

Jeunes de la rue et conduites extrêmes

denis jeffrey

L'auteur est chercheur en sexologie. Suite à une recherche sur les jeunes de la rue à Montréal, il présente deux caractéristiques de ces personnes que la pratique clinique permet peu de connaître. Il s'agit, d'une part, du mythe du jeune de la rue, mythe rassembleur qu'on retrouve dans le versant inconscient du récit par le jeune de ses expériences de la rue, et qui sert de support identitaire. D'autre part, nous est présenté le phénomène des conduites extrêmes, ordalie moderne que constitue la quête de sensations fortes dans un jeu avec la mort. Ces conduites serviraient à la fois de déni de la mort et de quête de limites au sentiment de toute-puissance narcissique. Elles constitueraient, entre autres, un dangereux rite d'entrée dans le monde adulte.

Ainsi peut-on estimer que toute civilisation est, pour reprendre l'expression de G. Balandier, un « trompe-la-mort », poursuivant ainsi sa propre amortalité (= persistance dans le temps). Ce qu'elle peut faire de deux façons : soit qu'elle organise les forces collectives qui s'opposent à la mort (rite initiatique), soit qu'elle masque celle-ci (divertissement), joue avec elle (drogues, jeux violents), ou la projette vers les profondeurs de l'Inconscient (mort et parole vide). Dans le premier cas (société négro-africaine), la mort réelle est transcendée par le rituel symbolique; dans le second (société occidentale) on glisse du collectif à l'individuel, du symbolique à l'imaginaire (*stricto sensu*), du rite « liturgiquement codifié » à l'anarchie des fantasmes individuels.

Louis-Vincent Thomas, *Anthropologie de la mort*. (1997)

Carl a fait le *trip* de la rue à 17 ans lorsqu'il vivait en centre d'accueil : « Quand j'étais en fugue, je couchais dans des *squats* ». C'était pour lui, durant l'été, un mode de vie satisfaisant. Il a maintenant 20 ans. Le jour où nous l'avons rencontré, il nous a signalé que dans 5 jours, il allait vivre en appartement avec ses amis. Il va essayer de se trouver un travail. Ce sera difficile pour lui, car il a quitté l'école au début du secondaire. « Quand j'ai laissé le secondaire, dit-il, je suis allé aux adultes, mais ça n'a pas marché ». Il n'est pourtant pas du tout désespéré, la semaine dernière (juin 1994), il est allé à Québec « pour la Saint-Jean-Baptiste¹, tout le monde était là ». Il a participé à quelques bagarres, il était en première ligne. Il dénonce toutefois la guerre et la violence : « C'est le gouvernement qui crosse le monde »; « Le système est pourri », « J'aimerais une société égalitaire, tous les gens sont pareils dans le fond ».

On reconnaît Martine à ses vêtements noirs et à ses cheveux mauves. Elle n'avait pas encore 18 ans lorsqu'elle est venue dans la rue, car son « chum avait

perdu l'argent pour payer le loyer ». Son chum, par ailleurs, « s'est fait arrêter pour drogues ». Autrefois, elle avait « pas mal d'argent, j'ai dansé nue dans deux bars et dans des maisons privées, j'ai détesté, fallait que je sois gelée, je déteste les clients, et puis, je ne suis pas super belle ». Dans la rue, « j'ai appris à me débrouiller : voler, trouver un toit, de la bouffe, un réseau de connaissances ». Martine raconte qu'elle a appris dans la rue « la façon de voler un guichet automatique. J'en ai volé à deux reprises ». Elle projette d'aller à Toronto vendre de la mescaline « parce qu'il n'y a pas de mescaline à Toronto ». « Pourquoi demeurer à Montréal? se demande-t-elle, puisque les vrais *punks* sont partis. Maintenant il y a des gens qui font semblant d'être *punks*, mais ils retournent coucher chez leurs parents ». Elle n'a pas d'argent et c'est pourquoi elle quête : « Moi je quête pas pour niaiser, moi c'est pour vrai, mes parents ont trop d'argent, je n'ai pas droit au B.S., y vont pas m'en donner, même si j'ai fait une overdose cet hiver ». Elle termine l'interview en disant qu'elle espère retourner chez ses parents, terminer son diplôme de secondaire 5 et prendre un cours de barmaid.

Benoît est un jeune homme de 18 ans qui vit dans la rue depuis quelques semaines. Il consomme de la cocaïne : « Moi, je suis ben sur la coke, je ne fais pas de prostitution, je vole, je fais n'importe quoi qui me rapporte de l'argent. En plus, « je ne suis pas un *junkie* ». Il vient tout juste d'acheter une cassette de musique *punk* d'un groupe de New York : « Ça parle de la rue, j'aime ça parce que ça parle de moi, ça s'appelle Cop Killer ». La conversation avec Benoît dure plusieurs heures. Il me dit spontanément : « Je suis bien content que tu sois là. » Il n'a pas de blonde : « Dans la rue, on n'a pas le temps de faire comme tout le monde, de tomber en amour ». Il continue la conversation en parlant de sa mère : « A s'est débarrassée de moi, elle est hypocrite et vache, je la tuerais, a m'a dit, tu as 18 ans, reste dans la rue ». Il nous dit cependant qu'il aimerait encore mieux vivre chez sa mère que d'être dans la rue.

Marcel a 23 ans. Il vit dans la rue depuis l'âge de 15 ans : « c'est pas l'fun, mais j'suis habitué ». « À 15 ans, raconte Marcel, mes parents m'ont privé de ma liberté, ils m'ont empêché de faire ce que je voulais, j'ai fugué plusieurs fois, j'ai été en Centre d'accueil, j'ai fugué encore, je suis sorti pour de bon à 18 ans, j'ai fait de la prison ». Durant toute cette période, il n'avait pas de limites. Il était prêt à se lancer dans tous les nouveaux « trips » pour voir jusqu'où il pouvait aller. Mais la prison a été un moment difficile : « la prison, c'est une liberté qui coûte cher, j'étais prêt à payer, mais avoir su que ça mène où je suis, j'aurais mangé la marde de mes parents ».

Les jeunes que nous avons interviewés lors de nos enquêtes² à Montréal sont en majorité des garçons, d'un âge moyen de 23 ans, fréquentant la rue depuis moins d'un an. La plupart possèdent une bonne connaissance des ressources communautaires. Les problèmes liés à l'endroit pour dormir et à la nourriture restent pour eux secondaires. Ils sont principalement préoccupés par les drogues et les événements — un concert ou un rassemblement dans un square notamment — confirmant leur appartenance identitaire à la rue. Les jeunes de la rue ne forment pas une « tribu »

uniforme. On ne pourrait non plus construire une description typique d'un jeune de la rue. Certains s'identifient au mouvement *punk*, d'autres semblent tout droit sortis d'une maison du quartier Outremont. Toutefois, au-delà de leurs tenues vestimentaires, au-delà de leur drame personnel, on peut faire ressortir un imaginaire³ ou un mythe de la rue. La première partie de ce texte se propose de tracer en camaïeu les contours de ce mythe des jeunes de la rue. Dans la seconde partie, nous nous intéressons aux conduites à risque de ces jeunes. En d'autres mots, nous questionnons cette pulsion qui entretient les multiples prises de risque, les jeux avec l'extrême, la quête d'exaltation et de sensations fortes.

Le mythe des jeunes de la rue

Lorsque nous demandons à un jeune de la rue de parler de lui-même, il croit que nous lui accordons une importance inouïe. Il se met sans embarras à raconter son petit récit, celui des personnes qu'il fréquente, celui des jeunes qui étaient déjà dans la rue avant lui. Les anciens de la rue ont tracé des chemins et instauré des traditions; on leur confère un caractère de héros mythiques. Le « petit récit » d'un jeune de la rue n'est pas sans liens avec une histoire qui, très précisément, tient lieu de « grand récit » ou de « mythe rassembleur ». Il y a véritablement un mythe de la rue comme il y a, notamment, un mythe universitaire, un mythe de l'économisme, du féminisme ou de l'homosexualité. À propos du mythe, l'historien des religions Mircea Eliade (1983) souligne qu'il implique trois fonctions primordiales : raconter l'histoire des origines, dicter les normes pour les conduites quotidiennes et annoncer ce qui doit venir. En écoutant la parole des jeunes qui viennent dans la corrida urbaine, le plus souvent le temps d'une très brève cavale, on arrive à déchiffrer quelques bribes du mythe de la rue. Ils en parlent évidemment à leur insu.

Le mythe renvoie au versant inconscient de l'histoire racontée. Lorsqu'un chrétien expose la création du monde en sept jours, il ne sait pas que le fait de raconter son récit opère un travail psychique. Pour le jeune, le fait de raconter ses péripéties lui permet de faire advenir du sens. En plus, cette parole qu'il fait sienne, qui parle de ses « épreuves de rue », lui donne à vivre des émotions d'agrégation. La question du « sens » est passablement documentée. Or, la signification de la relation entre le mythe et les émotions d'agrégation l'est moins. Il est opportun d'en dire quelques mots. D'un point de vue strictement sociologique, Michel Maffesoli (1990) a montré que les émotions vécues en commun ont une fonction de liant social ou de « reliance⁴ ». Elles sont vecteurs de formation identitaire. Un individu s'agrège à des groupes d'appartenance en suivant les événements et les rencontres qui balisent son itinéraire. Les signes distinctifs, les goûts, les croyances, les sentiments qui sont partagés deviennent ciment qui scelle ses représentations identitaires. Telle est la force du mythe, comme l'avait déjà entrevu Émile Durkheim, de rassembler autour d'images ou d'emblèmes communs des individus fort différents les uns des autres.

L'évocation d'un mythe commun donne à vivre des émotions qui, du fait qu'elles sont partagées, confirment le sentiment d'appartenance à quelque chose qui déborde l'individu, le transcende, le libère partiellement de l'angoisse de déréliction. Le jeune, en vivant les épreuves de rue — consommer des drogues, se prostituer, voler, affronter les policiers, voyager sur le pouce, squatter, etc. —, cherche à se constituer des traces identitaires⁵, qui, à la fois évoquent son vécu intime et le mythe qu'il partage avec les siens. Pourquoi partager un mythe avec des gens qui nous ressemblent? Le mythe est le gardien des repères identitaires, car il rend disponible une mémoire commune pour répondre au désir de reconnaissance. L'enjeu de la reconnaissance dépend de la richesse et de la fécondité d'un mythe. En général, chaque individu réfère à une mémoire commune pour indiquer ses signes de reconnaissance. Pour un jeune de la rue, cela pourrait être, entre autres, une mode vestimentaire, un bijou ou un tatouage qui renvoie à une épreuve singulière (voler une voiture) ou à une performance physique (deux nuits ou plus sans dormir). Lorsque Martine fait le récit du vol d'un guichet, ou lorsque Benoit affirme ne pas avoir de temps pour les relations amoureuses, ils évoquent en fait, des séquences du mythe de la rue. Que ce mythe soit vrai ou faux importe peu, car c'est le doute au sujet de sa vraisemblance qui caractérise le mythe. Les séquences du mythe sont certes de l'ordre de la rumeur, de la fabulation ou d'un fantasme commun, quoi qu'il en soit, les jeunes y réfèrent pour constituer leur petit récit.

Le fait de partager les mêmes images, les mêmes séquences d'un mythe (mythème), et peut-être la totalité du mythe, suppose des affects et des émotions communes. L'émotion partagée en commun est une condition de l'agrégation. Ce qu'un jeune vient chercher dans la rue, c'est d'abord un bagage d'événements à forte charge émotive pouvant être racontés et reconnus. Nos observations des jeunes de la rue ainsi que nos analyses de récits nous permettent de penser que leurs diverses activités peuvent être traduites comme un singulier désir de s'exclure, de se marginaliser, de se mettre en quarantaine dans la rue, mais aussi comme une quête d'identité, d'intégration et de reconnaissance. Il est rare qu'un individu grimpe l'Everest sans s'assurer d'être en mesure de raconter son exploit, preuves à l'appui.

La répétition devient un facteur déterminant dans les pratiques de « reliance ». Un chrétien pleure avec les siens la même histoire mille fois écoutée; un mélomane exulte en écoutant avec les siens l'opéra maintes fois entendu. Un jeune va écouter sans arrêt un *band* qui marque son appartenance. S'il dispose d'un *ghetto blaster*, il ne manquera pas de faire hurler la musique qui, à la fois, indique son identité et ce qui le distingue. La musique hurlante est l'une de ses signatures comme le sont notamment les tatouages, les cheveux colorés, les uniformes « skin head », *punk* ou *grunge*, les Doc Martens et un argot de rue. Ces signatures se rapportent d'abord au mythe, c'est-à-dire à la mémoire commune qui conforte ses repères identitaires, puis à l'« exercice de sa liberté⁶ », c'est-à-dire aux conduites qui supposent la possibilité d'un « espace ludique » dans ses relations avec lui-même et les individus partageant le même mythe. En somme, le mythe vécu et

partagé structure l'identité alors que l'exercice de la liberté renvoie au quant-à-soi dans le jeu des relations avec soi et autrui.

Certes, le mythe de la rue renvoie à un éthos complexe et en perpétuelle mutation. En revanche, les mythes ont cette particularité de résister au changement, de muer très lentement, si lentement qu'ils paraissent immuables. Le défi que nous relevons, et qui porte notre recherche, vise à rendre manifeste le mythe de la rue afin de mieux comprendre les conduites extrêmes vécues par les jeunes.

Les conduites extrêmes

Le mythe de la rue, comme tout mythe, implique des rituels. Ceux et celles qui adhèrent à ce mythe ne vous diront pas qu'ils pratiquent des rituels. Ils vont cependant les signaler sous un mode implicite. La notion de rituel est ici utilisée dans le sens général d'un ensemble de pratiques à caractère symbolique visant à aider un individu à actualiser et à domestiquer des émotions fortes, à calmer l'angoisse de l'incertitude, à conjurer la peur de l'inconnu, à faire advenir sa vérité, à renforcer le sentiment d'identité, à donner sens à son existence, à assurer ses ancrages existentiels, à se donner une certaine puissance, et finalement à acquérir une maîtrise symbolique de soi, d'autrui et du monde ambiant.

Les rituels chez les jeunes de la rue sont relativement nombreux. Ceux qui ont attiré notre attention avaient la particularité de mettre en scène une conduite extrême. La consommation de drogues dures, l'utilisation de seringues éventuellement contaminées avec le VIH, la confrontation directe avec les forces policières, le fait de prendre des risques inutiles en se jetant devant une voiture (Jeffrey, 1994), en grim pant sur les structures du pont Jacques-Cartier, en se prostituant (sans usage du condom) ou en volant une voiture pour participer à un rodéo urbain⁷ constituent quelques exemples de conduites extrêmes. Il n'est pas facile de définir une conduite extrême et de montrer en quoi elle est un rituel. Dans les sociétés traditionnelles, le rite est communautaire, réglé dans son déroulement et délibéré. Dans les pratiques extrêmes, comme le souligne David Le Breton (1996), il est individuel, aléatoire et multiple, il relève d'un acte ou d'une conduite inconsciente de sa quête ultime, il émane de la souffrance de ne pas trouver une signification à son existence, la réponse apportée est provisoire et le jeune est le plus souvent solitaire. Cependant, les jeux de l'extrême comme les conduites exaltées du mystique ou du créateur (Lemieux, 1988), malgré leur caractère sauvage (Jeffrey, 1997) et solitaire, demeurent des rituels; ceux que l'on pourra qualifier d'instituants.

Plusieurs auteurs (Volant *et al.*, 1996) s'entendent sur l'idée que la conduite extrême prend le sens d'un jeu symbolique avec la mort. C'est un jeu risqué particulièrement étonnant dans les sociétés modernes qui multiplient les procédures sécuritaires et préventives.

À cet égard, on a l'impression que plus nos sociétés encouragent les protections et les sécurisations, plus s'accroissent les pratiques extrêmes et hautement

risquées. Le refoulement de la mort et de la précarité de l'existence, le rêve prométhéen de toute-puissance et l'occultation de la souffrance confèrent une valeur supplémentaire aux pratiques extrêmes. La mort, écrit Freud dans un article intitulé « Notre attitude à l'égard de la mort » (Freud, 1977), est rarement acceptée comme l'issue nécessaire de la vie. Les individus tentent d'écarter la mort de leur vie et se comportent comme s'ils ne croyaient pas en leur propre mort. Pourtant, et c'est un paradoxe qui devient la mise en jeu de la vie, la vie « perd son intérêt dès l'instant où, dans les jeux de la vie, il n'est plus possible de risquer la mise suprême, c'est-à-dire la vie elle-même » (Enriquez, 1983, 170). La société moderne arrive difficilement à proposer, notamment, des régulations symboliques pour conjurer peurs et angoisses de la mort et du mort, des idéaux pour frayer un avenir enchanté et des rituels pour adoucir les souffrances et les violences de la vie de tous les jours. Dans ce cadre social, un jeune vient dans le ventre urbain pour s'affronter physiquement afin de produire des marques et des limites qui pourraient le maintenir dans l'existence. Il essaie de maîtriser un monde qui lui échappe, un destin qu'il ne supporte pas. Dans le monde de la rue, il croit qu'il pourra jouir de l'attraction de toute action interdite. Il y vient, entre autres, pour vivre l'excitation de la transgression.

Les pratiques extrêmes, on ne peut en douter, ne sont pas sans rapport avec la transgression. Les conduites transgressives, il est important de le préciser, ne visent pas comme tel à violer la loi. La transgression n'est ni un jeu de pouvoir, ni un jeu d'évitement. Le jeune qui s'y adonne tente plutôt de creuser un « espace ludique » dans son rapport à lui-même et à la loi. Ce qui est transgressé, en somme, ce sont des interdits, c'est-à-dire ce qui, chez un individu, reste muet. À notre sens, la transgression est le rituel par lequel un individu tente de rendre manifeste ce qui, en lui, s'est tu, reste en souffrance ou ne peut se dire. La transgression, en fait, vise à rendre visible la souffrance ou la violence contenue par l'interdit sans toutefois chercher à abolir l'interdit (Bataille, 1957). La transgression est donc cette activité « créatrice » mais « choquante⁸ » par laquelle un individu tente de creuser son espace ludique, c'est-à-dire un espace de mise en jeu de ses propres interdits ou de ses propres limites. Pour le jeune de la rue, ce sera l'espace dans lequel il met en scène son drame personnel. On peut parler également d'un espace d'exercice de ses pulsions, d'un espace de jeu avec la mort, ou d'un espace de subjectivation et d'appropriation de sa parole. Les jeux avec la mort (Jeffrey, 1995) acquièrent une importance capitale pour le jeune de la rue. C'est que le problème de la mort — ou celui de rester vivant — est au cœur de la transgression. La conduite transgressive, à bien des égards, implique un jeu avec les limites de la vie et de la mort. Limites variables pour chaque individu. Dans leurs récits, les joueurs compulsifs, les toxicomanes, les mystiques et les créateurs ont remarquablement bien exprimé le péril lors d'une transgression. Péril qui apparaît comme un défi lancé à la mort dans le but d'enchanter la vie. Cette quête d'enchantement prend le sens d'une maîtrise des limites, de l'indéterminé, de l'indicible dont la mort demeure le signifiant ultime. L'image des jeunes durant les émeutes du Carré d'Youville à Québec,

en 1997, fonçant tête première dans les boucliers des forces policières montre que les questions qui concernent les limites, le pouvoir et la mort demeurent fondamentales.

La mort apparaît comme une menace si impressionnante qu'elle est difficilement acceptable. Entendue comme dissolution de l'individualité, la mort est avant tout béance, et c'est ce destin traumatisant que le jeune désire affronter en pratiquant des conduites extrêmes. Cette rupture sans fond est certes pressentie ou sentie, mais peut-elle être objet d'un savoir? À proprement parler, il semble qu'on puisse pressentir sa mort, être affecté par les signes qui la représentent, mais qu'il ne serait pas possible d'en faire un savoir.

Sa propre mortalité ne peut être objet de savoir et aucun savoir ne peut combler la béance de la mort. C'est le sens de ce mot de Freud : « Il est absolument impossible de nous représenter notre propre mort, et toutes les fois que nous l'essayons, nous nous apercevons que nous y assistons en spectateurs. Comme l'homme primitif, notre inconscient ne croit pas à la possibilité de sa mort et se considère comme immortel » (Freud, 1977, 253). Ainsi, le savoir de sa propre mort est un impossible savoir. Cependant, pratiquer des conduites qui mettent la vie en danger — la sienne et celle d'autrui — pourrait peut-être interpeller la mort sous un autre mode que celui du savoir : le mode de l'expérience initiatique. L'expérience initiatique implique à la fois un travail de deuil et celui de l'acceptation de la dette. En termes anthropologiques, le deuil évoque la perte du paradis de l'enfance, alors que la dette renvoie à ce qui est dû aux anciens (relations parentales) et aux ancêtres (chefs fondateurs). La combinaison de ce difficile travail, dans les sociétés traditionnelles, est la condition d'accès à la filiation. Le problème, dès lors, consiste à comprendre comment le sentiment de la mort, de sa propre mort, dans la société contemporaine, entre symboliquement dans la vie d'un individu. Dans l'examen des conduites à risque, on peut lire en filigrane notre intérêt pour cette question du rapport à la mort.

Deux hypothèses ont été suggérées pour expliquer les conduites extrêmes. L'une d'elle, proposée par Patrick Baudry (1991), évoque le déni de la mort, l'autre, défendue par David Le Breton (1991), table sur le fait que la fréquentation de la mort peut donner sens à la vie. À y regarder de près, ces deux hypothèses ne semblent pas irréconciliables.

Déni de la mort et conduites extrêmes

L'hypothèse de Patrick Baudry montre que les conduites extrêmes relèvent d'une société du déni de la mort et ne montrent rien d'autre que ce déni. Baudry croit que l'apprivoisement de la mort ne peut pas être l'affaire d'un individu qui pratique l'extrême. La mort, c'est l'affaire d'une société. Une représentation de la mort n'est jamais choisie par un individu; elle s'inscrit à son insu dans ses modes de penser et de faire. En somme, la négociation de la mort ne pourrait être le défi d'un individu, mais celui d'une société. Baudry présente une critique radicale de

certaines idées de la modernité, tout particulièrement ces idées selon lesquelles l'individu aurait acquis un statut d'autonomie lui permettant de naviguer seul, en choisissant son destin. De plus, Baudry croit que la société du déni de la mort court-circuite la mise en sens des procédures du deuil de l'immortalité. Le deuil privé, c'est-à-dire privé de société, relèverait d'une logique sociale qui rabat la mort au problème d'une terminaison.

Il ne faudrait pas penser, toutefois, que les sociétés d'autrefois entretenaient avec la mort des liens de cohabitation. Baudry (1997, 125) souligne « que le tabou de la mort n'est pas une invention récente, qu'il est universel et présent dans des sociétés et des époques que nous serions tentés d'idéaliser en projetant sur elle le fantasme proprement moderne d'une "naturalité" perdue du rapport à la mort ». L'interdit de la mort, que l'on doit différencier du déni de la mort⁹, renvoie nécessairement à une solidarité et à des ritualisations. En fait, il en va de la survie d'une société. Comme le suggérait Louis-Vincent Thomas (1997), le rituel initiatique à l'adolescence permettait à un jeune de vivre une expérience de mort-renaissance. Puisque nous avons liquidé ce symbolisme rituel sans avoir prévu des systèmes de remplacement, nous assistons à l'éclosion d'un imaginaire anarchique parfois à la lisière du pathos. Dans cette optique, le jeune de la rue, révolté, esseulé, souvent judiciairisé, traîne sa misère psychique jusque sur la place publique pour témoigner du déni de la mort.

L'ordalie

David Le Breton (1991), mais aussi Nicolas et Valleur (1994) ont utilisé l'ancien terme d'ordalie dans un sens renouvelé afin de comprendre les conduites à risque. L'ordalie contemporaine serait une épreuve qui comporte le risque suprême : le risque de la mort. En d'autres mots, l'ordalie serait une épreuve permettant au sujet de prouver, par sa survie, sa valeur intrinsèque et ses limites identitaires. L'ordalie, dans le contexte actuel, consisterait à laisser le destin décider de son droit à la vie. Le risque de perdre la vie se donnerait comme le moyen le plus radical et le plus immédiat de fabriquer du sens et d'engendrer la métaphore individuelle.

Selon Le Breton, la conduite ordalique opère un relâchement du corps propice aux multiples réincarnations de la vie. L'obligation de défier symboliquement la mort, lors d'une expérience hautement risquée, pour légitimer sa place dans la société, devient un trait commun des jeunes de la rue.

Le jeune chercherait en lui-même des limites qui ne lui sont plus données. En expérimentant ses propres limites, par l'errance sexuelle, l'abus des drogues, la mise à l'épreuve de son endurance dans des états de souffrance volontaire, il « interroge le signifiant ultime, le signifiant maître : la mort, [...] pour savoir si vivre a encore une signification. Seule en effet la mort sollicitée symboliquement, à la manière d'un oracle, peut dire la légitimité d'exister et nourrir le goût de vivre d'un second souffle » (1991, 13). Le jeune de la rue en quête d'exploits et de per-

formances, qui pratique le risque gratuit de la « défonce », qui se met au défi en se lançant, sans entraînement préalable, dans des activités dont il ne connaît ni les règles ni l'issue, qui cherche à aller au bout de lui-même, à se dépasser, à se mettre à l'épreuve, à s'affronter, tenterait, en somme, d'éprouver ses propres limites. Ainsi, dans la perspective ordalique, la pratique de l'extrême renvoie à la quête des limites. De toutes les limites qui comptent pour un individu, celle qui apparaît comme la plus inaccessible, mais en même temps la plus fascinante et la plus excitante est la mort. Le Breton souligne que « la limite est une nécessité anthropologique, elle permet d'exister en se situant activement au sein d'un système symbolique qui structure les échanges » (1991, 17). La rencontre de cette limite symbolique qu'est la mort, lors d'une conduite à risque, aurait des effets bénéfiques : rendre la vie signifiante, calmer l'angoisse de l'incertitude, conjurer la peur de l'inconnu, renforcer le sentiment d'identité, assurer son existence, se donner une certaine puissance, et finalement, acquérir une maîtrise de soi et du monde ambiant. Il est évident qu'un individu ne rencontre jamais frontalement sa propre mort, même lors d'une N.D.E. (Near Death Experience : expérience de mort imminente), mais elle est toujours pressentie lors d'une situation extrême (maladie, accident, perte, décès, divorce, etc.). En d'autres mots, on dira que le sentiment lointain de sa propre mort peut être éveillé, selon l'expression de Bataille, (1957), lors d'une expérience des limites.

Le Breton relève quatre figures importantes de l'ordalie : le vertige, l'affrontement, la blancheur et la survie. Le *vertige* renvoie à la griserie des sens et à la quête d'émotions intenses. Glisser dans le vide, s'« éclater » en abusant de drogue, d'alcool, de médicament, se laisser aller à l'ivresse d'une passion favorisent l'état de vertige recherché. L'*affrontement* se définit par une performance à accomplir. Ne pas céder à la fatigue, exploiter ses muscles, sa mémoire, son intelligence en défiant tous les records sont des exemples de la figure de l'affrontement. Un « ordalisant » pourra affronter autrui lors d'une compétition — c'est la forme la plus courante de la figure de l'affrontement — ou s'affronter lui-même. Pour un champion, il ne suffit plus d'escalader le mont Everest, il doit monter, dans un temps record, par la paroi la plus abrupte, dans les conditions les plus difficiles. L'exploit semble sans limites. La *blancheur* évoque une sorte de coma existentiel : se mettre en état d'absence, se délier provisoirement d'autrui pour s'abandonner à l'anonymat, errer sans but précis, s'isoler dans un autisme volontaire. La figure de la *survie* prend le sens d'une tentative de s'en tirer par ses propres moyens.

L'étude de Le Breton ouvre des voies fécondes pour interpréter les conduites extrêmes. Pour une majorité de jeunes, l'entrée dans la vie s'effectue sans le recours à l'ordalie. Pourtant, les accidents de voiture et de moto, la toxicomanie, les fugues, les tentatives de suicide, l'anorexie, pour ne nommer que ces exemples, atteignent à cet âge des pics statistiques significatifs. Le dénominateur commun de ces conduites consiste en une épreuve symbolique avec la mort. La notion d'« épreuve symbolique » a principalement été développée par Arnold Van Gennep (1981) dans sa théorie des rites de passage, et par Eliade (1971) dans ses textes sur

les initiations. Elle donne à penser que la mort ne peut se révéler qu'à travers des médiations symboliques (Crespi : 1983). Le terme « symbolique » est ici employé dans son acception la plus large d'instruments culturels à travers lesquels l'homme opère concrètement son approche du « réel ».

On ne saurait trop insister sur la portée initiatique du rituel ordalique, que ce soit à l'adolescence ou à tout moment de la vie. La maladie, la perte ou les détresses de toutes sortes deviennent des événements marquants desquels une personne peut être initiée à son imprévisible destin de mortel. Lors d'un tel événement, elle est exposée à la dérive de ses propres fondements. Elle doit alors négocier une expérience qui la déborde, qui l'amène à la proximité de l'insignifiance. Ces événements ont souvent l'avantage d'être à l'origine d'un rapport à soi et à autrui renouvelé. Avec David Le Breton, on a des raisons de croire que la mort, la souffrance et la fragilité humaine seraient rendues manifestes par les conduites ordaliques.

Autant pour les friands de l'extrême que pour toutes personnes qui vivent des événements difficiles, il y a une limite ne pouvant être négociée sans un rituel approprié. Les rituels sont multiples (Jeffrey : 1996), mais l'ordalie, dans l'imaginaire occidental, tendrait peut-être à remplacer le rituel d'initiation des sociétés traditionnelles. C'est un fait de société incontournable que l'éveil à soi-même et à autrui surgit d'un événement troublant et bouleversant. Il y a une souffrance, dans l'épreuve symbolique avec la mort, garante de sa propre existence et d'une sensibilité conditionnelle à la rencontre d'autrui. La fécondité des expériences limites dépend évidemment de la capacité du sujet de « signifier » la souffrance et d'intégrer un milieu réceptif à son récit.

Dans l'imaginaire de la rue, les règles communes sont remplacées par des règles de l'adaptation à la survie. La règle maîtresse, d'où découlent les suivantes, veut que le jeune mette sa vie en danger tout en résistant à la mort. Gustave-Nicolas Fischer (1994) fait une excellente analyse de l'éprouvante expérience de survie dans les situations extrêmes. Il observe que les conduites extrêmes — dans le cas des Juifs qui ont subi les camps de concentration notamment — conduisent à l'acceptation de la vulnérabilité, de l'inachèvement et de la finitude humaine. S'amuser volontairement avec la mort, en s'intoxiquant, en se projetant devant une voiture, en s'injectant du sang contaminé avec le VIH, constitue un risque incalculable qui a pour but de faire entrer la mort dans la vie. Il ne s'agit certes pas de l'idée de la mort ou de son concept, mais de la mort comme expérience qui éloigne de l'immortalité. Interpeller la mort par le truchement de conduites extrêmes revient à jouer sur la ligne de démarcation entre l'immortalité et la mortalité. En termes psychanalytiques, la toute-puissance narcissique renvoie à l'immortalité. Ainsi, la mortalité entrerait dans la vie par le biais d'expériences qui dévoilent la fragilité, la vulnérabilité, l'inachèvement humain, enfin tout ce qui renvoie à une castration symbolique.

Conclusion

Comme on vient de le voir, les deux hypothèses présentées ne sont peut-être pas si contradictoires. Dans un cas, on insiste sur le déni de la mort, dans l'autre cas on montre que ce déni produit des effets : la quête des limites dont la limite ultime est la mort. Pour un jeune, la rue devient un espace transitionnel, un espace de changement, de crise, de métamorphose dans lequel il apprend à se distancier des interdits qui le transportent dans des extases jouissantes et souffrantes à la fois. Nous n'avons jamais entendu un jeune de la rue s'apitoyer sur son sort. Il évoque des ratés et des réussites, des moments agréables et des moments désagréables, mais il ne considère pas que son expérience de la rue reflète un échec dans son cheminement de vie. La rue n'est pas pour lui un synonyme de ruine et de déchéance. Il se voit comme un joueur de roulette russe, presque un joueur compulsif. Mais lui, dit-il, ferait semblant de jouer à la roulette russe afin de se faire croire qu'il est important, valeureux et digne d'être aimé et reconnu.

denis Jeffrey
université laval
faculté d'éducation
campus universitaire
québec, qc g1k 7p4

Notes

1. Depuis 1993, plusieurs jeunes de la rue se regroupent à Québec pour la Saint-Jean-Baptiste. Les policiers de la capitale ont eu à affronter des émeutes très violentes qui débutent le plus souvent vers 3 heures de la nuit au carré d'Youville.
2. Ce texte s'inscrit dans les suites de nos recherches menées entre 93 et 97, subventionnées par le CRSH, portant sur les jeunes de la rue à Montréal. Nous nous sommes inspirés de la « sociologie compréhensive » de Michel Maffesoli (1985) pour étudier le « mythe de la rue » et les conduites extrêmes des jeunes. L'analyse quantitative a été volontairement contournée. Nos objectifs, en effet, ne visaient pas à dénombrer les jeunes, ni à connaître leur niveau de scolarité, leur communauté de provenance, leur passé parental ou leur projet d'avenir. Nous avons, en revanche, recueilli quarante récits de vie lors d'entrevues de type semi-dirigé, fréquenté les milieux communautaires, questionné un grand nombre d'intervenants, échangé avec quelques spécialistes. Il serait évidemment imprudent de considérer que nous avons colligé suffisamment d'informations pour proposer des résultats exhaustifs.
3. Dans le sens que donne Gilbert Durand (1986) à ce mot.
4. Freud, dans son analyse du fondement de la socialité, montre que la haine transforme des êtres soumis en frères. L'émotion de haine est vecteur de liant social. Dans les groupes sociaux, même au niveau national, c'est une émotion très forte partagée en commun qui solidifie les liens de solidarité. Ce sont des liens très puissants. Maffesoli a montré que les émotions partagées renforcent le sentiment d'appartenance. L'identité, le fait de s'identifier à un groupe, serait liée à des images ou des emblèmes porteurs d'émotions partagées. Le mot « reliance » est notamment utilisé par Maffesoli pour désigner cette énergie ou ce ciment social qui unit des individus apparemment sans identités communes.
5. On sait l'importance actuelle accordée par les jeunes aux marquages du corps — tatouage et perçage, et au *tagging* (graffiti avec des bombes aérosols). Ces marques ou signatures ne sont pas d'invention récente, mais ce qui est nouveau, c'est leur prolifération dans la culture des jeunes, et tout particulièrement des jeunes de la rue. Comme le souligne Sylvie-Anne Lamer (1995, 150-151) la visibilité de ces signes inscrit l'individu dans un domaine relationnel. En fait ces

signes relèveraient d'une recherche de filiation identitaire, « le corps étant l'agent privilégié de l'expression des choix identitaires ».

5. Le mot liberté ici renvoie à la négociation des limites, de ses propres limites, et à la possibilité pour chacun de créer à partir de ce qui le destine, en d'autres mots, cette liberté renvoie à la possibilité d'entretenir un espace ludique vis-à-vis ce qui le destine.
6. Le rodéo urbain consiste à s'adonner à des courses de voitures, ou ce qu'on nomme en termes populaires des courses de démolition.
7. J'utilise le mot « choquant » en référence à la notion de « chock » de Walter Benjamin et de « Stoß » de Martin Heidegger. On peut lire à ce sujet le chapitre 4 du livre de Vattimo (1990).
8. Louis-Vincent Thomas, le père de la thanatologie contemporaine, a noté plusieurs signes du déni de la mort : envisager la mort comme une extériorité (c'est un accident ou une agression); réduire le mourant à ses symptômes, la disparition des rites funéraires, l'impossibilité de vivre son deuil, la marchandisation et la professionnalisation de la mort; l'effacement du cadavre; la cryogénéisation; etc.

Références bibliographiques

- Bataille, G., 1957, *L'érotisme*, Paris, Minuit.
- Baudry, P., 1997, « Conceptions sur la mort en Occident », in : *Parlons de la mort et du deuil*, sous la direction de P. Cormillot et M. Hanus, Éditions Frison-Roche, Paris.
- Baudry, P., 1991, *Le corps extrême*, L'Harmattan, Paris.
- Durand, G., 1984, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire : introduction à l'archétypologie générale*, Paris, Dunod.
- Eliade, M., 1983, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Payot, Paris.
- Eliade, M., 1971, *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Paris, Gallimard.
- Enriquez, E., 1983, *De la horde à l'État. Essai de psychanalyse du lien social*, Gallimard, Paris.
- Fischer, G.-N., 1994, *Le ressort invisible. Vivre l'extrême*, Seuil, Paris.
- Freud, S., 1977, *Essais de psychanalyse*, Gallimard, Paris.
- Jeffrey, D., 1997, « Rituels sauvages, rituels domestiqués », in : *Religiologiques (Les rituels sauvages)*, UQAM, septembre, Montréal.
- Jeffrey, D., 1996, « Les ritualités religieuses du quotidien », in : *Dires*, Montréal, vol. 13, n° 2, p. 111-126.
- Jeffrey, D., 1995, « Jeunes de la rue et incorporation », in : *Religiologiques (Corps et sacré)*, Montréal, n° 12, automne 95, p. 169-180.
- Jeffrey, D., 1994, « Approches symboliques de la mort et ritualités », article réécrit pour *Frontières*, Montréal, vol. 6, no 3 (« Les conduites extrêmes »), p. 9-12.
- Lamer, S.-A., 1995, « Marquages du corps, identité et rituel », in : *Religiologiques (Corps et sacré)*, n° 12, Montréal.
- Le Breton, D., 1991, *Passions du risque*, Métailié, Paris.
- Le Breton, D., 1996, « Les activités à risque : éthique du jeu avec la mort », in : *Cahiers de recherche éthique (Le jeu et ses enjeux éthiques)*, sous la direction de Denis Jeffrey, Fides, Montréal.
- Lemieux, R., 1988, « Les mendiants de l'existence », in : *Folie, mystique et poésie*, Gifric, Québec.
- Maffesoli, M., 1985, *La connaissance ordinaire. Précis de sociologie compréhensive*. Librairie des Méridiens, Paris.
- Maffesoli, M., 1990, *Dans le creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*. Pion, Paris.
- Nicolas, C.-A., Valleur, M., 1994, *Toxicomanie et mort. Addiction et conduites de risque*. Document du GRECO, (Groupe de recherches et d'études sur les conduites ordaliques), février 94, cité par Francis Saint-Dizier, « Les toxicomanes, le risque et la mort », in : *Les risques et la mort*, Montréal, Méridiens, 1996.

- Saint Dizier, F. et Doray, B., 1994, *Toxicomanie et modernité* — Rapport de recherches II Ministère de l'enseignement supérieur et de la recherche, France.
- Saint Dizier, F., 1995, « Les toxicomanes, le risque et la mort », in : *Risques et mort*, collectif dirigé par J.J. Lévi et D. Jeffrey, Méridiens, Montréal.
- Thomas, L.-V., 1975, *Anthropologie de la mort*, Payot, Paris.
- Thomas, L.-V., 1997, « Le renouveau de la mort », in : *Parlons de la mort et du deuil*, sous la direction de P. Comillot et M. Hanus, Éditions Frison-Roche, Paris.
- Volant, É, et al, 1996, *Les risques et la mort*. Méridiens, Montréal.
- Van Gennep, A., 1981, *Les rites de passage*, Paris, Éditions A. & J. Picard.
- Vattimo, G., 1990, *La société transparente*, Paris, Desclée de Brouwer.