sur l'heure du dîner et tous les vendredis avant-midi (les élèves sont libérés de leurs cours pendant l'exécution du projet). Elle fait des efforts pour exprimer la douceur et la joie dans des moments d'émotion intense, mais c'est en vain ; cela la pousse à dire avec des mots comment elle se sent. Le grattage auquel j'ai fait allusion au début se fait tout naturellement dans le cadre d'un projet artistique et lui permet, chaque fois, d'élever son monde intérieur d'un étage, en direction de l'extérieur.

CONCLUSION

POUVOIR ÉCLAIRER LE MONDE À TRAVERS LA CRÉATION DES JEUNES

Au mois de décembre, l'espoir intérieur de « Lumière » s'est heurté au voile extérieur du désespoir qui la recouvre encore : **ce que je veux être, ce qu'on exige que je sois**. Le combat intérieur à ce moment-là est le plus souffrant qu'un jeune puisse vivre. **Survivre en souffrance ou faire mourir cette souffrance**. « Lumière » est une battante. Elle veut vivre. Elle parle de son plan suicidaire et ce qui le motive. Nous lui parlons de ses œuvres et du goût de vivre qui s'y trouve. Elle nous parle des obstacles pour vivre pleinement sa vie. Nous lui parlons des forces qu'elle possède pour les surmonter. Elle nous parle de ses peurs. Nous recevons ses peurs.

Aujourd'hui, **le voile du désespoir ne recouvre plus « Lumière »**. Grâce à l'art, elle a trouvé un point d'ancrage auquel s'accrocher lorsque la vie lui fait des vagues. Elle sait que devenir adulte et libre, cela signifie apprendre et accepter de vivre avec l'insécurité, avec des choix pas toujours faciles à faire ainsi qu'avec les peines et les peurs inhérentes au mouvement de la vie. Elle sait que l'expression artistique sera toujours pour elle source de joie et beauté intarissable.

« Lumière » est entourée de plusieurs autres jeunes pleins de cette énergie vitale et lumineuse, cette énergie qui les pousse inlassablement de leur intérieur pour exploser librement vers l'extérieur et faire profiter la cité de la richesse de leur « être » profond.

ÉPILOGUE

Il n'en tient qu'à nous d'accepter cette richesse et de dépasser notre peur du changement qui, bien souvent, nous maintient dans l'idée et non dans l'agir.

15

PATHOLOGIE D'UNE SOUS-CULTURE URBAINE EN RÉGION

**Comment le diable et sa
musique officielle se débrouillent
en région éloignée**

MARTIN SASSEVILLE, étudiant à la maîtrise en sociologie
Université du Québec à Chicoutimi

Puisque l'instinct de mort existe au cœur de tout ce qui vit, puisque nous souffrons de vouloir le réprimer, puisque tout ce qui vit aspire au repos, dénouons, dénouons, dénouons les liens vitaux, cultivons l'instinct de mort, développons-le, arrosons-le comme une plante, et qu'il grandisse sans opposition. La souffrance est là, la peur naît dans le refoulement de l'instinct de mort.

Eugène Ionesco, *Journal en miettes*.

Dès qu'on commence à vouloir, on tombe sous la juridiction du Démon.

Émile Cioran, *De l'inconvénient d'être né*.

Est-ce que la société vit au rythme de la musique ou est-ce la musique qui vit au rythme de la société ? Jacques Attali, dans son livre *Bruit*, affirme ceci : « Rien ne se passe d'essentiel dans le monde sans que le bruit ne s'y manifeste » (2001, p. 11). Pour connaître une société, comme le disait Attali, rien ne vaut la musique : « Il faut apprendre à juger une société par ses bruits, à son art, à ses fêtes plus qu'à ses statistiques » (p. 11). Donc, est-ce qu'une ville silencieuse est une nécropole ? Peut-être pas tout à fait. Ainsi, en apparence, certaines villes paraissent mortes, comme un désert vu de haut. En se rapprochant, en écoutant les cris urbains, en scrutant les rues, en rampant sous le couvert du souterrain, de l'underground, on peut apercevoir que vit souvent de façon informelle un art alternatif, une musicalité alternative. Un underground où se terrent plusieurs sous-cultures.

Dans presque toutes les communautés du monde occidental sévissent des cultures se situant dans les marges des normes socioartistiques officielles. La participation des jeunes à ces sous-cultures s'organise sous le signe du refus (Leblanc, 1999, p. 14). Ici, donc, je propose le projet d'une courte tentative de pathologie d'une sous-culture urbaine en région. Pathologie au sens étymologique, au sens de l'étude des pathos, des émotions. La musique étant un art sensible, on peut songer aux allégations de Pierre Bourdieu (1984, p. 155-160) à cet effet : la pathologie peut être l'étude des mouvements sociaux reliés à l'identité sociomusicale. Le sentier utilisé pour s'y rendre sera l'étude d'une sous-culture particulière : le style métal dans la région du Saguenay. La problématique est de voir comment les jeunes canalisent leur énergie en fonction de leur volonté d'atteindre leurs rêves, dans des lieux où des structures ne sont pas formellement définies pour leur permettre d'atteindre leurs idéaux.

Ainsi, comment s'organise une microsociété qui tremble sous le couvert de l'art informel et underground, un art du refus. On parle d'art ici, mais d'un art qui va au-delà d'une conception classique, « la question des "beaux-arts" reste suspendue au profit d'un art à la fois rassembleur et créateur d'un nouvel espace social. L'art n'étonne plus¹. » À la place, l'art identifie et marque le lien social.

DE LA RUE À LA CAMPAGNE... EN PASSANT PAR LE GARAGE

Le style métal possède un héritage divers. Il est né au confluent des diverses arborescences du rock que l'on pourrait qualifier de rock décadent marqué par le refus de la complexité et la démesure du rock de la fin des années 1960 et 1970. On n'a qu'à penser par exemple aux extravagances des Genesis, Pink Floyd ou Emerson, Lake and Palmer, fort populaires à l'époque. Donc, un retour à l'énergie brute et à l'image primaire du rock. Faire sortir le rock des arénas et le ramener à la rue. Il s'agit en fait de la même source dite décadente, qu'on pourrait aussi dire radicale, du mouvement rock and roll adolescent né dans les années 1950, qui a aussi donné parallèlement naissance au punk à la fin des années 1970. Les deux styles sauront d'ailleurs se marier très souvent.

Parler de musique métal, c'est parler d'une musique offrant la dynamique de l'espoir dans une esthétique de refus. On donne la paternité historique du style à Black Sabbath, qui est un groupe qui s'est formé dans les milieux défavorisés de la ville industrielle de Birmingham en Angleterre à la fin des années 1960. Le groupe offrait dès le départ une voie alternative aux gens sans illusions, aux sans-espoir. Le musicologue Robert Walser faisait cette remarque quant à l'attrance que les jeunes ont eue tout de suite pour Black Sabbath à la fin des années 1960 : « Si l'on se sent négligé, incompris, Ozzy² parle pour nous. C'est l'impression qu'ont eue un grand nombre de personnes³. » Musique identitaire pour ceux qui se cherchent, musique de l'espoir, musique d'origine énergétique. Donc, l'énergie qui est à l'origine du métal est celle qui, en quelque sorte, représente bien la

-
1. Voir à cet égard le texte de Myriam Laabidi : *Du Jam au Rave. Bref rétrospectif de la culture hip-hop en France*.
 2. Ozzy Osbourne, ancien chanteur de Black Sabbath, connu plus récemment pour son cabotinage en famille dans sa propre série télévisée *The Osbournes*.
 3. Commentaires tirés de l'émission de télévision *Behind The Music: Ozzy Osbourne*, produite par la chaîne de télévision VH1 en 1998. La traduction de ce commentaire est celle du sous-titrage lors de la diffusion à la chaîne de télévision Musimax.

canalisation du meurtre rituel chez Attali, celle qui permet la société (2001, p. 45). « Si la musique est essentielle à l'homme, dit Attali, c'est parce qu'elle l'aide à affronter ce qui menace sa survie : la *violence*, en lui fournissant une preuve de la possibilité d'y échapper » (p. 49). Le métal aurait pour aspiration de créer un sombre imaginaire en vue de contrer l'angoisse. Le métal est un sacrifice social, une identité criante des marges à une culture dominante, un bunker culturel sous les bombes martelantes de la culture de masse.

Pour ce qui est du métal au Saguenay, le grand groupe, c'est Voïvod. Groupe saguenéen formé en 1982 à Jonquière, groupe culte de la sous-culture métal. Il possède des caractéristiques relativement analogues à celles de Black Sabbath qui fut bien sûr une de leurs influences. Par ailleurs, le groupe vient lui aussi d'un milieu industriel, comme Black Sabbath et des centaines d'autres adhérents à la culture métal. Le groupe, par ailleurs, a su faire valoir ses origines industrielles et des particularités locales de celles-ci dans un discours universel propre à la sous-culture métal. Par exemple, la chanson *Pre-Ignition* sur l'album *Nothingface* parle de toutes les formes de maladies génétiques et découlant de l'industrie de l'aluminium qui donnent une image morbide à la région. Le groupe *Metal* dénonce la production de déchets toxiques qui affecte les populations actuelles habitant à proximité des usines et, en associant l'« atmosphère infecté » et les « descendants defecté », le groupe Voïvod, par le texte et le geste, s'adresse à l'avenir des jeunes générations et à leur devenir.

Ici, l'imaginaire angoissant qui forme l'imaginaire métal est au service d'une morbide réalité locale. Tant qu'il y aura le spectre de Thanatos au-dessus de nous, les gens seront angoissés et l'art sera ; l'imaginaire métal pourra survivre. Le groupe Voïvod s'est imposé dans le monde du métal en imaginant un monde morbide, froid et industriel. Voïvod canalise son angoisse sous diverses formes d'images toujours plus marquantes. Se retrouvent dans le monde de Voïvod, par exemple, un guerrier-vampire robotisé détruisant tout ce qui ne lui ressemble pas, des extraterrestres qui possèdent une forte technologie belliqueuse menaçant la terre, des vaisseaux-perdus dans l'espace et une description d'un conflit nucléaire vu par une victime agonisante. Le répertoire de ces récits apocalyptiques, tous plus originaux les uns que les autres, est très vaste⁴. Voïvod positionne l'imaginaire contre une crainte de la mort, de l'inconnu, de l'angoisse. Beaucoup de personnes emboîteront le pas dans l'imaginaire métal.

4. Pour connaître l'étendue conceptuelle de Voïvod, lire l'entrevue avec le conceptualiste du groupe, Michel « Away » Langevin, parue dans le magazine français *Hard force*, qu'on peut lire au :

<http://f.volutions.free.fr/voivod/interview%20hardforec%201988.htm>.

Chez les personnes interviewées qui s'identifient au métal et participent activement à la survie de cette scène au Saguenay, le marquage vers une sous-culture s'est d'abord manifesté par l'attrance à vouloir se ranger dans un monde souterrain, underground. Un monde à l'abri de la culture de masse, de la conformité, attire les jeunes. Penser et vivre autrement, dans le refus. Ce qui les intéresse, c'est de démontrer que la musique qu'ils aiment et jouent, qui marque leur identité, est une grande musique au même titre que tout ce que les médias et la culture populaire véhiculent. Du moins, montrer qu'on peut créer de grandes choses à l'enseigne du refus. D'une façon naturelle, si le style devient « victime » d'une récupération, les puristes du style tendront toujours vers une « remarginalisation » radicale du style ; on redéfinit et on repousse les limites du style, dans une esthétique du refus.

Dans un autre sens, la musique métal n'est pas une musique de contre-culture qui fut intellectualisée comme le jazz en d'autres temps ; beaucoup ne se sentent pas rejetés par le style, tous peuvent s'identifier au courant. Le style est exotérique à qui veut bien l'intégrer. On ne prononce pas ses vœux en adhérant au métal ; on se joint au mouvement quand on veut et on le quitte quand on veut. Beaucoup d'adeptes du métal recherchent seulement cette agressivité que toutes les personnes interviewées appellent énergie, sans vouloir lui donner d'autre nom. Énergie⁵ qui pousse les jeunes à contrer l'angoisse, le monde extérieur et toutes ses pressions.

Comme la musique est la base identitaire du mouvement, l'attrance vers l'instrument se fait presque tout naturellement. On en joue comme d'une arme ; tous la brandissent en rêvant à des jours meilleurs. La plupart des musiciens ont appris à jouer leur musique « à l'oreille », calquant, imitant et répétant du mieux qu'ils pouvaient les exemples qu'ils ont et qu'ils aiment. D'ailleurs, le plus grand succès commercial de Voïvod est survenu à la fin des années 1980 avec une reprise, à leur manière, d'un classique de Pink Floyd, *Astronomy Domine*.

L'imitation laisse souvent sa place à un surpassement de ses standards personnels. On pourrait dire que le métal est un bastion de virtuoses autodidactes, car, contrairement à ce qu'on observe dans le mouvement punk parallèle, la maîtrise instrumentale y est une marque d'excellence et de reconnaissance. Autodidactes comme le grand Django Reinhardt en

5. Pour une excellente tentative de synthèse de la signification énergétique de certaines musiques, voir le texte de Michel Onfray sur Éric Tanguy dans *Le désir d'être un volcan*, Paris, Grasset, coll. « Livre de poche », 1996, p. 347-360.

d'autres temps, les jeunes découvrent leurs instruments au rythme de leurs émotions. Ils vivent relativement à l'écart des guildes de musiciens et de tous les autres milieux officiels. Seule cette énergie qui les marque les pousse à agir.

Vouloir canaliser l'énergie, se rassembler pour pouvoir la marquer, la montrer, voilà ce qui oriente le rassemblement par l'entremise du métal. C'est pourquoi la forme de canalisation particulière dans une sous-culture musicale est la formation de groupes musicaux et tout ce qui vit autour de ces groupes. Sans groupes de musique, pas de sous-culture. Les groupes sont le noyau existentiel. Les jeunes forment des groupes le plus souvent avec qui peut et qui veut bien. On se lie avec ceux qui s'identifient au mouvement métal comme nous, peu importe leur personnalité. On se regroupe souvent en formation musicale typiquement rock : guitare, basse, batterie et chant. Lorsque la formation est complète, le miracle peut se produire : donner un sens à cette énergie et faire briller la flamme. Au Saguenay, la formation d'un groupe underground est en soi un véritable miracle : trouver les musiciens intéressés, jouant l'instrument recherché, ayant relativement les mêmes goûts et étant prêts à embarquer dans une aventure qui peut durer des années et qui ne mènera peut-être nulle part. La tâche est ardue et peut parfois même s'échelonner sur une période assez longue. Souvent, on doit renoncer à l'idée qu'on se faisait au départ de ce que pourrait être notre groupe selon la diversité des personnes voulant participer au projet. Mais le groupe étant l'élément central de la relation entre les membres, les divergences personnelles n'ont pas toujours une incidence particulière, étant donné le désir brûlant de canaliser l'énergie. À plus longue échéance, elles pourront toutefois briser l'harmonie du groupe et causer sa perte.

Par la suite, les difficultés pour se trouver des compagnons d'armes se transforment en difficultés logistiques. Les groupes répètent dans les sous-sols, les garages, les locaux scolaires, les locaux privés loués à des prix plus ou moins exorbitants ; partout où l'on pourra aller, on ira. Les plaintes peuvent vite affluer de toutes parts, la répression du bruit commence. On chasse le bruit sous toutes ses formes en Occident. On n'apprend pas à canaliser le bruit et à le considérer comme faisant partie de soi. Les parents fatigués du flux constant de personnes venues dans leur maison ou leur garage pour faire du bruit voudront reprendre leur environnement en main. Les voisins se plaindront aux autorités : pas question d'accepter le bruit. Les jeunes n'ayant pas toujours les fonds pour continuer à payer le loyer pour les locaux ou leurs parents ne voulant plus supporter le bruit, ils seront contraints de baisser pavillon. Ceux qui triompheront des obstacles essaieront d'aller plus loin.

UNE CHASSE POUR ÊTRE... EN DEHORS DU GARAGE

Il est peut-être bien agréable d'être dans son garage, mais quand, comme dans une bombe H, l'énergie accumulée dans le garage vient au point de saturation, le besoin se fait sentir d'évacuer l'énergie. Au Saguenay, quand les jeunes veulent sortir de leur garage, ils se cognent souvent à des murs. Les exploitants de salles où l'on peut présenter des spectacles sur le territoire du Saguenay sont peu réceptifs au style agressif et bruyant de l'événement ou ils prétendent que les salles ne conviennent pas à l'exercice. Un des interlocuteurs interviewés a gentiment affirmé que le métal possède le sceau de musique maudite qui incite à une fermeture des portes. Une musique qui refuse les normes établies et se crée ses propres normes ne peut qu'être démonisée. Comment avoir une bonne opinion d'une musique rapide avec des voix divergentes, qui tient plus des manifestations de Thanatos que des manifestations d'Éros? On ne peut que considérer ses adhérents comme des personnes malveillantes.

Le circuit urbain de représentation de la scène underground du Saguenay se compose de bars étranges, de salles désaffectées où les propriétaires se font le plaisir de facturer un prix exorbitant pour la location, de salles trop petites où l'on devra refouler des gens, de salles où l'accès par le transport en commun demeure assez restreint ou impossible, de bars qui limitent l'entrée aux majeurs ou, inversement, de maisons des jeunes refusant l'entrée aux majeurs, et ainsi de suite... À cela se mêle la sempiternelle répression du bruit qui fait en sorte que les plaintes s'accumulent et que les occasions de concerts se font de plus en plus rares. Dès lors, les jeunes jouent dans des salles de concert improvisées: garages, sous-sols, locaux divers, tous les endroits peuvent potentiellement devenir un lieu permettant de sortir de son garage. La répression suit toujours. Certaines percées se font, des grandes salles acceptent parfois d'accueillir les musiciens et leur public. La visite de groupes connus venant de l'extérieur de la région peut servir d'occasion pour faire des avancées territoriales. D'autres y vont de projets personnels; dès lors, la ville est de plus en plus investie, on cherche des salles peu coûteuses mais relativement mal adaptées à la manière d'une guérilla urbaine: sous-sols d'églises, centres culturels allant jusqu'aux équipements municipaux. Cette obligation de chasse pour trouver un endroit où se produire est due en partie à la répression du bruit et à beaucoup de mauvaises expériences antérieures comme du vandalisme, de la consommation d'alcool ou de drogue, etc. Cela fait en sorte, bien souvent, que tout peut devenir lieu pour une représentation, une représentation unique. On ira où l'on pourra.

La scène locale est toujours en mutation. Certains vieillissent, des cheveux se coupent, des garde-robes se transforment, d'autres priorités existentielles apparaissent⁶. Pour certains, l'appartenance à une sous-culture sera une étape dans la vie, et rien de plus. Pour d'autres, ce sera toujours un style de vie, même avec des responsabilités sociales. On peut apprendre bien des choses dans l'appartenance à une sous-culture, mais l'absence d'autorité caractéristique favorise l'adhésion facile tout autant qu'elle libère l'esprit qui n'est plus satisfait de son style de vie. Pour certains, seules les priorités changent; la fougue du guérillero urbain allant à un spectacle pour avoir du bon temps est révolue, mais la flamme du métal persiste toujours. Faire perdurer l'ordre du refus, coûte que coûte, voilà un défi qui lie les adhérents au métal.

Cependant, le monde extérieur remet toujours tout à sa place. Si le spectacle s'avère un échec sur le plan financier, il se passera peut-être un bon laps de temps avant qu'un jeune tente l'expérience de jouer le jeu du promoteur. La plupart du temps, le jeune promoteur improvisé agira presque seul, presque toujours sans moyens financiers outre les siens propres, utilisant la première photocopieuse disponible comme seule source de fabrication de publicité, et placardera de façon anonyme la ville d'affiches et de papillons (*flyers*)⁷. Seuls les initiés se sentiront interpellés par ces affiches. Pollution urbaine pour les uns, art de rue pour d'autres, celles-ci traverseront les saisons toujours attachées à un poteau, seul souvenir formel de l'événement.

Au Saguenay, faute de structures capables et réellement désireuses d'encadrer la jeunesse, l'exode vers les grands centres est souvent la seule issue devant un avenir potentiellement peu reluisant. Nombre d'excellents musiciens ou groupes figurent parmi cette diaspora saguenéenne dans les grands centres. La tâche n'en est pas moins colossale. Entrer avec peu d'armes dans une jungle comporte parfois des risques. Disons que le but est peut-être plus proche, mais pas nécessairement plus facile d'accès. Comme une personne à la SOPREF⁸ le faisait remarquer, la plupart

6. Voir à cet effet S. Craig Zahler, «The Metal Phase», dans *Metal Maniacs*, vol. 17, n° 3, avril 2000, New York, p. 96, 97, 102 et 103.

7. Affiches sous forme de feuillets souvent d'un quart de page, distribuées de façon manuelle et qui sont très utilisées dans diverses sous-cultures allant de la culture *rave* au punk, en passant par le hip-hop ou le métal. Il s'agit d'une méthode anonyme et directe de publicité. Les termes papillon et *flyer* m'apparaissent très intéressants car ils renvoient à l'aspect volatile de l'information diffusée par ce médium. Dans certains mouvements underground, on va même jusqu'à collectionner ces feuilles volantes de façon sérieuse.

8. Société pour la promotion de la relève musicale de l'espace francophone, dont aucun Saguenéen en région n'est membre, selon une personne de cet organisme. Voir <http://www.sopref.org>.

tentent leur envol du côté de la métropole, découragés de n'avoir aucun endroit où se produire, de jouer dans des bars parfois gérés par le crime organisé ou de ne pas jouer du tout. Eldorado, mythe ou réalité, certains ont affirmé que, par convention au sein du groupe, l'exode avait été rejeté ; pour d'autres, il est envisageable... Plusieurs se « casseront la gueule » ici, d'autres ailleurs, seuls les mieux équipés sortiront de ce désert. Tout dépend du but premier, à savoir sa propre définition de l'accomplissement. D'excellents groupes saguenéens ont connu la gloire après l'exode ; ce fut le cas de Voïvod. D'autres sont morts étouffés ou subsistent toujours faiblement dans la grande ville.

Réussite ou non, peu importe, l'idée était de rejoindre les gens, de donner pour certains, de recevoir pour d'autres, et donc chaque représentation est toujours une réussite au-delà des problèmes logistiques et financiers. Seul le regard des autres peut faire la différence dans la définition de la réussite et de la décision finale de poursuivre.

ÉCOUTE, J'EXISTE...

Peu auront la chance d'atteindre ce qu'une des personnes interrogées a révélé comme étant un symbole de réussite : un support qui permet non seulement d'aller au-delà du garage, mais au-delà de la salle de concert. La route entre le rêve et la réalité dans la production d'un disque au Saguenay est un peu comme une longue traversée du désert parsemée d'embûches. Si l'organisation des concerts tient de la lutte permanente, la réalisation d'un disque tient du sacrifice et du travail acharné. Mais finie la quête contre le bruit, fini l'acharnement, les gens pourront consommer domestiquement nos bruits, notre énergie, nos rugissements de refus. Theodor W. Adorno appellera cette quête d'opposition à l'autorité « l'autodissolution dialectique du mythe qui est visée ici comme désacralisation de l'art » (2001, p. 167) en rappelant Walter Benjamin. Le support d'enregistrement permet de mieux vivre en relation avec le bruit. D'être intimement lié à l'énergie d'un autre.

La plupart du temps au Saguenay lorsqu'un groupe se décide à tenter l'aventure de l'enregistrement, tout peut devenir matière à frustrations. La simple course à l'enregistrement tient de la discipline olympique. Les jeunes doivent d'abord trouver des moyens financiers pour pouvoir produire l'album. C'est très souvent l'argent de poche, durement gagné et souvent dans un emploi non valorisant, qui sera utilisé pour le projet ; un prêt de la part de parents ou d'amis peut aussi mousser l'ampleur du

projet. Les ressources ne sont pas à la hauteur du projet initial. Peu ont recours à des services disponibles, comme les subventions des gouvernements ou d'autres organismes. Même avec quelques subventions, les difficultés ne sont pas terminées.

Trouver un studio d'enregistrement qui peut nous convenir et qui respecte nos désirs, qui suit la voie des ressources dont on dispose, voilà une autre tâche difficile. Certains y sont allés de leur ingéniosité et ont préféré investir leur argent personnel afin de créer leur propre studio d'enregistrement. Ils tentent ainsi d'aider les autres dans leur cheminement, donnant le coup de pouce qu'ils n'ont pas reçu eux-mêmes. Autrement, tous les autres moyens peuvent être accessibles : studios amateurs ou professionnels, location de console et tentatives d'enregistrement maison... Cela crée une diversité de sons, certains plus raffinés, d'autres pratiquement inécoutables. Au-delà de cela, les jeunes doivent se trouver un support. Comme partout ailleurs, la typique cassette, facile d'écoute et de reproduction, a laissé sa place aux disques lasers gravés ou professionnels. Ici encore, on peut apprendre de façon informelle les rudiments de l'économie. Les piles d'albums non vendus au fond d'un placard témoigneront d'une incompréhension en cette matière. Plusieurs groupes ne survivront pas au processus, et des projets prometteurs resteront sur les tablettes. Mais, la plupart du temps, les enregistrements locaux auront un faible tirage et une courte existence dans la mémoire locale. La distribution se fait le plus souvent auprès des membres du groupe seulement. Seuls quelques zélés collectionneront ardemment ces artefacts sous-culturels locaux.

L'aventure de Voïvod dans le monde entier débuta en mai 1984. Une petite compagnie de disques californienne nommée *Metal Blade* lançait alors le cinquième tome de sa célèbre série de compilation *Metal Massacre*. Les premières éditions de *Metal Massacre* avaient présenté au monde entier des groupes devenus par la suite des groupes cultes, comme Metallica et Slayer, pour ne nommer que ceux-là. La seconde pièce sur la première face du disque (vinyle, bien sûr !) révélait ce qui allait être l'une des plus belles exportations de l'histoire musicale du Québec⁹. Les premiers albums, notamment le tout premier, *War and Pain*, véritable classique *thrash metal*¹⁰, ont été enregistrés alors que le groupe était toujours établi au Saguenay. Vingt ans et treize albums plus tard, Voïvod peut être un

9. Pour plus d'informations, voir <http://www.voivod.com>. Mais, comme c'est souvent le cas, un site Internet créé par des fans, <http://www.voivodfan.com>, est une source inépuisable de renseignements sur le groupe, notamment sur le plan du très important aspect visuel du groupe.

10. Le style métal s'est subdivisé en une arborescence de sous-genres, avec des noms toujours aussi intéressants se substituant au classique terme *heavy metal*. Les principaux sont : *power metal*, *thrash metal*, *death metal*, *doom metal* et *black metal*.

excellent exemple de réussite sous-culturelle au Québec et ce rêve a vu le jour en dehors des régions centres. Voïvod est un groupe acclamé partout dans le monde par les gens initiés à la sous-culture métal, mais il est inconnu par la plupart des gens qui n'ont pas une relative connaissance de base du métal, même dans leur Québec natal. On peut être porté à croire que certains choix, notamment celui de chanter en anglais, ont nui à leur succès. Peu importe, nul n'est prophète dans son pays. Après tout, qui veut, dans sa culture populaire, d'un groupe dont les musiciens ont comme nom Away, Blacky, Piggy ou Snake et qui ont une imagerie effrayante assez pour rendre jaloux tous les Philip K. Dick et H.P. Lovecraft de ce monde ? Seuls ceux qui acceptent le refus se risquent à le faire.

ME VOILÀ DANS LE MONDE...

On a donc vu que les gens qui s'identifient à une sous-culture y vont d'efforts remarquables afin de maintenir une scène en vie, surtout dans une ville éloignée comme Saguenay. Ainsi, les jeunes se bâtissent une socialité basée sur la musique. Ce type de mouvement ne se limite pas seulement à un mouvement local. Les gens dans la sous-culture métal sont capables d'entrer très facilement en lien avec d'autres personnes d'un peu partout. Des traits rassembleurs facilitent la communication entre les adhérents. C'est le refus qui rassemble.

Une nouvelle forme de musicalité se dessine maintenant dans notre société. C'est celle qui va au-delà des préoccupations purement économiques, celle du retour à l'hédonisme. Le plaisir revient dans la musique, et ce, sans se soucier d'abord de la rentabilité financière et des projets du lendemain. Plaisir mélangé avec la facilité d'accès à une technologie moins coûteuse qui permet de se réaliser musicalement. Mise en réseau d'une jeunesse, dans un lien de partage au-delà de toutes les frontières politiques formelles. Les mouvements punk et métal se situent en plein dans ce lien réseau qui a soutenu parallèlement l'expansion mondiale de ces styles. La mise en réseau renforce un sentiment d'appartenance à une sous-culture. Des « valeurs alternatives passent par ce qu'on peut appeler la logique du réseau », souligne Michel Maffesoli (2000, p. 157).

Internet ouvre largement sur le monde. Certaines personnes interviewées ont affirmé qu'Internet ouvrait une porte comme nul autre support ne pouvait le faire, surtout quand on veut demeurer chez soi, ne pas s'expatrier. Certains ont avoué que, grâce à Internet, on réalise facilement que le monde est petit et que l'underground est un réseau mondial. Peu importe le lieu où l'on vit, on peut être reconnu en prenant part à un mouvement mondialisé. C'est peut-être pourquoi, de nos jours, les réseaux

de jeunes prenant part à des sous-cultures s'amplifient au rythme où les moyens de communication se multiplient. Les modèles changent, on peut aisément être connu et connaisseur maintenant sans bouger de chez soi. Une personne a fait remarquer que les jeunes d'aujourd'hui possèdent une connaissance plus approfondie sur le métal que les plus âgés il y a plusieurs années. Cela est probablement dû au fait que les albums des groupes métal les plus obscurs, qui étaient presque des perles rares dans les régions éloignées à l'époque, sont de nos jours disponibles gratuitement sur Internet. Une personne se souvient par exemple d'avoir déboursé autour de quarante dollars pour un album du groupe allemand Helloween et qu'ils étaient peu nombreux à pouvoir se procurer ce type d'albums à l'époque. Elle a révélé par la suite qu'un jeune adolescent est récemment venu la voir pour lui parler de cet album. Est-ce une mode ou une résultante de la facilité d'accès aux documents? Le prix des importations a chuté et il est plus facile de trouver tout ce qu'on désire, notamment grâce au support *mp3*. Le *mp3*, du moins ce qu'il représente, a fait en sorte de « rappeler aux hommes [...] qu'ils sont plus que des machines à produire et à consommer, et sans doute mieux et plus que des futurs morts » (Attali, 1998, p. 237). On assiste au retrait de la conception marchande de la musique au profit d'un retour à une valeur sacrée de cette dernière.

Dans le milieu underground – oublions le fait que le gros de la controverse vienne d'un groupe métal (de Metallica) –, la plupart des gens sont favorables aux *mp3s*. Quand on fait partie d'un groupe n'ayant d'autres moyens que de faire des albums tirés à quelques centaines de copies, le *mp3* offre une grande vitrine pour se faire connaître. De toute façon, la plupart des gens qui s'identifient à une sous-culture comme le métal ou d'autres sont des types plutôt collectionneurs¹¹. Plusieurs recherchent avec acharnement les copies spéciales (vinyle), par exemple, ou bien des albums avec des pochettes en éditions spéciales. Le *mp3* n'est qu'un moyen de faire connaissance ou d'entrer en contact avec d'autres personnes dans le monde. En visitant le site de vente aux enchères *eBay*¹² sur Internet et en tapant des noms de groupes métal cultes ou relativement appréciés, on trouve des trucs qui se vendent à des prix exorbitants. La possession d'artéfacts sous-culturels relie la personne à un réseau mondial, intensifie son appartenance à la sous-culture. Bien avant Internet, ce réseau était bien monté et l'échange de copies pirates de vidéocassettes ou de cassettes audio se faisait très bien par les magazines comme *Kerrang!* et *Metal*

11. Nick Terry et Catherine Yates, « Net There Be Rock – Metal on the World Wide Web », dans *Terrorizer*, n° 82, septembre 2000, Londres, p. 36-40 et 65-66.

12. www.ebay.com.

Maniacs. On pouvait y mettre de petites annonces à ce sujet et des listes formelles de personnes, sur papier, circulaient partout dans le monde, accompagnant les échanges. Il existait un réseau mondial très actif avant même Internet.

Le mouvement passe avant le commerce. Par le truchement de ces copies pirates et l'échange de vidéocassettes ou de disques, par les fanzines et les listes, et surtout maintenant avec Internet, on peut mieux se relier avec d'autres adeptes de la sous-culture dans le monde. On peut se rendre compte que c'est partout la même chose : on organise des spectacles dans les sous-sols ou des locaux insalubres dans le Midwest états-unien, en France ou en Norvège, on lance des albums sur disques gravés au Japon, on écoute les mêmes groupes en Hongrie, en Corée, en Australie et au Brésil. Peu de choses changent, même en fonction de la différence géographique, dans une sous-culture. On vit selon ce qu'on aime et l'on aime relativement les mêmes choses sur les divers continents. Par exemple, dans les années 1980, pullulaient partout dans le monde des groupes qu'on pourrait qualifier de *thrash/death*¹³ métal : Pentagram au Chili, Sepultura au Brésil, Vader en Pologne, Onslaught en Grande-Bretagne, Bulldozer en Italie, Slaughter au Canada, Sabbath au Japon, Sodom et Kreator en Allemagne, Coroner en Suisse, Repulsion, Death et Possessed aux États-Unis. Bizarrement, tous ces groupes avaient relativement le même son¹⁴, malgré l'éclatement géographique. Cela prouve en quelque sorte qu'une sous-culture peut être un mouvement mondial, tout en étant morcelé géographiquement mais relativement uni par le son et son attitude sociale sous-jacente. L'une des personnes interrogées a d'ailleurs confié que, depuis que son groupe possède un site Web, il est en contact avec beaucoup de gens qui font diverses choses sur la scène métal mondiale via Internet. On est loin, mais on se ressemble. C'est l'universalisme avec un fond local.

Pour les gens qui s'identifient au métal ou à toute autre sous-culture, la terre est petite. Les liens peuvent se tisser facilement. Même si le jeune découvre à cette occasion que ce qu'il fait n'a rien d'original, que sa musique est la même et son discours le même partout, il ira au-delà de cela. Il ira au-delà des structures locales trop rares, au-delà du mépris et des

13. Période de transition entre deux sous-styles du métal, le *thrash metal* apparut au milieu des années 1980, alors que le *death metal*, style plus violent, est apparu plus tard dans la même décennie. Voir ces définitions :

Thrash metal : <http://www.allmusic.com/cg/amg.dll?p=amg&uid=10:17:171AM&sql=C373>

Death metal : <http://www.allmusic.com/cg/amg.dll?p=amg&uid=10:17:171AM&sql=C384>

14. Je sais que cela peut être discutable, mais j'assume ce difficile constat de similarité.

préjugés, au-delà des critiques, au-delà des embûches. Seule compte l'importance de canaliser l'énergie qui l'inhibe. Jean Duvignaud affirme que « l'exaspération des sentiments représentés répond à un accroissement du don, à un appel plus puissant, une tentative magique plus acharnée pour attirer le divin dans la vie banale et cette obscure vallée où nous nous débattons » (1967, p. 73). C'est ce qui marque le jeune adhérent à une sous-culture. Une sous-culture est un mouvement identitaire, vivant au rythme musical que son énergie centrale pousse à créer. Cette énergie encourage le jeune à persister, à porter le flambeau pour faire perdurer la sous-culture...

*We are not a product
We are not a lie
We have devoted our lives
To keep this flame alive*

Maxim Beaulieu pour Atlantis Gates, *Eternal Flame*¹⁵

BIBLIOGRAPHIE

- ADORNO, T.W. (2001). *Sur Walter Benjamin*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais ».
- ATTALI, J. (1998). *Dictionnaire du XX^e siècle*, Paris, Fayard, coll. « Livre de poche ».
- ATTALI, J. (2001). *Bruit*, Paris, Fayard et Presses universitaires de France.
- BOURDIEU, P. (1984). « L'origine et l'évolution des espèces de mélomanes », dans *Questions de sociologie*, Paris, Éd. de Minuit.
- DUVIGNAUD, J. (1967). *Sociologie de l'art*, Paris, Presses universitaires de France.
- LAABIDI, M. (2004). *Du Jam au Rave. Bref rétrospectif de la culture hip-hop en France*, à paraître.
- LEBLANC, L. (1999). *Pretty In Punk – Girls' Gender Resistance in a Boys' Subculture*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- MAFFESOLI, M. (2000). *Le temps des tribus*, Paris, La Table Ronde.
- ONFRAY, M. (1996). *Le désir d'être un volcan*, Paris, Grasset, coll. « Livre de poche ».
- TERRY, N. et C. YATES (2000). « Net There Be Rock – Metal on the World Wide Web », *Terrorizer*, n° 82, septembre, Londres.
- ZAHLER, S.C. (2000). « The Metal Phase », *Metal Maniacs*, vol. 17, n° 3, avril, New York.

15. Groupe métal saguenéen. Malheureusement, le groupe s'est séparé depuis la parution de leur premier album sorti en janvier 2003.

16

VIVRE UNE MUSIQUE JEUNE ET URBAINE EN RÉGION

**La culture hip-hop,
de la grande à la petite ville**

MYRIAM LAABIDI

Doctorante

Université Laval

Depuis les années 1950, le paysage urbain a toujours été propice à l'émergence de nombreuses cultures musicales jeunes. Les mouvements juvéniles n'ont jamais cessé d'être présents, et même si ceux-ci traversent de nombreux changements, ils s'inscrivent comme des systèmes culturels qui possèdent des codifications particulières. Du rock and roll aux *raves*, en passant par les beatniks et les punks, les cultures jeunes s'expriment très souvent à l'aide de médiums artistiques et créatifs; et, actuellement, la musique demeure le moyen de communication, de différenciation et le qualificatif de la plupart de ces mouvements. La culture hip-hop est l'une des cultures jeunes les plus populaires au Québec. Le hip-hop est né « dans » et « par » la rue, et même s'il est d'origine états-unienne, les jeunes partout dans le monde reconnaissent leurs conditions de vie dans son message qui expose un diagnostic alarmant sur la situation actuelle de certains d'entre eux (Jeffrey, 2000). La culture hip-hop se vit partout, aussi bien dans les villes que dans les régions; elle est universelle et, paradoxalement, elle sait aussi s'adapter localement. En Europe, au Canada et au Québec, on pratique un hip-hop qu'on ajuste à la réalité et à la quotidienneté des environnements sociaux où il s'est implanté.

La raison pour laquelle nous avons décidé de nous intéresser au vécu d'une culture urbaine en dehors de la ville tient à une anecdote racontée par un jeune rappeur de Québec: « Lorsque je suis allé au Sénégal [pays d'origine de son père], au plus profond des plus petits villages perdus dans la brousse, j'ai vu sur le mur d'une maison faite de terre et de roche le signe du groupe de rap américain Wu Tan Clan [...] ¹ ». Cette phrase a été l'amorce de la problématique que nous allons illustrer. Comment une culture jeune et urbaine se retrouve-t-elle en région? Comment s'y vit une culture jeune, musicale et urbaine? En s'appuyant sur l'exemple du hip-hop, quelle est l'importance de ce mouvement dans l'élaboration de l'identité du jeune en région? L'une des causes de l'exode des jeunes des régions vers la grande ville est souvent le manque d'infrastructures culturelles et artistiques. Ainsi, pourquoi se développe-t-il très peu de structures culturelles musicales en région? De ce fait, et pour répondre à ces questions, d'une part, nous allons définir la culture hip-hop en général et au Québec; d'autre part, nous allons proposer l'analyse catégorielle d'un entretien réalisé en janvier 2003 auprès du rappeur Anodajay, bien connu à Rouyn-Noranda, afin de mieux comprendre cette culture jeune, musicale et urbaine en région.

1. Propos recueillis lors du colloque « Le hip-hop comme processus identitaire », Festival international Hiphop4ever, mars 2003.

DÉFINITION GÉNÉRALE DE LA CULTURE HIP-HOP

La culture hip-hop est apparue vers les années 1970 à New York. Ce mouvement urbain a pour objet de transposer la violence grandissante et destructrice des ghettos en une énergie créatrice. Agissant comme une force sociale soutenue par la révolte latente de la communauté noire du Bronx (Bambaataa, dans SBG/DESS, 1993), le hip-hop représente le fil conducteur d'une microsociété bien établie. Les disciplines artistiques de cette culture jeune se manifestent en trois grandes formes créatrices et complémentaires, soit la musique (rap, *beat-boxing*, *Djing*, écriture de textes), qui est la forme la plus importante de ce mouvement et qui donne au hip-hop son titre de culture musicale, la danse (*smurf*, *hype*, *breakdance*) et le graphisme (*tag*, *graff*). À travers ces disciplines, cette culture correspond à un système de reconnaissance, un langage, un comportement, une mode vestimentaire, un état d'esprit et des investissements financiers. Le moteur de cette culture se retrouve dans le pouvoir de cette conscience collective d'une certaine jeunesse, lui-même engendré par une adaptation originale face aux problèmes rencontrés par les sociétés modernes (Bazin, 1995). Le hip-hop utilise les conditions techniques de reproduction matérielle mises en valeur par la modernité tout en se basant sur des référentiels de tradition du passé. Si l'immigration est le facteur profond du hip-hop, cette culture est constituée par l'extension de certaines formes expressives traditionnelles comme celles d'Afrique qui se manifestent par les chants dans la coutume du griot, le conteur d'histoires (Zook, 1993).

Le hip-hop comporte deux idéaux : une activité artistique et un message de révolution. Ces idéaux sont liés à un projet politique (c'est-à-dire des convictions et une recherche d'égalité face à une société qui crée des différences) et une action esthétique qui lui permettent de se reconnaître et de faire face à la quotidienneté. Aux États-Unis, la culture hip-hop résulte d'une double volonté : une renaissance sociale et une revalorisation. En effet, la renaissance sociale se manifeste par l'émergence de mouvements de contestation (lutte pour l'égalité sociale) de la communauté afro-américaine, tels que les Black Panthers ou les Black Muslims. En ce qui concerne la revalorisation, elle donne la possibilité de reconstruire une appartenance collective dont la communauté afro-américaine évoque le besoin quotidien (concept de négritude). Cette renaissance sociale et cette revalorisation représentent les causes de l'émergence du hip-hop. Celui-ci exprime le désir d'embrasser de plus en plus de possibilités de mobilité sociale et de faire de sa réalité une œuvre d'art.

D'une manière étymologique, le terme hip-hop est composé de deux mots qui possèdent chacun une signification différente. Les définitions multiples du mot soulignent les diverses origines de ce mouvement et elles évoquent la multiplicité des rencontres culturelles. Dans le vocabulaire

américain, « hip » est un dérivé du verbe *to hep* (qui est une distorsion « blanche » de *to hip*), qui signifie « être dans le coup, au parfum, à la coule (cool) », ce qui en *live talk* ou en *slang* (argot américain) veut dire aussi compétition. Son antonyme, *to hip out of it*, se traduit par « être en dehors du coup ». Enfin, « hip » puise aussi ses racines dans le wolof (dialecte sénégalais) et il signifie « ouvrir les yeux ». Quant au mot « hop », il possède de nombreux sens. Par exemple, dans le langage du blues, « hop » est une réunion amicale et il est aussi synonyme d'opium et de drogue. Enfin, *to hop* veut dire sauter et danser.

Il semble plutôt difficile de synthétiser et de dater en quelques lignes la naissance du hip-hop. Il est la continuité ou le renouveau de tendances connues dans certaines périodes comme le jazz, le blues, le reggae et le disco. Tous les auteurs qui se sont penchés sur la question du hip-hop s'attarderont sur l'influence d'Africa Bambaataa et la Zulu Nation², organisation sectaire et militante qui a unifié les disciplines artistiques (rap, *breakdance*, *graff*) vers 1973.

La France se présente comme la deuxième patrie du hip-hop au monde après les États-Unis, malgré le fait qu'elle n'ait connu cette culture qu'à partir des années 1980. C'est par la musique que celle-ci s'implante puisque, dans le hip-hop (comme pour de nombreuses cultures jeunes), il est moins fastidieux d'écouter ou de composer du rap, déjà passé à l'industrie culturelle aux États-Unis (Lapassade, 1990), que d'exercer les deux autres disciplines (*graff* et danse), qui demandent un savoir-faire plus important et plus approfondi. La réalité sociohistorique de la culture hip-hop française se traduit par trois périodes, soit les débuts (ou la jeunesse), la période creuse et l'explosion médiatique. Les débuts de la culture hip-hop sont marqués par la présence et la diffusion télévisée de *Hip-Hop*, présentée par Sidney, ancien animateur de radio, dès 1984, ce qui a permis un accès plus ouvert à cette culture. En 1985, l'émission de Sidney s'arrête définitivement en se retirant de la culture de l'époque après quarante-deux émissions télévisées. L'activité médiatique a été nettement ralentie à la suite du retrait des ondes de l'émission, annonçant ainsi la période creuse de la culture hip-hop. Mais le hip-hop a continué de grandir et de mûrir sous un aspect plus communautaire, plus sectaire et d'une manière plus « underground ». Certains affirment que ces moments sont les plus porteurs et les plus créatifs de la culture hip-hop. D'après Dee Nasty,

2. « La Zulu Nation est créée à New York en 1975. Régie par vingt lois, cette organisation veut agir auprès des communautés des ghettos. À travers la culture hip-hop, Bambaataa veut lutter contre des fléaux comme la drogue et la violence ». Voir M. Boucher, *Le Rap, expression des lascars*, Paris, Éditions l'Harmattan, 1999.

« c'était l'époque, 1984/1985, où les disquaires te disaient que le rap n'existait plus » (Bazin, 1995). Mais de nombreuses émissions de radio ont résisté à ce vide médiatique. On a continué à organiser des *partys* ainsi que des rencontres sur les terrains vagues, et cela, afin d'assurer la continuité et la pérennité de ce mouvement culturel. L'avènement du *graff'art* dans les galeries et la commercialisation de morceaux de rap, notamment grâce à Mc Solaar et à la compilation *Rappattitude*, sont à l'origine du succès du hip-hop français qui a existé au début des années 1990 et qui a réussi à se placer sur le marché de la production artistique comme les États-Unis. Une de ses qualités a été de forger une agitation sociale politique et une communauté dynamique avec de fortes racines locales, créant de solides réseaux internationaux de collaboration. À un moment donné, le hip-hop français a certainement laissé sa marque en dehors de la scène, mais aussi dans les domaines politiques et sociaux (Shusterman, 1999).

DÉFINITION DE LA CULTURE HIP-HOP AU QUÉBEC, OU COMMENT LE RAP EST À L'ORIGINE DE CE MOUVEMENT

Comparativement aux États-Unis, à la France et au reste du Canada anglophone, la culture hip-hop québécoise est apparue plus tardivement. En effet, les premières manifestations du hip-hop ont eu lieu à la fin des années 1990, et grâce au rap. Certes, il y a eu des tentatives dans les années 1980, mais ces essais ont été restreints. Un des premiers groupes de rap au Québec se nomme MRF (Mouvement rap francophone), et il a lancé le premier morceau de rap québécois, *Vive le Québec*, en 1989 (sur un *sample* de Lyn Collins interprétant une version de la chanson *Think*). Même si le succès de MRF a été de courte durée, il a permis d'entrouvrir la porte au hip-hop québécois. C'est à partir de 1989-1990 que le hip-hop commence à se percer véritablement un chemin favorable à son implantation au Québec. Dès 1991, nous retrouvons les premières influences des États-Unis et aussi de la France sur le disque des French B. et de Dédé Traké (1992). Comme le souligne Chamberland (2002) :

Par ailleurs, nous devons traiter du Québec indépendamment de l'ensemble puisque cette province, francophone à plus de 85 % de sa population, doit encore compter sur un double réseau naturel d'influences : les États-Unis et la France, là où le rap a trouvé une terre d'accueil et des « passeurs » qui acclimatent davantage le rap à la pop music, du moins celui qui est directement exporté au Canada, et la rend acceptable aux radiodiffuseurs.

Quelles sont les fenêtres médiatiques qui ont révélé les premières images hip-hop au Québec ? En 1985, les premières apparitions hip-hop se font à l'émission de pop-music *Pop Express* qui donnait la possibilité aux *breakdancers* de faire des démonstrations et des concours de danse. Mais

très peu de rap québécois (francophone) est diffusé. En 1992, Rap Cité est la première émission télévisée véritablement consacrée à la musique hip-hop. L'émission qui dure une heure est diffusée une fois par semaine à Musique+. Elle est présentée par KCLMNOP et DJ Short Cut, qui y présentent les actualités du rap américain, français et parfois québécois. Mais est retirée de l'antenne peu après l'émission à cause de la trop faible audience. « À partir de ça, l'influence elle vient des États-Unis, puis ensuite il y a eu les influences françaises et américaines, qui m'ont vraiment... Je te dirais plus américaines au départ, mais ensuite des groupes comme IAM, MC Solaar³ ».

Le groupe de rap qui a contribué à l'ouverture médiatique et institutionnelle du hip-hop demeure Dubmatique. Formé en 1992, ce groupe de rap montréalais a connu un franc succès à partir de 1996. En 1997, Dubmatique a fait paraître son premier album, *La force de comprendre*, qui s'est vendu à 100 000 exemplaires, ce qui lui a permis d'accéder aux industries culturelles et de se faire connaître par un plus large public (cela lui a valu de nombreux commentaires négatifs de la part du milieu hip-hop québécois). Les années 1990 sont témoin de la formation de nombreux groupes de rap, tels que La Gamic, Sans Pression, Muzion et Rainmen pour Montréal, et Presha Pack, La constellation, 83, Limoilou Starz et Les Ambassadeurs pour Québec... Ces mêmes groupes sont actuellement le noyau dur de la culture hip-hop québécoise francophone. Même si la culture hip-hop est présente au Québec (et surtout à Montréal) depuis les années 1980 (notamment grâce au breakdance et aux graffitis), elle n'a véritablement été « québécoise » qu'à partir des années 1990. Grâce au succès de Muzion et de Sans Pression le hip-hop québécois a pu s'affirmer dans l'ensemble de la province. Le talent hip-hop se fait plus visible dans la ville de Québec, à Montréal et en région. Le français et la réalité québécoise deviennent des instruments artistiques qui permettent à de nombreux rappers de se distinguer du rap français (de France) et anglophone (États-Unis et Canada anglophone), tout comme le patriotisme québécois se retrouve sur les murs de la rue, par les fresques de *graff'art*. En 2000, le hip-hop est consacré au Gala de l'ADISQ (Association québécoise de l'industrie du disque, du spectacle et de la vidéo) grâce à la récompense que le groupe de rap Muzion a obtenue pour le meilleur album hip-hop de l'année.

Avant tout, à quelles communautés les jeunes du hip-hop francophone appartiennent-ils? Au Québec, la population qui compose la culture hip-hop est née au Québec ou est issue des générations des minorités ethniques. Ces populations ont, la plupart du temps, immigré d'Haïti, de

3. Propos tirés de l'entretien avec Anodajay en janvier 2003.

l'Afrique du Nord et de l'Afrique noire, de l'Amérique latine, de l'Europe et de l'Asie. Mais aussi, et plus fréquemment qu'ailleurs, la présence des jeunes Québécois « pure laine » dans la culture hip-hop propose un mouvement avec une population plus « blanche » qu'en France, par exemple. Aussi, la situation est d'autant plus différente que la population hip-hop est bien plus éclatée que celles de la France et des États-Unis, le contenu des messages de contestation comportant une dimension « séparatiste ». Non seulement le hip-hop permet de dénoncer les dégâts de la société moderne (l'éclatement de la famille nucléaire, le chômage et la délinquance), mais certains jeunes s'en servent aussi pour s'affirmer comme Québécois au Canada, tandis que d'autres l'utilisent pour s'affirmer comme néo-Québécois au sein de la société québécoise. Cette différence entre les États-Unis, la France et le Québec peut se comprendre dans une perspective sociohistorique de l'immigration dans ces pays. Cette différence d'immigration se retrouve encore plus dans la façon dont la mémoire est vécue. La culture hip-hop américaine s'efforce de retrouver un patrimoine culturel et de valoriser le reste d'origine qu'elle possède. En France et au Québec, le hip-hop permet de conserver les cultures d'origine des membres tout en les associant avec la culture d'accueil. Les enfants d'immigrés nés en France et au Québec (la plupart des *hip-hopers* se trouvent dans cette situation) ont la volonté de vivre et d'être intégrés sans pour autant oublier leurs racines. Ils ne veulent pas être tirillés entre deux cultures et deux sociétés.

Le point commun entre les trois cultures hip-hop (états-unienne, française et québécoise) demeure la dénonciation des inégalités de la société et le besoin d'un changement social et culturel. En effet, le hip-hop clame un manque criant de communication entre les cultures jeunes et les institutions (plus exactement les institutions politiques et scolaires). Les jeunes ne se reconnaissent pas dans le modèle culturel dominant véhiculé par la société et les médias. Devant une absence d'aspirations culturelles populaires le hip-hop se présente comme un mode d'identification et de reconnaissance au sein d'un groupe de pairs. Il permet de se distinguer et donne la possibilité aux jeunes de construire une identité en fonction de leurs attentes, pour ainsi se revaloriser. Ces attentes visent à la fois à se détacher de l'autorité des parents et à s'inspirer du patrimoine culturel transmis par ceux-ci.

Le hip-hop n'est pas une innovation québécoise, puisqu'il a été importé des États-Unis; il n'en demeure pas moins qu'il se vit dans la rue. La rue se présente comme un espace public où se conjuguent une certaine fonctionnalité et une charge symbolique indéniable (Maffesoli, 1988). Elle absorbe l'espace de la ville qui se dilate pour devenir un univers social, culturel et symbolique, en somme un espace porteur d'un sens affirmé et

même revendiqué (Bazin, 1995). La ville et la rue sont des lieux d'interaction où les membres de la culture hip-hop n'ont pas réellement le choix de s'inscrire. À cet effet, Benjamin (1982), dans son ouvrage sur Charles Baudelaire, nous révèle que le poète ne montre pas de traces de travail ou de bureau; dans sa détresse, il erre par les rues et conçoit ses poèmes comme une vision continue et ininterrompue d'infimes improvisations. La rue laisse place, pour Baudelaire et comme pour le hip-hop, à de nombreuses improvisations, puisque, dépourvu de matériel, l'individu nomade fait ainsi appel à sa faculté d'imagination d'œuvres d'art qui reflètent son état actuel. Le hip-hop utilise l'improvisation qui porte le nom de *free-style* (style libre) comme une dynamique participant à chaque rencontre et à chaque rassemblement. Par exemple, pour le rap, faire un *free-style* signifie scander des paroles non appréhendées sur un *sample* (musique) non connu. Actuellement, le hip-hop s'est déjà détaché de la rue pour devenir un produit des industries culturelles américaines. Malgré ce passage aux institutions commerciales, les Québécois se reconnaissent dans le hip-hop américain parce que ses membres (*Les Têtes, The Heads*) leur ressemblent (Valéry, 1998), notamment parce que la plupart des adeptes sont issus, bien souvent, des communautés culturelles. Ainsi, la culture hip-hop québécoise se présente comme un carrefour où se combinent des objets culturels de la société d'origine et de la société d'accueil. Par exemple, on « rappe » en français les réalités quotidiennes de France sur un *beat* (morceau de musique) de musique arabe, et on « rappe » en québécois les réalités quotidiennes du Québec sur du *kompas* (musique haïtienne). Mais le multilinguisme du rap se pratique plus au Québec qu'en France, reflétant ainsi la réalité québécoise. Le hip-hop québécois demeure plus polylingue et multiculturel que le hip-hop français. Mais quand le rap se fait en français, chaque rappeur insiste sur son accent, sa localité et son argot. Par exemple, le rap québécois de Québec des Limoilou Starz propose une autre banalité que celle des rappeurs mont-réalais de Sans Pression, tout comme le discours véhiculé par des jeunes qui vivent le hip-hop en région.

LE HIP-HOP EN RÉGION : L'EXPÉRIENCE D'ANODAJAY

Pour discuter de l'expérience de la culture hip-hop en région, nous analyserons l'itinéraire particulier d'Anodajay, un rappeur de Rouyn-Noranda rencontré lors du festival HipHop4ever à Québec alors qu'il participait au concours de la meilleure chanson rap francophone (choisie troisième dans sa catégorie). Notre analyse visant à présenter une explication de la

pratique du hip-hop en région, nous laisserons ainsi de côté le contenu sémantique du discours pour nous intéresser aux thèmes auxquels notre interlocuteur se réfère et aux catégories qui expliquent sa pratique.

Quels sont les événements marquants qui sont à l'origine du choix du hip-hop pour Anodajay? Comment s'est constitué son réseau d'interactions et d'échanges? Comment gère-t-il sa carrière en ayant connaissance de la difficulté de production pour le hip-hop, plus difficile encore en région? Lors de cette étude, plusieurs thèmes ont émergé et répondent à nos questions: ses débuts, son choix du hip-hop, ses lieux d'échange, sa promotion, sa production et l'avenir de sa carrière.

LES DÉBUTS D'ANODAJAY DANS LA CULTURE HIP-HOP QUÉBÉCOISE

Au moment de notre rencontre, Anodajay était finissant au baccalauréat en éducation physique et il avait une conception déterminée de son futur emploi, soit celle d'inculquer aux jeunes le goût des sports. Anodajay a découvert la culture hip-hop vers l'âge de 12 ans et cela à l'extérieur de la région de l'Abitibi (même si celui-ci est né à Rouyn-Noranda). Pendant deux ans, il a vécu avec son père à Thunder Bay en Ontario, où un garçon de 16 ans l'a initié au basket-ball, puis par la suite au hip-hop. Anodajay n'est donc pas arrivé directement au hip-hop, il a d'abord pratiqué le basket-ball. Quand on lui demande ce que représente ce jeune homme pour lui, il nous dit clairement: « En fait c'est lui qui m'a influencé. Je l'ai comme idolâtré. » D'entrée de jeu, Anodajay situe deux acteurs importants: cet adolescent de 16 ans et le basket-ball. De nombreux jeunes, comme Anodajay, reconnaissent que leur pratique culturelle actuelle a été transmise par leurs pairs, et aussi, très fréquemment, que les matches de basket-ball (surtout ceux pratiqués dans la rue) sont rythmés par de la musique rap. Les premiers contacts d'Anodajay avec la culture hip-hop ont eu lieu vers 1989, au moment où ce mouvement trouve véritablement un chemin favorable. Pourtant, le hip-hop qui se vit en région a connu un parcours plus lent, d'autant plus qu'au Québec la culture hip-hop s'est développée de façon tardive. Les débuts du hip-hop en zone rurale ont été très ardues, puisque les cultures jeunes québécoises (plus particulièrement en région) sont traditionnellement des cultures blanches, telles que le *heavy metal* et le punk: « Comme je te dis, dans le temps, c'était vraiment *heavy metal*, *punk-rock* qui étaient vraiment dominants. »

À l'époque où Anodajay a commencé à s'intéresser au hip-hop, ils n'étaient pas nombreux à écouter du rap et à écrire des textes: « Y'avait déjà deux ou trois personnes dans notre petite région qui s'intéressaient au hip-hop aussi. On était trois quatre qui s'intéressaient au rap. »

Au même moment, le système de communication était très restreint, dans la mesure où l'Internet était très peu répandu et qu'il n'y avait pas de radio hip-hop qui émettait jusqu'en Abitibi. Mais Anodajay pouvait commander, à la tabagie du coin, deux magazines américains importants de la culture hip-hop, *The Source* et *The Rap Pages*, ce qui lui donnait la possibilité d'être au courant des nouveautés musicales et des tendances vestimentaires : « *Et on le faisait tourner avec mes quatre amis. On pouvait avoir les nouveautés qui sortaient.* »

Pour se procurer les disques de rap, Anodajay passait ses commandes (préalablement conseillées par les magazines spécialisés) chez un des rares disquaires de la ville : « *Il n'y a pas d'HMV. C'est un Polysons, un indépendant. Je me rappelle, je me faisais mes commandes de hip-hop, lui il s'organisait pour le trouver. Quand il réussissait à en avoir une couple, je dépensais toutes mes payes.* »

Les premières expériences d'Anodajay soulignent la difficulté d'échanger et d'obtenir des renseignements récents et exclusifs qui lui permettaient à cette époque d'enrichir sa culture et ses connaissances dans le domaine hip-hop. Il a dû investir beaucoup pour développer avec une grande persévérance sa culture hip-hop personnelle et il était à l'affût de la moindre information pertinente.

LE CHOIX DU HIP-HOP EN RÉGION

Le choix du hip-hop en région, surtout au moment où la culture n'était pas trop connue, donne à Anodajay un statut d'avant-gardiste, c'est-à-dire « qu'il joue ou prétend jouer un rôle de précurseur, par ses audaces » (*Petit Robert*, 1997). Il a le souci d'être différent. Et pourquoi être différent ? Pourquoi se reconnaître d'une culture noire-américaine quand on est Québécois blanc de vieille souche ? Pour chercher, d'une certaine manière, une attention particulière qui se manifeste par le message dénonciateur et le style vestimentaire éclaté et marginal du membre hip-hop, éléments d'attraction les plus décisifs pour Anodajay. Bernier l'appuie ainsi : « Dans la vie de ces jeunes, l'activité artistique n'intervient pas comme un facteur de distinction sociale, mais comme une singularité qu'ils assument en tant que telle » (Bernier, 2002, p. 128) :

C'est un petit peu dans le souci d'être différent. Ça attirait une autre attention. [...] Je pense qu'à une certaine époque on se cherche, puis souvent les propos du hip-hop, ce n'est pas positif. Ils expliquent un peu qu'ils l'ont pas eu facile, puis moi je me retrouvais là-dedans. Parce que je trouvais que j'avais un peu le même background qu'eux. Ils parlaient des choses qui m'intéressaient en fait dans la musique, c'était dénonciateur, je me suis retrouvé là-dedans.

Le courant du hip-hop lui a fourni l'occasion de s'affirmer et de se différencier sur le plan de l'identité. Il lui a permis de se démarquer des autres, de vivre son individualité et de se revaloriser en attirant le regard d'autrui. Même si le hip-hop se vit différemment dans les zones rurales et que sa présence se fait davantage discrète, et bien qu'il ne fasse pas forcément partie de la culture québécoise, il véhicule des messages universels qui rejoignent les jeunes malgré tout :

C'est quelque chose qui a choqué, qui a généré des propos racistes, dans le temps on disait la musique de nègre, on nous disait qu'on écoutait de la musique de nègres [...] C'est pourquoi je pense que dans le fond le hip-hop est une culture en soi, on va tous chercher les mêmes valeurs.

LES LIEUX D'ÉCHANGE : LA CONSTITUTION DU RÉSEAU

Cette culture jeune est largement influencée par les médias, qui restent le premier vecteur de communication entre les membres de ce mouvement musical. La musique est le noyau essentiel pour la plupart des cultures jeunes et elle met en place un réseau social qui se distingue par des signes de reconnaissance. En région, la constitution du réseau est latente, c'est-à-dire qu'elle est masquée et retardée par le fait que le cercle de membres actifs du hip-hop est plus restreint. On le qualifie alors de souterrain ou, plus communément, d'« underground ». Le réseau underground demeure imperméable aux influences extérieures, il possède des formes surplombantes de pouvoir (Maffesoli, 1988) marquées de convictions, d'une authenticité pure et d'un esprit dénué d'intérêt économique :

Moi, quand je me suis intéressé au hip-hop, c'est pas parce qu'il était underground. Parce que je ne savais pas c'est quoi être underground. Ça c'était le commercial, qui à cette époque était déjà underground. Dans le temps, c'était commercial parce qu'on le voyait à la TV, sauf que c'était pas connu.

Le réseau social hip-hop de Rouyn-Noranda s'est créé autour d'Anodajay. Est-ce qu'Anodajay a contribué à développer le réseau hip-hop à Rouyn-Noranda? Lorsque nous lui avons posé cette question, sa réponse a été affirmative. Anodajay avait idolâtré un modèle masculin qui l'a amené au hip-hop et il lui paraissait « normal », en tant que précurseur du hip-hop en Abitibi, que des jeunes l'idolâtraient à leur tour (on retrouve à nouveau le thème de la revalorisation). Dans la culture hip-hop, la plupart des messages sont véhiculés par les paroles présentes dans les morceaux

musicaux de rap. Dans le cas d'Anodajay, le discours contient des thèmes propres à la région. Un des sujets qui ont attiré notre attention (et le fait qu'il soit d'actualité n'est pas étranger à notre intérêt) demeure le suicide. Anodajay a eu envie d'en discuter :

En Abitibi, l'année passée, on avait le plus haut taux de suicide. En région éloignée, c'est souvent ça qui arrive. On a le plus haut taux de suicide chez les adolescents. Puis c'est quelque chose que j'essaie de parler avec eux. J'essaie de parler, j'ai une chanson, ça s'appelle « Je suis là pour toi ». En fait, c'est un questionnement intérieur pour dire qu'est-ce qu'on peut faire pour aider ces gens-là qui sont dans le besoin. À part leur offrir notre aide, juste lui dire qu'on est là pour parler, pour le référer à quelqu'un. Ça c'est un des sujets que je touche.

Cette démarche de conscientisation sociale face au phénomène du suicide correspond au rap impliqué et sensible d'Anodajay.

LA PROMOTION : COMMENT SE FAIRE CONNAÎTRE ?

Une des caractéristiques les plus importantes de la culture hip-hop est le rapport intime qu'elle entretient avec la rue, ce lieu privilégié de toutes les rencontres artistiques. La rue est le meilleur espace publicitaire ; elle demeure la cible favorite de diffusion des informations, comme nous l'avons vu précédemment. L'individu du hip-hop tisse ainsi un réseau promotionnel l'unissant à un groupe avec qui il partagera une passion commune. Comment faire de la promotion en région quand le noyau d'actifs du mouvement hip-hop est plus limité ? Le problème majeur que connaissent les régions est le manque de structures culturelles. Autrement dit, il n'y a pas assez de salles pour répéter ou donner une représentation musicale. Les jeunes jouent chez eux, dans leur chambre, ou dans une pièce au sous-sol. Les premières scènes hip-hop se faisaient à l'occasion de shows punk ou *heavy metal* (les premières cultures dominantes dans les régions) : « *Les premières fois que je suis monté sur scène, c'est dans des occasions de shows de punk.* »

Malgré la rareté des salles de spectacle, certaines manifestations hip-hop ont lieu et chaque concert rap est un véritable événement qui donne l'occasion aux jeunes de s'exprimer librement. De nombreux rappers qui ont joué autant en ville qu'en région ont remarqué cette nette différence chez le public des zones rurales : les réactions seront aussi fortes en l'absence de vedettes, ce qui n'est pas le cas chez le public urbain. D'après Anodajay :

À Rouyn tu vas en avoir un aux trois mois, quatre mois, des fois un par année. Quand y'en a un, le monde, ça se parle partout. Quand il y a un show, ça fait le tour. Mais en plus de ça, quand y'a un show qui vient à Rouyn-Noranda je te garantis c'est 500 personnes dans la place et c'est

500 jeunes qui sont en avant du stage, puis qui sont là. Les meilleurs shows, c'est toute en région qui sont. Je pense qu'ils apprécient plus parce qu'il y en a moins. Y'a aussi le fait qu'y a des artistes qui se déplacent pour venir exprimer la musique qu'on veut entendre. Tu verras pas Anodajay faire un show à telle place. Je le ferais pas parce que d'abord, j'ai pas de plaisir à le faire parce que quelqu'un qui te regarde et qu'a aucune expression, en région c'est pas ça. À cause du décalage en région justement on n'a pas été blasés parce que y'en n'a pas eu tant que ça des shows.

Pourquoi un tel manque de structures pour le hip-hop? Même s'il y a parfois des concerts, ce genre d'activités ne se prolonge pas et la collaboration avec d'autres formes d'institutions (par exemple, l'école) se présente comme des échanges occasionnels; le hip-hop demeure, encore, un mouvement sans direction centrale et qui fonctionne en réseau (Lapassade, 1991). Ce système fermé fait encore peur aux institutions.

LA PRODUCTION

En règle générale, il est difficile de produire et de réussir d'un point de vue musical en région. La difficulté est encore plus grande quand il s'agit du rap, que les maisons de production craignent encore de produire, et cela, aussi bien en ville qu'en zone rurale. Devant cette réalité, les membres actifs du hip-hop (de la région comme de la métropole) développent des capacités d'autodidactes qui leur donnent la possibilité de créer d'une manière marginale et de se produire seuls. Le jeune autodidacte organise sa création artistique en trois savoirs: le savoir général, le savoir-faire et le savoir-être (Boudinet, 1996). Le savoir général oblige le jeune à posséder des connaissances esthétiques et créatrices à propos de la musique. Le savoir-faire regroupe les techniques de production musicale, alors que le savoir-être implique la dynamique socialisante avec les pairs. En somme, la démarche artistique propre à une culture musicale permet au jeune de s'affirmer dans un choix de styles musicaux, d'écrire des paroles de textes et de prendre en compte des conceptions politiques et un mode de reconnaissance. Cette démarche conduit au développement de son potentiel créatif. Quand nous interrogeons Anodajay sur son procédé de création et, surtout, sur la façon dont il peut persister dans le hip-hop, celui-ci répond clairement:

La région c'est pas facile, on n'est pas supportés, on n'a pas d'équipe, on n'a pas de producteur, on n'a rien. Il faut vraiment que tu sois persistant. J'suis rendu réaliste. Le hip-hop au Québec, on ne peut pas en vivre de toute manière, on peut pas en vivre en ce moment, on ne peut pas en vivre.

Ainsi, le débat porte sur la nécessité qu'éprouvent les membres de la culture hip-hop de s'organiser de l'intérieur, en réseau mais de façon indépendante, c'est-à-dire par label d'autoproduction (Bazin, 1995). Par exemple, en ce qui concerne le rap, des groupes français comme Assassin

possèdent leur propre label, *Arsenal production*, ou le label *Pay Back*, créé par les anciens du groupe de rap les Littles qui ont produit Sté, la rappeuse française de Mafia Underground. Cette façon de concevoir indique toujours un « ni trop près, ni trop loin », c'est-à-dire une vie tensionnelle dont les limites ne sont jamais définitivement fixées (Bazin, 1995) entre la popularité et l'underground :

Si tu veux produire comme moi, j'étais en grosse lacune de production. Y'avait personne qui faisait de la musique pour moi, j'avais pas de contact. Si je voulais faire du hip-hop fallait que je fasse tout par moi-même. Fallait que je fasse mes démarches. Ça c'était une difficulté dans ma production, si j'avais eu accès à un studio et à des instrumentaux plus jeune, j'aurais pu... Parce que, au bout de la ligne, c'est à 23 ans que j'ai eu mes premiers instrus [morceaux de musique sans paroles]. C'est quelqu'un qui m'a fait mes instrumentaux, ça faisait huit ans que j'écrivais. J'ai évolué quand même. Et c'est là qu'il faut se dire, c'est pas parce qu'on est en région qu'on est moins bon et qu'on a moins d'opportunités. Les opportunités sont moins présentes.

Pourtant, Anodajay rêvait d'une notoriété et d'un succès à grande échelle : « *Moi j'étais au cégep et je me disais que j'étais pour être une vedette de rap, c'est pas pour rien.* »

Ainsi, ce manque de structure de la production oblige certains membres actifs du hip-hop en région à immigrer vers la métropole. De nombreux rappers ou graffiteurs venant des petites villes ont abandonné l'idée de réussir chez eux. Anodajay a ainsi produit son album à Québec avec une personne qui n'est pas spécialiste du rap, mais plutôt producteur de musique alternative.

L'AVENIR...

Après l'explication liée à la production de son album, sorti à la fin de l'hiver 2003, nous avons demandé à Anodajay comment il envisage l'avenir. Il nous dit clairement qu'il compte rester en région. Mais aurait-il plus de succès s'il vivait à la ville ? Son succès en région est-il dû, justement, au fait que le hip-hop y soit si peu pratiqué ?

Ouais, je m'en vais m'établir là l'année prochaine. Je vais aller là-bas, je vais enseigner et je vais faire ce que j'ai à faire. En étant enseignant, j'ai mes étés, on peut se libérer. Rien qui peut m'empêcher de produire de la musique et faire une petite tournée l'été. [...] En région c'est plus serein qu'en milieu urbain. Dans le sens qu'on a une autre vision des choses. On est plus dans la nature, c'est la chasse, la pêche, la faune, la flore. C'est un ressourcement total, c'est un équilibre avec la nature. C'est quelque chose qu'on n'a pas en milieu urbain. Moi, regarde, j'en ai des copains que j'ai amenés à la pêche, puis eux autres ils avaient jamais été à la pêche, ils n'avaient jamais fait de motoneige. Puis juste le fait d'en faire, c'est un contact avec la nature, c'est un contact avec soi-même. Même à la limite, au niveau spirituel, c'est se trouver ailleurs, de réfléchir à autre chose.

Parallèlement à sa carrière de rappeur et conscient du caractère aléatoire de la réussite dans le milieu hip-hop, Anodajay finit son baccalauréat en enseignement. De nombreux membres actifs de ce mouvement musical possèdent un bagage de diplômes universitaires comme « bouée de secours ». Cette envie de réussite scolaire est liée notamment au message idéologique et militant du hip-hop qui peut inspirer certains jeunes et qui trouveront en l'institution scolaire un moyen radical de changement social. Pour plusieurs membres de groupes de rap activistes et engagés politiquement, le hip-hop a été un moyen de se motiver à l'école pour réussir. À leur tour, ils utilisent ce moyen pour s'exprimer et pour pousser à l'action les jeunes qui leur succèdent. Anodajay l'a très bien souligné :

Comme je te disais, moi, dans ma philosophie, dans ma manière de voir, le hip-hop est un moyen éducatif. Pas pour tout le monde et j'en suis conscient, j'écoute ce que le monde disent. Je pense qu'on a du chemin à faire avec ça. Le hip-hop va devenir assez mature, et les gens vont devenir assez matures pour savoir ce qu'ils veulent.

Enfin, lorsque nous avons approfondi cet aspect avec Anodajay, il nous a avoué vouloir faire cette démarche de conscientisation et d'éducation parce que personne n'avait agi de la sorte avec lui. Il s'est fait « tout seul », s'appuyant sur les multiples influences qui l'ont marqué, et cela, pendant de nombreuses années.

Pour finir, Anodajay souhaite que le message véhiculé dans ses textes sensibilise autant les jeunes qu'un public qui connaît peu cette culture : « Toucher le plus de gens possible, que ce soit la madame de 50 ans qui comprend rien au hip-hop, que ce soit le jeune qui est encore au secondaire. Je vais essayer de toucher les jeunes parce que le hip-hop m'a touché lorsque j'étais jeune. »

Durant le dernier fragment de conversation, Anodajay a exprimé clairement sa volonté de changer les choses, sans forcément dénoncer le manque de développement de structures en région. Est-ce par habitude, par résignation ou parce qu'il s'est fait « tout seul » ? Depuis les années 1990, le départ des jeunes ruraux s'explique notamment, au-delà des études et du travail, par la recherche d'une meilleure qualité de vie, et cela, grâce aux activités culturelles (Boily, 2000). En effet, de nombreux jeunes en région désirent embrasser une façon d'être, une consommation et des valeurs analogues à celles des jeunes (Boily, 2000) des grandes villes sans forcément quitter leur terre d'origine. D'après une étude faite par Côté (1997, cité par Boily, 2000), l'une des causes d'insatisfaction des jeunes en zone rurale réside, en grande partie, dans le manque de structures socioculturelles, comme dans la région du Bas Saint-Laurent. « Pas de cinéma, on part » est l'une des causes d'exil et de fuite vers les grandes villes. D'après Leblanc et Noreau (1999), le départ est aussi une quête de

liberté et de cultures exotiques: « [...] on se retrouve dans un monde nouveau composé de cafés branchés, de cinémas, de musées, de théâtres, de restaurants; tous ces lieux qui distinguent la grande ville de la localité d'où on vient ». Comment favoriser le retour ou empêcher les jeunes de partir? De nombreux auteurs se sont penchés sur la question et tous reprochent aux institutions de ne pas porter attention au problème et de ne pas investir dans les structures culturelles qui permettraient aux talents cachés des régions de s'exprimer, et cela, d'une manière ponctuelle et à plus long terme aussi.

La lecture attentive de l'entretien d'Anodajay nous a donné la possibilité de mettre en lumière l'itinéraire singulier d'un artiste impliqué dans une culture urbaine en région. Nous avons donc présenté les débuts de la pratique d'une culture urbaine en région, adaptée à la réalité rurale; le choix du hip-hop en région avant son passage à l'industrie de la culture et la façon underground de le vivre. Nous nous sommes intéressés à la manière et aux lieux d'échanges culturels, soit la constitution du réseau. Enfin, nous avons jeté un regard sur la production et la difficulté de promouvoir la culture de localité et posé des questions sur leurs visions de l'avenir en région.

CONCLUSION

La culture urbaine, comme le mouvement hip-hop, peut très bien se vivre en région. Elle existe de diverses manières puisque la dynamique hip-hopienne dépend de l'espace social fourni par la ville. Ce mouvement possède d'autres priorités en région, mais les jeunes qui y adhèrent veulent se reconnaître dans des attitudes et des préoccupations qui semblent lointaines à première vue, mais qui sont très proches, finalement. Lorsque nous avons décidé de céder la parole à Anodajay pour conclure cet article, il nous a semblé pertinent de présenter un extrait d'un texte de rap intitulé *Talkshit*. Cet extrait montre bien la volonté d'Anodajay d'exploiter les avantages et la qualité de vie des régions. Il exprime aussi, à l'aide de paroles virulentes, son souhait de voir le hip-hop s'implanter avec force en région et son désir que soient reconnus les talents cachés de certains jeunes, à Rouyn-Noranda notamment,

Ça fait déjà un boutte que j'prépare l'attentat
 À c't'heure j'veux foncer dans l'tas / Dommage si tu comprends pas
 Direction 117 sud pour remplir mon mandat
 Représenter Noranda / Rouyn à 7 heures dans l'bois.
 Y est temps qu'on fasse nos affaires / J'suis venu parfaire la matière
 Y ont colonisé ma terre / Maintenant je retourne à la guerre
 Y est temps que j'touche un salaire / Pas si facile que ça l'air

Resté longtemps en arrière / Orienté ma carrière.
 Si j'acquiers le respect / C'est sûrement que j'reste vrai
 J'veux pas faire le frais / Mais y a pu rien qui m'effraie.
 À chacun son effet / Moé j'me déplace à mes frais
 Tu veux savoir si j'suis prêt? / Écoute de plus près.
 Dans mon trou les malins / Ça pousse pas dans jardins
 T'as Éric pis Richard qui remplissent les gradins
 T'as l'éthique pis l'effort qui nourrissent mes matins
 La fraîcheur du printemps / Pis l'odeur des sapins.

Talkshit (Anodajay, Premier VII, 7^e ciel Records
 et Local Distribution, 2003)

BIBLIOGRAPHIE

- BAZIN, H. (1995). *La culture Hip-Hop*, Paris, Desclée de Brouwer.
- BENJAMIN, W. (1982). *Charles Baudelaire : un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, Paris, Petite bibliothèque Payot.
- BERNIER, L. (2002). « La transmission culturelle et la rencontre des jeunes avec l'art », dans J.-P. Baillargeon (dir.), *Transmission de la culture, petites sociétés, mondialisation*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval et les Éditions de l'IQRC, p. 123-132.
- BOILY, C., L. DUVAL et M. GAUTHIER (2000). *Les jeunes et la culture : revue de littérature et synthèse critique*, Québec, Direction de l'action stratégique, de la recherche et de la statistique, Ministère de la Culture et des Communications.
- BOUDINET, G. (1996). *Pratiques rock et échec scolaire*, Paris, L'Harmattan.
- CHAMBERLAND, R. (2002). *Le rap au Canada*. Document donné par l'auteur avant son décès accidentel en juin 2003.
- JEFFREY, D. (2000). « Les jeunes de la rue et quête de soi », dans Y. Boisvert (dir.), « *À chacun sa quête* ». *Essais sur les nouveaux visages de la transcendance*, p. 42-52.
- LAPASSADE, G. (1990). *Le rap ou la fureur de dire*, Paris, Éditions Loris Talmart.
- LAPASSADE, G. (1991). « De l'ethnographie de l'école à celle du hip-hop », dans *Pratique de formation : l'approche ethnographique : l'école et la formation des adultes*, p. 163-167.
- LEBLANC, P. et P. NOREAU (1999). « Migration à sens unique », *Le Devoir*, 12 octobre, p. A9.
- MAFFESOLI, M. (1988). *Le temps des tribus : le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Méridiens Klincksieck.
- SBG et DESS (1993). *Free Style*, Paris, Édition F. Minet.
- SHUSTERMAN, R. (1999). « Expériences esthétiques du rap », *Cultures en mouvement*, p. 32-34.

- VALÉRY, J.-O. (1998). « Le rap : entre l'exclusion et l'authenticité », *Possibles*, vol. 22, n° 2, p. 35.
- ZOOK, K.-B. (1993). « Reconstructions of nationalist thought in Black music and culture », *Rockin' the Boat, Mass Music and Mass Movement*, p. 257.

C O N C L U S I O N

CRÉATION, CONSUMATION

MICHEL MAFFESOLI

Professeur à la Sorbonne

Directeur du Centre d'études sur l'actuel et le quotidien – Paris V

À l'image de ce que fut le politique pour la modernité, l'esthétique risque d'être la marque de la postmodernité. Esthétique qu'il faut bien sûr comprendre, en son sens étymologique : le fait d'éprouver, ensemble, des émotions. C'est une telle esthétique qui fonde la communauté, qui fonde ce que j'ai appelé la « tribu » postmoderne (Maffesoli, 1988).

Il y a dans l'esthétique une « fureur de vivre » ne pouvant que choquer les esprits établis qui ne sont, en fait, capables que de repérer et d'analyser les pensées et les modes de vie moyens. Or, l'esthétique rappelle que l'être est événement, voire avènement. Pour reprendre l'opposition modernité-postmodernité, on peut dire que, dans le cadre de celle-là, l'histoire se déroule, alors que pour celle-ci l'événement advient. Il fait intrusion. Il force et viole. D'où l'aspect brutal, inattendu, toujours étonnant qu'il ne manque pas d'avoir. Là encore, on retrouve la différence de tonalité entre le drame, ou la dialectique, postulant une solution ou une synthèse possible, et le tragique qui est aporétique par construction.

L'avènement est singulier. Mais sa singularité s'enracine dans un substrat archaïque intemporel. Il s'agit, bien sûr, d'« archaïsmes » repensés en fonction du présent, vécus d'une manière spécifique, mais qui n'en gardent pas moins la mémoire des origines. Événement-avènement, ai-je dit. Il est certain que ce qui est vécu qualitativement, avec intensité, s'emploie à faire resurgir ce qui est déjà là au sein même de l'être, que celui-ci soit individuel ou qu'il soit collectif. On peut, ici, faire référence à Heidegger et à son souci d'une pensée post-métaphysique, en ce qu'il s'attache à faire ressortir ce plus « simple » servant de substrat à l'existence humaine. Mais également à Leibniz qui, dans son « principe des indiscernables », s'emploie à trouver une voie moyenne entre la différence absolue et le retour du même (Vattimo, 1990, p. 21). Entre les deux, le romantisme ou la philosophie de la vie accentue l'aspect tragique du présent ; ainsi que son exigence, sa rage de vivre et le sens de l'urgence qu'il secrète. Toutes choses pouvant se résumer au travers des deux termes : création-consumation.

Tout cela ne caractérise-t-il pas ces étonnantes attitudes contemporaines, fondées sur l'esthétique, ne se préoccupant que peu, ou pas du tout, des conséquences de leurs actes ? Les familles plurielles, ou les amours successifs et éphémères, le montrent dans le domaine des affects. La versatilité politique ou les variations idéologiques en témoignent pour ce qui concerne la vie publique ; l'acceptation des lois anarchiques de la production et, en même temps, l'extraordinaire méfiance à leur égard en font foi dans ce que l'on peut appeler le désordre économique. Il y a, en tout cela, une ambiance d'insouciance ne favorisant pas le souci du lendemain, mais, bien au contraire, un désir de vivre au présent en référence à une manière d'être qui s'est, au cours des âges, progressivement constituée.

Si l'on essaie de définir une telle ambiance, on peut la rapprocher de la créativité du paganisme éternel. Paganisme s'employant à empoigner la vie, à empoigner ce qu'elle offre, ce qui se présente. Exubérance païenne s'attachant à user des jouissances du présent, menant une vie audacieuse, hardie, une vie traversée par la fraîcheur de l'instant en ce que ce dernier a de provisoire, de précaire et donc d'intense. Fichte (1981, p. 48), analysant l'opposition de Machiavel au christianisme, parle à son propos de « générale impiété ». Il me semble que l'on peut extrapoler ce qu'il dit de son paganisme. Car c'est bien l'essence du christianisme que l'on retrouve dans le projet politique, dans la conception économique de l'existence ou dans la recherche de sécurité proposée par les diverses institutions sociales. Ne l'oublions pas, l'économie *stricto sensu* est, en fait, l'héritière de la chrétienne **économie du salut : rechercher son salut individuel dans une société parfaite à venir.**

C'est bien contre ce « christianisme »-là que s'insurge l'impiété contemporaine. L'aspect juvénile de son effervescence, la « fraîcheur » de ses révoltes, la recherche exacerbée d'une jouissance, multiforme, au présent, tout cela l'amène à voir dans le « monde antique » sa patrie d'origine. « Monde antique » qu'il faut, bien sûr, comprendre d'une manière métaphorique, c'est-à-dire en le voyant comme tout ce qui contrevient aux divers « impératifs catégoriques » formulés par le moralisme moderne. Que ces impératifs soient d'ordres sexuel, économique ou idéologique. C'est bien ce retour à l'antique, à l'archaïque qui est le propre de la postmodernité. Comme si, au-delà de la parenthèse modernochrétienne, pour le meilleur et pour le pire, dans le quotidien ou dans le paroxysme, d'une manière adoucie ou, au contraire, dans des excès destructifs, on retrouvait la sublime et tragique beauté du monde.

Seule celle-ci serait importante. Autant en jouir pour ce qu'elle est, fût-ce, justement, en se soumettant à ses lois terribles et redoutables qu'il faut bien accepter. Ce qui n'est pas sans évoquer la thématique de l'*amor fati* dont on peut, dans un esprit nietzschéen, évaluer les importantes conséquences sociales.

C'est en se réveillant du rêve prométhéen que de plus en plus nombreux sont ceux qui adoptent une attitude stoïcienne. Stoïcisme généralisé, pour lequel ce sur quoi l'on ne peut rien devient indifférent. Voilà bien l'*amor fati* qui fait que le destin n'est pas seulement échu, il est accepté, voire aimé en tant que tel. Ce qui engendre une certaine forme de sérénité pouvant sembler paradoxale, mais qui est à la base même de ces nombreuses manifestations de générosité, d'entraide, de bénévolat, d'actions humanitaires diverses dont la vie sociale n'est pas avare, et qui ont tendance à se multiplier. Car l'acceptation de ce qui est peut aller de pair avec le souci de participer à ce qui est : non pas maîtriser, mais

accompagner un état de fait pour, éventuellement, l'amener à donner le meilleur de lui-même. Faire de sa vie une œuvre d'art. Participer à la créativité générale de la vie, à sa « dépense » aussi.

Voilà bien la logique esthétique décrite en quelques mots. Ainsi, la réalisation de soi ou du monde ne se « fait » plus dans une simple action économique, mais s'épanouit dans une interaction écologique. Peut-être est-ce ainsi que l'on passe de la « maîtrise » hégéliano-marxiste propre à la modernité à ce que Bataille appelle la « souveraineté », qui fonctionne sur la réversibilité structurelle et qui serait, elle, la marque des périodes pré et postmodernes.

En l'appliquant à la situation contemporaine, une telle « propension » ne manque pas de sécréter une indéniable sagesse. Sagesse, non active sans être passive, faisant ressortir la tendance qui, à un moment donné, est inscrite dans la réalité envisagée. Ainsi, pour reprendre une idée que j'ai déjà formulée (Maffesoli, 1996), au moralisme et à son devoir être succède une « déontologie » prenant au sérieux les situations et agissant en conséquence. Le moralisme repose sur l'injonction à être ceci ou cela. L'individu doit se plier au projet édicté *a priori*; la société doit également devenir ce que l'intellectuel, le politique, l'expert ont pensé qu'elle devait être. Tout autre est la déontologie qui s'accommode d'une tendance générale, qui est attentive à la disposition du moment, en bref qui s'accorde aux opportunités du présent. Seules les situations ont de l'importance. Il n'y a nulle indifférence dans un tel immanentisme, mais, au contraire, une conscience constante, une présence à ce qui est : le monde, les autres proches, le social. En bref, on pourrait parler d'une « co-présence » à l'altérité sous ses diverses modulations (Giddens, 1987). « Co-présence » à l'intensité variable, mais qui intègre la globalité de l'être et non plus telle ou telle de ses parties ou de ses caractéristiques.

Pour reprendre une thématique connue et bien réactualisée par Dodds, on peut rappeler le rôle du « daïmon » dans la tradition grecque. Socrate, bien sûr, a mis en scène le sien, et l'on peut considérer que c'était une croyance généralisée à laquelle personne n'échappait. Mais ce qu'il est intéressant de souligner, dans le cadre de notre propos, c'est l'étroite liaison existant entre le « daïmon » et la nécessité, dont le rôle est si important dans le cadre de la culture antique. D'un mot on peut dire que beaucoup plus de choses dépendent de la nécessité que du caractère propre de l'individu. C'est cela même qui s'exprime, de diverses manières, dans les tragédies : on est plus agi que l'on agit vraiment par soi-même. Le destin est là, tout-puissant, impitoyable qui, malgré la volonté du sujet, oriente dans le sens de ce qui est écrit. Là encore, c'est d'une forme de

prédestination qu'il s'agit. Pour ne citer qu'un exemple parmi bien d'autres, tout le mythe d'Œdipe est construit sur une telle « nécessité », avec les conséquences paroxystiques que l'on sait.

En fait l'esthétique tribale, la perte de soi dans l'autre, en bref la création et sa consommation, tout cela ne fait qu'accentuer la montée en puissance de ce qui est impersonnel. Ce qui est en jeu dans ce retour du destin, c'est la négation même du fondement philosophique de l'Occident moderne : le libre arbitre, la décision de l'individu ou des groupes sociaux agissant de concert pour faire l'Histoire. Le grand fantasme de l'universalité en étant la conséquence. Par contre, l'affirmation, ou la réaffirmation des systèmes cycliques, rend caduc un tel libre arbitre (Dodds, 1959, p. 51). Les divers « orients » mythiques qui font intrusion dans la postmodernité renouent avec les puissances impersonnelles et avec l'inéluctabilité de leur action. Que ce soient les diverses philosophies ou, encore, les techniques bouddhistes, hindouistes, taoïstes, les voyances africaines, en prise directe avec les forces telluriques, les cultes de possession afro-brésilienne, sans oublier les multiples pratiques du New Age, ou tout simplement la fascination qu'exerce l'astrologie, tout cela met, essentiellement, l'accent sur le fait que l'individu n'est, au pire, que le jouet, au mieux, le partenaire de forces qui le dépassent et dont il faut qu'il s'accommode.

En tant qu'expressions de la mythologie contemporaine, les films de science-fiction, de nombreux vidéoclips, parfois même la publicité font bien ressortir cette relativisation du libre arbitre par la « force » supra-individuelle. Certes, les esprits forts ne manquent pas de s'en gausser, mais sa prégnance est indéniable. Elle taraude l'imaginaire social, assure le succès des spectacles folkloriques et des reconstitutions historiques, lance les foules sur les lieux de pèlerinage et fait un triomphe aux romans initiatiques. C'est cela que l'on peut appeler une « éthique de l'esthétique », autre manière de reposer la question des alchimistes médiévaux s'interrogeant sur la *glutinum mundi*, cette colle du monde qui faisait qu'en tout état de cause, il y avait quelque chose plutôt que rien, et que ce quelque chose était cohérent. La « colle du monde » serait donc dans une force impersonnelle un flux vital auquel tout un chacun, et chaque chose, participe en une mystérieuse correspondance attractive.

Nombreux sont les poètes, artistes, utopistes qui ont célébré une telle « attraction ». Cette attraction est en train de devenir une réalité juvénile indépassable, repérable dans divers affoulements musicaux, tout comme dans le succès des diverses émissions de la « télé-réalité ». En tous ces cas s'exprime le désir, inconscient, de faire comme l'autre, de n'exister que par et sous le regard de l'autre. Il est possible, donc, d'en faire une lecture socioanthropologique. C'est ce que, pour ma part, j'ai proposé au travers du terme « orgie », c'est-à-dire la passion partagée, l'empathie

sociale. Ou encore, en détournant quelque peu l'expression de Durkheim, on pourrait parler à ce propos d'une « solidarité organique » faisant que, le voulant ou non, chacun fait partie, essentiellement, d'un ensemble qui le constitue pour ce qu'il est. En bref, nous n'existons que parce que l'autre, mon prochain, ou l'Autre, le social, me donne mon existence. Je suis un tel parce que l'autre me reconnaît comme tel. Une telle assertion peut paraître choquante, mais n'est-ce pas ainsi, empiriquement, que, de la plus petite aux ensembles les plus vastes, les sociétés fonctionnent ? Marie Douglas (1992, p. 12), dans son livre *Comment pensent les institutions*, montre bien un tel « effet de structure ». C'est cela même, également, qui permet de comprendre que soit rejeté, stigmatisé ou marginalisé celui qui ne se plie pas à une telle reconnaissance. Son exclusion tient au fait qu'il n'a pas « l'odeur du clan », ou qu'il n'a pas voulu l'acquiescer.

Ainsi, au-delà de l'individualisme, qu'il soit théorique ou méthodologique, la vie sociale empirique n'est que l'expression de sentiments d'appartenance successifs. On est membre, on fait partie, on s'agrège, on participe ou, pour le dire trivialement, « on en est ». Même si cela a pu être le cas aux bons moments de la modernité, l'autonomie, la distinction, l'affirmation d'une identité individuelle ou de classe, tout ceci n'est plus, de nos jours, qu'un leurre, une illusion, un simulacre. Sociologie de l'orgie, ai-je dit (Maffesoli, 1982), c'est-à-dire ordre de la fusion, voire de la confusion, faisant que tout un chacun existe selon un principe d'hétéronomie, en son sens strict : c'est l'autre qui me donne la loi.

C'est en ayant cela à l'esprit que l'on peut comprendre le retour en force et la prégnance des figures emblématiques et autres archétypes quotidiens. Le phénomène des groupes de « fans » dans les jeunes générations n'est que la forme paroxystique de ces multiples adhésions vécues sans même y prêter attention. C'est ainsi que l'on « participe » magiquement à tel chanteur rock, à telle idole sportive, à tel gourou religieux ou intellectuel, à tel leader politique. Participation générant une communion quasi mystique, un commun sentiment d'appartenance. Dans une remarque toute de finesse, Gilbert Durand (1982, p. 207), évoquant les grandes figures tragiques, tel Don Giovanni, souligne qu'elles deviennent des purs « objets ». Plus objets que sujets en ce qu'elles n'existent que dans l'esprit des autres, elles deviennent « type idéal ».

On peut poursuivre l'analyse en faisant remarquer que ces « grandes abstractions », ces archétypes tendent à se multiplier, voire à se démocratiser. Il y a de plus en plus des petites grandes figures. À la limite, chaque tribu postmoderne aura sa figure emblématique, comme chaque tribu, *stricto sensu*, possédait, et était possédée par son totem. Dans tous les cas, l'identité, le libre arbitre, la décision ou le choix individuel peuvent, certes, être affirmés ou revendiqués ; ils sont, en fait, tributaires des identités,

décisions et choix du groupe d'appartenance. Notons, en outre, que ces archétypes reprennent force et vigueur en même temps que s'affirme l'ambiance tragique du moment. Il y a là une corrélation méritant attention.

Au lieu de s'opposer d'une manière irréductible, au lieu d'être dépassée selon un mécanisme dialectique et dramatique, dans une synthèse lénifiante, la liberté et la nécessité sont, à certains moments, vécues dans une tension « contradictoire » ; c'est cela que j'ai appelé une harmonie conflictuelle. Cela, bien sûr, fait penser à la tradition mystique ou à la philosophie hindouiste, mais, également, au processus d'individuation, bien décrit par C.G. Jung (1980), où le Moi, se sert et se vit comme objet d'un Sujet qui l'englobe. C'est cela l'expérience du Soi ne détruisant pas l'individu empirique, le Moi, mais qui, au contraire, l'exhaupe, c'est-à-dire l'élève dans un ensemble plus vaste. Voilà bien l'intensité et la jubilation de la situation tragique, celle, souvenons-nous, de *l'amor fati* nietzschéen : être libre dans une nécessité toute pleine d'amour (Aurigemma, 1992, p. 250). En bref, une forme de dépendance pleine de quiétude en ce que l'individu se réalise dans un « plus être » le révélant à lui-même.

On voit bien quelles peuvent être, contemporanément, ces situations de « plus être ». Grands rassemblements, affoulements de tous ordres, transes multiples, fusions sportives, excitations musicales, effervescences religieuses ou culturelles. Toutes choses exhaussant l'individu à une forme de plénitude que ne donne pas la grisaille de la fonctionnalité économique ou politique. Il y a, en chacun de ces phénomènes, une sorte de participation magique à l'étrange, à l'étrangeté, à une globalité dépassant la singularité individuelle. Globalité qui est de l'ordre du sacré, auquel chacun communit. Ironie du tragique ou « ruse » de l'imaginaire collectif, remettant dans le circuit social cette dimension numineuse que la modernité avait cru évacuer de la vie sociale ? **Réenchâtement du monde** ? Certainement en ce que l'on assiste, indéniablement, au dépassement de la simple utilité, voire ustensilarité, que celle-ci soit individuelle ou sociale.

Dans une telle perspective, le monde et l'individu ne deviennent pas, progressivement, ce qu'ils doivent être en fonction d'une finalité programmée, mais, pourrait-on dire, ils « adviennent » à ce qu'ils sont. L'archétype n'étant, en quelque sorte, qu'une aide dans ce dévoilement créatif, quelque chose servant de révélateur, s'employant à faire ressortir ce qui est déjà là. C'est en ce sens qu'existe une étroite liaison entre la dimension tragique de l'archétype et l'accentuation d'une conception cyclique du temps.

Cette proximité structurelle entre la procédure archétypale, l'inconscient collectif et le cycle tient au fait, pour reprendre une formule de Jung, que tout « processus vital suit ses propres lois internes ». Pour prendre,

ainsi, l'exemple de l'inconscient, on ne peut avancer à marche forcée, il vient au jour « à son heure ». À l'image d'une source qui surgit, resurgit ou se tarit selon un rythme qui est le sien, on ne peut jamais prévoir, d'une manière certaine, l'émergence du flux inconscient.

On peut également rapprocher cela de ce que, tout comme dans la pensée alchimique, tout comme dans la dynamique de l'inconscient, il y a quelque chose de circulaire, ou mieux de spiralesque dans la production des images. Celle-ci n'obéit pas non plus au linéarisme mécanique qui est celui de la simple raison, mais suit un ensemble de circonvolutions, qui en complique singulièrement son interprétation. Il y a, en effet, une structure labyrinthique tout à la fois dans l'inconscient et dans le monde des images. Et si le premier domaine a été largement investi par l'interprétation intellectuelle, il n'en est pas de même pour ce qui regarde le second, encore bien ignoré, méprisé ou marginalisé par les penseurs, à tout le moins par ceux qui défendent un point de vue strictement rationaliste.

Il est certain que les circonvolutions ou même, si l'on se réfère à une théorisation jungienne, les « circumambulations » décrivent le lent travail circulaire que fait tout un chacun pour accéder, peu à peu, à la réalisation de ce que j'ai appelé, plus haut, un « plus être ». Ce qui est le travail de toute une vie (Jung, 1980, p. 145), la création en son sens strict. Le « mandala » tibétain en est une bonne illustration, pour la tradition orientale, tout comme le mythe de la quête du Graal l'exprime bien dans la tradition occidentale. Dans tous les cas il y a répétition, mouvement cyclique et conception tragique de la vie. Les figures archétypales procèdent toujours par redondances ; elles font toujours référence à un temps mythique, celui non datable de nos contes et légendes : « en ce temps-là », de l'*illud tempus*.

Cela est frappant pour les illustrations mythiques *stricto sensu*, ce dont la littérature, le cinéma, le théâtre ou la chanson, par exemple, ne sont point avares. Mais ce phénomène d'intemporalité, d'accentuation cyclique ou tragique se repère également dans la mise en scène quotidienne ou, *a fortiori*, spectaculaire qui est celle des stars contemporaines. Le *puer aeternus* que représente, par exemple, Michael Jackson, la dépravée repentante que représente bien Madonna ou, plus prosaïquement, le fripon divin illustré par le « trader » contemporain, sans oublier le héros belliqueux qu'est telle figure sportive, tout cela ressort bien d'un réenchantement du monde ayant un fort retentissement dans l'inconscient collectif. Ces figures ne créent rien de spécifique, elles ne font que répéter, redire des caractères, des manières d'être anthropologiquement enracinées. Elles recréent ce qui est déjà là. C'est cet aspect cyclique qui fait, d'ailleurs, qu'elles sont portées au pinacle. Et c'est en communiant à ces redondantes mises en scène, en s'identifiant à elles que chacun, au bout d'une longue initiation,

qui est la plupart du temps non consciente, se dépasse, « s'éclate » d'une manière créatrice, dans quelque chose dépassant l'enfermement, ou le rétrécissement, dans le petit moi individuel. Là encore l'étroite liaison de la création et de la consommation qu'illustrent – ainsi que le montrent bien, de diverses manières, les recherches de Denis Jeffrey – tant de phénomènes juvéniles !

Que ce soit dans les expressions empiriques de l'art contemporain ou, ce qui n'est pas forcément très éloigné, dans les contradictions mythiques, il est important de relever une redondance fondamentale. Lévi-Strauss et Gilbert Durand ont insisté, avec force, sur cet aspect : la répétition, le « bricolage » qui lui est corrélatif sont à l'œuvre dans les grandes œuvres spirituelles de l'humanité (Durand, 1980, p. 130). D'une certaine manière, cet aspect répétitif, que ce soit le « retour du même » nietzschéen, l'idée obsédante de l'écrivain, la phrase musicale typique du musicien, la « patte » du peintre, la sempiternelle digression théorique du penseur, et même la ritournelle reconnaissable du chanteur, tout cela souligne la présence de l'intemporel dans l'histoire, d'une sorte d'immobilité dans le mouvement.

C'est en ayant à l'esprit la redondance du mythe et la répétition dans les créations quotidiennes, sans oublier bien sûr celle qui est à l'œuvre dans la vie courante, que l'on comprend la part d'intime émotion secrétée par la familiarité des phénomènes, des situations, des idées, etc., qui reviennent avec régularité. C'est cela même qui caractérise l'esthétique communautaire. L'« habitus », tel que Thomas d'Aquin l'a analysé, insiste sur l'aspect structurant de la coutume établie. La métaphore du « pli » que Deleuze a proposée à la réflexion est une manière d'actualiser la prégnance de l'habitude. Toutes choses montrant que le perfectionnement, individuel ou collectif, n'est pas forcément dans un progrès sans fin, ainsi que l'a postulé la pédagogie moderne, mais peut, à certains moments, s'effectuer dans une adéquation à ce qui se présente d'une manière récurrente : les us et coutumes, les mythes et les rites, les habitudes d'une société donnée. **La création comme récréation**, en quelque sorte. C'est bien cela que proposait la société prémoderne, il est possible que ce soit cela qui reprenne de l'importance dans la postmodernité.

BIBLIOGRAPHIE

- AURIGEMMA, L. (1992). *Perspectives jungiennes*, Paris, A. Michel.
- DELEUZE, G. (1988). *Le pli*, Paris, Éd. de Minuit.
- DODDS, E.R. (1959). *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Aubier-Montaigne.
- DOUGLAS, M. (1992). *Comment pensent les institutions*, Paris, La Découverte.
- DUMONT, L. (1991). *L'idéologie allemande*, Paris, Gallimard.
- DURAND, G. (1980). *L'âme tigrée*, Paris, Denoël/Gonthier.
- DURAND, G. (1982). «Le retour des immortels», dans *Le Temps de la réflexion*. Voir aussi *Eranos*, Tome 1, Éd. La Table Ronde, 2003.
- FICHTE, J.G. (1981). *Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques*, Paris, Payot.
- GIDDENS, A. (1987). *La constitution de la société*, Paris, Presses universitaires de France.
- JEFFREY, D. (1998). *Jouissance du sacré*, Paris, Armand Colin.
- JEFFREY, D. (2003). *Éloge des rituels*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- JUNG, C.G. (1980). *Mysterium Conjunctionis*, Paris, A. Michel.
- MAFFESOLI, M. (1988). *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Librairie des Méridiens-Klincksieck, coll. « Livre de poche », n° 4142.
- MAFFESOLI, M. (1991). *L'ombre de Dionysos: contribution à une sociologie de l'orgie*, 2^e édition, Paris, Librairie des Méridiens, coll. «Le Livre de Poche ».
- MAFFESOLI, M. (1993). *La contemplation du monde*, Paris, Grasset, coll. «Le Livre de poche ».
- MAFFESOLI, M. (1996). *Éloge de la raison sensible*, Paris, Grasset.
- MAFFESOLI, M. (2000). *L'instant éternel*, Paris, Denoël, rééd. La Table Ronde, 2003.
- VATTIMO, G. (1990). *Éthique de l'interprétation*, Paris, La Découverte.

Pierre-W. Boudreault est docteur en sociologie de l'École pratique des Hautes Études (6^e section Sorbonne), Paris. Professeur à l'Université du Québec à Chicoutimi, il dirige l'Équipe de recherche en sciences sociales (EDRESS). Il est coresponsable du Comité de recherche n° 1 : Identité, espace et politique de l'Association internationale des sociologues de langue française (AISLF). Membre du Centre d'études sur l'actuel et le quotidien (CEAQ), Paris V-Sorbonne, ses travaux de recherche portent sur les questions régionales et urbaines dans le contexte de la globalisation, sur les recompositions des espaces identitaires et les redéfinitions des échelles de pouvoir. Parmi les publications récentes : *Retours de l'utopie. Recompositions des espaces et mutations du politique*, et « Dynamique de la polycentralité urbaine au Saguenay et les jeunes face à la culture de la communication », *Revue Organisations et territoires*.

Wanda Dressler est membre du Laboratoire de dynamiques sociales et recompositions des espaces (LADYSS), UMR CNRS/Paris X-Nanterre. Elle a comme champs principaux de recherche : Restructuration des identités collectives en Europe (Est/Ouest) ; Recomposition des espaces post-communistes ; Mondialisation des échanges culturels ; Nouvelle problématisation des frontières orientales de l'Europe sous l'impact de l'élargissement, multiculturalisme. Elle est responsable du Pôle de recherche sur l'Europe centrale, balkanique et orientale (Russie et confins eurasiatiques à l'époque contemporaine) à Paris X-Nanterre et responsable du Séminaire sur la recomposition des espaces post-communistes de l'école doctorale « Organisation, économie et société ». Ouvrages récents : *La Corse en questions*, 2004 ; « Un exemple de refondation identitaire postsoviétique : l'identité eurasienne kazakhstanaise entre nation et macro-région », *Retours*

de l'utopie. *Recompositions des espaces et mutations du politique*, Pierre-W. Boudreault (dir.), « Building plural societies in for postsoviet republic », *Trust, International Trust as a Pre-condition to Communication, Social Thinking and Social Practices During Democratic Transition in Post-Communist Europe*, Irina Markova (dir.).

François Gauthier est étudiant au doctorat en sciences des religions à l'Université du Québec à Montréal. Son champ de spécialisation : religiosité et économie contemporaine. La recherche actuelle porte sur les manifestations festives et la contestation culturelle des jeunes. La redéfinition des politiques et le mouvement altermondialiste. Publication récente : « Technoritualités : religiosité rave » (*Religiologiques*).

Madeleine Gauthier, Ph. D. sociologie, est professeure à l'INRS Urbanisation, Culture et Société (Québec). Principaux intérêts de recherche : jeunesse, migration, insertion professionnelle, participation, tendances sociales. Responsable de l'Observatoire Jeunes et Société et du Groupe de recherche sur la migration des jeunes et du Comité de recherche de sociologie de la jeunesse de l'AISLF. Auteure d'articles, de volumes et directrice d'ouvrages collectifs dont les plus récents : « The Inadequacy of Concepts : The Rise of Youth Interest in Civic Participation in Quebec », *Journal of Youth Studies*; direction de *Regard sur la jeunesse au Québec*; en collaboration avec l'Instituto Mexicano de la Juventud : *Mexico-Quebec. Nuevas Miradas sobre los Jovenes*; direction d'un numéro thématique de *Recherches sociographiques* sur la migration des jeunes.

Thierry Goguel d'Allondans est éducateur spécialisé, anthropologue, docteur et chercheur associé de l'Université Marc Bloch (Strasbourg II). Il participe à la formation des travailleurs sociaux (IFCAAD – Schiltigheim), après avoir exercé cette profession pendant une vingtaine d'années auprès de jeunes et d'adultes en grande précarité. Ses derniers ouvrages témoignent de l'orientation actuelle de ses recherches : *Le travailleur social comme passeur. Procès anthropologiques et pratiques du travail social*; *Anthropo-logiques d'un travailleur social. Passeurs, passages, passants*; *Face à l'enfermement : accompagner, former, transmettre. Petit traité de l'ouverture des cages*; *Rites de passage, rites d'initiation. Lecture d'Arnold van Gennep*.

Denis Jeffrey est professeur titulaire à la Faculté des sciences de l'éducation de l'Université Laval. Ses travaux portent principalement sur l'éthique professionnelle, la violence scolaire, la sociologie postmoderne, la violence juvénile et la religiosité québécoise. Il dirige actuellement un centre de recherche d'envergure internationale (GRIFPE) qui regroupe plus de 200 chercheurs provenant de plusieurs pays francophones. Ses travaux sur

l'éthique enseignante, la violence en milieu scolaire et les ritualités juvéniles sont parmi les plus importants. Livres publiés : *Enseigner et former à l'éthique*; *Jeunesse à risques, rites et passages*; *Éloge des rituels*; *Rompre avec la vengeance*, *Lecture de René Girard*.

Myriam Laabidi, doctorante en sociologie de l'éducation à l'Université Laval, est chargée de cours à la Faculté des sciences de l'éducation et étudiante-chercheure au Centre de recherche interdisciplinaire sur la formation et la profession enseignante (CRIFPE). Après une formation en sociologie de l'imaginaire à l'Université Paul Valéry de Montpellier (France), ses intérêts de recherche portent sur la compréhension des cultures jeunes musicales et de leur impact sur la vie quotidienne des adolescents. Elle a publié dans la revue *Québec Français* un article s'intitulant « Le langage du corps féminin dans les vidéoclips de rap et la sexualisation précoce des jeunes filles ». Aussi, elle a écrit un article, « Sexualisation précoce et cultures jeunes » (en cours de publication dans les actes des colloque) « Jeunesse à risque et rites de passage ».

Michaël La Chance est philosophe (esthétique) et écrivain. Professeur en théorie et histoire de l'art à l'Université du Québec à Chicoutimi dans le cheminement en art numérique, directeur du Centre d'exposition de l'université – *L'Œuvre de l'autre*, membre du bureau de direction du CELAT (Centre interuniversitaire d'étude sur les lettres, les arts et les traditions), chercheur dans l'équipe FQRSC « La mémoire brisée. Migrations et métamorphoses » et responsable du groupe CAMERAS (Création artistique multimédia et recherche au Saguenay), il a signé de nombreux articles de critique d'art, de catalogues d'artistes et aussi de contributions savantes en esthétique littéraire et visuelle. Il est membre du comité de rédaction de la revue *Inter Art Actuel*. Ses essais les plus récents : *Les penseurs de fer et les sirènes de la cyberculture*, *La culture Atlantide*, *Paroxysmes. La parole hyperbolique*. Son recueil de poésie le plus récent : *Carnet du Bombyx. Chimera in vacuo bombinans*. Il a reçu le Prix international Saint-Denys Garneau 2003 pour *La Trame du temps*.

Michel Maffesoli, professeur à Paris V-Sorbonne, directeur du Centre d'études sur l'actuel et le quotidien (CEAQ), du Centre de recherche sur l'imaginaire (CRI), il est vice-président de l'Institut international de sociologie (IIS), responsable du groupe Sociologie de la vie quotidienne et de l'imaginaire à l'Association internationale de sociologie et du Comité de recherche sur l'imaginaire dans la vie sociale à l'Association internationale des sociologues de langue française (AISLF). Également directeur de la revue *Sociétés* et des *Cahiers de l'imaginaire*. On trouve parmi ses récentes publications : *La Part du diable. Précis de subversion postmoderne* et *L'Instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*.

Françoise Moncomble est maître de conférences (HDR) de sociologie à l'Université Paris XII. Membre du Laboratoire de recherche et de formation doctorale en sciences sociales (UMR 7136 Architecture, Urbanisme et Société du CNRS), elle est responsable de programmes de recherche et d'enseignement relatifs au champ des politiques de la ville et du travail social en milieu urbain. Parmi ses publications récentes: *La déliaison, la politique de la ville en question ?* et « L'entrée en société des jeunes des cités », dans *Retours de l'utopie. Recompositions des espaces et mutations du politique*.

Diane Pacom, professeure titulaire en sociologie de l'Université d'Ottawa, se spécialise dans les domaines des théories sociologiques contemporaines, de la sociologie de la culture, l'épistémologie et la sociologie des jeunes. Ses principales recherches sont en sociologie des jeunes aux États-Unis, le raccrochage des jeunes dans une école de formation professionnelle francophone en Ontario (Ottawa), sur la culture postmoderne et les valeurs des jeunes. Elle a codirigé avec M. Gauthier l'ouvrage « *Regard sur la recherche sur les jeunes et la sociologie au Canada* » et publié « La recherche sur les jeunes: au delà du réductionnisme positiviste », dans *Regards sur La recherche sur le jeunes et la sociologie au Canada*.

Michel Parazelli est professeur à l'École de travail social de l'Université du Québec à Montréal et rédacteur en chef de la revue *Nouvelles pratiques sociales*. À titre de chercheur, il est membre du Collectif de recherche sur l'itinérance (CRI) et de l'Observatoire Jeunes et Société. Œuvrant principalement dans le champ de l'intervention sociale en milieu urbain, il s'intéresse aux rapports espace-société dont les questions d'appropriation de l'espace autant dans un contexte de marginalisation que dans un milieu interculturel. Certains de ses travaux de recherche ont traité des pratiques spatiales de socialisation des jeunes de la rue à Montréal et des pratiques de squattage en milieu urbain. Sa recherche postdoctorale a permis d'évaluer l'expérimentation d'un espace de citoyenneté dans le cadre d'une recherche-action inédite impliquant des jeunes de la rue au sein d'un mode de médiation sociale démocratique en dialogue avec des élus municipaux de la Ville de Montréal et des intervenants jeunesse. En 2002, il a publié aux Presses de l'Université du Québec un ouvrage intitulé *La rue attractive. Parcours et pratiques identitaires des jeunes de la rue*.

Suzie Robichaud, Ph. D. (science politique), est professeure au Département des sciences humaines de l'Université du Québec à Chicoutimi. Actuellement, elle occupe le poste de doyenne des études de cycles supérieurs et de la recherche. La question sociale a toujours été son thème de prédilection. Elle est l'auteure de l'ouvrage *Le bénévolat. Entre le cœur et la raison*.

Ce livre qui en est à sa 2^e édition a été amorcé par une volonté de comprendre la transformation des réseaux sociaux en ce début de siècle, notamment la transformation des rapports entre l'État et les groupes bénévoles. Ses réflexions ont aussi porté sur les effets des désastres naturels sur les populations et les communautés touchées. À cet égard, elle est coauteure de plusieurs articles scientifiques et de deux ouvrages qui portent sur les conséquences psychosociales des catastrophes naturelles: *Les désastres et les sinistrés*; *Les désastres et les intervenants*.

Céline Saint-Pierre, Ph. D. (sociologie), est actuellement directrice du développement à la Chaire Fernand-Dumont sur la culture à l'INRS Urbanisation, Culture et Société, et ce, après avoir été présidente du Conseil supérieur de l'éducation (1997-2002). Elle est aussi présidente du comité Innovation et transfert du CEFRIO (Centre francophone sur l'informatisation des organisations). Ses domaines de spécialisation sont la sociologie du travail et des changements technologiques, la sociologie de l'éducation et l'analyse des changements sociaux. Au sein de la Chaire, elle poursuit des recherches sur l'éducation et la culture et sur l'école comme lieu de transmission de la culture. Elle a prononcé plusieurs conférences sur ces questions depuis deux ans. Elle a récemment publié: «La bibliothèque publique comme institution de transmission de la culture la vie durant», dans *Bibliothèques publiques et transmission de la culture à l'orée du XXI^e siècle*, «Le Conseil supérieur de l'éducation: le projet initial du rapport Parent et sa mise en œuvre depuis 1964», dans *Le Rapport Parent, 1963-2003, Une tranquille révolution scolaire?*; «L'insertion professionnelle et citoyenne des jeunes au Québec», dans *Les jeunes et l'emploi dans les villes d'Europe et d'Amérique du Nord*; «Éduquer autrement pour un monde complexe et pluraliste», dans *Une société-monde? Les dynamiques sociales de la mondialisation*.

Martin Sasseville, jeune sociologue poursuivant sa formation à l'Université du Québec à Montréal après un baccalauréat en sociologie-anthropologie à l'Université du Québec à Chicoutimi, il a pour champ d'intérêt la sociologie de Goerg Simmel ainsi que la sociologie culturelle; il étudie notamment la symbolique des regroupements sociaux. Publication récente: «Dynamique de la polycentralité urbaine au Saguenay et les jeunes face à la culture de la communication», *Revue Organisations et Territoires*.

Hélène Savard, éducatrice scolaire et travailleuse communautaire, diplômée de l'Université du Québec à Chicoutimi, pratique au Centre d'éducation des adultes, centre Durocher de Ville de LaBaie au Saguenay. Reconnue pour ces réalisations dans le domaine d'intervention psychosociologique auprès des jeunes adultes, elle est régulièrement consultée en matière d'innovation dans le monde, notamment de l'organisation scolaire et

communautaire. Ses qualités d'animatrice, sa capacité d'écoute, sa dynamique d'intellectuelle toujours à la recherche de nouveaux modèles d'analyses sociologiques et ses talents de leadership sont appréciés par les jeunes actuels et par les nombreux collaborateurs pour lesquels elle est une source d'inspiration.

Teresa Sheriff, Ph. D. (anthropologie), est chercheure au Centre jeunesse de Québec – Institut universitaire. Ses domaines de spécialisation sont : jeunes en difficulté et familles en situation de pauvreté ; modèles d'intervention en protection de la jeunesse, anthropologie de l'enfance en difficulté, anthropologie esthétique. Ses activités scientifiques portent sur le transfert des connaissances et la formation d'étudiants sur le terrain, en anthropologie. Dernières publications, en collaboration : *Écologie de la réussite éducative des jeunes du Vieux-Limoilou* ; *Pauvreté et protection des jeunes de 16-18 ans* ; *Pauvreté et pratiques novatrices d'intervention en protection de la jeunesse* ; *Foyer de groupe – Premier chantier de réflexion* ; *Penser dans l'action* (d'après un récit de pratique) ; *Jeunes de la rue* (tome I et tome II).

Martin Simard est professeur de géographie sociale au Département des sciences humaines de l'Université du Québec à Chicoutimi. Après des études à l'UQAC et à l'Université McGill, il a pratiqué l'urbanisme quelques années pour ensuite compléter un doctorat à l'Université Laval. M. Simard est spécialisé dans les aspects sociaux de l'aménagement et du développement territorial, notamment en ce qui a trait aux pratiques identitaires et migratoires et leurs rapports aux territoires. Il a participé à plusieurs ouvrages collectifs sur ces sujets au Québec et en France tout en publiant dans des revues telles que *The Canadian Journal of Urban Research*, les *Cahiers de géographie du Québec*, *Géographie et cultures* et *Organisations et territoires*. Il est membre du Groupe de recherche sur la migration des jeunes (GRMJ) en plus d'être associé au Centre interuniversitaire de recherche sur les lettres, les arts et les traditions (CÉLAT) et au Centre de recherche sur le développement territorial (CRDT).

LA RUE ATTRACTIVE

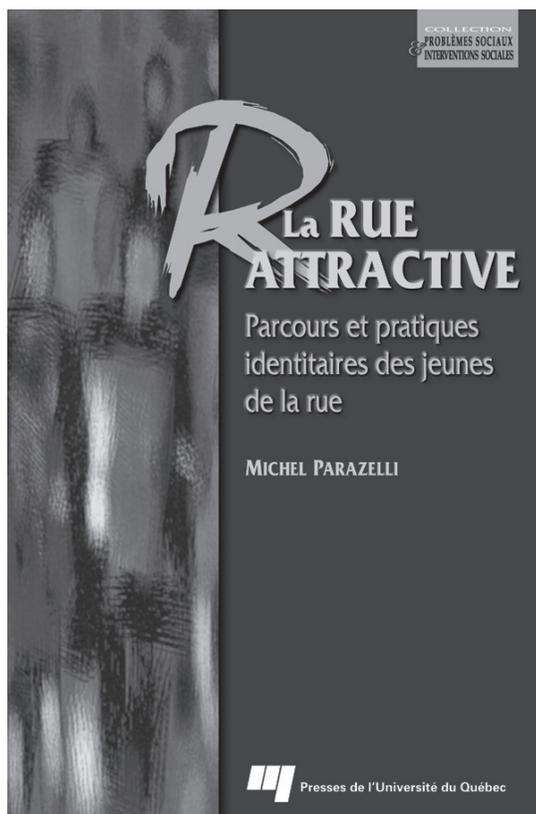
Parcours et pratiques identitaires des jeunes de la rue

Michel Parazelli

Dans la collection
*Problèmes sociaux
et interventions sociales*

2002, 378 pages
ISBN 2-7605-1158-8

38\$



À découvrir

Objets de répression ou de compassion, les jeunes de la rue sont méconnus et leur présence soulève habituellement beaucoup d'interrogations et d'inconfort. Avec originalité, l'auteur traite le sujet de façon transdisciplinaire (géographie humaine, psychanalyse et sociologie) et explore le lien qui existe entre le social et le spatial.

Prix sujet à changement sans préavis

www.puq.ca

418 • 657-4399

Parents d'ailleurs, enfants d'ici

Dynamique d'adaptation du rôle parental
chez les immigrants

Louise Bérubé

2004, ISBN 2-7605-1263-0, 276 pages

Citoyenneté et pauvreté

Politiques, pratiques et stratégies
d'insertion en emploi et de lutte
contre la pauvreté

*Pierre Joseph Ulysse
et Frédéric Lesemann*

2004, ISBN 2-7605-1261-4, 330 pages

**Éthique, travail social
et action communautaire**

Henri Lamoureux

2003, ISBN 2-7605-1245-2, 266 pages

Travailler dans le communautaire

Jean-Pierre Deslauriers et Renaud Paquet

2003, ISBN 2-7605-1230-4, 158 pages

Violence parentale et violence conjugale

Des réalités plurielles, multidimensionnelles
et interreliées

Claire Chamberland

2003, ISBN 2-7605-1216-9, 410 pages

Le virage ambulatoire : défis et enjeux

Sous la direction de

Guilhème Pérodeau et Denyse Côté

2002, ISBN 2-7605-1195-2, 216 pages

Priver ou privatiser la vieillesse ?

Entre le domicile à tout prix
et le placement à aucun prix

Michèle Charpentier

2002, ISBN 2-7605-1171-5, 226 pages

**Huit clés pour la prévention
du suicide chez les jeunes**

Marlène Falardeau

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

La rue attractive

Parcours et pratiques identitaires
des jeunes de la rue

Michel Parazelli

2002, ISBN 2-7605-1158-8, 378 pages

Le jardin d'ombres

La poétique et la politique
de la rééducation sociale

Michel Desjardins

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

Problèmes sociaux

• Tome 1 – Théories et méthodologies

Sous la direction de

Henri Dorvil et Robert Mayer

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

Problèmes sociaux

• Tome 2 – Études de cas

et interventions sociales

Sous la direction de

Henri Dorvil et Robert Mayer

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