



Regards divers sur la violence

Recueil de textes de conférences

Programme de conférences organisé par

l'Institut de recherche pour le développement social des jeunes
Le Groupe de recherche et d'action sur la victimisation des enfants
Le Conseil multidisciplinaire des Centres jeunesse de Montréal

Institut de recherche pour le développement social des jeunes

Montréal

Septembre 2001

Données de catalogage avant publication (Canada)

Vedette principale au titre :

Regards divers sur la violence : recueil de textes de conférences

“Programme de conférences organisé par l’Institut de recherche pour le développement social des jeunes, le Groupe de recherche et d’action sur la victimisation des enfants, le Conseil multidisciplinaire des Centres jeunesse de Montréal”.

ISBN 2-922588-18-1

1. Violence. 2. Violence - Aspect social. 3. Violence - Histoire. 4. Culture. 5. Ordre et désordre (Sociologie). I. Institut de recherche pour le développement social des jeunes. II. Groupe de recherche et d’action sur la victimisation des enfants. III. Centres jeunesse de Montréal. Conseil multidisciplinaire.

HM886.R43 2001

303.6

C2001-941474-9

Collaboration à la production : Danielle Coutlée

Regards divers sur la violence

Les Origines évolutives de la violence liée à la sexualité et à la reproduction
par **Bernard Chapais, primatologue, Université de Montréal**
10 février 1999

L’Histoire comme expérience de la violence
par **Jean-Marie Fecteau, historien, Université du Québec à Montréal**
10 mars 1999

Des Cultures violentes ? Non !
par **Gilles Bibeau, anthropologue, Université de Montréal**
14 avril 1999

La Violence : entre ordre et désordre social...
par **Guy Rocher, sociologue, Université de Montréal**
5 mai 1999

Programme de conférences organisé par
L’Institut de recherche pour le développement social des jeunes
Le Groupe de recherche et d’action sur la victimisation des enfants
Le Conseil multidisciplinaire des Centres jeunesse de Montréal

LA PRÉSENTATION
Claire Chamberland

page 1

L'HISTOIRE COMME EXPÉRIENCE DE LA VIOLENCE
Jean-Marie Fecteau

page 9

LA VIOLENCE: ENTRE ORDRE ET DÉSORDRE SOCIAL...
Guy Rocher

page 23

DES CULTURES VIOLENTES? NON!
Gilles Bibeau

page 43

LA PRÉSENTATION

Claire Chamberland

Après trois ans d'existence, l'Institut de recherche pour le développement social des jeunes (IRDS) souhaitait approfondir sa réflexion sur les phénomènes de violence chez les jeunes. Même si collectivement les chercheurs de l'équipe interne et les chercheurs universitaires partenaires présentaient un profil disciplinaire assez diversifié, deux constats s'imposaient.

Premièrement, ce n'est pas parce que nous sommes distincts que nous partageons nécessairement nos lectures disciplinaires sur le phénomène complexe qu'est la violence. L'approche ghetto est malheureusement trop souvent pratiquée. Les chercheurs cherchent bien souvent avec ceux qui leur ressemblent. La principale conséquence qui en résulte, c'est une compréhension fragmentée et sectorielle d'une problématique qui évolue pourtant sur plusieurs dimensions à la fois.

Deuxièmement, certaines disciplines sont parfois négligées. Ainsi le regard de l'historien ou de l'ethnologue était relativement absent dans le travail intellectuel de l'IRDS. En outre, les points de vue du primatologue, du sociologue, de l'historien comme de l'ethnologue étaient peu diffusés dans la communauté des praticiens. Leur

grille de lecture, d'abord clinique, enracinée dans les disciplines professionnelles que sont le service social, la criminologie, la psycho-éducation ou la psychologie, pouvait selon nous être enrichie par les théories qui examinent l'influence de l'histoire de notre espèce comme des sociétés, et des systèmes symboliques et de régulation sociale qui organisent les rapports entre les humains. Les déterminants, biologiques, sociologiques, culturels ou historiques même s'ils ne sont pas toujours prédominants dans les représentations des intervenants et des chercheurs, doivent pouvoir être plus largement diffusés et compris comme des facteurs qui les concernent directement dans leur travail quotidien.

Pour pallier ces lacunes, l'équipe de recherche interne se donna comme projet collectif d'organiser la première série des conférences d'hiver. L'histoire récente nous montrera que cette habitude se répétera et qu'elle est en bonne voie de s'institutionnaliser. C'est ainsi que quatre conférenciers prestigieux ont généreusement accepté de partager avec nous le regard que porte leur discipline sur la violence : Bernard Chapais pour le point de vue de la primatologie, Jean-Marie Fecteau en tant qu'historien, Gilles Bibeau comme

Regards divers sur la violence

ethnologue et enfin le sociologue Guy Rocher. Ce fut une aventure intellectuelle passionnante qui s'est déroulée entre février et mai 1999.

Nous avions prévu de faire en sorte que ces allocutions ne soient pas que des paroles qui s'envolent. L'enregistrement sur vidéo a d'abord été notre première façon d'assurer une certaine pérennité à cet événement. Grâce à la persévérance et l'engagement de Louise Blouin et de Danielle Coullée, de même qu'à l'implication des auteurs, un document écrit qui rend compte des contenus des conférences a pu voir le jour. C'est ainsi que trois conférences sur quatre sont maintenant disponibles sous forme écrite et sont réunies dans le présent document.

Lors de la première conférence, Bernard Chapais nous a rappelé notre cousinage avec l'animalité. Nos dispositions archaïques sont d'ailleurs reflétées dans la mémoire biologique des hominidés tout au long d'une très longue histoire (dans les 5 derniers millions d'années). Les enjeux qui sont à l'origine d'épisodes agressifs sont principalement reliés à l'accès à des ressources ou à la compétition pour y parvenir : la défense d'un territoire, la quête de nourriture ou le contrôle de la sexualité (les femelles étant ici une « ressource »). En somme, la nécessité de survivre et de se

reproduire génère rivalité et compétition. Ce qui est propice à l'agression¹. Plus les ressources sont limitées, plus elles sont défendables (c'est-à-dire non dispersées), plus les compétitions sont agressives, plus les rapports de dominance s'installent et s'ensuit une distribution inégalitaire des ressources. En outre, plus l'animal occupe une position de dominance dans la hiérarchie sociale, plus l'accès aux ressources est important, territoire, nourriture et femelles compris. Ce constat est, avouons-le, bien contemporain.

Le texte de la conférence de Bernard Chapais n'est malheureusement pas disponible mais même s'il est impossible de résumer une communication aussi riche que fut la sienne, nous osons espérer que ce bref condensé en délimite partiellement le contour. Mais il y a toujours la possibilité de visionner la vidéo disponible au centre de documentation des Centres jeunesse de Montréal².

La seconde conférence porta sur le regard de l'historien. Lorsque je pris contact avec Monsieur Fecteau, les premières questions que je lui posai naïvement sont : Y a-t-il une période dans l'histoire qui soit plus violente que d'autres ? Sommes-nous de moins en moins violents ? C'est à ce moment-là que je fus en mesure d'apprécier les qualités intellectuelles de mon interlocuteur... et la

LA PRÉSENTATION

naïveté de mes interrogations ! Le travail de l'historien c'est l'étude de la mutation des conditions structurelles des possibilités de violence à différentes époques. Chacune d'elles exprime sa propre forme de cruauté, ses modes de domination, sa façon de faire mal. La violence, nous dira-t-il, marque notre fragilité de vivre ensemble. Il nous propose une grille de lecture absolument pertinente pour saisir l'espace social qui caractérise une société à un moment donné de son histoire. Elle ne me quitte désormais plus. Je vous laisse le soin d'en prendre connaissance dans le texte qu'il signe. Il nous fait la démonstration de son utilité en l'appliquant à des périodes charnières de notre histoire récente : la transition à la vie démocratique (19^e siècle) et l'expérience de l'État providence au 20^e siècle. Je retiens néanmoins qu'une époque qui offre un horizon d'attentes limité et fermé est désespérante. Si elle rejette, ignore ou néglige le patrimoine d'expériences hérité du passé, elle fait vivre à ses contemporains des problèmes de sens et de désaffiliation. En somme, chaque époque contient des ingrédients qui font vivre de l'impuissance et fournit des occasions d'exprimer notre capacité biologique et historique de dominer ou d'être dominé. Les ferments de la violence seraient doubles : le

manque de pouvoir ou l'excès de pouvoir.

Guy Rocher est l'un des grands intellectuels que le Québec peut s'enorgueillir d'avoir comme citoyen. Témoin et artisan des changements profonds de la révolution tranquille, il nous a livré une réflexion nuancée sur la façon dont les sociétés parviennent à « civiliser » cette violence primitive. En fait, nous aurions même une capacité de violence plus grande que les autres animaux. La cruauté, la haine et la vengeance, thèmes shakespeariens par excellence, seraient propres à notre espèce. Le défi d'une société consiste à trouver des façons de gérer ces sentiments pas vraiment nobles. Le dressage, les rituels sacrificiels ou encore la concentration du pouvoir entre les mains du politique, du juridique ou du religieux constituent différentes stratégies pour domestiquer ces tendances destructrices. Il est intéressant de constater que la loi de la protection de la jeunesse ou celle des jeunes contrevenants ou encore la criminalisation de la violence conjugale sont des dispositifs que l'État a institué pour rationaliser les rapports humains. La morale est la plus récente invention pour civiliser l'humain; elle vise à internaliser les règles et normes sociales. En fait, Guy Rocher dira que la morale « s'insère

Regards divers sur la violence

dans les interstices de la vie quotidienne et est venue faire ce que le droit ne pouvait pas faire ». L'ordre dans une société s'organise autour de rapports de pouvoir qui nous amènent bien souvent à la marge de la violence. Il nous explique comment le droit, la religion ou la morale régissent ces mêmes rapports. En même temps, le désordre n'est jamais loin. L'ordre et le désordre social sont producteurs de violence.

Enfin, l'ethnologue Gilles Bibeau nous convie à prendre nos distances à l'égard de notre société, « à penser autrement la question de la violence et à regarder, avec d'autres yeux, le monde de la marge dans lequel les intervenants sont appelés à vivre ». J'avais aussi posé une question naïve à ce collègue très savant mais combien généreux : Y a-t-il des sociétés plus violentes que d'autres ? La réponse fut sensiblement la même que celle que me fournit notre collègue historien. Chaque société comporte différents types de violence et des modes de régulation qui lui sont propres. Bien sûr, la violence interpersonnelle physique est moindre dans les sociétés occidentales contemporaines qu'il désignera comme une société de l'objet. Mais ce type de société produit d'autres types de violence : exclusion économique, sociale et symbolique; anomie et désespoir; ainsi qu'un taux important de comportements de

violence dirigée vers soi tel qu'en font foi les statistiques sur le suicide au Québec. Son texte fourmille d'informations et livre d'intéressantes pistes d'explications pour mieux saisir dans quel type d'espace social les humains évoluent. Cinq types de processus structurent l'organisation des sociétés : les relations entre le monde des objets (la technologie, la propriété), les critères à l'origine de la formation des collectivités (sang, filiation, clan, langue, territoire...), les liens entre les vivants et les morts, le rapport à l'étranger (défense du territoire, rivalité ou coopération intergroupe) et, enfin, les liens avec les dieux et les esprits. Quatre types de sociétés sont dégagés : les sociétés de sang, de territoire, de l'individu et de l'objet. Même si les premières sont historiquement plus anciennes que les dernières, on peut facilement constater que l'organisation sociale fondée sur le sang et le clan correspond bien à la mafia et que la société organisée autour du territoire s'apparente bien au fonctionnement d'un gang. On peut aussi induire qu'une société de l'individu favorise autant des processus positifs comme l'intériorité et l'intimité (si bien décrits par les romanciers russes de la fin du 19^e siècle) que des processus plus problématiques comme le souci excessif de soi et le repli sur soi, l'isolement et l'atomisation. Monsieur Bibeau nous convie à une réflexion percutante sur la

LA PRÉSENTATION

violence de la société de l'objet qui domine de plus en plus l'espace social contemporain. La propriété privée ainsi que la perte des systèmes de sens collectifs ou leur diversification, générant du vide ou de l'excès de sens, sont autant de facteurs à l'origine de la violence contemporaine³. L'identité personnelle est de moins en moins collective. Monsieur Bibeau constatera que « l'individu qui s'était constitué en se libérant de ses appartenances va tendre à se définir de plus en plus par les objets qu'il possède ». D'où cette quête effrénée pour la propriété et l'appropriation des objets. Rappelons que ce dernier contexte produit maintes occasions de rivalité et de compétition violente.

Au terme de cette expérience, je constate bien sûr que chaque discipline offre un angle d'analyse qui lui est propre : les origines biologiques de la violence pour le primatologue, le facteur temps pour l'histoire, les modes de régulation sociale pour le sociologue, la relativité culturelle et ses dynamiques pour l'ethnologue. Néanmoins, bien des convergences sont facilement discernables entre ces regards. Tous ont affirmé clairement que la violence nous vient du tréfonds de l'histoire. La violence apparaît

quand les ressources sont rares mais maîtrisables donc potentiellement sous l'emprise d'une domination. Elle naît aussi de l'impuissance du sujet menacé dont l'accès à ces mêmes ressources (affectives, sociales ou économiques) est difficile et parfois impossible. Chaque période historique comme chaque type de société possède des mécanismes qui permettent de domestiquer ou de réguler les possibilités de violence. En même temps, les processus sociaux propres à une époque ou à une société ne sont pas que modérateurs; ils contiennent aussi leur propre ferment de violence. La société ne fait pas que socialiser et civiliser l'humain; elle peut rendre violent, spécialement si l'individu y est mal positionné. Certes, à l'instar de ce que nous dit Monsieur Rocher, l'humain est cruel, capable de haine et vindicatif. Mais il fait face à des situations d'impuissance et de domination qui font ressurgir sa capacité biologique à être violent. En somme, l'enfant n'est ni fondamentalement bon ni fondamentalement méchant. Il est biologiquement capable de comportements prosociaux (sourires, contacts visuels réciproques et babilllements spontanés chez les nourrissons) comme antisociaux. La rencontre avec un environnement bienveillant ou adverse éveillera ses propensions

Regards divers sur la violence

biologiques à la communication ou au contraire à l'agression.

Je vous laisse donc au plaisir de lire ces textes inspirants et parfois provocateurs. Qu'ils éveillent en vous le plaisir de la curiosité et la motivation à comprendre et penser la violence au delà de l'expérience immédiate que nous en avons.

Bonne lecture !

Notes

- ¹ On s'entend bien souvent à réserver l'appellation de violence à l'espèce humaine dans la mesure où la violence est davantage une évaluation normative de conduites agressives et que, par conséquent, le jugement varie considérablement d'une culture ou d'une période historique à l'autre.
- ² Vous pouvez vous procurer les vidéos en communiquant avec le centre de documentation des Centres jeunesse de Montréal au 896-3394.
- ³ Récemment, Pierre Dansereau constatait que la démocratie, mode politique théoriquement la plus respectueuse de notre histoire, n'a pas permis d'assurer un meilleur partage des ressources.

L'auteur

Jean-Marie Fecteau est professeur au Département d'histoire de l'Université du Québec à Montréal. Il est aussi directeur du Centre de recherche sur les régulations sociales, qui a notamment pour tâche d'étudier la mise en place du premier réseau d'institutions de santé et de services sociaux à Montréal, de 1840 à 1921. Il est aussi chercheur associé au Collectif de recherche sur l'itinérance, au CRISES de l'UQAM et au Centre international de criminologie comparée de l'Université de Montréal. Il s'intéresse plus particulièrement à l'histoire sociopolitique du droit, de l'assistance et de la santé, de l'État, surtout au Québec du 19^e siècle et des premières décennies du 20^e siècle.

Parmi ses publications

Fecteau, Jean-Marie. 2000. « Trente ans après... La problématique des Rébellions de 1837-1838 et aujourd'hui », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 8, no 2-3, hiver-printemps 2000, 315-317.

Fecteau, Jean-Marie. 1999. « Une économie historique du minimum: propos sur les origines de l'État Providence », *Lien social et Politiques-RIAC*, no 42, 61-70.

Fecteau, Jean-Marie. 1998. « Note sur les enjeux de la prise en charge de l'enfance délinquante et en danger au XIX^e siècle », *Lien social et Politiques-RIAC*, no 40, 129-138.

Fecteau, Jean-Marie. 1998. « Notre histoire politique », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 7, no 1, automne 1998, 6-9.

Dupont-Bouchat, M.-S., É. Pierre, Jean-Marie Fecteau, J. Trépanier, J.-G. Petit, B. Schnapper et J. Dekker. 2001. *Enfance et justice au XIX^e siècle. Essais d'histoire comparée de la protection de l'enfance 1820-1914 (France, Belgique, Pays-Bas, Canada)*, Paris, Presses universitaires de France, 443 p.

Fecteau, Jean-Marie. « L'enfermement comme panacée. Sur l'institutionnalisation de l'assistance au Québec, 1840-1921 », dans *La organizacion de la sociedad y el control de la poblacion y el espacio en Europa y Canada. Una perspectiva historica*, sous la direction de P. Fraille, à paraître à l'été 2001.

Fecteau, Jean-Marie et M. Aranguiz, 2000. « L'école de la précarité: vagabonds et errants à Montréal au tournant du siècle », dans *L'errance urbaine*, sous la direction de Danielle Laberge, Québec, MultiMondes, 11-27.

L'HISTOIRE

COMME EXPÉRIENCE DE LA VIOLENCE

Jean-Marie Fecteau

*Une histoire contée par un idiot, pleine de bruit
et de fureur, et qui ne veut rien dire.*

(Shakespeare, *Macbeth*, V, 5, v. 1605)

*Vivre en société, c'est échapper à la violence, non certes
dans une réconciliation véritable qui répondrait aussitôt à
la question « qu'est-ce que le sacré », mais dans une
méconnaissance toujours tributaire, d'une façon ou d'une
autre, de la violence elle-même.*

(R. Girard, *La violence et le sacré*, p. 479)

Que peut dire l'historien sur l'histoire de la violence, sur la violence en histoire qui ne serait ni une banalité faussement savante (la violence a toujours existé...) ni une pseudo évidence historique faussement rassurante (la civilisation est l'histoire de la violence peu à peu contrôlée par les hommes...) ? La violence, comme la vie, est au cœur de l'expérience historique des hommes et des femmes. Parfois ferment, parfois résultante, elle naît de l'impuissance et carbure à la domination. Certes, comme phénomène, elle dépasse les hommes dans le temps comme dans l'espace. Mais la violence qui nous

intéresse ici est celle des hommes et des femmes, subie ou infligée. Si l'historien se doit d'en parler, ce n'est ni comme censeur ni comme oracle lisant dans les archives le sens du devenir. Dans le regard jeté sur un phénomène de telle ampleur, accompagnant l'expérience des hommes, la parole de l'historien n'a de pertinence, il me semble, que si elle trace les contours du changement, des conditions fondamentales qui permettent de penser les mutations qu'ont connues les manifestations diverses de la violence dans nos sociétés. C'est à l'esquisse de cette tâche que s'emploie le bref texte qui suit.

Regards divers sur la violence

Le problème de la définition de la violence comme phénomène

Au regard de l'évolution historique, la violence occupe, comme en négatif, l'espace flou et dangereux qui se profile entre les mailles de la « civilisation ». Violence originelle, fondamentale que seraient venus polir des siècles d'encadrement légal et moral. Les rapports humains auraient, dans le lent travail d'une longue police des mœurs, perdu de cette rugosité fondamentale qui aurait eu la violence comme principe et contexte. De Hobbes à Elias, les sciences humaines et politiques ont défini la société avant tout comme

harnachement de la violence inhérente à l'homme primitif.

D'autres pourtant ont

bien montré que cette violence fondamentale n'était peut être que détournée (Girard²), voire toujours reconstruite dans la capillarité des rapports sociaux (Foucault). On a même tenté une *mesure* de cette violence, en général pour découvrir qu'elle avait reculé³... En somme, derrière toute problématique historique de la violence surgit le dilemme fondamental à tout questionnement sur la société : est-elle un construit fragile et fugitif, l'ordre étant

[la société] est-elle un construit fragile et fugitif, l'ordre étant l'exception, et le désordre la règle?

l'exception, et le désordre la règle? Dans un tel questionnement, la notion de désordre est souvent associée à la violence sans frein, à l'anarchie débridée des volontés individuelles.

On comprend vite l'extension extrême qui est prêtée au concept de violence. En effet, la violence est vue, entre autres, comme un moment, un acte, une agression, en somme l'espace relativement court d'un geste ou d'une menace⁴. Mais elle prend aussi la forme d'une conjoncture, d'un climat, soit une structure de relation au sein de laquelle elle devient pensable comme occurrence⁵. Rien de plus frappant, à mon sens, que l'extension récente donnée au concept dans des notions comme celle de « violence verbale » ou de « violence psychologique ». La violence n'est plus ramenée simplement à l'occurrence du geste ouvertement violent. Elle est élargie à une problématique où sont prises en compte non seulement les manifestations, mais les conditions structurelles formant le terreau fertile à l'émergence de situations violentes. Dans cette acception élargie, la violence peut être comprise dans les multiples formes de sa concrétisation : comme réflexe, réaction brusque et extrême à une situation de tension ou de conflit ; comme stratégie permettant

L'HISTOIRE

COMME EXPÉRIENCE DE LA VIOLENCE

d'instrumentaliser la violence à des fins spécifiques ; comme culture, ensemble de valeurs la promouvant comme forme valide d'existence ; enfin comme rapport, inscrite comme contrainte spécifique dans les inégalités sociales et les relations de pouvoir.

Pour chacun de ces aspects, une histoire est possible, histoire éclatée au gré des situations et des contextes de violence dans la longue histoire du malheur des hommes⁶. Ce que nous voudrions plutôt faire ici, c'est tenter une première analyse de ce que l'on pourrait appeler la mutation des conditions structurelles de possibilité de la violence en Occident. En effet, derrière l'apparente atemporalité de bien des situations de violence (le meurtre ou l'assaut violent, par exemple), se profile la nécessité, pour qui veut comprendre la violence comme occurrence et comme système, d'étudier le milieu et les conditions où elle prolifère.

Notre hypothèse est la suivante : dans l'histoire relativement récente de l'Occident, deux grandes mutations majeures se sont produites, entraînant un bouleversement fondamental des modes de penser et de vivre

la violence, soit la grande transition démocratique de la première moitié du 19^e siècle et le passage à l'État providence après la Grande Crise des années 1930 et la Deuxième Guerre

mondiale. Ces mutations ont entraîné des changements perceptibles à tous les niveaux de l'existence sociale :

nous nous attacherons ici à analyser cinq de ces niveaux, en examinant leur impact sur la violence possible dans une société. Ces cinq éléments sont :

1. L'entrechoc des trajectoires individuelles
2. La structure des relations et formes de régulation du lien social
3. Le profil des aspirations et des horizons d'attente individuels et collectifs
4. L'espace d'expérience dans lequel opère la société et la place de la tradition
5. La forme et la solidité des collectifs d'appartenance⁷.

La violence, comme la vie, est au cœur de l'expérience historique des hommes et des femmes. Parfois ferment, parfois résultante, elle naît de l'impuissance et carbure à la domination.

Regards divers sur la violence

La violence à l'épreuve de la transition démocratique

Les grandes révolutions de la fin du 18^e siècle et l'impressionnante montée des États nations libéraux au 19^e siècle mettent en place un système social fondé sur la démocratie et le couple salariat/capital. Quels effets ont eu ces phénomènes de très grande ampleur sur les comportements de violence? Déjà, les historiens ont cru noter une baisse tendancielle, remontant au moins au 18^e siècle, de la criminalité violente au profit des infractions contre la propriété⁸. On remarque aussi une importante croissance de la répression des délits contre l'ordre public (surtout l'ivrognerie, l'errance et le vagabondage) au 19^e siècle, délits ayant un potentiel de violence ouverte assez faible⁹. Mais la mutation du 19^e siècle a une toute autre ampleur : elle bouleverse les conditions de production de la violence à plus d'un titre.

Le primat de l'individu. Les sociétés occidentales, à l'époque, se sont littéralement reconstruites sur le principe de la liberté individuelle, tant au plan de l'intégrité physique garantie à chacun que de la liberté d'entreprendre. Ce culte de la liberté, fondé sur le

Comment mesurer le potentiel de violence des aspirations à la fois stimulées par une société fondée sur la promotion de soi et frustrées par la force des choses ou du destin, voire par la brutalité des règles du marché?

postulat d'une régulation harmonieuse des sociétés rendue possible par la libre concurrence des talents et des volontés, a entraîné la modification fondamentale de la structure juridique des sociétés. De l'humanisme des Lumières aux exigences du Capital, cette revalorisation fondamentale de l'autonomie personnelle constitue le socle d'un univers où la violence pourra prendre un autre visage : violence exacerbée et démultipliée des États nations forts de la nouvelle légitimité démocratique, violence mieux réprimée des comportements urbains par l'apparition d'une force policière décuplée. L'acquis majeur est peut-être cette croyance fondamentale dans le caractère réformable de l'individu en société et le net recul de la différenciation sociale fondée sur les ordres traditionnels (nobles et paysans). L'apparition de l'emprisonnement comme forme dominante de répression du crime est un bel exemple de l'ambiguïté de la violence possible : violence

sourde (et souvent ouverte) du geôlier (ou du psychiatre) sur l'interné, décuplée par

les savoirs nouveaux qui légitiment la manipulation de l'humain, mais en même temps reconnaissance nouvelle et rapide des droits civiques fondamentaux et de l'État de droit,

L'HISTOIRE

COMME EXPÉRIENCE DE LA VIOLENCE

assurant une défense minimale de l'individu contre les agressions. Ajoutons à cela une nouvelle sensibilité humanitaire à la source du grand combat contre l'esclavage (alors que le sort de la classe ouvrière laisse souvent indifférent les bonnes âmes)¹⁰. On voit comment le constat est difficile, et que la question du « plus » ou « moins » de violence est au fond mal posée. Il faut dire plutôt que les conditions mêmes de manifestation de la violence et de sa répression ont été profondément bouleversées par la nouvelle donne de l'individualisme.

La fragilisation des rapports sociaux,

Une bonne partie des conditions historiques de production de la violence tient aux traditions et savoir-faire incorporant en leur sein des comportements de violence. La force même de la communauté traditionnelle est productrice d'une violence spécifique¹¹. Ici encore, ordre n'est nullement synonyme de non-violence... Mais au 19^e siècle, la mutation du lien social impliquée par la croissance du salariat et de l'urbanisation, notamment, peut difficilement être exagérée. La précarisation des revenus, notamment en ville¹², la fragilité d'un environnement urbain souvent hostile, le déplacement de grandes masses d'immigrés entre les continents et entre la campagne et la

ville exacerbent cette « fragilité de la vie » qu'a décrite Farge pour une époque antérieure¹³. Certes, une nouvelle sociabilité urbaine populaire va venir tant bien que mal compenser l'éclatement des anciennes solidarités villageoises ou familiales, mais la précarisation de l'emploi va créer des conditions où, à la violence de l'employeur, va se greffer celle de la misère et des lendemains incertains. Qu'une telle situation soit génératrice de violence (notamment en matière de violence intrafamiliale) est bien connu. C'est d'ailleurs vers les années 1870 qu'apparaissent les mouvements de défense de l'épouse et des enfants contre la violence maritale, telle la Montreal Society for the Protection of Women and Children¹⁴.

La ville est le règne de l'étranger, un étranger permanent, côtoyé quotidiennement, avec qui on apprend à vivre. Le développement au 19^e siècle d'un environnement urbain peu à peu quadrillé et policé (planification de l'espace urbain, règlements de construction, hygiène publique, services de police) va certes permettre de rendre cet espace moins propice à la violence subite, quotidienne et spontanée des grandes villes anciennes. Mais, outre la systématisation de la ségrégation spatiale, va se développer, en réaction justement à cette

Regards divers sur la violence

évolution, une réponse systématique de groupes criminels organisés à la source de conduites de violence inédites. De nouvelles formes de violence, nourries des fragilités constitutives au rapport salarial, vont ainsi devenir possibles.

L'appel du futur. La société de la démocratie et du capital est tout entière investie sur l'avenir, redéfini en forme de progrès. La société libérale est une gageure qui fait de la liberté d'entreprendre la clef de la construction d'un avenir meilleur, différent. Cette dimension temporelle de la société nouvelle n'a pas seulement été à la source d'une réflexion scientifique renouvelée sur le social¹⁵ : elle a aussi été à la source d'une structure d'aspiration fondée sur les destins personnels de chacun. La valorisation de l'autonomie personnelle a ainsi débouché sur des choix de carrière, des cheminements atypiques, souvent source d'isolement ou de frustrations inédites. Comment mesurer le potentiel de violence des aspirations à la fois stimulées par une société fondée sur la promotion de soi et frustrées par la force des choses ou du destin, voire par la brutalité des règles du marché ?

Circonstances qui ne sont certes pas neuves, mais que le nouveau rapport au temps, au futur et à l'espoir généré par les sociétés libérales multiplie.

La tradition en question. Ces sociétés sont aussi celles de la destruction des cadres traditionnels anciens, qui formaient un ensemble de valeurs et de guides comportementaux, certes loin d'être toujours suivis, mais constituant néanmoins un solide réservoir de repères pour les individus, en fonction de leur statut. La tradition (y compris religieuse) était ainsi une lecture contraignante du passé à la source d'une discipline de vie fondée sur la reproduction de la tradition. La société qui émerge au 19^e siècle est née de la critique de cette tradition, de la nécessité, tant

au plan des libertés religieuses que des objurgations morales, d'adapter l'ordre des valeurs au

La violence à la fois est un événement qui ne se répète pas, et une condition qui dure. Cela n'en fait pas un phénomène impensable, seulement une question difficile...

cheminement personnel des citoyens et aux exigences de leur libre volonté.

L'ultramontanisme québécois du 19^e siècle est une réponse ambiguë (et ambitieuse) à cet appel contradictoire d'une morale nécessaire dans une liberté essentielle. Mais cette morale nécessairement personnelle et néanmoins sociale devra toujours être reconstruite, constamment ouverte à la sollicitation de

L'HISTOIRE

COMME EXPÉRIENCE DE LA VIOLENCE

morales différentes, objet permanent de campagnes rhétoriques destinées à susciter la conformité à des règles collectives de vie (par exemple dans le domaine de la tempérance, des mœurs sexuelles ou de la pratique religieuse). Combien d'histoires personnelles en rupture avec la tradition ou la morale, parsemées des petites (et grandes...) violences des adhésions forcées ou des exclusions brutales !?

La reconstruction du collectif. Les sociétés passées mettaient toujours le collectif au premier rang. L'individu était d'ailleurs, au regard de la religion, de la politique ou de l'économie, avant tout membre d'un collectif qui le définissait et formait sa condition même d'existence sociale. Une société fondée, dans ses conditions de reproduction, sur la liberté personnelle ne peut avoir de tels principes de fonctionnement. Dans ce contexte, un collectif d'individu ne se légitime (et ne définit ses objectifs, c'est-à-dire de ses aspirations pour le futur) qu'en fonction de la libre adhésion des individus qui le composent. L'association est ce mot magique qui, à partir

Violence aveugle et souvent suicidaire d'avenirs bouchés [...] que les conditions actuelles exacerbent.

du 19^e siècle, définit ces ensembles d'humains unis par une volonté commune, toujours susceptibles de changer au gré des adhésions et des départs volontaires¹⁶. Il serait difficile d'exagérer l'importance de cette mutation des formes collectives d'action pour une recherche sur la violence en histoire. D'abord parce que la faculté de s'unir est non seulement une arme puissante susceptible de multiplier le potentiel de violence sociale, mais parce que de telles associations vont être à l'origine (ou victimes) d'une violence inédite. La montée de la syndicalisation et des grèves ouvrières et la répression brutale dont elles ont fait l'objet est l'exemple qui vient le plus facilement à l'esprit. Mais il en est de même des sociétés secrètes, des partis politiques, des sectes religieuses, des groupes de jeunes qui, sous le couvert de la liberté de s'associer, ont pu embrigader et canaliser à des fins propres diverses formes de violence.

La société qui se met en place au 19^e siècle est-elle plus ou moins violente que la précédente ? On voit comment il est difficile, voire impossible de répondre à cette (fausse) question. Si on définit la violence comme la capacité d'agresser impunément un être humain, bien des indices nous font croire qu'autant au plan des valeurs, des instruments

Regards divers sur la violence

de répression et du type de sociabilité en jeu, les sociétés anciennes étaient plus propices à de tels excès. Mais si la violence est aussi dans l'inégalité des rapports fondés sur la richesse, dans l'incertitude de l'avenir fondé sur la précarité, dans le dénuement de la solitude¹⁷ provoqué par le recul des solidarités coutumières, alors le modèle social mis en place au 19^e siècle, avec lequel, pour une bonne part, nous vivons encore, est aussi, sinon plus, un modèle de violence.

La violence sous l'État providence

Bien sûr, les conditions structurelles devant être prises en compte pour penser la violence dans les sociétés modernes, trop brièvement exposées dans la partie précédente, sont encore en bonne partie avec nous. Mais on sait aussi que la grande crise du mode libéral de régulation sociale, et le développement subséquent de ce qu'on a appelé l'État providence comme instrument central de régulation des sociétés occidentales, ont profondément bouleversé ces conditions structurelles.

Chaque époque, à un certain niveau, a sa propre forme de cruauté, ses modes de domination,

D'abord en élargissant de façon notable l'espace d'autonomie et de liberté accessible au citoyen et à la citoyenne. La reconnaissance (limitée certes) des droits sociaux et la mise en place de filets de sécurité sociale ont changé les conditions d'expression de la misère. C'est tout le rapport à l'autre, manifeste dans ce qu'on a appelé la crise de la cellule familiale, qui se modifie ainsi dans des termes et sous des formes qui ont fait l'objet de mille interprétations (narcissisme, individualisme, ère du vide, crise de l'identité, etc.).

Ce phénomène est exactement concomitant avec son contraire apparent, soit la montée de la standardisation de la norme, la mise en place des grandes bureaucraties du *welfare* et plus généralement un modèle légal et normatif fondé sur l'adoption de lois-cadres permettant une large initiative réglementaire aux administrations et une insertion accrue dans la vie privée du citoyen¹⁸. Ces phénomènes de très grande ampleur ont provoqué un déplacement des conditions de production et d'expression de la violence. Par exemple, si la violence patronale, dans certains cas, a pu être relativement bridée par les lois du travail, n'a-t-elle pas, ironiquement, été remplacée par l'arbitraire bureaucratique du boubou macoute ou de l'agent de probation ?

L'HISTOIRE

COMME EXPÉRIENCE DE LA VIOLENCE

Et que dire de cet univers technocratique de standardisation de la vie quotidienne et de banlieusardisation où l'avenir en vient de plus en plus à ressembler au même présent qui se perpétue. Le chômage des jeunes n'est qu'une partie du malaise où, dans un système social, le libéralisme, tout entier tourné vers l'avenir, on ne sait plus trop bien, après deux guerres mondiales et l'état de l'écologie planétaire, de quoi cet avenir sera fait. Violence aveugle et souvent suicidaire d'avenirs bouchés qui, encore une fois, a une histoire longue, mais que les conditions actuelles exacerbent.

D'autant plus que la montée des États providence n'a rien fait pour améliorer la fragilité des repères éthiques et moraux des sociétés libérales déjà mentionnée plus haut. Au contraire, le libéralisme, avec toutes ses limites et sa fragilité intrinsèque, était pourtant lui-même une morale¹⁹, une morale collective qui assignait à l'individu, à la famille, aux collectifs une place et un cadre comportemental donné. L'écroulement de cette morale, visible dans des événements chocs comme mai 68, les tâtonnements dans la recherche d'une morale civique universelle, ont

laissé ouverte la question du caractère à la fois collectif et contraignant des règles de vie et de comportement de chacun et chacune.

Comme enfin l'ébranlement et la bureaucratisation rapide des grands collectifs constituant l'essence de l'existence collective des sociétés du siècle dernier. Le parti, le syndicat, voire la compagnie, sont devenus autant sinon plus des instruments de pouvoir et d'aliénation que de partage et de solidarité des intérêts.

C'est ainsi que la violence a aussi pris des dimensions inattendues : tuerie en série par des individus ; grands massacres, inouïs, des guerres mondiales ; crime organisé à l'échelle internationale ; génocides systématisés. Et puis, cette violence sourde et constante du chantage à la délocalisation des entreprises, au chômage, au désinvestissement, qui figent les individus et les sociétés dans la peur de l'avenir. La violence n'en peut plus d'inventer des formes nouvelles de souffrance dans un monde qui pourtant la refuse de plus en plus clairement, au nom d'une éthique universelle qui n'a rien perdu, au contraire, de son appel. C'est en ce sens que la montée des États providence, et de la mondialisation qui n'en

Dans ce catalogue de bruit et de fureur, de désespoir et de violences insensées qu'est aussi l'histoire, comment penser la violence?

Regards divers sur la violence

est qu'un aspect, doit aussi être pensée comme contexte inédit (et renouvelé à la fois) des violences possibles.

La violence et l'historien

Dans ce catalogue de bruit et de fureur, de désespoir et de violences insensées qu'est aussi l'histoire, comment penser la violence ? Une pensée rassurante serait celle qui verrait dans l'histoire la recherche des formes antérieures de la violence actuelle. Comme si la violence devait d'abord se penser dans les formes de la continuité, voire de l'immanence intemporelle. Certes la violence a une histoire. Ou plutôt deux. D'abord celle qui dirait qu'il y a toujours eu violence, que celle-ci est au cœur de l'humain comme la vie elle-même. Cette histoire nous révélerait les formes diverses et contingentes prises par la violence physique, par exemple, ou par cette violence collective par excellence qu'est la guerre. Mais elle ne serait toujours que l'histoire de l'occurrence répétée d'une manifestation particulière du malheur. Elle ne nous dirait rien de ceux qui la vivent, ou de ce qui la rend possible.

Il est important de savoir (et de comprendre) que la violence change, car ainsi naît l'espoir, et peut être aussi les moyens concrets de sa disparition.

C'est pourquoi l'auteur de ces lignes a opté pour une autre histoire. Celle qui voit dans la violence qui change un défi autrement important pour le chercheur. Celle qui essaie de penser la violence comme un processus saisissable par la pensée. Et ce, à deux titres. D'abord en recherchant les éléments « tensiogènes » d'une société donnée, les phénomènes qui dégénèrent en manifestation de violence. La violence à la fois est un événement qui ne se répète pas, et une condition qui dure. Cela n'en fait pas un phénomène impensable, seulement une question difficile... Ici comme ailleurs, il nous faudra apprendre à comprendre le temps, à intégrer le changement dans notre effort de compréhension (et de prévision ?) du monde.

Mais la violence n'est pas qu'un processus, elle est aussi un mode d'expression des malheurs d'un temps donné. Chaque époque, à un certain niveau, a sa propre forme de cruauté, ses modes de domination, sa façon de faire mal. Le fait que cela aussi change, et non seulement la situation qui passe à la violence, est fascinant et provoque l'historien penseur du temps. La violence est cet envers, omniprésent ou contingent, qui marque la fragilité d'un vivre ensemble harmonieux. Elle est cousine du conflit et de la lutte qui structurent toute société à partir du moment où elle est

L'HISTOIRE

COMME EXPÉRIENCE DE LA VIOLENCE

construite sur l'inégalité et l'injustice. Elle est l'ombre qui se profile quand la logique implacable de nos rapports sociaux subit l'épreuve constante du temps qui passe. Ainsi, depuis que l'avenir des hommes et des femmes est ouvert à une espérance qui ne serait pas que transcendance, la violence accompagne chaque échec dans la construction utopique de cet avenir, chaque brisure dans le tissu fragile de nos aspirations au meilleur. En somme, tout simplement, il est important de savoir (et de comprendre) que la violence change, car ainsi naît l'espoir, et peut-être aussi les moyens concrets de sa disparition.

Notes

- 1 Ce texte est une version profondément remaniée d'une conférence prononcée à l'Institut de recherche pour le développement social des jeunes. Je remercie Mesdames Claire Chamberland, Louise Blouin et Danielle Coullée pour leur gentillesse, leur disponibilité et leur patience. Je remercie aussi les auditeurs et auditrices présents à la conférence, dont les questions m'ont grandement aidé à améliorer, du moins je l'espère, ce texte.
- 2 Un essai d'application moderne, intéressante mais contestée, de la théorie de la violence de Girard peut être retrouvée chez Aglietta, Michel et André Orléan, *La violence de la monnaie*, Paris, P.U.F. 1982.
- 3 Chesnais, Jean-Claude, *Histoire de la violence en Occident de 1800 à nos jours*, Paris, Laffont, 1981. Voir le constat de Norbert Elias : « Never before in the development of humankind have so many millions of people lived together so peacefully – that is, with the considerable elimination of physical violence – as in the large states and cities of our time », Elias, Norbert, « Violence and Civilization », dans *Civil Society and the State: new European perspectives*, sous la direction de John Keane, Londres, Verso, 1988, p. 178.
- 4 C'est dans cet esprit que Chesnais insiste pour limiter la définition de la violence à la violence physique : « La violence au sens strict, la seule violence mesurable et incontestable est la violence physique » (op. cit., p. 12). On trouve là une des raisons pour laquelle l'étude de la violence en histoire a le plus souvent été abordée sous l'angle de l'acte criminel, permettant ainsi de premières mesures. Voir T.R. Gurr, « Historical Trends in Violent Crime: A Critical Review of the Evidence », *Crime and Justice: An Annual Review of Research*, vol. 3, 1981, 295-353 et le débat ouvert dans la revue *Past and Present* par l'article de L. Stone, « Interpersonal Violence in English Society, 1300-1980 », *Past and Present*, no 101, nov. 1983, 22-33 et no 108, août 1985, 206-224.

Regards divers sur la violence

- 5 C'est en ce sens que depuis Weber et Foucault on associe souvent pouvoir et violence, malgré l'utile mise en garde d'Hannah Arendt : « Une des différences les plus caractéristiques qui permettent de distinguer le pouvoir de la violence est que le pouvoir a toujours besoin de s'appuyer sur le nombre tandis que la violence peut s'en passer, dans une certaine mesure, du fait que, pour s'imposer, elle peut recourir à des instruments » (Arendt, *Du mensonge à la violence*, citée par Ricoeur, Paul, « Pouvoir et violence », dans *Lectures 1 - Autour du politique*, Paris, Seuil, 1989, 25).
- 6 Mille exemples se présentent du foisonnement des situations de violence en histoire : violence urbaine à la fois structurelle et spontanée du Paris du 18^e siècle décrite par Farge et Zysberg (Farge, Arlette et André Zyberg, « Les théâtres de la violence à Paris au 18^e siècle », *Annales ESC*, vol. 34, 1979, 984-1015) ou cette violence froide du surveillant de la prison panoptique immortalisé par Foucault (Bentham, Jeremy *Le panoptique : précédé de l'œil du pouvoir - entretien avec Michel Foucault*, Paris, Belfond, 1977). Les historiens ont d'ailleurs tenté, à la suite de Farge, des tableaux empiriques de la géographie de la violence. Voir par exemple Muchembled, Robert. *La violence au village : sociabilité et comportements populaires en Artois : du XV^e au XVII^e siècle*, Paris, Brepols, 1989 et Chauvaud, Frédéric, *De Pierre Rivière à Landru. La violence apprivoisée au XIX^e siècle*, Paris, Brepols, 1991. Ce dernier a d'ailleurs clairement tracé la démarche empirique au fondement de ces tableaux d'époque : « Parcourir les sociétés humaines, observer les attitudes collectives et les conduites individuelles, recueillir patiemment des bribes d'explication, mesurer la force déployée contre autrui, trouver une cohérence et un sens à ce foisonnement de signes disparates, saisir les mentalités des uns et des autres, telle est la démarche empirique du chercheur qui s'aventure à cerner la violence » (op. cit., p. 6).
- 7 Ces cinq dimensions de l'existence sociale (trajectoires individuelles, lien social, vision du futur, conception du passé et organisation de la vie collective) forment les éléments fondamentaux du mode de régulation sociale d'une société donnée. L'espace nous manque ici pour élaborer sur ce point.
- 8 Voir Chesnais, op. cit. et Gatrell, V.A.C., « The Decline of Theft and Violence in Victorian and Edwardian England », sous la direction de V.A.C. Gatrell, Bruce Lenman et Geoffrey Parker, *Crime and the Law in Western Societies: Historical Essays*, Londres, Europa, 1980, 238-337. Pour un constat beaucoup plus nuancé et critique, voir Finnane, Mark, « A Decline of Violence in Ireland? Crime, Policing and Social Relations (1860-1914) », *Crime, histoire et sociétés*, no 1, vol. 1, mai 1997, 51-70. Toute conclusion d'ordre quantitatif sur l'évolution de la violence recèle une faille majeure et à mon sens irréparable : celle de mesurer beaucoup plus l'efficacité de l'appareil répressif d'appréhension des délits que la réalité de ceux-ci, sans qu'il soit possible de discriminer ces variables explicatives (sans parler de la mesure toujours très aléatoire des capacités de résolution interne des conflits au sein des communautés restreintes). C'est pourquoi nous n'entrerons pas ici dans ce débat qui nous semble sans issue : le problème de la violence nous semble abordé de façon beaucoup plus heuristique si on interroge ses conditions de manifestations plutôt que son ampleur quantitative.
- 9 Sur ce point, voir dans le cas québécois : Fecteau, Jean-Marie, *Un nouvel ordre des choses. La charité, le crime, l'État au Québec, de la fin du 18^e siècle à 1840*, Montréal, VLB., 1989.

L'HISTOIRE

COMME EXPÉRIENCE DE LA VIOLENCE

- 10 Sur ce point majeur de la mutation des sensibilités, voir Haskell, Thomas L., « Capitalism and the Origins of Humanitarian Sensibility », *American Historical Review*, vol. 90, 1985, 339-361 et 547-566.
- 11 Violence permise dans les pratiques de punition collective, violence tolérée dans l'expression de certains rituels (comme le charivari, par exemple : voir Hardy, René, « Le charivari dans la société rurale québécoise au 19^e siècle », dans *De la sociabilité. Spécificité et mutations*, sous la direction de R. Levasseur, Montréal, Boréal, 1990, 59-72.
- 12 Mais aussi à la campagne avec la multiplication du prolétariat agricole. Pour une étude typique des effets destructeurs de l'urbanisation au milieu du 19^e siècle et le potentiel de violence qu'il génère, voir Lane, Roger, « Urbanization and Criminal Violence in the Nineteenth-Century: Massachusetts as a Test Case », dans *American Law and the Constitution Order. Historical Perspectives*, sous la dir. de Friedman, Lawrence M. et Harry N. Schreiber, Cambridge, Harvard University Press, 1978, 165-172.
- 13 Farge, Arlette, *La vie fragile - violence, pouvoir et solidarité à Paris au 18^e siècle*, Paris, Hachette, 1986.
- 14 Voir par exemple Hébert, Fernand, *La philanthropie et la violence maritale. Les cas de la Montreal Society for the Protection of Women and Children et de la Woman's Christian Temperance Union of the Province of Quebec*, mémoire, Département d'histoire UQAM, août 1998.
- 15 Koselleck, Reinhart, « "Champ d'expérience" et "horizon d'attente" : deux catégories historiques », *Le futur passé*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 1979, 307-329.
- 16 Sur ce point, une explication plus élaborée dans Fecteau, Jean-Marie, « État et associationnisme au 19^e siècle québécois : éléments pour une problématique des rapports État/société dans la transition au capitalisme », dans *Colonial Leviathan State Formation in Mid-19th Century Canada*, sous la direction de Allan Greer et Ian Radforth, Toronto, University of Toronto Press, 1992, 134-162.
- 17 Fecteau, Jean-Marie, « Sur les conditions historiques de production de la solitude moderne », *Lien social et Politiques-RIAC*, no 29, printemps 1993, 17-21.
- 18 Sur ce point, plus de détails dans Fecteau, Jean-Marie, « Le citoyen dans l'univers normatif : du passé aux enjeux du futur », dans *La condition québécoise. Enjeux et horizons d'une société en devenir*, sous la direction de Jean-Marie Fecteau, Gilles Breton et Jocelyn Létourneau, Montréal, VLB, 1994, 83-101.
- 19 D'Adam Smith à John Stuart Mill, les libéraux sont tous obsédés par la morale...

L'auteur

Guy Rocher est professeur à la Faculté de droit de l'Université de Montréal. Il a obtenu un M.A. sociologie à l'Université Laval et un Ph.D. à l'Université Harvard. Sa carrière d'enseignement a commencé à l'Université Laval en 1952. En 1960, l'Université de Montréal l'invita à assumer la direction du Département de sociologie (1960-1965). Durant cette période, il occupa aussi le poste de vice-doyen de la Faculté des sciences sociales (1962-1967) et il fut nommé (1961) par le Gouvernement du Québec membre de la commission royale d'enquête sur l'enseignement. Entre 1977 et 1983, il fut nommé par le Gouvernement du Québec secrétaire général associé au Conseil exécutif et sous-ministre au développement culturel (1977-1979) et au développement social (1981-1982). À ce titre, il participa à l'élaboration de la politique linguistique (Livre blanc et Charte de la langue française), de la politique culturelle (Livre blanc sur le développement culturel) et de la politique de la recherche scientifique (Livre vert).

Depuis 20 ans, Guy Rocher est attaché au Centre de recherche en droit public de la Faculté de droit pour y développer les recherches sociologiques sur le droit, l'éthique et les autres modes de régulation sociale. Outre les livres qu'il a publiés, il est l'auteur d'un grand nombre d'articles dans diverses revues scientifiques et autres. Il a exposé sa pensée dans un grand nombre de conférences devant des publics variés. Il s'est vu décerner un doctorat honorifique en droit par l'Université Laval en 1996 et un doctorat honorifique en sociologie par l'Université de Moncton en 1997. Il a reçu, entre autres, le Prix Léon-Gérin du Gouvernement du Québec en 1995, le Prix Molson du Conseil des arts du Canada en 1997, le Prix Esdras-Minville de la Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal en 1998 et en 1999 le Prix William-Dawson de la Société royale du Canada pour une œuvre interdisciplinaire.

Parmi ses publications

Rocher, Guy. 1992. *Introduction à la sociologie générale*, LaSalle, Hurtubise HMH, 685 pages.

Rocher, Guy. 1996. *Études de sociologie du droit et de l'éthique*, Montréal, Éditions Thémis, 327 pages.

Daigle, Gérard et Guy Rocher (sous la direction de). 1992. *Le Québec en jeu : comprendre les grands défis*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 811 pages.

Côté, René et Guy Rocher (sous la direction de). 1994. *Entre droit et technique : enjeux normatifs et sociaux*, Montréal, Éditions Thémis, 425 pages.

LA VIOLENCE ENTRE ORDRE ET DÉSORDRE SOCIAL

Guy Rocher

L'être humain est à mon avis l'espèce animale la plus violente de toutes. Vous avez entendu parler, je crois, dans la première conférence de Bernard Chapais, le primatologue, de la place des *homo sapiens* dans l'espèce des grands mammifères. Cela nous situe dans un monde animal où il y a différentes sortes de violence et où on utilise la violence à trois fins particulières : pour se nourrir, surtout chez les carnivores, pour se reproduire, les fameux combats de mâles, et aussi pour obtenir ou garder un territoire. Ce sont les trois grandes fonctions que la violence joue dans le monde animal.

Dans la longue évolution que l'humanité a connue depuis à peu près 100 000 ans, nos ancêtres ont certainement utilisé la même violence que les animaux pour se nourrir, pour se reproduire et pour garder le territoire. Mais en plus, l'être humain a des violences que l'on ne retrouve pas chez les animaux, et c'est dans ce sens-là qu'il est plus violent que les autres espèces animales. Il y a chez l'être humain en particulier trois passions ou trois sentiments qui sont des sources de violence et des facteurs de violence, et que l'on ne retrouve pas chez les animaux, ou du moins qu'on ne peut pas identifier comme tels chez eux.

La première de ces passions ou le premier de ces sentiments, c'est la cruauté. On dit parfois d'un animal qu'il est cruel, mais en réalité c'est une projection que l'humain fait sur l'animal,

parce que cruauté veut dire savoir que ce que l'on fait, fait mal. Être conscient que l'on fait du mal à quelqu'un et continuer à lui faire mal, même sachant qu'on lui

L'être humain est à mon avis l'espèce animale la plus violente de toutes.

fait mal. L'être humain est doté de ce que l'on appelle l'empathie, la capacité de souffrir avec quelqu'un et donc le faisant souffrir, de continuer à le faire souffrir. La lionne qui chasse des zèbres ou des chèvres, la lionne, c'est certain, fait mal à des animaux. Mais rien ne prouve qu'elle soit cruelle. Elle n'a pas le sentiment de faire mal. Elle n'a pas d'empathie. Elle ne pleure pas sur l'animal qu'elle mange : au contraire, elle est réjouie par la chance qu'elle a eue de la capturer. La cruauté ce n'est donc pas un sentiment qu'on observe chez les animaux, mais très fortement chez les êtres humains.

Le deuxième sentiment ou la deuxième passion que l'on ne trouve pas chez les animaux mais que l'on retrouve chez les êtres humains, c'est la haine. En vouloir à quelqu'un,

Regards divers sur la violence

vouloir du mal à quelqu'un, vouloir qu'il ait du mal, qu'il souffre par nous ou par d'autres, et se réjouir que quelqu'un souffre. La haine va plus loin que la cruauté, et c'est ce qui entraîne souvent des violences considérables.

La troisième passion propre à l'être humain, c'est le besoin de vengeance. On peut parfois penser qu'un animal se venge. J'ai été un jour témoin de la *pseudo-vengeance* d'une chatte qui avait ses petits. Un enfant de trois ou quatre ans a maltraité un des petits. La chatte a été énervée mais un quart d'heure plus tard elle a griffé l'enfant, ce qu'elle n'avait jamais fait. Évidemment, on a dit *Elle s'est vengée*. Qu'est-ce qui s'est passé dans les neurones de cette chatte, je ne le sais pas, mais chez l'être humain, la vengeance est courante. Lorsque le mal reçu appelle le mal, c'est la fameuse formule *Oeil pour oeil, dent pour dent*. Ce que vous avez reçu comme mal, rendez-le.

La vengeance ouvre une chaîne terrible. On l'appelle d'ailleurs la chaîne infernale de la vengeance. Lorsque la vengeance commence à s'établir dans des groupes, dans une société, elle peut

On peut certainement parler de la sélection naturelle des groupes sociaux qui ont réussi, certains mieux que d'autres, à survivre jusqu'à nous.

perdurer, et non seulement sur des années, mais sur des générations. Il y a un terme pour cette forme de vengeance, c'est ce qu'on appelle la *vendetta*.

De ces trois passions, la vengeance est celle qui a le plus menacé la survie de nos sociétés humaines à travers notre longue histoire, parce qu'elle est essentiellement autodestructrice d'un groupe. Les anthropologues ont identifié des sociétés qui n'arrivaient pas à se sortir de la *vendetta*, une vengeance quasi suicidaire pour ces sociétés.

On peut dire que dans la longue lignée de l'évolution de l'homo sapiens sur ces 100 000 ans dont je parlais, dans cette longue, très longue lignée de l'évolution, chaque petit groupe social, chaque petite société a eu à sauver la vie commune contre les conséquences de la *vendetta*, contre la cruauté, contre la haine. Les sociétés qui ont survécu, les petits groupes, les petites familles, qui ont survécu sur notre planète pendant ces 100 000 ans, ce sont probablement les sociétés qui ont le mieux réussi à gérer la *vendetta*, à gérer la cruauté. Ce sont les sociétés qui ont le mieux réussi à faire que ces sentiments, ces passions ne soient pas autodestructrices, si bien que, tout comme on parle de la sélection naturelle du point de vue biologique, on peut

LA VIOLENCE ENTRE ORDRE ET DÉSORDRE SOCIAL

certainement parler de la sélection naturelle des groupes sociaux qui ont réussi, certains mieux que d'autres, à survivre jusqu'à nous. Chacun de nous a des ancêtres qui remontent à 75 000 ans, en ligne directe. C'est effarant quand on pense à ça, alors que l'histoire que nous connaissons c'est à peu près 10 000 ans. Il y a à peu près 80 000 ans à 90 000 ans de notre histoire humaine que nous ne connaissons pas et pendant toute cette période-là, nos petites sociétés, nos ancêtres ont eu à survivre individuellement et surtout collectivement, ce qui veut dire que nos petites sociétés humaines ont dû inventer des moyens de contrôler ces violences, de contrôler en particulier la vendetta.

Tout d'abord, il a fallu éviter de verser le sang contre le sang. C'est une grande chose ; ça paraît simple mais dans la vendetta et dans la vengeance et dans la cruauté, le sang versé a un rôle symbolique extrêmement important. Le sang versé, c'est un peu le synonyme de la mort possible : on perd sa vie, on perd sa vitalité, le sang s'en va. La couleur rouge du sang et le rôle du sang aussi ont un effet. Beaucoup d'êtres humains perdent connaissance devant le sang ; c'est une perte de contrôle de soi, et le sang a des significations profondes chez l'être humain

qu'il n'a pas chez les animaux. Il a une signification profonde parce que la blessure entraîne des cicatrices qui restent, des cicatrices qui rappellent les coups reçus, si bien que, par le sang versé, par cette cicatrice qui reste, la vengeance est inscrite dans la chair de celui qui a été la victime de la violence. D'où la nécessité d'éviter de verser le sang contre le sang.

Pour cela, nos ancêtres ont inventé différents moyens. Par exemple, celui de dédommager la victime en demandant des compensations en nature au coupable : des animaux ou des outils, parfois des femmes ou des enfants. Et non seulement le coupable a été appelé à dédommager les victimes, mais on a aussi employé un autre moyen, qui a été de collectiviser la culpabilité pour éviter de viser le coupable. Dans bien des sociétés, la famille du coupable devient porteuse de la culpabilité au nom du coupable. Ainsi, on a dépersonnalisé la culpabilité et la faute, rendant ainsi la vengeance diffuse en quelque sorte, et amenant la famille du coupable à dédommager de diverses manières la personne qui a subi le dommage ou sa famille.

On a encore développé d'autres moyens d'une autre nature, les rituels. Des rituels et des

Regards divers sur la violence

cérémonies pour engager un mouvement où la violence est diffusée autrement. Des rituels, par exemple, de purification. Purification du coupable ou même aussi de sa famille. Rituels de purification qui ont pris toutes sortes de formes, à travers différentes cérémonies, où on pouvait, par exemple, demander au coupable de subir ou de s'infliger lui-même une série de traitements purificateurs et expiatoires. Ainsi, le coupable, au lieu de recevoir la vengeance des autres, s'imposait symboliquement les coups que les autres lui auraient portés. Il se donnait des coups de bâton, se flagellait, se couvrait de poussière : cela fait partie de cérémonies, de rituels qui déplacent la punition.

Cela d'ailleurs est allé encore plus loin : on a renvoyé la punition dans un autre monde, dans le monde de l'au-delà. Nous connaissons la punition que Dieu a infligée à Caïn, qui a tué son frère Abel. Normalement, dans la vengeance, la famille d'Abel aurait dû se venger sur Caïn. Mais la Bible nous dit que c'est Dieu qui se venge contre Caïn. C'est Dieu qui inflige la punition à Caïn, et Caïn toute sa vie porte la culpabilité d'avoir tué son frère devant l'œil de Dieu qui le regarde constamment. Pour les Juifs qui lisaient la Bible, ce qu'ils ont appris c'est que la vengeance, c'était Dieu qui s'en chargeait, et que c'était très bien ainsi.

Ce n'est qu'une autre manière de gérer la violence. Mais la vengeance est si bien ancrée dans l'esprit humain que non seulement on a demandé à Dieu d'être vengeur mais on a aussi vu la vengeance agir chez les dieux et entre les dieux. Dans la mythologie gréco-romaine, l'histoire des dieux grecs et romains est l'histoire d'une violence constante, où ils se mangent les uns les autres, s'entre-tuent, se battent. Ces êtres, dans l'esprit des Grecs, menaient une vie violente, dans l'au-delà, dans l'Olympe.

La notion d'un dieu vengeur, c'est une notion que l'on trouve à peu près dans toute l'humanité, dans toutes les religions. Les hommes ont la vengeance facile, mais les dieux aussi ont la vengeance facile. Dieu se venge si on l'oublie. Dieu se venge si on agit contre ses commandements. Dieu se venge si on fait mal aux autres. Dieu est cruel même. Il a inventé l'enfer pour tous ceux qui n'ont pas mérité le ciel ; c'est la cruauté parfaite, la cruauté éternelle.

Dans presque toutes les cultures, la mythologie raconte comment non seulement les dieux mais les esprits aussi sont vengeurs. En particulier les morts, les morts qu'on a connus. Par exemple, dans notre folklore à nous, la veuve n'osait pas se remarier trop tôt de peur que son ex-mari vienne lui tirer les

LA VIOLENCE ENTRE ORDRE ET DÉSORDRE SOCIAL

orteils la nuit. Le défunt allait sortir de sa tombe et se manifester. Comme dit le droit, le mort saisit le vif. Chez les fantômes, il y a des gens qui avaient à se venger.

La vengeance, c'est tellement en nous qu'on la voit partout, même chez les animaux. Mais surtout, on la voit chez ceux qui nous ressemblent, c'est-à-dire les esprits, les morts, les dieux.

En même temps, on a essayé d'utiliser cette transposition de la violence pour limiter la violence. En effet, dans la mesure où on a transposé la violence chez les dieux, chez les esprits, on limitait ainsi la violence entre les humains. Comme je le montrais en ce qui concerne Caen et Abel.

Ici, j'arrive à un grand paradoxe que je vais essayer d'illustrer : pour contrôler la violence, il a fallu utiliser la violence. C'est le grand paradoxe de l'espèce humaine. Il a fallu utiliser la violence de différentes façons. Je vais donner trois exemples de façons d'utiliser la violence pour contrôler la violence. La première c'est le dressage ; le dressage de l'être humain depuis 100 000 ans, individuel et collectif, s'est fait en recourant à de la violence. Le dressage de l'enfant ne s'est pas

fait sans beaucoup de violence à l'endroit des enfants. Le dressage d'adultes délinquants dans les sociétés s'est fait aussi par de la violence. Violence sous différentes formes. Je suis persuadé qu'il y a eu dans notre passé un dressage de la femme par l'homme, utilisant la violence. C'est très profondément ancré chez l'homme.

Deux grands pouvoirs en particulier ont été ainsi investis du droit légitime d'utiliser la force. Le premier, c'est le pouvoir politique, c'est l'État, le deuxième, c'est le pouvoir religieux

Je reviens sur la notion, sur la formule que j'employais tout à l'heure *Oeil pour œil, dent pour dent* qui est la formule de la vengeance. Or, quand quelqu'un a inventé la formule *Oeil pour œil, dent pour dent*, ce n'était pas pour légitimer la vengeance, mais pour la limiter. Qu'est-ce que ça veut dire *Oeil pour œil, dent pour dent*. Ça veut dire que si on vous creve un œil, vous crevez un œil, pas deux. Si on vous brise une dent, vous brisez une dent, pas deux. Donc *Oeil pour œil, dent pour dent* a été perçu progressivement dans la chrétienté comme étant un mode de vengeance mais en réalité quand on a inventé *Oeil pour œil, dent pour dent*, c'était afin de limiter la vengeance. La contrôler par la violence, en disant : *Vous avez droit de crever un œil parce qu'on vous en a crevé un.*

Regards divers sur la violence

Deuxième mode de contrôle de la violence par la violence, c'est le détournement de la violence sur d'autres. En particulier, ceux qui ont été les victimes du détournement de notre violence, ce sont les animaux. Au lieu de faire souffrir des êtres humains, on a remplacé la violence contre les êtres humains par le sacrifice d'animaux. C'est comme ça qu'il y a eu la grande tradition du sacrifice des animaux, où l'on sacrifiait des veaux, des vaches, parfois en grand nombre, par une sorte de déplacement de la violence sur les animaux, entre autres par le sacrifice. Dans la Bible, un des grands moments qui nous est raconté, c'est quand Abraham a appris de Dieu qu'il lui demandait de tuer son fils Isaac, de le sacrifier. Abraham aimant Dieu s'est plié à la volonté de Dieu et a amené Isaac sur une montagne avec l'idée de le tuer. Mais au moment où il allait le tuer, Dieu est intervenu en disant *Non, Abraham, tu ne tueras pas Isaac, voici un bélier ; Abraham égorge le bélier, l'animal remplaçait l'être humain. Le pauvre bélier a été victime de la violence d'Abraham. Ceux qui aujourd'hui défendent les droits des animaux s'insurgent contre ça, mais c'est un fait, nous avons comme ça sacrifié des animaux.*

Le pouvoir politique est né, en partie du moins, précisément pour être habilité à utiliser la force au nom des autres.

Troisième moyen que nous avons utilisé pour contrôler la violence, c'est de confier l'usage exclusif de la force à quelqu'un, de nous enlever le droit d'utiliser la force, individuellement et collectivement, et de charger quelqu'un, un pouvoir, d'utiliser seul la force au nom des autres. Deux grands pouvoirs en particulier ont été ainsi investis du droit légitime d'utiliser la force. Le premier, c'est le pouvoir politique, c'est l'État. Comment est né le pouvoir politique dans nos sociétés ? Au fond, le pouvoir politique est né, en partie du moins, précisément pour être habilité à utiliser la force au nom des autres. C'est ainsi que le pouvoir politique est devenu le détenteur de l'usage légitime et exclusif de la force. Cette histoire s'est évidemment prolongée sur des siècles et des millénaires. Progressivement, l'État en est venu à avoir le droit d'être le seul dispensateur de la police. Pendant très longtemps la police était privée, elle appartenait à des familles. Mais nous avons accepté que l'État se charge de la police, que l'armée devienne la chose de l'État et que l'État soit le seul à exercer la justice. Nous avons abandonné le droit de nous faire justice. Lorsque nous avons besoin de nous faire justice, nous avons l'obligation, plus ou moins respectée mais nous avons l'obligation, de passer par la justice de l'État. C'est donc un

LA VIOLENCE ENTRE ORDRE ET DÉSORDRE SOCIAL

grand changement qui s'est produit lorsque l'on a accepté de remplacer l'usage de la force et de la violence par un usage réservé de la force et de la violence.

Ce que l'on sait, c'est que les pouvoirs politiques qui utilisent cette force ont non seulement exercé ce privilège mais ils en ont abusé. On sait combien les pouvoirs politiques sous toutes leurs formes ont abusé de leur force, comment un État totalitaire peut s'emparer de tous les pouvoirs et abuser de son pouvoir. Dans un tel État, il n'y a plus de dissidence possible, il n'y a plus d'opposition possible. La force, la puissance et la violence de la police, de l'armée, des hommes politiques remplacent la légitimité du droit.

Autre forme d'abus de pouvoir à l'intérieur de l'État, c'est lorsque les détenteurs mineurs du pouvoir de la force deviennent eux-mêmes abuseurs. Les abus de la police. Les abus de l'armée.

Troisième avenue de force, c'est l'utilisation de la guerre par les États. Une des réalités sociales propres à l'humanité, c'est la guerre. Parfois, on a l'impression que les animaux se font la guerre. Il semble y avoir, par exemple,

des fourmilières qui se font la guerre, mais aucune espèce animale ne s'est fait la guerre aussi longtemps et aussi cruellement que l'espèce humaine. Depuis les débuts de l'histoire que nous connaissons, depuis la Mésopotamie il y a sept mille ans, la guerre existe. Et ce qu'on peut dire c'est que tous les grands empires de toute cette période de l'histoire, la Mésopotamie, la Perse, la Grèce, Rome, etc. ont constamment vécu dans la guerre. Ils étaient en guerre toute l'année et tous les ans. Les grands philosophes, Socrate, Platon, ont été obligés d'aller faire la guerre. Ils ont été conscrits. Le Moyen Âge a été une période de guerre. Et on peut finalement dire que le vingtième siècle est particulièrement remarquable pour son habileté à faire la guerre. Nous connaissons peut-être un des siècles les plus meurtriers de toute notre histoire, grâce à la guerre, la guerre des États.

Le pouvoir de l'État est bien souvent abus de pouvoir par différentes formes d'envahissement, de génocide, etc. On a confié à l'État la violence et la force mais en même temps, voilà que l'État lui-même en abuse et la violence lui a donné le goût d'utiliser la violence. Le pouvoir d'utiliser la violence a donné au détenteur du pouvoir politique le goût de continuer d'utiliser la violence. C'est le grand danger qui guette

Regards divers sur la violence

tous les États. C'est pour éviter cela qu'on a essayé de développer un État de droit, c'est-à-dire d'imposer à l'État de se restreindre lui-même par le droit, de façon à ce qu'il ne recourt pas à la violence d'une manière arbitraire.

Le deuxième grand pouvoir auquel on a aussi donné le droit d'utiliser la violence, c'est le pouvoir religieux. C'est moins clair, c'est moins évident que dans le cas de l'État, mais quand on y regarde de près, le pouvoir religieux a été souvent, et de façon constante dans des périodes de l'histoire, détenteur d'un certain pouvoir d'utiliser la violence. C'est ainsi que l'Église chrétienne durant tout le Moyen Âge et pendant bien longtemps, a été un pouvoir temporel avec des armées ou recourant à des armées. Le pape avait un territoire qu'il défendait ; le pape a été agresseur à certains moments, il a fait partie d'agressions. Il y a dans le pouvoir religieux une sorte d'aiguillon qui a été facteur de violence : c'est la difficulté pour le pouvoir religieux d'accepter la différence. La différence religieuse, c'est ce qui est le plus difficile à accepter pour le pouvoir religieux. La religion a presque toujours été exclusiviste. En-dehors de ma religion, il n'y a pas de salut. Et ceux qui ne sont pas de notre religion sont des païens, ils sont des incroyants, ils sont condamnés à l'enfer, etc. D'où malheureusement, le fait que nos sociétés

humaines à travers les âges aient connu des guerres de religions violentes et beaucoup de persécutions des non-croyants. La guerre, c'est une forme de violence que le pouvoir religieux a utilisé abondamment pour s'installer, pour se faire reconnaître.

Dans la Chanson de Roland, qui raconte l'épopée de Roland du temps de Charlemagne, qui tuait-il, Roland ? C'était ceux qu'on appelait les Sarrazins, les Musulmans. C'était des Kosovars, c'était des Bosniaques, c'était des Musulmans. C'était la guerre de religions, contre les Musulmans qui étaient montés vers l'Europe, s'étaient emparés de l'Espagne et avaient menacé l'Europe. Il fallait les chasser, même les exterminer.

En même temps, cependant, l'Église chrétienne, comme d'autres religions, a contribué à atténuer cet usage de la violence. Ainsi, durant le Moyen Âge, aux 11^e, 12^e, 13^e siècles, l'Église chrétienne a voulu civiliser les guerres parce qu'il y avait à cette époque-là guerre endémique entre les petits seigneurs. L'Église chrétienne a voulu civiliser les guerres parce que pendant très longtemps, et jusqu'à cette période-là, les guerres n'avaient plus de règles. Le vainqueur avait tous les droits ; c'était ça la grande règle. Le vainqueur avait tous les droits, c'est-à-dire qu'il pouvait

LA VIOLENCE ENTRE ORDRE ET DÉSORDRE SOCIAL

avec les vaincus faire des esclaves, il pouvait les tuer, il pouvait voler, piller. Non seulement cela, mais pendant très longtemps, les armées étaient payées par le pillage des vaincus : c'était le mode de rémunération et c'est pour ça qu'il fallait faire la guerre. Il fallait que les chefs d'État, les généraux s'emparent des villes voisines parce que l'armée devenait grouillante si les chefs n'avaient pas d'argent pour payer les soldats. Il fallait aller piller les villes.

L'Église chrétienne a été la première à vouloir civiliser ces guerres-là. Elle ne pouvait pas empêcher les guerres, d'ailleurs elle était elle-même souvent en guerre. Elle ne pouvait pas empêcher les guerres mais elle essayait de limiter les guerres en utilisant des règlements, comme le fait qu'on ne pouvait pas faire la guerre certains jours du mois : les jours fériés, le dimanche, le vendredi, pendant la semaine sainte. Il y avait des lieux qui étaient réservés, où on ne pouvait pas aller faire la guerre : dans une église, dans un monastère, dans un cimetière. Les civils

C'est ce que le droit essaie de faire : rendre les rapports humains plus équitables, plus justes d'une certaine manière, et surtout les rationaliser, à travers ce qu'on appelle les processus judiciaires [...]

pouvaient donc se réfugier dans ces lieux où ils étaient protégés. Ça a été le premier droit international de la guerre, celui de l'Église chrétienne. Auparavant, il n'y avait jamais eu de droit international de la guerre. Ce droit était plus ou moins observé, mais c'est ainsi que l'Église essayait de *civiliser* la guerre.

Ce qui m'amène à un autre élément, le droit. Car dans toute cette longue histoire du contrôle de la violence, le droit a évidemment beaucoup servi. Il a servi surtout comme un effort de rationalisation des rapports humains. C'est ce que le droit essaie de faire : rendre les rapports humains plus équitables, plus justes d'une certaine manière, et surtout les

rationaliser, à travers ce qu'on appelle les processus judiciaires, c'est-à-dire à travers le procès, qui est un effort pour déléguer le pouvoir d'utiliser la violence vers une autre institution qui est le tribunal.

Pendant très longtemps, cependant, les tribunaux ont utilisé la violence. Ils ont utilisé la violence d'abord dans les procédures pour faire la preuve d'une culpabilité. Quelles étaient les procédures utilisées ? Ce n'était pas

Regards divers sur la violence

celles qu'on connaît aujourd'hui, mais c'était ce qu'on appelle les ordalies. C'est-à-dire qu'on utilisait des moyens physiques pour faire la preuve de culpabilité ou de non-culpabilité.

Il fallait,

par

exemple,

que le

préssumé

coupable

traverse le feu ou bien qu'il puisse nager à travers un lac, ou encore qu'il soit capable de subir des tortures sans crier, etc. On a énormément utilisé les moyens physiques pour faire la preuve. Ou encore, le duel entre deux personnes : celui qui se disait victime et celui qui était l'agresseur. Si vous lisez Homère, dans l'Iliade, vous verrez que comme il n'y avait pas de tribunal, alors on avait recours au duel, et le vainqueur était supposé être celui qui avait eu raison.

Autre exemple, encore dans la Bible, ce qu'on appelle le fameux jugement de Salomon, un jugement qu'on considère comme un exemple de sagesse. Or, le jugement de Salomon était très violent. Deux femmes réclamaient un même bébé et elles viennent devant Salomon qui ne savait pas comment régler le problème. Il dit « Vous avez toutes les deux droit au bébé, je vais le couper en deux et vous en aurez chacun la moitié. » C'était drôlement violent.

J'ai accepté de vous donner cette conférence en me faisant une douce violence !

Ce qui s'est passé, c'est qu'une des deux femmes s'est précipitée, elle a dit « Non, non, majesté, donnez-le à l'autre femme. » Alors Salomon dit « Vous êtes la mère puisque vous n'avez pas voulu. » Depuis ce temps-là, on considère que Salomon est un grand sage, mais c'est un violent. Ce qui l'a sauvé, c'est qu'on pense que la femme qui s'est présentée était la mère. On le pense encore. Aujourd'hui, on a oublié la violence de Salomon et on dit « Bon, un jugement de Salomon. » Récemment, la Cour suprême a prononcé un grand jugement, jugement de Salomon, a-t-on dit.

La violence faisait partie des procédures, mais aussi des sanctions, et le droit a été extrêmement cruel. La peine de mort, par exemple, a été une peine tellement utilisée, pendant si longtemps, et elle l'est encore. La très grande majorité des pays utilise encore la peine capitale, mais autrefois on l'utilisait beaucoup plus qu'aujourd'hui. Ce qu'on appelle le code d'Hammourabi, qui est un des premiers codes que l'on connaît, c'était un ensemble de décisions du tiers qui date d'à peu près trois ou quatre mille ans avant Jésus-Christ, qui comprend trois ou quatre cents articles. Le code d'Hammourabi, entre autres choses, dit que si quelqu'un a volé le bœuf de son voisin, qu'il soit tué ; si quelqu'un a volé la femme de son voisin, qu'il soit tué. Et vous avez comme ça une série d'articles qui finissent par

LA VIOLENCE ENTRE ORDRE ET DÉSORDRE SOCIAL

qu'il soit tué. La prison n'existait pas. L'amende n'existait pas. La peine, c'était qu'il soit tué. La peine capitale était largement utilisée.

La peine de mort, mais aussi les peines physiques. Amputations de membres, on coupe les mains pour les vols ; exposition publique du coupable qui restait pendant 24 heures, 48 heures sans boire ni manger, exposé aux sévices de la population. Quand j'étais jeune, je me souviens très bien d'avoir pu lire dans les journaux, que des juges, ici, au Québec, condamnaient des coupables à des peines de fouet. Ça existait encore ; il n'y a pas longtemps qu'on a abandonné la peine de fouet et il y avait le fouetteur dans les prisons. C'était surtout d'ailleurs pour des crimes qu'on appelle aujourd'hui *agressions sexuelles*.

Finalement, progressivement, on a adouci le procès dans ses procédures, dans ses sanctions. Mais si vous pensez bien à ce que c'est un procès, un procès est une violence contrôlée. C'est une violence adoucie. Parce que de fait, c'est une violence verbale. C'est une violence symbolique. Les avocats sont violents avec les témoins de l'autre partie. Ce sont des moments très

violents, si bien qu'après un procès, si on est en procès avec quelqu'un, on ne peut plus se parler : c'est beaucoup trop violent, il y a des sentiments trop forts.

Les institutions, c'est-à-dire l'État, le pouvoir religieux, le droit ont essayé de limiter la violence. Mais malgré cela, il y a encore ce que j'appelle les multiples violences de la vie privée que l'État, que la religion, que le droit n'arrivent pas à régir. Les multiples violences de la vie privée, c'est-à-dire, les violences de l'homme à l'endroit de la femme, de l'adulte à l'endroit de l'enfant, les violences à l'endroit des personnes âgées, nombreuses, les violences à l'endroit de l'étranger, les violences à l'endroit du

Du moment qu'il y a une petite société, que ce soit une famille, une école, un syndicat, il y a des rapports de pouvoir qui s'installent, et ces rapports de pouvoir, ce sont des rapports qui sont toujours à la marge de ce que la violence peut faire surgir.

marginal, les violences à l'endroit de l'homosexuel, les violences à l'endroit de notre concurrent. C'est ce que

j'appelle les multiples violences de la vie privée, qui sont le pain quotidien de la vie dans nos sociétés. Et comme ni le droit ni l'État ne peuvent arriver à régir ces violences, il y a une grande institution que les humains ont créée, le dernier

Regards divers sur la violence

recours que nous avons, c'est la morale. Dans le cours de ces 100 000 ans d'évolution, nous avons développé ce qu'on peut appeler des valeurs morales de bonne vie commune. Des valeurs morales comme l'idée de la justice, la bonté plutôt que la cruauté, la compassion, l'indulgence, etc. La morale est venue faire ce que le droit ne pouvait pas faire, c'est-à-dire s'insérer dans les interstices de la vie quotidienne et nous civiliser un peu plus encore que ce que la religion avait réussi, que ce que le droit pouvait faire, car le droit avait ses limites et les religions aussi.

En même temps, ce qui est frappant, c'est que la morale elle-même peut devenir violente. Elle peut devenir rigoriste et intolérante. C'est ce qu'on appelle maintenant le *Politically correct*, ou l'unanimité imposée, le conformisme moral forcé, etc. Au nom de la morale, on a donc encore une violence cachée, plus cachée encore que dans le procès mais qui est toujours là, prête à surgir.

J'avais intitulé cette conférence *La violence entre ordre et désordre social*, parce que la violence est dans l'ordre social et dans le désordre. Elle est dans les deux. Et l'ordre

social n'engendre pas nécessairement l'ordre. L'ordre social, lorsqu'il est imposé par la force, lorsqu'il est truffé d'hypocrisie, d'injustice, l'ordre social est susceptible d'être une source de désordre.

Ce qui étonne le sociologue, finalement, ce n'est pas qu'il y ait du désordre social, ce qui étonne le sociologue, c'est qu'il y ait de l'ordre

On peut dire, d'ailleurs, d'une manière plus sociologique encore, que toute société est faite de rapports de pouvoir. On n'y échappe pas. Du moment qu'il y a une petite société, que ce soit une famille, une école, un syndicat, il y a des rapports de pouvoir qui s'installent, et ces rapports de pouvoir, ce sont des rapports qui sont toujours à la marge de ce que la violence peut faire surgir. On s'efforce, bien sûr, de régir les rapports de pouvoir par le droit, par la religion, par la morale. Mais les rapports de pouvoir font partie de notre vie commune. C'est le grand problème que nos sociétés humaines depuis 100 000 ans ont toujours essayé de régler, le moins mal possible.

Ce qui étonne le sociologue, finalement, ce n'est pas qu'il y ait du désordre social, ce qui étonne le sociologue, c'est qu'il y ait de l'ordre social. C'est beaucoup plus étonnant. Quand on pense à toutes les sources de violence, toutes les sources de conflits, toutes les sources de guerre qui existent, que finalement nos sociétés vivent

LA VIOLENCE ENTRE ORDRE ET DÉSORDRE SOCIAL

dans une paix sociale relative, c'est peut-être ce qu'il y a de plus étonnant. En tout cas, comme sociologue, je considère qu'il faut s'en étonner constamment et chercher toujours à sauver cette paix sociale. Car en définitive, si la paix sociale existe dans une certaine mesure, si les désordres sont limités, c'est qu'au fond de chacun de nous et collectivement il y a des disciplines que nous nous sommes imposées et que nous avons acceptées. Des disciplines derrière lesquelles il y a une histoire de violence. Mais des disciplines qui ont été finalement construites et acceptées par l'homme.

Je voudrais terminer par là où j'aurais dû commencer, la définition de la violence. Les avocats commencent toujours par définir, et leur manière de définir, c'est d'aller dans *Le Petit Robert*. Après le *Code civil*, le livre le plus utilisé par les avocats, c'est *Le Petit Robert*. *Le Petit Robert* définit d'abord la violence comme étant « abus de la force ». Ensuite, il va un peu plus loin en disant que la violence est une « force brutale pour soumettre quelqu'un. » Donc, il y a des adjectifs, des noms ; un nom *abus*, puis après ça, *brutale*, *pour soumettre quelqu'un*. On dit encore « faire violence ». Or « faire violence », c'est agir sur quelqu'un pour le faire agir contre sa volonté. Et ce qui est

symptomatique, l'exemple que donne *Le Petit Robert* est le suivant : *Faire violence à une femme*. Mais ce qui est amusant, c'est que si on continue à lire ce qui est dit sur la violence dans *Le Petit Robert*, on trouve que, quand il s'agit de la violence sur soi-même, tout à coup les formules sont plus douces : il y a une formule qui dit *Se faire violence*. Mais ce n'est pas se faire mal. Se faire violence, qu'est-ce que c'est ? C'est s'imposer une attitude contraire à celle qu'on aurait spontanément. C'est déjà plus doux. Mais il y a encore plus doux que ça. Qu'est-ce que c'est ? C'est *Se faire une douce violence*. Et qu'est-ce que ça veut dire *Se faire une douce violence* ? C'est accepter avec plaisir, après une feinte résistance. Eh bien, je vais vous dire une chose, j'ai accepté de vous donner cette conférence en me faisant *une douce violence* !

Regards divers sur la violence

Les commentaires et les questions de l'auditoire

À partir de vos connaissances et de vos intuitions personnelles, comment pouvez-vous anticiper l'évolution de la violence dans les prochaines décennies, à l'aube de l'an 2000 ?

Elle va continuer. Parce que les éléments dont j'ai parlé sont toujours en place : la haine, la vengeance et la cruauté sont toujours là. L'intolérance aussi. En plus de ça, ce qui est terrible, c'est qu'aujourd'hui nous avons développé un armement d'une puissance que l'on n'avait jamais connue jusqu'à présent. On a l'arme suprême, l'arme nucléaire que l'on n'a pas utilisée depuis 1945 mais qui est toujours là comme une menace. Donc, le besoin de limiter l'usage de la violence s'impose. Ça s'impose toujours, et je pense qu'on sera toujours obligé de s'en occuper. De plus, la vie urbaine n'est pas de nature non plus à expulser la violence de nos vies. La vie urbaine est une cause, une source de grande frustration multiple chez beaucoup de gens. Les écarts de revenus sont aussi une source de frustration et ces écarts de revenus, on le sait bien, ne vont pas en s'amenuisant, au contraire. Je dis s'occuper de la violence, c'est un emploi à plein temps. Et on n'a pas fini. On a développé des organismes internationaux pour essayer de

S'occuper de la violence, c'est un emploi à plein temps.

limiter les violences, avec un succès bien relatif comme on peut le voir, si bien que ce sont ces organismes internationaux qui eux-mêmes deviennent guerriers. L'OTAN, appuyée par l'ONU, est en guerre en ce moment. Je dis qu'il faut beaucoup travailler à développer la conscience morale de l'enfant, de l'adulte, de tout le monde et continuer à développer une sensibilité à l'endroit de l'usage de la violence.

Comment se fait-il que l'être humain qui doit être entouré de beaucoup de tendresse quand il est petit, comment devient-il un être de violence. Je pense qu'on refuse d'accepter que notre nature humaine est violente, qu'il y a un construit fondamentalement social : c'est un construit social, une acceptation de l'ordre comme s'il venait de soi-même, de la nature en tant que violence. Qu'est-ce qui fait que l'on change ? Que de l'entourage maternel, rapidement on devienne des êtres de violence.

Vous avez raison. Mais construit socialement sur des bases quasiment biologiques, je dirais. C'est-à-dire que la première violence que chacun de nous a subie, c'est la naissance, la séparation de la mère ; les psychanalystes insistent beaucoup là-dessus. La séparation de la mère, c'est un trauma et il a fallu que chacun de nous apprenne à vivre dans sa solitude et développe un *sain narcissisme*. Au fond, c'est

LA VIOLENCE ENTRE ORDRE ET DÉSORDRE SOCIAL

ça l'éducation. C'est de développer un sain narcissisme chez chacun de nous, c'est-à-dire de savoir s'aimer soi-même assez pour être capable d'aimer les autres. Et le grand problème, je crois, dans l'éducation, c'est qu'on n'a pas appris à l'enfant à s'aimer lui-même, d'une manière saine, d'une manière non égoïste. C'est toute la marge, la zone grise entre un égotisme égoïste et un égotisme social. Parce qu'on est toujours égotiste, c'est-à-dire, on est la première personne la plus importante au monde pour chacun de soi, avec raison. Mais c'est là je pense qu'il y a dans le développement de ce que les psychanalystes appellent ce narcissisme normal, ce narcissisme socialisé, c'est là que peut être l'échec de l'éducation d'une personne. Que le narcissisme devienne égoïsme, qu'il s'installe d'une manière de plus en plus ancrée, et alors l'égoïsme ne peut pas ne pas être constamment frustré. Élever un enfant d'une manière égoïste, c'est élever un enfant qui subit constamment des frustrations, parce qu'il ne peut pas toujours tout avoir tout ce qu'il veut. L'égoïsme qui reste un narcissisme primitif et qui n'est pas capable de s'ouvrir aux autres, c'est la pire source de frustrations.

Ce que vous dites de la cruauté de l'être humain m'a rappelé un homme, ici à Montréal, qui est Juif d'origine hongroise, qui a passé 3 ans à Auschwitz et qui a collaboré avec les Nazis. Il a été là jusqu'à la libération par les Russes. Lorsqu'il raconte les atrocités auxquelles il a participé, il raconte cela sans culpabilité apparente et à ma connaissance, c'est un citoyen ma foi normal. Je n'ai jamais entendu dire qu'ici au Canada, il ait fait quoi que ce soit d'illégal. Je me dis, après 100 000 ans, on en est rendus là. Est-ce que l'être humain est capable de ces atrocités-là ? Est-ce qu'on s'améliore ?

Est-ce qu'on s'améliore...

Est-ce qu'on est sensés aller vers une certaine amélioration ?

Oui, comme vous le dites, on est sensés aller vers une certaine amélioration, je suis tout à fait d'accord avec vous. Je pense que si on a le souci de notre humanité, si on a le respect de notre humanité, on espère qu'on va vers une amélioration et ce qu'on peut dire pour se consoler, c'est qu'il y a quand même des violences qui sont disparues. Par exemple, le droit est devenu moins violent qu'il ne l'était. On a donc amélioré le droit. Quand on parle de l'État de droit, aujourd'hui, cet État qui s'engage à respecter son propre droit, c'est

Regards divers sur la violence

une grande amélioration sur l'État totalitaire, sur l'État arbitraire. Donc, on s'est améliorés.

Maintenant, il y a encore tant à faire, et puis c'est fragile. Un État démocratique peut facilement devenir totalitaire, malheureusement. On a

vu comment l'Allemagne, entre deux guerres, est devenue rapidement un État totalitaire. Pourtant, je considère que les Allemands, ce sont peut-être les Européens les plus intelligents qui soient. C'est mon préjugé, disons. Je les trouve intelligents, mais comment se fait-il que les Allemands ont marché dans ce nazisme, c'est un grand mystère. Donc, la démocratie, c'est fragile. C'est, je crois, notre mission à chacun de nous, dans la mesure où on est capables de le faire, pendant notre courte période de vie, d'essayer d'améliorer notre humanité. De la rehausser un peu plus vers la justice, vers la bonté, la compassion et puis vers le sens de l'autre, le respect de l'autre.

Comme être humain face à la violence, on se sent vraiment impuissant. Comment lutter contre la violence? Je pense à la violence quotidienne, à tous ces gestes d'agressivité... L'être humain, la cruauté, la haine et la vengeance, ce sont des choses bien graves. En même temps, je considère que l'État va de plus en plus loin pour gérer les rapports humains et

C'est, je crois, notre mission à chacun de nous [...] pendant notre courte période de vie, d'essayer d'améliorer notre humanité.

je suis un peu ambivalente par rapport à cela : il y a des besoins, mais en même temps, je trouve ça inquiétant cette façon de gérer les rapports de couple par les nouvelles lois sur le patrimoine familial. Je pense à des rapports de violence qui vont de plus en plus dans le privé et que l'État gère de plus en plus le privé ; et je pense aussi que l'État gérant de plus en plus le privé crée de l'impuissance chez les individus qui ne savent plus comment se défendre, et c'est un cercle infernal. On adopte des lois qui sont progressistes, on favorise des rapports égalitaires. Je me demande comment on peut contrer ça, quelles sont les issues. La responsabilisation ; il y a 20 ou 30 ans, on excusait la violence des gens par la société qui produisait la violence. Ce n'est plus comme ça. Un individu doit être responsable de sa violence même s'il a 14 ans, 15 ans ; il a agressé quelqu'un, il doit être responsable de sa violence. Vous avez parlé de développer les valeurs morales, mais au delà de ça...

Moi je crois qu'à notre époque, nous avons tout de même développé une beaucoup plus grande sensibilité à la violence. C'est un acquis important. Nous sommes devenus très sensibles à la violence et peut-être que nous voyons plus de violence parce que nous sommes plus sensibles à la violence. Il faut voir cela aussi. Nous avons développé la sensibilité à l'endroit de la violence à l'égard de la femme, de l'enfant,

LA VIOLENCE ENTRE ORDRE ET DÉSORDRE SOCIAL

de la personne âgée, de l'immigrant ; ce sont des violences qui existaient probablement autant sinon plus auparavant. Mais la conscience sociale, notre conscience collective, ne s'était pas éveillée à ces phénomènes-là. Qu'aujourd'hui il y a des gens qui s'occupent de la violence, professionnellement, qu'il y ait des gens qui fassent des recherches sur la violence, c'est quand même un phénomène nouveau et je pense que c'est très important.

Est-ce que c'est l'indice qu'il y a plus de violence ? Peut-être qu'on s'intéresse plus à la violence parce qu'il y en a plus, ou est-ce plutôt qu'on voit plus de violence parce qu'on est plus sensibles à la violence ? Je ne pourrais pas vous le dire, je ne sais même pas qui pourrait vous le dire. Mais on peut penser que c'est un peu des deux. Il y a peut-être plus de violence dans le milieu urbain qu'il y en avait autrefois. Je n'en suis pas certain. Donc, on est devenus plus sensibles et puis, devenant plus sensibles, on voit plus de violence. Quand on lit les chroniques des élections d'autrefois dans notre Québec, les campagnes électorales étaient très violentes. On faisait des *assemblées contradictoires* où

Qu'aujourd'hui il y a des gens qui s'occupent de la violence, professionnellement, qu'il y ait des gens qui fassent des recherches sur la violence, c'est quand même un phénomène nouveau et je pense que c'est très important.

on avait des bagarres. Aujourd'hui, elles sont peut-être violentes verbalement mais on n'a plus les violences physiques qu'on avait

autrefois. Ça s'est peut-être déplacé, c'est peut-être ailleurs, dans les relations de travail qu'on a de la violence qu'on avait moins autrefois. C'est difficile à dire.

Je suis d'accord avec vous sur le sentiment d'impuissance qu'on peut avoir mais je pense que ce n'est pas un sentiment qu'on doit cultiver, l'impuissance. Il faut au contraire essayer d'en sortir et se dire : pendant cette vie, qui est la mienne, j'ai la responsabilité pour ma part d'essayer de contribuer à limiter cette violence-là. C'est une nouvelle responsabilité. Ce n'est pas une responsabilité ancienne dans notre histoire. Au fond, jusqu'à très récemment, c'était les membres du clergé qui avaient la responsabilité de limiter la violence. Maintenant qu'on a moins de clergé, c'est un peu plus à nous.

Je réfléchissais sur les trois grandes sources de violence que sont la nourriture, la reproduction et le territoire. Du point de vue de l'humanité, on les

Regards divers sur la violence

a sophistiqués, mais on n'a rien réglé. On a encore des soupes populaires, on a un nombre croissant de gens qui ont faim. Je suis fascinée de voir l'agressivité entre les automobilistes. Quand on creuse un peu l'émotion, la cruauté, la haine et la vengeance, ce sont des thèmes un peu shakespeariens, des archétypes humains très profonds, qui sont encore extrêmement présents dans la trame de nos rapports. Notre histoire nous révèle des bons moyens de réguler la violence ; vous en avez nommés : l'État, la religion, le droit et la morale.

Monsieur Fecteau nous rappelait dans sa conférence que la morale est plus ou moins une invention du 19^e siècle qui justement modère la violence, mais qui peut aussi amplifier la violence dans la mesure où elle exclut. Les problèmes que les intervenants vivent dans les Centres jeunesse de Montréal sont souvent liés à deux grandes problématiques : la délinquance des jeunes et les mauvais traitements que les parents infligent à leurs enfants. L'État, la religion dans une certaine mesure, le droit et la morale influencent l'intervention dans les cas de délinquance ou de mauvais traitements. Dans le débat sur la radicalisation de la loi envers les jeunes délinquants, on se demande si on ne devrait pas rendre les parents responsables : donc, déplacement vers la famille de la culpabilité de l'enfant. On essaie d'enseigner aux parents une certaine morale

dans leurs rapports avec leurs enfants, de les rendre plus empathiques envers leurs enfants et envers autrui et je crois que c'est une piste intéressante. Mais je suis fascinée de voir à quel point on n'a pas de morale collective. On apprend au délinquant que ce n'est pas bien de taper un jeune dans la cour de l'école, que c'est cruel et on intervient individuellement, je dirais cliniquement envers ce jeune. Mais comment se fait-il qu'on n'a pas une morale sociale qui empêche que ces jeunes-là se retrouvent dans des situations de pauvreté, dans des situations où ils désirent avoir des objets, des vêtements, telle ou telle marque connue, ce qui va motiver aussi beaucoup leur comportement.

Vous avez la réponse. La réponse est dans la question, bien sûr. L'écart entre le traitement

clinique qu'on essaie de réussir et puis les sources sociales –

Pendant cette vie, qui est la mienne, j'ai la responsabilité d'essayer de contribuer à limiter cette violence-là.

l'économique – des frustrations et surtout dans une société dominée par un désir de consommation qui est affolant avec la publicité, et tout ce qu'on invente de nouveaux besoins de consommation. Je n'ai pas parlé de la consommation et de la violence mais c'est un de mes thèmes aussi. Dans notre société contemporaine, la consommation est

LA VIOLENCE ENTRE ORDRE ET DÉSORDRE SOCIAL

scientifiquement organisée. Le besoin de consommation est scientifiquement organisé. La publicité fait l'objet de recherches constantes par des collègues en sciences sociales et en psychologie du consommateur. On vise particulièrement les jeunes dans la consommation parce que c'est l'avenir, ce sont les consommateurs de demain. Les jeunes sont l'objet de la recherche en publicité. C'est donc certain que cet écart-là peut être un grand facteur d'insuccès de la clinique. C'est-à-dire qu'on peut essayer de convaincre quelqu'un de ne pas taper mais s'il y a autour de lui tant d'objets qui sont objets d'amour pour lui. Ce que propose la publicité, c'est vraiment un objet d'amour, on peut l'appeler comme ça¹...

Note

- 1 Lire à ce sujet *À la recherche de l'amour perdu : essai sur la personne*, du psychanalyste québécois Michel Dansereau, publié en 1999 aux éditions du Méridien.

L'auteur

Gilles Bibeau est professeur au Département d'anthropologie de l'Université de Montréal. Il s'est d'abord spécialisé dans le domaine des études africaines et en anthropologie de la santé. Tout en continuant d'accorder un intérêt privilégié à l'étude des sociétés d'Afrique, il mène également depuis quelques années des recherches en Amérique latine (Brésil et Pérou) et en Inde. Ses approches théoriques et méthodologiques s'inspirent des courants interprétatifs et critiques.

De 1966 à 1978, il a résidé en Afrique où il a principalement travaillé sur les médecines et les religions africaines. Depuis 1978, ses activités de recherche se sont déployées dans trois principaux domaines : l'anthropologie médicale ; les études ethniques (l'ethnographie des bandes de jeunes en milieu immigrant, l'adaptation des services sociaux et de santé à la problématique des groupes immigrants); l'ethnocritique des littératures nationales.

Parmi ses publications

Bibeau, Gilles, Marc Perreault et Carlos Coloma. 1995. *Dérives montréalaises : à travers des itinéraires de toxicomanie dans le quartier Hochelaga-Maisonneuve*, Montréal, Boréal, 234 p.

(Prix Jean-Charles-Falardeau 1996 de la Fédération canadienne des sciences sociales).

Bibeau, Gilles, A.M. Chan-Yip, M. Lock, C. Rousseau et C. Sterlin. 1992. *La santé mentale et ses visages : un Québec pluriethnique au quotidien*, Boucherville, Gaétan Morin éditeur, 289 p.

Bibeau, Gilles. 1988. *À la fois d'ici et d'ailleurs : les communautés culturelles du Québec dans leurs rapports aux services sociaux et aux services de santé*, rapport de recherche, Québec, Les Publications du Québec, 222 p.

Bibeau, Gilles. 1995. « Le pluralisme culturel dans les services publics. Recadrage anthropologique de la société post-moderne », *Actes du colloque Le pluralisme religieux au Québec : un défi d'éthique sociale*, Québec, ministère de la Santé et des Services sociaux, 18-49.

DES

CULTURES

VIOLENTES ? NON !

Gilles Bibeau

*Ne rejetons pas sur le dos de la nature
ce qui appartient complètement au domaine
de la culture.*

Norman Clermont, 1997, p. 11

Nul d'entre vous, j'en suis sûr, n'attend de l'anthropologie qu'elle lui fournisse des recettes claires, opérationnelles et faciles d'application permettant d'intervenir dans les situations de violence et plus largement dans les milieux dits marginaux.

L'anthropologie peut tout au plus vous apprendre à penser autrement la question de violence et à

regarder avec d'autres yeux le monde de la marge dans lequel vous êtes appelés à intervenir. Sans doute est-il utile de commencer par dire quelques mots de mon métier afin que vous sachiez de quels lieux je parle et à quelles expériences personnelles de recherche je fais appel pour fonder les réflexions que je m'appête à vous proposer au sujet de la place de la violence dans les sociétés humaines. L'anthropologue est par

L'anthropologie peut tout au plus vous apprendre à penser autrement la question de violence et à regarder avec d'autres yeux le monde de la marge dans lequel vous êtes appelés à intervenir.

profession une femme ou un homme, qui a pris ses distances par rapport à sa société d'origine, qui s'en est distancié en allant vivre ailleurs et qui est ainsi devenu, de manière plus ou moins profonde, membre d'une autre

société¹. En adoptant des manières de vivre autres que celles que ses parents lui ont transmises, en s'initiant à une autre langue que sa langue maternelle et en vivant

à la jonction d'au moins deux mondes, l'anthropologue est forcément conduit à relativiser sa culture d'origine, celle-là que ses parents et amis continuent, de leur côté, à considérer comme « naturelle ».

Le soupçon que l'anthropologue jette sur sa société d'origine vient du fait qu'il sait par expérience que les valeurs, les croyances et les comportements rencontrés ailleurs,

Regards divers sur la violence

particulièrement dans la société qu'il a adoptée (et qui l'a aussi parfois adopté en lui donnant un nom dans la langue locale), sont souvent aussi riches, parfois même plus riches, que ce que sa propre société lui offre comme modèle pour vivre son existence d'homme.

Chaque fois qu'il se penche sur les manières de faire dans un domaine ou l'autre de la vie collective (il peut

s'agir de l'organisation familiale, des rites funéraires ou des croyances aux dieux, peu importe), l'anthropologue le fait en envisageant le phénomène sous étude d'un point de vue comparatif. Il se demande, par exemple, pourquoi les rapports hommes-femmes s'organisent principalement chez nous en fonction du principe d'égalité absolue des sexes (et de leur réversibilité) alors que d'autres sociétés distinguent nettement entre les univers masculins et féminins, et mettent tout en œuvre pour que ces deux espaces ne se superposent jamais. Il peut aussi se demander pourquoi les parents ne sont plus autorisés dans la plupart des sociétés occidentales à recourir aux punitions corporelles alors que celles-ci constituent encore une partie essentielle du processus d'éducation des enfants dans bon nombre d'autres sociétés à travers le monde.

L'anthropologue ne peut qu'être amené à inviter ses concitoyens à s'interroger sur le bien-fondé de leurs valeurs et pratiques.

Tel est le genre de questions que l'anthropologue se pose. En comparant ce qu'on fait dans sa société d'origine avec les manières de faire ailleurs, l'anthropologue ne peut qu'être amené à inviter ses concitoyens à s'interroger sur le bien-fondé de leurs valeurs

et pratiques : ainsi, les nouvelles normes en matière de gestion de la violence, notamment de la violence que l'on associe aux gangs de rue dont je dirai un

mot dans ce texte, méritent une réflexion critique plus approfondie que celle que les partisans de la « tolérance zéro » ont coutume de faire. L'anthropologue est souvent vu par les professionnels de la normalisation, il n'y a rien de surprenant à cela, comme un empêcheur de tourner en rond, comme un partisan du doute qui refuse les évidences et comme un véritable spécialiste du « dérangement » qui soulève publiquement des questions que les défenseurs du « bon ordre » social préfèrent taire.

Leçons de trois décennies de recherche

Je suis arrivé à un âge où l'on est facilement tenté de recourir au style autobiographique. Je succomberai d'ailleurs volontiers à cette tentation en reparcourant avec vous, de

DES

CULTURES

VIOLENTES ? NON !

manière panoramique, le contenu de quelques-unes des recherches que j'ai eu l'occasion de faire au cours de ma vie de chercheur.

Il y a une trentaine d'années environ, j'ai fait ma première véritable étude auprès des Bérêts Blancs (Bibeau, 1976), un groupe conservateur — et haut en couleurs — du Québec dont vous avez certainement entendu parler. Pourquoi avoir étudié le mouvement des Bérêts Blancs? Je voulais, aux débuts des années 1970, comprendre comment il se fait qu'une société comme le Québec a été capable de « fabriquer » un mouvement social, politique et religieux du type « Bérêts Blancs », qui condensait et reproduisait, dans un parfait décalque, l'architecture globale de la société québécoise d'avant la révolution tranquille, de cette société qui était organisée, jusqu'aux années 1960 environ, autour de la paroisse et de la religion, et « tricotée serrée » autour de la famille, de la parenté et de la vie villageoise. Cette question s'imposa d'autant plus à mon esprit que le mouvement des Bérêts Blancs a de fait continué à connaître une grande popularité bien après que le Québec soit passé par la révolution tranquille et que notre ancien système collectif de valeurs ait été largement emporté par le vent

du changement. En étudiant le mouvement à deux moments, d'abord en 1971-1972 puis de nouveau une dizaine d'années plus tard, j'ai eu l'impression de réexhumer, sous la forme d'un squelette fossilisé, la société québécoise des années 1940 et 1950 telle que je l'avais connue durant mon enfance.

Ce mouvement des Bérêts Blancs a fonctionné sous le leadership d'une femme, Gilberte Côté-Mercier, qui a en quelque sorte « avalé », l'image est à peine trop forte, aussi bien son mari (Gérard Mercier), une figure somme toute assez faible (comme le sont peut-être les pères québécois), que Louis Even, le fondateur du mouvement. La figure de cette femme a dominé, à la manière d'une mère toute-puissante, le groupe des Bérêts Blancs qu'elle a dirigé comme s'il s'agissait d'une grande famille dont elle aurait été la mère. Sous la protection de cette mère à la fois aimante et autoritaire, pas mal de Québécois et de Québécoises de la post-révolution tranquille ont trouvé la protection et l'affection dont ils avaient sans doute psychologiquement besoin pour survivre dans le contexte des changements rapides et profonds qui avaient transformé la société québécoise. Les personnes membres de ce mouvement ont trouvé, me semble-t-il, dans les Bérêts Blancs

Regards divers sur la violence

un espace protecteur et un milieu thérapeutique qui les ont aidées à s'ajuster, tant bien que mal, aux mutations profondes de valeurs qu'avait provoquées la révolution tranquille. J'en suis ainsi venu à penser que ce mouvement conservateur était de fait protecteur, et sans doute était-il même « thérapeutique », pour bon nombre d'adultes qui avaient perdu leurs repères dans le Québec d'après 1960 et qui retrouvaient chez les Bérets Blancs, à travers un retour nostalgique dans le passé, un relais thérapeutique qui leur permettait de vivre dans la nouvelle société tout en prenant une distance à son égard. Par contre, je n'ai pas tardé à réaliser que ce même mouvement provoquait de nombreux problèmes, tant psychologiques que sociaux, chez les enfants qui avaient grandi dans des familles de parents Bérets Blancs dans lesquelles les valeurs que les enfants avaient intériorisées ne correspondaient plus à celles de la société québécoise de la post-révolution tranquille (Bibeau, 1982).

Les questions que soulevaient les deux moments de la recherche faite auprès des Bérets blancs ne manquaient pas. Comment expliquer qu'un même mouvement puisse être à la fois, et de manière paradoxale,

On manque souvent de critères forts pour séparer le vrai du faux ou pour distinguer entre le permis et l'interdit.

thérapeutique pour les parents et pathogénique pour les enfants ? La guérison des premiers devait-elle forcément engendrer le mal chez les seconds ? Comment expliquer le fait, me suis-je aussi demandé, que les sociétés tendent à fabriquer, notamment lorsqu'elles changent du point de vue de leurs normes, des espaces protecteurs, ou

même de refuge, à l'intérieur d'elles-mêmes ? Peut-on considérer ces groupes, souvent marginaux et réactionnaires, comme de véritables groupes de guérison pour un certain nombre de personnes ? Quelle est la clientèle-cible de tels groupes : recrutent-ils uniquement les personnes désorientées et « perdues » à la suite de l'effondrement des systèmes collectifs de sens auxquels elles avaient jusque-là adhéré ? La protection, voire la thérapie, que les adhérents trouvent dans ces groupes permet-elle d'expliquer pourquoi bon nombre de membres se soumettent facilement, souvent même avec enthousiasme, aux croyances les plus « aberrantes » proposées par les leaders de ces groupes ? Pourquoi les adhérents en viennent-ils parfois à s'abandonner totalement entre les mains de leaders qui peuvent ainsi les manipuler comme ils l'entendent ? Ce sont là quelques-unes des questions que je me posais alors et

DES

CULTURES

VIOLENTES ? NON !

qui gardent aujourd'hui encore une étonnante actualité.

L'adhésion totale à ces groupes et l'entière soumission des membres aux leaders s'expliquaient, me semble-t-il, par le fait que les membres trouvaient dans ces groupes des systèmes de croyances simples et clairs, ce que leur société n'était plus à même de leur fournir, un environnement interpersonnel chaleureux, familial même, et qu'ils pouvaient ainsi redonner sens à leur vie à partir des croyances proposées. Dans leur quête de sens, les membres de ces groupes s'aliénaient parfois au point d'être prêts à adhérer à toutes sortes de croyances, fantaisistes ou même totalement irrationnelles, et à chercher la protection d'une figure puissante et charismatique à laquelle ils tendaient à s'identifier. Je suis fasciné par le fait que toutes les sociétés, celles d'aujourd'hui autant que celles d'hier, ont partout généré, et continuent à générer, à leur périphérie, des groupes comme les Bérets Blancs. Je crois que les sociétés du futur verront même apparaître de plus en plus de groupes de ce genre, tant le pluralisme est grand au plan des valeurs collectives, tant les liens sociaux se sont distendus et tant les personnes semblent être de nos jours disposées à se soumettre, sans

véritable esprit critique, à n'importe quel leader un tant soit peu charismatique. Ne trouvons-nous pas déjà dans nos sociétés de plus en plus de groupes marginaux qui se présentent tantôt sous la forme de mouvements contre-culturels, alternatifs et progressistes à tendance de gauche tantôt sous la forme de groupes conservateurs, parfois réactionnaires, dans une mouvance de droite, ces derniers se caractérisant généralement par un discours à thématique religieuse.

Les termes de *gauche* et de *droite* qui ont permis, dans le passé, de distinguer entre les mouvements progressistes et réactionnaires sont d'ailleurs, il faut le rappeler, en train de perdre toute signification : on sait en effet de moins en moins aujourd'hui où se situe le centre et où commence la marge, et on manque souvent de critères forts pour séparer le vrai du faux ou pour distinguer entre le permis et l'interdit. Quelle différence convient-il de faire, par exemple, entre des activités économiques dites normales et des activités criminelles dans des domaines aussi mal balisés et fluides que celui de la prostitution (du salon de massage aux « call-girls » de luxe), celui des jeux de hasard (les loteries sont parfaitement légales aussi longtemps

Regards divers sur la violence

qu'elles enrichissent les coffres de l'État qui est indifférent au fait qu'elles appauvrissent les plus pauvres en taxant leurs rêves de richesse) ou celui de la drogue

(on oublie que les drogues permises comme l'alcool et le tabac tuent de fait beaucoup plus de gens que les drogues illicites). Même flou du côté des groupes conservateurs qui

sont souvent aussi « dangereux », sous des apparences de parfaite soumission à l'ordre établi que le sont certains mouvements typiquement marginaux, antisociaux et éventuellement criminalisés. L'espace laissé vide par l'affaiblissement des normes communes et par le recul des grands récits, disait J.-F. Lyotard, dans lesquels les gens se reconnaissent, il n'y a pas si longtemps encore, semble être aujourd'hui occupé par une multiplicité de micro-groupes qui recomposent, chacun à leur façon, des systèmes de sens et des normes dans lesquels différentes personnes se reconnaissent. Cet espace laissé vide, les pouvoirs publics essaient eux aussi de le combler, ce qu'ils font par une extraordinaire prolifération de lois de tous genres, de règlements souvent tatillons

[...] à partir d'une lecture critique de notre situation, de leur [les grands systèmes de sens] remplacement par une incroyable prolifération de groupes, d'organisations et de mouvements à partir desquels des personnes issues de toutes sortes de milieux, parmi les jeunes surtout, essaient de se donner des systèmes de valeurs, de recréer des liens sociaux et de mettre du sens dans leur vie.

qui sont dictés moins par le souci de fournir des paramètres susceptibles de guider les personnes que par le projet d'un contrôle tout

azimut des populations ou encore par des considérations strictement économiques (pensons, par exemple, aux tickets de stationnement ou aux amendes imposées, à périodes fixes, aux prostituées).

Il ne s'agit pas ici de simplement déplorer la perte des grands systèmes de sens dans les sociétés dites post-modernes qui sont les nôtres, mais de prendre conscience, à partir d'une lecture critique de notre situation, de leur remplacement par une incroyable prolifération de groupes, d'organisations et de mouvements à partir desquels des personnes issues de toutes sortes de milieux, parmi les jeunes surtout, essaient de se donner des systèmes de valeurs, de recréer des liens sociaux et de mettre du sens dans leur vie. L'idéologie à la mode, qui en est une de respect des différences et de plus grande tolérance, ne pourra que contribuer à renforcer le développement de ces groupes au sein de notre société et à leur donner de

DES

CULTURES

VIOLENTES ? NON !

plus en plus de légitimité. La violence qui est associée à l'existence de quelques-uns de ces groupes, notamment dans les groupes marginaux aux activités antisociales, voire criminelles, pose déjà à nos sociétés, de plus en plus pluralistes sur le plan ethnique, mal intégrées au niveau socio-économique et sur-bureaucratisées, des questions fondamentales qui mettent en cause la nature même de nos sociétés. Je propose dans la suite de ce texte un cadre anthropologique qui permet de penser autrement la question de l'émergence des groupes marginaux, des gangs de jeunes, et de la violence qui leur est souvent associée.

Cinq postures pour penser la violence humaine

Au cours des dernières décennies, les spécialistes des sciences humaines ont adopté une extraordinaire variété d'angles d'approche et ont proposé diverses grilles de lecture pour essayer de comprendre la place qu'occupe la violence dans l'expérience humaine et dans le fonctionnement des sociétés. Avant de présenter l'approche spécifique que privilégient les anthropologues dans leurs travaux sur la violence, je crois important de

dire quelques mots au sujet de quatre autres grilles d'analyse, à savoir les grilles paléontologique et primatologique, psychanalytique, sociologique et éthique qui ne sont pas détachables, nous le verrons, du cadre ethnoculturel que propose l'anthropologie dans sa réflexion sur la violence. L'interprétation anthropologique de la violence ne prend en effet tout son sens que reportée sur l'horizon des réflexions des primatologues, psychanalystes, sociologues et éthiciens, lesquelles permettent de replacer la violence dont témoignent l'histoire des sociétés humaines et les comportements quotidiens des personnes dans le contexte d'une réflexion fondamentale sur l'être humain.

Je crois instructif de commencer par évoquer les résultats des études des spécialistes de l'évolution humaine dont les travaux s'inspirent, de manière générale, des approches éthologiques classiques au sein desquelles les phénomènes humains sont interprétés en relation à un modèle animal. Les paléontologues et primatologues rappellent, entre autres, que la violence prend racine dans nos pulsions les plus primitives et qu'elle exprime des dispositions archaïques qui ont été intégrées à la biologie de nos ancêtres

Regards divers sur la violence

hominidés, au cours d'une évolution qui a duré plus de cinq millions d'années. Cette violence primitive s'est mise en place, les paléontologues l'ont amplement démontré, autour de la défense du territoire, de la quête de la nourriture et du contrôle de la sexualité, instaurant d'emblée un rapport de dépendance des femelles à l'égard des mâles. Les primatologues ont étudié, pour leur part, la manière dont la hiérarchisation des positions sociales s'est institutionnalisée dans les sociétés proto-humaines et les modalités de transmission des statuts sociaux d'une génération à l'autre ; ils ont de plus proposé des explications à l'usage de la violence chez les mâles dits dominants et aux formes d'héritage des positions de domination au sein des groupes.

Les travaux relatifs à l'évolution humaine nous invitent à nous poser la question suivante : convient-il vraiment de parler de violence dans le cas des primates non humains et plus globalement chez les animaux ? Pour ma part, j'hésite à le faire. Je crois en effet qu'il est préférable, dans le cas des animaux, de parler

L'être humain gagne à être vu comme un produit de l'évolution d'un type singulier qui s'est constitué à la jonction de forces biologiques et culturelles, à la fois enraciné dans une longue histoire de primate et dégagé de celle-ci dans la mesure où il l'achève.

d'agressivité plutôt que de violence, suivant sur ce point Konrad Lorenz, qui utilise explicitement le terme d'agressivité dans le cas des comportements animaux. Il faut néanmoins reconnaître que cette agressivité animale s'est inscrite dans la mémoire biologique de notre espèce et plus particulièrement dans notre système neuro-hormonal, à la manière d'un dispositif fondamental sur l'horizon duquel doivent être pensés, dans le même temps, notre arrachement d'avec l'animalité et notre continuité avec elle.

L'être humain gagne à être vu comme un produit de l'évolution d'un type singulier qui s'est constitué à la jonction de forces biologiques et culturelles, à la fois enraciné dans une longue histoire de primate et dégagé de celle-ci dans la mesure où il l'achève. « Quelque chose de pré-humain devient humain ; [...] quelque chose d'animal, fermé par les sensations, devient extatique, sensible à la totalité et compétent face à la vérité : seul cela produit la clairière elle-même », a écrit le philosophe Sloterdijk (2000 : 25). Par le langage, par la symbolisation et par la possibilité de l'extase dont parle Sloterdijk, le primate devenu humain s'est exclu du monde animal, s'est en quelque sorte dé-animalisé, tout en continuant néanmoins à être porté par une histoire évolutive longue de millions d'années au cours de laquelle s'est

DES

CULTURES

VIOLENTES ? NON !

faite l'anthropogénèse. Nous continuons à exister dans l'animalité, c'est là le paradoxe, tout en nous en étant libérés ; ce n'est cependant qu'en nous réenracinant dans notre dimension d'animalité, nous rappellent les spécialistes de l'évolution humaine, que nous arriverons à comprendre un phénomène aussi complexe que celui de la violence, phénomène qui n'est jamais réductible à la seule agressivité des animaux et à la seule biologie des passions.

Les psychanalystes rappellent de leur côté, avec insistance, que la violence est indissociable chez les êtres humains du désir, du fantasme et d'une mise en représentation des pulsions. Le désir de jouir ou de posséder ne rencontre en effet jamais l'objet capable de le satisfaire de manière totale et une fois pour toutes ; les désirs des uns entrent de plus constamment en compétition avec les désirs des autres. Du point de vue de la psychanalyse, la violence n'est pensable que sur l'horizon d'un double mouvement : d'une part, à partir du caractère inextinguible du désir chez les êtres humains qui les fait tendre vers le « toujours plus » ; d'autre part, par le biais de la rencontre entre des personnes désirantes qui se confrontent tantôt dans la complicité tantôt dans

l'opposition. Dans un ouvrage récent intitulé *Violence : traversées*, Daniel Sibony écrit « L'idée d'une violence fondamentale présente en chacun dès l'origine, qui ne serait pas l'effet de rapport social, [...] me semble non pertinente et surtout invérifiable. Il n'y a pas de violence ou il n'y a de violence que dans le rapport à l'autre » (1998 : 45). Dans la pensée psychanalytique, la violence renvoie d'emblée à la tension existant entre le désir intime et l'espace social, entre les pulsions personnelles les plus intimes et celles des autres, le désir n'existant en effet qu'à travers son inscription dans le monde des relations interpersonnelles, celles qui unissent les amoureux, les parents aux enfants, les amis entre eux, toutes ces relations étant porteuses de violence potentielle.

Les psychanalystes réintroduisent au plus profond de la « psyche » et de la vie affective des personnes la mémoire biologique de l'espèce dont parlaient les spécialistes de l'évolution humaine. Ils restituent cette mémoire dans un tout autre langage dont les mots-clés sont, chez les psychanalystes, ceux de pulsions, notamment des pulsions de vie et de mort, de désir, de fantasme, de rêve et de symbole, comme si l'être humain existait, dans et par-delà sa biologie, à travers un imaginaire

Regards divers sur la violence

qui lui permet de se distancier des contraintes de la réalité. « Ce ne sont pas les forces pulsionnelles naturelles qui confèrent à la violence sa continuité culturelle, mais des potentialités spécifiquement humaines » (Sofsky 1998 : 30), a rappelé le psychanalyste Wolfgang Sofsky dans son récent *Traité de la violence*. Ce serait instructif et passionnant d'explorer plus avant ce que W. Sofsky veut dire lorsqu'il parle d'une « continuité culturelle » de la violence et « des potentialités spécifiquement humaines » à produire la violence. Une telle exploration nous conduirait cependant trop loin ; qu'il suffise ici de rappeler qu'une vraie anthropologie de la violence se doit d'intégrer dans ses modèles les éléments centraux de la théorie mise de l'avant par la psychanalyse.

La troisième grille de lecture dont l'anthropologie doit tenir compte est celle que propose la sociologie. Les sociologues se sont surtout intéressés à l'étude de l'environnement social et des conditions économiques qui tendent à être associées avec l'apparition des phénomènes concrets de la violence ; ils ont montré, entre autres, comment la marginalité, la pauvreté, l'exploitation, le racisme, etc. contribuent un peu partout à déclencher des manifestations plus ou moins violentes. Par exemple, les émeutes de la Plaza Saint-Hubert à l'été 1992 ont été interprétées comme une

expression de l'exaspération de la jeunesse noire de Montréal face à l'intolérance de la population à leur égard et face aussi au harcèlement de la police. Le ras-le-bol de certains groupes noirs explique sans doute l'explosion de colère de ces jeunes mais c'est là une explication encore superficielle qui ne met en évidence que la cause immédiate, disons circonstancielle, de ces émeutes. Les sociologues savent qu'il faut reculer bien en amont si l'on veut comprendre quelque chose aux conditions qui ont contribué à créer le ras-le-bol des jeunes et à provoquer les émeutes. L'approche par l'étude du contexte immédiat dans lequel vivent les jeunes est, il n'y a pas de doute, intéressante mais elle est insuffisante ; elle oublie en effet de prendre en considération deux aspects essentiels de la violence juvénile : d'une part, la dimension intérieure, psychologique et affective du phénomène ; d'autre part, la dynamique concrète des relations interpersonnelles et sociales qui se tissent au sein du monde des jeunes, dynamique qui peut inclure, par exemple, l'appartenance à une bande ou à un gang, et qui encourage parfois les jeunes à exprimer leur « mal-être » à travers des comportements violents.

Je crois utile de faire ici une brève digression et de dire un mot de ce que les études sociologiques nous ont appris sur le rôle que

DES

CULTURES

VIOLENTES ? NON !

les bandes de jeunes jouent dans la vie personnelle des jeunes et dans la société en général. Dans la formidable étude du sociologue Frederic M. Trasher qui lui a permis de recenser plus de 1 300 gangs de jeunes dans le Chicago des années 1920, l'auteur a démontré l'importance de la territorialité, un élément qui est encore considéré de nos jours comme central dans la formation des bandes juvéniles : les territoires que les différentes bandes de jeunes de Chicago s'étaient donnés, a noté Trasher, étaient généralement situés dans des lieux interstitiels, c'est-à-dire dans ces espaces assez mal balisés séparant les différents quartiers ethniques de la ville. Les gangs investissaient ces espaces périphériques et se les appropriaient en y imposant leurs règles, leurs lois et des signes explicites de leur présence sur le territoire. Dans les années 1920 déjà, les groupes de jeunes étaient vus comme formant des micro-cultures possédant des codes spécifiques d'appartenance, des styles vestimentaires propres et des marqueurs identitaires particuliers ; ils s'adonnaient aussi, dans certaines circonstances, à des activités antisociales, voire criminelles. Les études ont néanmoins montré que la principale fonction de ces gangs était identificatoire : les bandes permettaient en

effet aux jeunes de communautés ethniques relativement défavorisées, et parfois marginalisées, de se donner un milieu de vie significatif dans le contexte d'une ville ethniquement pluraliste comme Chicago, qui était fort mal intégrée sur les plans social et économique.

Les travaux sociologiques réalisés dans le Chicago des années 1920 s'imposent à quiconque veut comprendre quelque chose aux conditions de contexte qui font surgir, de nos jours encore, des gangs de jeunes dans une ville comme Montréal. Le contexte socio-culturel a profondément changé entre le Chicago de 1920 et le Montréal de l'an 2000 mais les processus sociologiques à l'œuvre n'en sont pas moins toujours les mêmes. Dans les années 1950, la jeunesse américaine a été considérée, pour la première fois peut-être dans l'histoire, comme une classe d'âge distincte qui formait un véritable groupe, celui des teen-agers, opposable aux enfants, adultes et personnes âgées ; la population générale s'est d'ailleurs mise à craindre cette nouvelle classe d'âge au sein de laquelle on trouvait des individus remuants, parfois marginaux et souvent mal intégrés à la société. On peut penser ici à James Dean, mort en 1955, et à ce qu'il a représenté sur le plan symbolique pour

Regards divers sur la violence

les jeunes de l'après-guerre. Dans les années 1960, la classe d'âge des jeunes a plutôt été associée au mouvement de la contre-culture qui contestait alors les valeurs communément admises par la société nord-américaine. Ce bref rappel socio-historique souligne l'importance de prendre en compte le contexte social, culturel et économique dans toute étude portant sur le phénomène des bandes de jeunes et sur la violence qui lui est associée.

Enfin on ne peut pas non plus ignorer les points de vue des éthiciens qui sont aujourd'hui à l'avant-scène des débats qui se font autour de la violence. Certains

moralistes utopistes pensent, par exemple, qu'on pourra un jour en finir avec la guerre, éliminer toutes les formes de violence et faire disparaître le mal. Je crois, pour ma part, que toute éthique véritablement humaine n'arrivera à proposer un cadre réaliste pour penser la violence que si cette éthique accorde une place centrale à la présence incontournable du mal dans l'expérience humaine. L'alternative à la violence n'est pas la non-violence comme certains pacifistes le disent, allant parfois jusqu'à croire dans la possibilité d'une disparition totale de toutes

Toute éthique véritablement humaine n'arrivera à proposer un cadre réaliste pour penser la violence que si cette éthique accorde une place centrale à la présence incontournable du mal dans l'expérience humaine.

les formes de violence et mettant sur pied des programmes de prévention de la violence fondés sur le principe de la tolérance zéro. Les études d'ethnographie comparée conduisent plutôt à penser que les sociétés ne peuvent pas exister sans la violence, que celle-ci est inscrite dans l'héritage biologique des êtres humains et qu'elle surgit du conflit opposant les désirs des uns à ceux des autres. La violence est constitutive de toutes les formes d'organisation sociale qui se doivent de la

prendre au sérieux : aucune société n'a en effet jamais pu échapper à la mise en place d'une hiérarchie dans les positions sociales, à la compétition entre les différents groupes et au conflit qui oppose les personnes entre elles.

« Ce ne sont pas les hommes qui dirigent la violence, ils sont régis par le processus de la violence » a écrit avec finesse W. Sofsky.

Toutes les sociétés semblent néanmoins être unanimes à reconnaître que la violence n'est pas réductible à l'expression d'une rivalité entre les membres d'un même groupe ou à la seule réponse symétrique de l'un à l'attaque de l'autre. Les systèmes de contrôle et de répression qu'elles mettent en place, les philosophies du pardon et les dogmes rédempteurs qu'elles inventent indiquent en effet clairement que la violence constitue une

DES

CULTURES

VIOLENTES ? NON !

dimension essentielle de l'expérience individuelle et sociale ; on peut même penser que les sociétés humaines ont inventé des cultures pour solutionner les problèmes que leur posait la violence. En tant qu'anthropologue, j'ai du mal à reconnaître, comme on le fait spontanément de nos jours dans les sociétés occidentales, la prétendue bonté naturelle de l'être humain et plus particulièrement la nature pour ainsi dire « angélique » qu'on tend à attribuer aux enfants. J'ai passé une quinzaine d'années de ma vie en Afrique où j'ai pu voir comment ces sociétés mettent en place des formes d'éducation des enfants qui visent à leur faire intérioriser les règles à partir desquelles s'organise la vie de la famille et du groupe. L'apprentissage de la loi s'y fait, tantôt avec plus de contrainte, tantôt avec plus de liberté, sans que l'on oublie jamais que l'éveil de la conscience morale chez l'enfant et son accession à la responsabilité impliquent le nécessaire processus d'intériorisation de la loi à travers la correction. C'est en effet trop simple d'affirmer, à la suite d'un célèbre philosophe que les commentateurs ont d'ailleurs fort mal compris, que nous naissons bons et que la société nous pervertit au fur et à mesure que nous avançons en âge.

Que faut-il penser dans un tel contexte de la législation de certains pays – j'inclus ici le cas du Québec – qui tendent à minimiser la responsabilité de l'enfant et qui se placent d'emblée dans une perspective d'éducation plutôt que dans un cadre de punition. De telles législations postulent, certes à bon droit, que l'enfant doit toujours être protégé, qu'il faut tout mettre en œuvre pour le déculpabiliser et que l'éducation (ou la rééducation) est toujours préférable à la punition ; le projet de rééducation implique même parfois qu'il faille soustraire l'enfant à l'influence de ses parents naturels en le plaçant, par exemple, dans une famille d'accueil susceptible de mieux l'encadrer. Il serait certainement exagéré de prétendre que les lois s'appliquant dans le cas des jeunes contrevenants refusent de reconnaître qu'il existe de la responsabilité chez l'enfant et qu'elles nient implicitement la capacité des enfants à faire du mal aux autres. Il convient néanmoins de nous interroger sur la légitimité de certaines de nos pratiques à l'égard des enfants et des jeunes, pratiques que l'on critique d'autant moins qu'elles sont légitimées par des dispositions juridiques.

On peut sans doute conclure de cette brève discussion des modèles proposés par les spécialistes de l'évolution humaine, par la

Regards divers sur la violence

psychanalyse, par la sociologie et par l'éthique que les phénomènes de violence ne peuvent s'interpréter de manière approfondie que s'ils sont envisagés à l'interface du biologique et du psychologique, que s'ils sont reportés sur l'horizon de la longue durée évolutive de l'espèce humaine et des caractéristiques des sociétés contemporaines, et enfin que s'ils sont replacés dans l'espace de l'éthique et du socioculturel. La violence ne peut en effet être appréhendée, disent les anthropologues, que si on la situe à l'intersection de deux plans, naturel et social, à la jonction des dynamiques individuelle et collective, et sur l'horizon de la continuité-rupture entre le monde animal et le monde humain. Au point de rencontre des logiques naturelles et des logiques sociales, on trouve en effet la culture qui transforme des dispositions naturelles en des processus sociaux sans jamais arriver à détacher l'être humain de ses racines biologiques, de sa dynamique psychologique et affective, et de son ancrage dans des réseaux de relations interpersonnelles et sociales.

Je terminerai mes réflexions en vous invitant à examiner un difficile problème face auquel les professionnels de l'intervention sociale

Se pourrait-il que les conduites antisociales des jeunes membres de gangs constituent une alternative aux comportements auto-destructeurs ?

apparaissent démunis. Ce problème peut être formulé d'une manière sommaire à travers les questions suivantes : se pourrait-il que les jeunes québécois qui se suicident, et ils le font en très grand nombre, soient des jeunes qui se sont placés, ou qui ont été mis, hors réseau d'échange, au niveau social et psychologique ? L'appartenance à des gangs peut-elle contribuer à créer un contexte qui protège les jeunes contre des comportements auto-destructeurs ? Se pourrait-il que les conduites antisociales des jeunes membres de gangs constituent une alternative aux comportements auto-destructeurs et qu'elles soient le prix que la société doit payer pour faire diminuer le nombre de suicides chez les jeunes québécois ?

Avant d'examiner en détail les différents aspects de la problématique de la violence chez les jeunes, qu'ils la tournent contre eux-mêmes dans des comportements auto-destructeurs ou qu'ils s'adonnent à des conduites antisociales, il m'apparaît important de préciser la contribution spécifique de l'anthropologie à l'interprétation des phénomènes de violence. Disons d'abord que les anthropologues ont montré que les sociétés n'ont d'autre choix que de se construire en s'appuyant sur la violence, à partir d'une violence disons primitive, loin de

DES

CULTURES

VIOLENTES ? NON !

l'illusion qui leur ferait croire qu'elles pourront un jour en être quitte avec elle. Les cultures ne seraient au fond, pensent les anthropologues, rien d'autre que la réponse collective inventée par les groupes humains pour maîtriser les forces destructrices inscrites au cœur de cette violence primitive et pour les transformer en forces de construction de la société. Nous verrons, dans les paragraphes suivants, comment les sociétés ont de fait réussi, au cours de l'histoire, à harnacher cette violence.

Cinq processus primaires à l'œuvre dans la formation des sociétés

Les études d'ethnographie comparée témoignent de l'existence de « patterns » transculturels qui se retrouvent, sous des formes relativement semblables, dans toutes les sociétés et qui renvoient à la commune expérience des êtres humains à l'égard des choses, de la vie et de la mort, du même et du différent, de l'ici et de l'ailleurs, du monde d'ici-bas et de l'espace où habitent les dieux. Les ressemblances entre les sociétés s'expliquent, selon les anthropologues, par le fait qu'elles sont toutes confrontées à cinq

grands défis auxquels elles répondent toutes en inventant des systèmes idéologiques, des théologies et des mythologies, qui s'expriment à travers des règles, des normes, des principes, des valeurs, des croyances et des représentations. Aucune société n'a en effet jamais pu éviter, hier comme aujourd'hui, de se confronter à la violence potentielle que pose l'appropriation des objets, à la question de l'origine, du sang et de la filiation, aux liens à entretenir avec les ancêtres morts et avec le passé, à la terre commune qu'il faut défendre, à la tribu et à la nation, aux relations à maintenir avec les groupes étrangers, et enfin au statut à accorder aux esprits et aux dieux.

À travers une enquête comparative, je me penche, dans cette section, sur les processus qui ont conduit les sociétés à s'organiser autour de quelques formations idéologiques de base, lesquelles portent la marque de l'expérience collective singulière faite par diverses sociétés. Les formations idéologiques qui sont à la base des systèmes d'échange m'apparaissent organisées autour des cinq axes suivants.

(1) Des règles qui déterminent les formes d'appropriation des objets, les processus de production, circulation et consommation

Regards divers sur la violence

des biens matériels, et les rapports dialectiques entre la propriété privée et la propriété collective.

Le premier défi qui interpelle partout les sociétés concerne les relations que les êtres humains établissent avec les choses, les objets, les biens matériels et la richesse. Les sociétés ont, pendant longtemps, pensé la propriété, pour des raisons sans doute plus pragmatiques qu'idéologiques, dans un sens familial et collectif plutôt qu'individuel ; elles ont aussi mis en place des règles d'échange et de circulation des biens qui étaient davantage orientées vers le bien-être du groupe que l'enrichissement des individus ; elles ont enfin instauré des réseaux plus ou moins intégrés de collaboration et de solidarité avec des groupes étrangers. De K. Marx à G. Bataille, toute une lignée de penseurs ont eu raison, me semble-t-il, de voir dans le système de propriété et d'usage des biens le lieu primordial où s'est constituée l'expérience relationnelle entre les individus et comme l'espace où s'est d'abord fait sentir la tension entre l'individu, la famille et le groupe : on peut même penser que les premières grandes représentations collectives se sont élaborées autour des relations entre les humains et les choses.

Les historiens ont aussi montré que le désir de vouloir s'emparer des biens de l'autre (ses

richesses, sa terre, sa femme) a contribué à engendrer des rivalités entre les individus, des conflits entre les lignages et des guerres entre les sociétés ; ce désir qui a accompagné toute l'histoire humaine semble s'être amplifié dans les sociétés capitalistes, à la suite notamment de la fracture qui s'est opérée entre la personne, la famille et le groupe, et qui a conduit à l'émergence de l'individu. Une fois que l'individu eut pris forme en tant que personne autonome capable d'accumulation et d'enrichissement individuel, on a vu se multiplier les conduites de violence (vol, pillage, destruction) dirigées contre les biens des autres et contre la propriété commune. Les sociétés occidentales contemporaines peuvent sans doute être considérées comme le point d'achèvement du processus historique d'individualisation et de distanciation des personnes à l'égard de leur groupe d'appartenance, processus que l'idéologie individualiste occidentale et le dogme chrétien du salut individuel ont certainement contribué à accentuer.

(2) **Des critères qui fixent les paramètres à partir desquels se définissent les rapports entre les individus au sein d'un groupe (par exemple, à partir du sang et du patronyme), les conditions de formation (par exemple, le territoire, la langue, l'histoire) de la tribu, de l'ethnie, du peuple ou de la nation,**

DES

CULTURES

VIOLENTES ? NON !

et les modalités de construction des identités individuelles et collectives.

Le deuxième défi que doit relever tout groupe humain se situe au cœur même de l'espace social. Les sociétés sont en effet forcées d'établir des règles pour gérer les relations entre leurs membres, pour favoriser les liens de solidarité entre les différents lignages et pour permettre au groupe de survivre en tant que formation sociale. Les spécialistes des sciences sociales parlent tantôt d'individu, de personne ou de sujet, ou emploient tantôt des termes empruntés aux langues vernaculaires, pour se référer aux hommes et aux femmes qui composent une collectivité : ce sont là autant de termes qui renvoient à des modalités spécifiques du système de relations sociales existant au sein d'un groupe. Le partage du même sang a constitué, à l'origine et pendant longtemps, la base référentielle principale à partir de laquelle les membres d'un groupe se sont définis, le sang servant alors à marquer l'appartenance à une famille, à un clan, à une tribu, à une ethnie. Les lignages et les clans ont eu tendance, au sein des sociétés organisées selon le principe du sang, à s'opposer les uns aux autres, la première fidélité des individus allant à ceux et à celles avec qui on partageait un même sang.

Les régimes de vie sociale se sont ensuite transformés de manière à faire une place de plus en plus importante aux individus en tant que porteurs de droits à titre personnel.

(3) Des principes qui servent à organiser les relations des vivants avec les morts et avec les héros fondateurs qui sont à l'origine du groupe, à ancrer l'identité personnelle, familiale et collective dans la longue durée historique et à fonder le système des offrandes et des sacrifices qui relient les descendants à leurs ancêtres.

Une troisième polarité, celle unissant les vivants et les morts, a permis aux sociétés de se donner une origine, de ponctuer l'histoire commune, de rattacher les descendants aux générations antérieures et d'inscrire le groupe dans la longue durée. Le scénario est relativement semblable d'une société à une autre : des mythes d'origine sont inventés pour fixer, dans la mémoire commune, les lointains commencements ; des héros sont canonisés pour ponctuer l'histoire du groupe ; les ancêtres sont honorés à travers divers rites ; et les cimetières servent à marquer les limites du territoire commun et à légitimer le droit d'habiter la terre qui a été travaillée par les ancêtres. La terre où ils ont été enterrés est

Regards divers sur la violence

transformée en un lieu chargé de pouvoir, gage de fécondité pour le groupe et promesse de puissance pour la descendance, à la condition cependant que les vivants honorent les ancêtres en leur offrant les produits de la terre et en leur sacrifiant des bêtes. Les offrandes rituelles de dons auxquelles les sociétés se sont adonnées pendant des milliers d'années témoignent du caractère incontournable des relations entre les vivants et les morts : ces rituels ont aussi contribué à fixer les règles qui organisent les réseaux d'échange dans les sociétés.

(4) Des normes qui régissent les liens entre des sociétés étrangères par la langue, par l'histoire ou par la culture, qui sont tantôt vues comme des groupes ennemis qu'il faut conquérir ou tantôt perçues comme des groupes alliés avec lesquels des réseaux d'échange (mariage, commerce) peuvent être établis.

Le quatrième défi concerne les rapports que des sociétés étrangères doivent instaurer entre elles, rapports qui exigent de délimiter la frontière des groupes, de définir le dedans et le dehors, et de fixer les critères permettant de distinguer entre les alliés et les ennemis. Les relations entre les groupes se sont organisées un peu partout autour d'une double stratégie : d'une part, dans la rivalité, dans la guerre avec l'étranger et dans la mise à distance des groupes habitant par-delà la frontière ; d'autre

part, dans le rapprochement avec l'autre, dans l'établissement d'alliances, dans la mise sur pied de réseaux d'échange (de type matrimonial surtout) et dans des stratégies d'adoption de l'étranger. Par exemple, la torture imposée au captif prisonnier que le groupe vainqueur adoptait a été interprétée, par certains anthropologues, comme un analogue de l'initiation : la torture permettait donc de délester l'étranger de son identité ancienne, de le laver du sang autre dont il était porteur, de lui faire endosser une nouvelle identité et d'en faire ainsi un membre à part entière d'un nouveau groupe. L'adoption des captifs témoigne, en tant que forme particulière de déverrouillage des frontières des sociétés, du fait que les groupes humains ne peuvent survivre à long terme qu'en intégrant l'autre, l'étranger, voire même l'ennemi.

(5) Des représentations sur lesquelles se fondent les relations entre les humains, les esprits et les dieux qui habitent par-delà le monde des hommes, qui contribuent à redoubler la réalité ordinaire d'une autre dimension, métaphysique et religieuse, et qui sont les dépositaires d'un pouvoir surhumain.

Enfin, les sociétés font face à un cinquième défi, tout aussi fondamental que les quatre premiers,

DES

CULTURES

VIOLENTES ? NON !

qui exige des êtres humains qu'ils établissent des relations avec les esprits et avec les dieux. Tous les groupes disent posséder des dieux qui n'appartiennent qu'à eux, qui leur ont révélé des choses que les étrangers ignorent et qui combattent aux côtés de leurs fidèles lorsque ceux-ci sont attaqués par des peuples ennemis. Les dieux que les différentes sociétés se donnent témoignent de la croyance en l'existence d'un monde transcendant, du caractère sacré de la vie et de la puissance de la parole, à travers notamment les récits saints que les sociétés se font une obligation de garder vivants par le biais de mémoriaux et de rituels. Même lorsque la religion se dégrade en un système profane de sens ou dans une idéologie laïque, c'est encore la représentation d'une réalité méta-empirique qui essaie de se dire, d'une réalité qui continue à connoter, de biais, la transcendance et qui sert encore de fondement ultime à l'existence et au maintien des sociétés.

Les réponses que les sociétés ont apportées aux cinq défis que je viens d'évoquer me semblent pouvoir être regroupées autour de quatre formations idéologiques principales sur lesquelles s'appuient les grands profils de société auxquels je me réfère, dans la suite de ce texte, sous les noms de : a) « sociétés du

sang » ; b) « sociétés du territoire » ; c) « sociétés de l'individu » ; et d) « sociétés de l'objet ». Il est tentant de se représenter ces quatre modèles de sociétés selon un schéma évolutif avec, au départ, les « sociétés du sang » et les « sociétés de l'objet » clôturant l'histoire, ou de croire qu'une société puisse s'organiser exclusivement autour du sang ou du territoire en ignorant, par exemple, les questions posées par le rapport aux objets, aux morts, aux étrangers et aux dieux. Une société peut accorder, il est vrai, plus de place qu'une autre au sang ou au territoire, aux objets ou aux individus, mais aucune n'a jamais pu mettre en place une formation idéologique significative sans qu'elle ait retravaillé, à travers une expérience historique singulière, l'ensemble des éléments impliqués dans les rapports humains-objets, humains-humains, vivants-morts, entre groupes étrangers, et entre les humains et les dieux.

Pour mieux faire voir certains détails de l'architecture propre à chacun des quatre « idéaux-types » de sociétés que j'ai identifiés, j'ai pensé utile de les associer à des sociétés historiques dont parle la littérature anthropologique. Des sociétés amérindiennes, notamment les Tupinamba, les Aztèques, les Iroquoiens et

Regards divers sur la violence

les peuples du potlatch du Nord-Ouest américain serviront à illustrer les caractéristiques des sociétés dans lesquelles prédomine le rapport au sang ; j'emprunterai surtout à des sociétés africaines, notamment aux Masais d'Afrique de l'Est, aux sociétés classiques de l'Inde et de la Chine, et aux monarchies de l'Europe médiévale, pour présenter les sociétés qui se définissent en relation à un pouvoir tantôt sacré tantôt séculier qu'elles ont situé soit dans le corps du roi soit dans le territoire ; les sociétés européennes de l'après-Renaissance et de la post-Réforme me serviront de modèles, notamment les « sociétés de cour » pour décrire les « sociétés de l'individu » ; et enfin je m'appuierai sur les sociétés capitalistes et marxistes, telles que les décrit Bataille, pour mettre en évidence le modèle des « sociétés de l'objet ». Je suis conscient du fait que ces quatre idéaux-types de société n'épuisent pas – loin de là – la totalité des régimes de vie sociale qu'ont inventés les groupes humains au cours de l'histoire ; je sais aussi que les sociétés existent le plus souvent sous des formes hybrides, hétérogènes et non-monolithiques. Je n'en crois pas moins très instructif de nous adonner, à la manière de Max Weber, à un examen approfondi d'un nombre limité d'idéaux-types.

De la violence dans quatre modèles de sociétés

Toutes les sociétés doivent transformer en une force positive et constructive le potentiel destructeur dont est porteuse la violence primitive, laquelle violence est mise en jeu dans la tentation de prestige associée à l'accumulation des biens, dans le danger d'une mise à part à partir du sang et du lignage, dans la défense du territoire, dans le risque de faire la guerre aux étrangers, et dans la compétition entre les panthéons, chaque groupe prétendant que ses dieux sont plus puissants que ceux du voisin. Les sociétés n'ont en effet d'autre choix que de travailler à inverser la valence négative attachée à ces forces potentiellement destructives, à harnacher cette violence primitive et à la canaliser de manière à ce qu'elle favorise la solidarité au sein du groupe et l'harmonie entre les groupes. Cela se fait, nous le verrons, par le biais de formations idéologiques qui trouvent leur centre de gravité dans des règles de réciprocité et dans des normes de régulation des échanges, des dons et des contre-dons qui forment de vastes réseaux auxquels participent les vivants, les morts, les gens du dedans et les gens du dehors, et les dieux aussi. Au sein de ces réseaux circulent des objets et des biens matériels, des offrandes rituelles faites aux ancêtres et aux

DES

CULTURES

VIOLENTES ? NON !

dieux, du pouvoir que les dons nourrissent, surtout lorsque ce pouvoir prend sa source dans le monde des dieux ou dans l'ordre cosmique, et enfin des biens qui procurent prestige et honneur.

1. Les sociétés du sang

Dans les *sociétés du sang* domine un imaginaire social structuré sur une identité qui se définit par le partage du même sang ; ces sociétés existent en tant que formations sociales holistes dans lesquelles les individus sont subordonnés à la famille, au lignage et au clan. Les autres traits qui caractérisent ces sociétés ont été identifiés avec précision : les relations entre les membres du groupe sont plus importantes que celles qu'ils entretiennent avec les objets et les choses ; la propriété familiale et clanique l'emporte nettement sur la propriété individuelle ; le prestige social y est largement déterminé par la capacité et la promptitude d'une personne à défendre les siens et à venger l'offense ; et la reconnaissance par le groupe d'une dette inextinguible à l'égard des ancêtres morts et des dieux. Le régime de la violence apparaît réglé dans les *sociétés du sang* par deux codes

Le prestige social y est largement déterminé par la capacité et la promptitude d'une personne à défendre les siens et à venger l'offense.

fondamentaux, à savoir les codes de l'honneur et de la vengeance, qui servent de piliers éthiques à l'ensemble du système social et fournissent les principes permettant d'assurer un certain rééquilibrage dans les conflits entre les clans et entre des sociétés étrangères.

Les règles imposées par ces deux codes énoncent l'impossibilité de rompre la chaîne qui lie les générations entre elles, d'échapper à l'obligation de solidarité d'une personne à l'égard des membres de son clan et de détacher quiconque de son ancrage dans le sang commun. La personne se définit, dans ces sociétés, par son appartenance à un lignage particulier en référence auquel se constitue son identité ; obligation lui est aussi faite de tout faire, éventuellement de mettre en jeu sa vie, pour défendre les autres membres de son lignage. Les codes de l'honneur et de la vengeance fixent de plus la forme et l'ampleur que peuvent prendre la guerre et la violence : la vengeance ne doit pas dépasser l'affront ; le cycle des vendettas doit finir par s'équilibrer ; aucun pouvoir ne doit décider d'en haut de la légitimité ou non des conflits entre familles. Ce sont en effet les lignages et les clans eux-mêmes qui doivent trouver, hors d'un espace juridique qui les

Regards divers sur la violence

surplomberait, des solutions, dans l'honneur, aux litiges qui les opposent. La guerre que les *sociétés du sang* font aux peuples étrangers est

plus une guerre de prestige qu'une guerre

de conquête : les guerriers y acquièrent d'abord l'honneur à travers la capture d'ennemis qui seront éventuellement intégrés au clan des vainqueurs pour y remplacer les hommes tombés au combat.

Dans le chapitre XXXI de ses *Essais* (1580) qu'il a intitulé « Des Cannibales », Montaigne avait déjà interprété certaines pratiques de guerre des Tupinamba du Brésil, notamment le supplice infligé aux ennemis capturés, comme une stratégie paradoxale visant à établir des liens entre des groupes ennemis, à s'approprier la force de l'étranger, éventuellement à travers le cannibalisme, et du côté du supplicié à démontrer son courage². Les *sociétés du sang* semblent en effet considérer la guerre comme un moyen qui leur permet d'établir des liens avec les peuples ennemis et de transformer des étrangers, par le moyen même de la guerre, en partenaires participant à un commun réseau d'échange. Aussi étrange que cela puisse paraître, la

La vengeance ne doit pas dépasser l'affront; le cycle des vendettas doit finir par s'équilibrer.

guerre apparaît en effet gérée dans les *sociétés du sang* par de subtiles règles d'échange où l'on comptabilise de part et d'autre les guerriers tués et les prisonniers capturés, la guerre diminuant d'intensité aussitôt que les pertes et les gains tendent à s'équilibrer, et étant relancée

lorsqu'un groupe doit compenser une mort, un enlèvement ou une perte quelconque. Sofsky a pleinement raison, me semble-t-il, d'écrire que « la guerre est inséparable de la règle du don » et que cette règle « est appropriée à l'état de guerre permanent » qui caractérise les *sociétés du sang*.

Dans ces sociétés, des initiations et des rites de passage accompagnent chacun des âges de la vie des hommes et contribuent à façonner leur identité dans le sens d'une entière soumission au groupe. Au terme de son initiation, le jeune homme reconnaît qu'il n'existe qu'à travers le groupe ; la souffrance associée aux rites a elle-même pour fonction d'inscrire les codes de l'honneur et de la vengeance dans son corps ; et à sa mort le guerrier sait qu'il sera vengé par la capture d'un autre homme appartenant à un groupe ennemi. Le guerrier capturé était soit sacrifié et éventuellement dévoré, soit supplicié avant d'être adopté par le groupe dans lequel il

DES

CULTURES

VIOLENTES ? NON !

recevait souvent un nouveau nom proche de celui du guerrier mort qu'il était censé remplacer. Les autres catégories de sacrifices qui abondent dans les *sociétés du sang* doivent elles aussi être interprétées sur l'horizon des codes de l'honneur et de la vengeance. La dette inextinguible contractée à l'égard des mânes des ancêtres et des dieux protecteurs semble être compensée dans ces sociétés par des rituels sanglants : les animaux sacrifiés servent à faire communiquer, à travers le lien du sang, le monde des humains, celui des ancêtres et celui des dieux ; ces sacrifices, qu'il s'agisse d'animaux ou d'humains, visent de plus à assurer un équilibre entre la dette des vivants à l'égard des ancêtres et des dieux.

Ces rituels redoublent en quelque sorte les règles de la guerre dans laquelle on cherche, sans jamais y arriver, à transformer les captures en un réseau plus ou moins bien équilibré d'échanges entre groupes ennemis. Une même logique de violence et d'anti-violence semble donc structurer les pratiques reliées à la guerre et aux sacrifices, ces derniers fonctionnant comme une stratégie de contre-don qui vise à honorer les esprits des guerriers morts, à compenser les pertes du groupe par l'adoption de captifs étrangers, à

redonner aux ancêtres afin qu'ils accordent, en retour, puissance et force aux vivants et, enfin, à réalimenter l'énergie des dieux et du cosmos en l'irriguant constamment d'un sang nouveau. La grande loi qui semble faire fonctionner les *sociétés du sang* est la loi de l'échange, avec le don et le contre-don qui la soutiennent et qui en rythment le fonctionnement. Ces sociétés sont en effet dominées par la règle de la réciprocité qui se déploie dans toutes les directions, notamment en imposant des limites aux vendettas entre les clans et aux guerres de capture entre les groupes ennemis, et en établissant des réseaux d'échange entre les vivants, les morts et les dieux.

À cause de l'impossibilité d'arriver à équilibrer le perdu et le reçu, le don et le contre-don, la règle de la réciprocité ne pouvait qu'engendrer la vendetta entre les clans et la guerre de capture entre les sociétés, vendettas et guerres chroniques qui n'arrivaient, pour ainsi dire, jamais à balancer les pertes et les gains et à en finir avec les conflits. Cette règle engendrait aussi la logique du cycle ininterrompu des sacrifices sanglants, apparemment impuissants malgré leur nombre, à rendre aux morts et aux dieux ce qu'ils avaient donné aux vivants. C'est du cœur même de cet écart, de ce décalage, que surgit une violence

Regards divers sur la violence

impossible à apaiser, que les *sociétés du sang* ont pu tout au plus contrôler et limiter à travers une règle stricte, celle de l'équivalence, qui n'admettait jamais la destruction complète de l'autre. Vendettas, guerres et sacrifices apparaissent ainsi réglés par le code de l'honneur qui force à ne pas prendre plus que ce qui a été perdu, ce code s'appliquant aussi bien au monde des vivants qu'à celui des morts ou qu'à celui des dieux.

2. Les *sociétés du territoire*

Les *sociétés du territoire* se sont développées en se dissociant des codes de l'honneur et de la vengeance, en se détachant de l'idéologie de la dette inextinguible contractée à l'égard des morts et des dieux, et en transformant la guerre de capture de guerriers étrangers en une guerre visant la conquête de nouveaux territoires. Aucune figure ne représente plus adéquatement ces sociétés dans lesquelles l'expansion territoriale a progressivement occupé de plus en plus de place que le personnage du chef tribal, ou mieux du Roi sacré, ce dernier tirant son pouvoir non pas du sang de ses ancêtres mais d'une force transcendante existant par-delà les lignages. Au cœur même du rituel d'intronisation du Roi sacré, obligation lui était faite de commettre l'inceste en couchant,

Le pouvoir du Roi sacré n'allait pas sans la domination, le commandement et l'autorité...

parfois réellement plus souvent symboliquement, avec sa mère ou avec sa sœur. En transgressant l'interdit fondateur de toute vie sociale et en ancrant sa puissance royale dans une énergie divine ou cosmique, le Roi se situait d'emblée hors lignage et hors filiation, dans un espace ambigu et mal balisé au sein duquel a émergé un nouveau régime politique, religieux et éthique qui n'avait plus que fort peu à voir avec le code de l'honneur, avec la règle de la compensation par le sang et avec l'idéologie du prestige acquis à travers des dépenses somptuaires comme dans les sociétés du potlatch.

Le pouvoir du Roi sacré n'allait pas, il est vrai, sans la domination, le commandement et l'autorité qui conféraient au monarque la capacité de décider des affaires publiques, de rendre la justice, de punir les coupables et d'imposer l'obéissance à ses sujets. Dans le personnage du Roi sacré on trouvait néanmoins, par-delà le chef politique et le juge, d'autres figures, notamment celles du guerrier, du prêtre et du magicien, qui contribuaient à ancrer le pouvoir du roi dans un espace transcendant, sacré, d'où il tirait, en dernière instance, sa légitimité et sa puissance. Le Roi sacré n'était ni un chef de guerre, ni un grand démagogue, ni un

DES

CULTURES

VIOLENTES ? NON !

prince que le peuple avait plébiscité ; il n'était pas non plus celui qui s'était mérité le titre de roi à cause de l'éminence de sa vertu ou de sa plus grande conformité aux coutumes du groupe ; et il n'avait pas été fait roi parce qu'on le pensait plus compétent ou plus sage que les autres. Le Roi sacré tirait plutôt sa légitimité des dieux qui l'avaient choisi, qui avaient déposé en lui une force, une énergie, que lui seul possédait et qui avaient fait passer cette force dans le corps même du Roi : n'était-il pas en effet capable de guérir par le seul toucher, d'assurer la fécondité des femmes et de donner la puissance aux hommes ? Et si le Roi venait à déchoir, le peuple ne devait-il pas le mettre à mort ?

Avec l'institutionnalisation de la chefferie et plus tard de la royauté sacrée, un nouveau type de société est apparu : le pouvoir politique y a pris appui sur une réalité extérieure au groupe assignable tantôt à des dieux tantôt à un ordre de l'univers ; une différenciation entre les membres du groupe s'y est faite à travers notamment la création de castes spécialisées ; et le pouvoir du roi s'est lui-même reporté, au fil du temps, sur d'autres personnages, le prêtre, le magicien, le juge, le guerrier. Le Roi sacré conserva cependant encore longtemps sa prétention à concentrer dans son corps mortel une *énergie* venue d'ailleurs qu'il devait mettre

au service de la vitalité de toute la société ; cette prétention dut cependant reculer face à l'affirmation des différentes castes, celles des administrateurs, des guerriers, des prêtres, des artisans, qui réclamèrent de partager le pouvoir avec le roi. Le cas de la Chine classique est ici intéressant car cette société a réussi à faire coexister le pouvoir sacré de l'Empereur, le *fil* du ciel, avec le pouvoir civil et séculier exercé par les hauts fonctionnaires de la Cité impériale (voir *La Bureaucratie céleste* de Étienne Balazs pour une lumineuse description de cette société). Au sommet de la pyramide sociale, on trouvait des bureaucrates dont le rôle était d'assurer l'administration et le contrôle de toute la société sous l'autorité directe de l'Empereur ; à la base, une immense paysannerie, et au milieu, des artisans et des marchands, dont la fonction était de produire des biens et d'en favoriser la circulation. L'harmonie au sein de cette société hiérarchisée n'en était pas moins, en dernière instance, assurée par les offrandes que l'Empereur devait faire, selon un calendrier précis, aux astres du ciel. Le pouvoir continuait donc à renvoyer, dans la Chine impériale, à un *dehors*, à la sacralisation des forces du cosmos et à un Empereur qui était sans doute autant prêtre que roi.

Regards divers sur la violence

Dans les sociétés organisées autour du chef et du roi, on a généralement mis en place un système organisé autour de trois ou quatre castes : celle des prêtres qui ont été d'emblée associés au pouvoir politique ; celle des guerriers chargés de la défense du territoire ; celle des artisans, des commerçants et des paysans dont la fonction était d'assurer le bien-être de toute la société ; dans certaines sociétés celle des hors-caste³. Dans ces sociétés qui étaient profondément inégalitaires, le statut d'une personne était déterminé par son appartenance à une caste, par sa position dans la hiérarchie sociale et par sa plus ou moins grande proximité avec ce qui représentait le pouvoir, parfois un roi, d'autres fois une idéologie religieuse. L'Inde classique fournit sur ce point un exemple paradigmatique avec son système des quatre varnas et des innombrables jâti qui correspondaient à l'ensemble des métiers et des professions. L'ethnologue Louis Dumont a montré dans un très beau livre intitulé *Homo hierarchicus : essai sur le système des castes* (1966) comment cette architecture de la société indienne permettait d'assigner une place significative à toutes les personnes sans

La caste des guerriers s'est transformée en une classe d'âge qui a fait de la guerre un passage obligé pour tous les hommes.

qu'aucune mobilité sociale ascendante ou descendante ne soit cependant possible. Le Mahatma Gandhi défendait encore dans les années 1940 le régime des varnas et des jâti qui renvoyait, dans ses conceptions philosophiques et politiques, à l'exubérance et à la polyphonie de l'hindouisme plus qu'à l'existence des Maharadjas et des autres maîtres du pouvoir. L'organisation sociale de l'Inde trouvait donc son fondement dans la religion hindoue elle-même et dans une philosophie sociopolitique dont l'Inde n'arriverait à s'affranchir que difficilement, pensait Gandhi. L'écart entre le social et le religieux n'a cependant cessé de se creuser dans l'Inde moderne, sous l'impact notamment de la mise en place d'un régime démocratique affirmant l'égalité de tous les citoyens et d'une laïcisation progressive de l'ensemble de la société. L'antique système des varna et des jâti, qui était fondé sur des bases religieuses s'est affaibli et a perdu, il est vrai, une bonne partie de sa légitimité ; il est cependant encore loin d'avoir disparu (voir M.S. Srinivas, 1996).

Dans certaines sociétés africaines, des modifications ont aussi été apportées sans que le système ne perde cependant son centre de gravité : ainsi, la caste des guerriers s'est

DES

CULTURES

VIOLENTES ? NON !

transformée en une classe d'âge qui a fait de la guerre un passage obligé pour tous les hommes. Dans les sociétés d'éleveurs de troupeaux, qui sont généralement des sociétés à classes d'âge, on a globalement distingué quatre périodes dans la vie des hommes. Il s'agissait d'abord pour le jeune pâtre chargé de garder les animaux de tuer une bête sauvage s'attaquant au troupeau : chez les Masais, on s'attendait, par exemple, à ce que tout jeune homme ait tué un lion avant ses quinze ans. Au cours du deuxième âge, on exigeait de ce jeune homme qu'il défende les pâturages, allant éventuellement jusqu'à tuer le voleur de bêtes ou l'éleveur étranger venu faire boire son troupeau dans des points d'eau qui n'étaient pas les siens. Aussi longtemps qu'ils faisaient partie des deux premières classes d'âge dans lesquelles il leur était demandé de défendre le troupeau et le territoire contre les étrangers, les jeunes gens n'avaient le droit ni de se marier ni d'avoir des enfants. Chez les Masais, par exemple, les hommes n'accédaient que vers leurs 30-35 ans à la troisième classe d'âge qui donnait accès à la sexualité, au mariage et à la fécondité. L'entrée dans l'ordre sexuel se faisait à travers un combat rituel opposant l'homme et la femme, combat d'autant plus dramatique et éprouvant pour les femmes qu'elles étaient souvent infibulées

dans les sociétés pastorales⁴. Puis venait le quatrième âge durant lequel l'homme devait sortir de tout ce qui touchait à la guerre, à la mort et à la sexualité.

Dans *Les Rois thaumaturges* (1924), l'historien Marc Bloch écrit que la figure du Roi sacré restait encore vivante dans la société féodale européenne comme le montrait, entre autres, le fait que le roi y guérissait les scrofuleux par le seul contact de sa main. Les sociétés monarchiques de l'Ancien Régime avaient alors depuis longtemps rompu avec la royauté sacrée telle qu'on la trouvait encore, par exemple, chez les Yoruba du Nigéria dans les années 1940, mais elles n'en avaient pas moins conservé certaines traces, sans doute les plus lentes à disparaître, qui exprimaient l'association du roi au prêtre et au magicien. J'ai aussi retrouvé quelque chose de semblable dans le pouvoir multiforme que possèdent les chefs chez les Angbandi du Zaïre-Congo où j'ai fait ma recherche pour ma thèse de doctorat.

Il faudra une double rupture pour que la royauté ne s'exprime plus à travers le corps sacré du roi mais à travers l'espace géographique ou le territoire sur lequel règne le monarque. Une première rupture a dû se faire dans le champ de la représentation de la source même de la

Regards divers sur la violence

puissance du roi : on ne l'a plus cherchée dans un espace abyssal habité par des dieux mais dans un territoire que l'on voulait le plus vaste possible ; on ne l'a plus mise dans une énergie cachée dans le corps même du roi mais dans le déploiement de ses somptueuses richesses, dans l'architecture de ses palais et dans les fastes de sa cour ; et enfin, on n'a plus ancré le pouvoir du roi sur un *dehors* représenté par les dieux ou par l'ordre du monde mais sur la disposition du peuple à se soumettre à un roi reconnu comme souverain, c'est-à-dire comme celui qui se situe au-dessus des autres. Philippe II construisant l'Escorial, Louis XIV transportant sa cour à Versailles et Pierre le Grand faisant surgir de terre la ville de St-Petersbourg représentent cette nouvelle forme de pouvoir monarchique, celle qui s'appuie désormais sur l'expansion territoriale, sur la conquête d'autres royaumes, sur l'accumulation des richesses et sur une cour où le prestige s'acquiert dans la maîtrise d'une étiquette aristocratique. Ce qui restait de sacré dans les *rois thaumaturges* du Moyen Âge évoqués par M. Bloch a définitivement disparu chez les rois européens des XVII^e et XVIII^e siècles chez qui les pouvoirs de prêtre et de monarque se sont définitivement dissociés : le roi doit désormais démontrer sa puissance à travers des signes matériels, par l'extension territoriale de son royaume, par l'ampleur de ses richesses et par le décorum de sa cour.

Edward Saïd, un spécialiste de l'histoire des empires occidentaux, a montré comment la transformation des anciennes monarchies en systèmes impériaux s'est surtout faite autour d'une question territoriale. « L'enjeu, écrit-il, c'est le territoire et sa possession, la géographie et le pouvoir. Toute l'histoire humaine est enracinée dans la terre, parce qu'il a fallu penser à l'habitat, mais aussi parce qu'on a voulu **avoir** plus de territoires, et qu'on a dû pour cela décider du sort de populations indigènes. Fondamentalement, impérialisme signifie visée, installation et mainmise sur une terre qu'on ne possède pas, un territoire lointain où d'autres vivent et qui leur appartient. » (2000 : 41). Le passage à des systèmes politiques expansionnistes s'est fait dans les pays européens à une échelle que ne semblent pas avoir connu les sociétés asiatiques, africaines et amérindiennes, bien qu'on retrouve aussi chez les Incas, les Mongols et même chez les Yorubas la présence de guerres visant la conquête des sociétés voisines et l'annexion des territoires étrangers. Partout le pouvoir du Roi sacré semble s'être dégradé en un pouvoir désormais mesurable en kilomètres carrés de territoire, en kilos d'or entassés dans les banques du royaume et en une multiplicité de palais tous plus beaux les uns que les autres.

DES

CULTURES

VIOLENTES ? NON !

Une seconde rupture devait encore se faire pour que s'achève le processus de désacralisation du pouvoir royal et pour que les *sociétés du territoire* puissent enfin remplacer les sociétés dans lesquelles le corps sacré du roi était constitué comme le réceptacle où se concentrait la puissance associée à la royauté. La nouvelle rupture s'est faite à travers le déplacement des sources du pouvoir royal, de l'au-delà vers l'ici-bas, dans l'affaiblissement du système hiérarchique des castes et dans la promotion de plus d'égalité entre tous les sujets. Conjuguant un pouvoir temporel accru à une puissance religieuse déclinante, la royauté ne pouvait plus trouver son nouvel ancrage que dans la lutte pour la conquête de nouveaux territoires, dans la démonstration d'une puissance reposant plus sur les richesses matérielles que sur le pouvoir religieux et dans une idéologie qui culminera, sous Louis XIV, dans l'émergence d'une aristocratie qui dominera toute la société. On peut de nouveau se référer ici à Louis Dumont expliquant comment les bases religieuses du système indien des jâti ont reculé face à la démocratie à l'anglaise, nettement plus égalitaire et plus

Une des premières fonctions du nouvel État a partout consisté à faire arbitrer par le pouvoir juridique les vendettas entre les familles, à imposer des limites à la vengeance et à ne plus permettre aux personnes qu'elles se fassent justice elles-

individualiste, face aussi à la réforme sociale dont les leaders progressistes indiens se sont eux-mêmes faits les promoteurs, notamment à partir des débuts du XX^e siècle. Ce qui s'est passé en Inde au cours de ce siècle peut sans doute aider à penser le processus complexe qui a permis la sécularisation des monarchies d'Occident, processus qui n'a pas pu se faire sans une différenciation accrue des pouvoirs, sans le recul de la religion et sans la montée en

force, ce troisième point étant peut-être le plus important, de l'individualisme et de l'égalitarisme (voir *Homo aequalis I et II*, 1977; 1991).

Dans les *sociétés du territoire*, une nouvelle configuration des réseaux de réciprocité et d'échange s'est donc mise en place, avec ses règles et ses normes propres, et a permis l'émergence d'un nouveau régime de vie sociale qui a fait de plus en plus de place aux droits politiques et civiques de tous les membres de la société. Une des premières fonctions du nouvel État a partout consisté à faire arbitrer par le pouvoir juridique les vendettas entre les familles, à imposer des limites à la vengeance et à ne plus permettre aux personnes qu'elles se fassent justice elles-

Regards divers sur la violence

mêmes. L'institutionnalisation de la justice s'est aussi faite, au sein de cette nouvelle formation idéologique, en s'émancipant progressivement de l'idée de justice divine, dans l'indépendance du juridique à l'égard du pouvoir politique et dans la reconnaissance des droits de tous les citoyens. Cette nouvelle forme de justice exigeait en effet que soit reconnu le principe de l'égalité juridique des citoyens devant la loi, un principe qui n'a été de fait pleinement reconnu que dans les sociétés démocratiques et qui n'a été communément admis que dans les sociétés dans lesquelles le pouvoir n'appartenait plus à un roi ou à une classe sociale mais à toute la communauté des citoyens. On a assisté, dans ce nouveau régime de vie sociale, à une redéfinition radicale des relations entre les personnes et les objets, entre les membres d'une même société, entre les vivants et les morts, entre les groupes voisins, et entre les humains et les dieux.

On oublie souvent que la démocratie est une conquête très récente qui n'a été rendue possible que grâce à une conjoncture de trois transformations qui ont modifié en profondeur l'idéologie à la base du fonctionnement des sociétés : (1) la reconnaissance de l'égalité de statut entre tous les membres d'une même société ; (2) le détachement du pouvoir politique d'avec ses attaches au *dehors* et la sécularisation des systèmes collectifs de sens ;

(3) la distinction établie entre les ordres politique, juridique et religieux sur laquelle s'appuient le nouveau régime de vie sociale et le système éthique qui est organisé autour de la notion de responsabilité individuelle. C'est sur l'horizon de cette triple transformation des régimes de vie sociale et des formations idéologiques que les *sociétés de l'individu* ont pu émerger.

3) Les *sociétés de l'individu*

Les *sociétés de l'individu* sont nées, disent les historiens et les spécialistes des sciences sociales, d'une expérience de vie collective caractérisée, entre autres, par de nouvelles formes de sociabilité, par la multiplication des situations de face-à-face et la nécessité d'exprimer les sentiments intérieurs, par une personnalisation du pouvoir politique à travers notamment la figure du roi et des grands fonctionnaires de l'État, et par une consolidation du contrôle et de la répression dans les sociétés. Un espace individuel, privé et intime s'est en quelque sorte creusé au cœur même de cette nouvelle organisation sociale et politique qui assurait, d'une manière accrue, la protection des personnes avec le risque néanmoins d'amplifier le pouvoir étatique. Libéré de la nécessité de se défendre lui-même, l'individu put alors se prendre comme la fin ultime de ses propres

DES

CULTURES

VIOLENTES ? NON !

actions dans un détachement qui ira en s'amplifiant à l'égard de sa famille d'origine, de son clan, de son pays, de l'État ; il put aussi s'engager dans la quête de son bien-être personnel et dans la poursuite de ses intérêts privés ; et enfin, la possibilité lui était donnée de se retirer dans l'intimité du « je ». Le processus d'individualisation initié dans les cours de la Renaissance et renforcé par le mouvement de la Réforme protestante a été en quelque sorte confirmé par le Romantisme, qui a consacré un nouvel idéal de sensibilité largement tourné vers l'intériorité ; la révolution industrielle est venue en quelque sorte achever, selon Marx et d'autres penseurs critiques, le processus d'individualisation en provoquant l'atomisation des travailleurs désormais séparés non seulement de leurs familles mais aussi de leur classe sociale. L'idéologie capitaliste et libérale proclamait, à la même époque, le droit pour tous les individus de goûter le plaisir de la propriété privée, de s'abîmer dans la jouissance de leurs biens personnels et de se retirer, s'ils le désiraient, dans la solitude.

On trouve quantité de travaux consacrés à ce qu'est devenu cet individu dans la société

occidentale contemporaine, travaux que je me limite à évoquer ici. Nous vivons à une époque centrée sur le *souci du soi*, a écrit Michel Foucault (1984), dans une *ère du vide* qui a provoqué, selon Gilles Lipovetsky (1993), une *déstandardisation des identités*, dans *l'âge du retour du sujet*, sous sa forme narcissique, affirmait Lasch il n'y a pas si longtemps encore, d'un sujet incertain, déprimé,

Libéré de la nécessité de se défendre lui-même, l'individu put alors se prendre comme la fin ultime de ses propres actions dans un détachement qui ira en s'amplifiant à l'égard de sa famille d'origine, de son clan, de son pays, de l'État.

dans *la fatigue d'être soi*, dit le sociologue Ehrenberg (1998), d'un *individualisme négatif* et d'*individus*

désaffiliés, soutient Castel (1997), d'une *crise de l'intériorité*, selon le psychanalyste Anatrella (1998), d'une *identité inachevée*, affirme Balibar (1997). Tous ces penseurs insèrent, d'une façon ou de l'autre, la question de l'individu, de l'identité et de l'intériorité au cœur de ce que Charles Taylor (1994 ; 1998) a appelé, chez nous, le *malaise de la modernité* qu'il interprète cependant trop exclusivement, me semble-t-il, dans un cadre de philosophie morale humaniste au lieu d'interroger les conditions idéologiques, économiques et sociales qui ont conduit à la reconfiguration de l'identité individuelle dans les sociétés contemporaines.

Regards divers sur la violence

L'anthropologue Marc Augé, créateur à Paris du Centre de recherche sur les mondes contemporains, a souligné *l'individualisation croissante des destins*, comme si chaque personne devait aujourd'hui inventer, pour son compte propre, sa philosophie de vie et ses valeurs, avec à la limite la possibilité de voir se développer autant de systèmes référentiels qu'il y a d'individus. « La difficile symbolisation des rapports entre hommes suscite, note Augé, une multiplication et une individuation des cosmologies. » (1994b : 188-9). Cette *individualisation des destins* que diagnostique l'anthropologue parisien, il l'attribue, dans son livre intitulé *Non-lieux* (1992), au fait que nos sociétés sont passées de la *place du marché* et du *café du coin* au *non-lieu* anonyme, du face-à-face des relations à la rencontre virtuelle, de systèmes de références relativement intégrés à une pluralité des références.

S'appuyant sur les résultats de recherches comparatives dans le champ de la psychose, Ellen Corin (1996 ; 1998), anthropologue et psychanalyste, a pour sa part attiré l'attention sur l'ampleur des *dérives* affectant spécifiquement les rapports que les personnes entretiennent de nos jours avec la temporalité, les systèmes symboliques et l'imaginaire : les personnes ont été transformées, selon elle, jusqu'au cœur de leur identité, de leur psychisme et de leur inconscient. C'est

cependant moins du déclin du sujet sur le fond d'une crise de la signifiante dont parle Corin que de l'émergence d'un nouveau sujet qui se construit en *retravaillant* les matériaux d'une culture d'emblée pensée comme hétérogène et plurielle : le sujet contemporain, insiste-t-elle, est moins aspiré par le vide du sens et par une profonde béance que confronté à une prolifération de signes, de symboles et d'images dont il arrive difficilement à faire sens. Nous sommes en effet sortis, semble-t-il, de l'autoréférencialité et de l'identification exclusivement fondée sur le lignage, la religion des pères, la tribu ou la nation, comme cela s'est fait durant des millénaires ; le nouveau régime de vie collective dans lequel nous sommes entrés apparaît caractérisé par la multi-appartenance, par le (re)positionnement d'un nombre croissant de personnes sur les frontières, par la confrontation quotidienne à l'altérité et aux univers culturels étrangers, par la mise en spectacle de la mondialisation, tout cela favorisant le dégageant à l'égard les ancrages jadis imposés aux individus dans les *sociétés du sang* et dans les *sociétés du territoire*.

Plutôt que d'un vide de sens (position de Lipovetsky) c'est de surplus et d'excès dont les chercheurs parlent, réactualisant sur ce point la pensée de Bataille. La société occidentale contemporaine leur apparaît en effet moins

DES

CULTURES

VIOLENTES ? NON !

prise dans l'*individuation* (position de Taylor) que propulsée vers de nouveaux espaces de socialité ; moins exclusivement centrée sur l'espace intime (position de Lasch) qu'ouverte à la rencontre de l'étranger et de l'autre ; moins dysfonctionnelle (position du psychanalyste Anatrella) que surfonctionnelle (surgérée, surbureaucratisée, disent aussi certains) ; moins déprimée (position de Ehrenberg) que compulsive ; moins irrationnelle que processus de colmatage des univers de sens effrités et sur la formidable recomposition de systèmes collectifs dans un sens de plus en plus pluriel et hétérogène. Une nouvelle dialectique de la marge et du centre en est venue à s'imposer, a noté Ellen Corin (1986), dans les sociétés occidentales qui tendent à brouiller, voire à effacer, les notions mêmes de centre et de marge tantôt à travers la superposition, ou la juxtaposition, de plusieurs centres tantôt par le refus de hiérarchiser les systèmes de valeurs, laissant entendre par cela que tout se vaut. Bon nombre de chercheurs admettent qu'un paradoxe profond traverse aujourd'hui les cultures occidentales : on y trouve, pour une part, le manque et le déficit et, pour une autre, le surplus et le débordement. La séparation de l'économique et du religieux instituée par le calvinisme apparaît moins assurée qu'à l'époque de la Réforme ; l'individu qui s'était constitué en

se libérant de ses appartenances va tendre à se définir de plus en plus par les objets qu'il possède.

Dans les *sociétés de l'individu*, les actes de violence interindividuelle n'ont cessé, il est vrai, de diminuer. On a en effet assisté, dans ces sociétés, à une formidable chute des homicides, à l'interdiction des duels, à une baisse des infanticides et des géronticides, à l'adoucissement aussi des supplices et à une réforme des prisons. L'intervention accrue de l'État et le travail des tribunaux semblent avoir permis que se remodelent, sur un fond de plus grande sécurité personnelle, les relations entre les individus et entre les classes sociales. Un nouveau code de l'honneur a pu s'imposer, avec la respectabilité pour règle centrale : l'individu se devait dorénavant d'essayer d'acquérir le respect des autres sur la base de son statut social, à partir des biens qu'il possédait ou de certains signes extérieurs de prestige, à travers un talent littéraire ou musical hors du commun, par exemple. Les individus ont en réalité cherché à protéger leur espace privé tout autant qu'à acquérir le respect des autres ; il se peut même que ce souci de protection de l'intimité personnelle et familiale ait progressivement favorisé l'indifférence dans les

Regards divers sur la violence

relations entre les individus, une certaine distanciation entre eux et le recours à des médiations symboliques, tels les signes de la richesse, dans l'établissement des rapports interpersonnels. Dans le creux du repli des individus sur l'espace privé et sur leur intériorité, il y a eu place pour une présence accrue de l'État dont l'intervention a été d'autant plus aisément acceptée qu'elle s'est faite au nom de la protection à apporter aux individus.

Dans le creux du repli des individus sur l'espace privé et sur leur intériorité, il y a eu place pour une présence accrue de l'État dont l'intervention a été d'autant plus aisément acceptée qu'elle s'est faite au nom de la protection à apporter aux individus.

4) Les sociétés de l'objet

Bien qu'elles prolongent, en droite ligne, les sociétés de l'individu, les sociétés de l'objet se sont néanmoins transformées en profondeur en accordant une importance accrue aux richesses individuelles, à la propriété privée, à la consommation des biens, à la circulation pléthorique des messages, tout cela dans un contexte de révolution postindustrielle dominée par les techniques de communication et d'informatisation. Quand nous comparons, par exemple, les sociétés occidentales aux sociétés africaines ou indiennes d'aujourd'hui, nous nous rendons vite compte du fait que la question de la propriété domine chez nous, que les biens, la maison, l'habillement et la voiture, y sont même vus comme des exten-

sions de notre identité et plus spécifiquement de notre corps. Nous vivons en effet dans des sociétés qui ont amplifié les marqueurs matériels de l'identité individuelle et qui en sont venues, disent certains auteurs, à faire du corps un méga-objet qu'il faut conserver beau, jeune

et attrayant, en bonne santé. Pour y arriver chacun soigne son alimentation, se soumet, si nécessaire, à des

régimes amaigrissants, s'adonne à la pratique d'exercices physiques, réserve du temps pour ses loisirs, et essaie de contrôler son stress, ce qui est d'autant plus difficile que les heures travaillées sont de plus en plus longues, les emplois plus incertains, même en période de non-récession, et la compétition au travail de plus en plus forte. Les spécialistes s'entendent pour dire que les sociétés de l'objet visent à promouvoir, par-delà les signes extérieurs de la richesse individuelle, un nouveau bien-être fondé sur la sacralisation du corps, sur la recherche de la santé parfaite, sur les sports et sur les loisirs, sur le retrait aussi dans l'espace privé de l'appartement ou de la maison.

À partir de l'industrialisation la chose aurait commencé à dominer l'homme qui se serait alors mis à vivre pour produire et pour

DES

CULTURES

VIOLENTES ? NON !

consommer les biens qu'il produisait. Il ne lui restait plus qu'à devenir un objet parmi les objets. « La domination de la chose n'est jamais entière, a écrit Bataille avec quelque optimisme, et n'est au sens profond qu'une comédie : elle n'abuse jamais qu'à moitié tandis que, dans l'obscurité propice, une vérité nouvelle tourne à l'orage. » (1967 : 169). Cette vérité tumultueuse qui travaille l'homme du dedans, c'est « le désir fondamental de l'homme de se trouver soi-même (d'avoir une existence souveraine), au-delà d'une action utile qu'il ne peut éviter », c'est aussi la rencontre avec le monde des choses qui ne peuvent satisfaire ni sa quête religieuse, ni sa vie affective, ni surtout son souci de libération de la matérialité des choses. « C'est en allant au bout des possibilités impliquées dans les choses [...] que Marx a voulu décidément réduire les choses à l'homme, l'homme à la libre disposition de lui-même. » (1967 : 171-2), a écrit Bataille dans une interprétation du marxisme qui le transforme en un moyen de libération des hommes des objets, libération obtenue au bout d'un voyage à travers les choses. Le marxisme se présente, selon Bataille, comme une alternative radicale au capitalisme dans la mesure où il ouvre une route permettant aux hommes de se libérer de la prison des choses. « Le capitalisme en un

sens est, écrit Bataille, un abandon sans réserve à la chose, mais insouciant des conséquences et ne voyant rien au-delà. [...] Le principe de la servitude une fois accordé, le monde des choses (le monde de l'industrie moderne) pouvait se développer de lui-même, sans penser davantage au Dieu absent. » (1967 : 172-3). Dans le capitalisme, rien n'existerait en dehors de l'univers des choses sur lequel l'homme exerce désormais une pleine souveraineté, une souveraineté factice, mince et étroite qui s'enlise, plus que dans le marxisme, dans le matérialisme. Telle est la position que défendait Bataille en 1949.

Prototype de l'homme moderne, le bourgeois n'a pas pu accepter de n'être qu'une chose et c'est à partir de la chose à laquelle il s'était lui-même réduit, du dedans même de l'incomplétude de la chose, qu'il a entrepris de se libérer. « Ainsi, la bourgeoisie a-t-elle créé le monde de la confusion. L'essentiel en est la chose, mais la réduction de l'homme n'étant plus liée à son annulation devant Dieu, tout ce qui n'entraîne pas dans le sommeil de la croissance souffrit de voir abandonnée la recherche d'un au-delà. » (1967 : 174). Cet homme moderne n'a pas édifié, il est vrai, des formations idéologiques complexes, à l'image par exemple des mythologies supportant le monde

Regards divers sur la violence

yoruba ; il a préféré placer sa libération dans une idéologie optimiste du progrès visant à libérer tous les prolétaires et les pauvres de la terre de leur servitude à l'égard des choses. Sa souveraineté, l'*homo œconomicus* l'a trouvée tantôt dans le rêve d'un grand soir tantôt dans un généreux projet de participation de tous aux richesses du monde, dans le plan Marshall de reconstruction de l'Europe par les Américains que Bataille analyse, dans la coopération internationale aussi, etc.

Dans les sociétés de l'objet, on a vu se rédéfinir de manière radicale les rapports entre les hommes, entre les hommes et les femmes, et entre les parents et leurs enfants. Les principaux lieux où s'exprimait la sociabilité masculine ont changé de fonction : on a vu, par exemple, les tavernes, pubs et cafés qui ont été pendant longtemps les espaces de rendez-vous des hommes s'ouvrir aux femmes ; la tolérance sociale à l'alcool a diminué ; la violence masculine associée aux lieux de sociabilité masculine a nettement diminué. Les frontières séparant les espaces masculins et féminins se sont aussi déplacées et les stéréotypes associant l'homme au travail hors de la maison, à la force, et la femme au domestique et à la tendresse se sont modifiés, et dans ce contexte la violence

domestique a été de plus en plus stigmatisée, les corrections physiques à l'égard des enfants interdites. Le dialogue, l'écoute et la communication ont été valorisés, ce qui sans doute conduit à la nette diminution des violences verbales, des injures et des blasphèmes dans les sociétés contemporaines. Une des choses les plus fascinantes à noter, dans le cas du Québec, c'est la quasi-disparition, en 20 ou 30 ans, des blasphèmes qui étaient une spécialité québécoise.

Nos sociétés sont de plus, on oublie souvent de le dire, nettement moins violentes que celles qui les ont précédées ; paradoxalement, les personnes ont néanmoins l'impression de vivre dans des sociétés violentes. Les comportements des personnes sont, dans les faits, souvent plus pacifiques que dans le passé, avec moins de rixes entre les hommes, moins de violence intraconjugale, moins de corrections physiques aux enfants, ces anciens comportements étant

L'impression de plus grande violence que ressentent les personnes est sans doute attribuable à la généralisation du souci de sécurité absolue et de protection complète que les personnes veulent se donner.

remplacés par un idéal du dialogue et de l'écoute. L'impression de plus grande violence que ressentent les personnes est sans doute attribuable à la

généralisation du souci de sécurité absolue et de

DES

CULTURES

VIOLENTES ? NON !

protection complète que les personnes veulent se donner : elles posent l'existence d'un dehors dangereux, elles exigent plus de contrôle policier, elles sont moins tolérantes à la marginalité ; les médias valident leur sentiment de danger, en mettant à la une des faits divers de violence. Dans les centre-ville américains, il y a peut-être eu une augmentation de la violence mais il y a des raisons à cela, des raisons qu'il est facile d'identifier.

Nos sociétés connaissent évidemment, il n'y a pas de doute, une violence qui s'exprime à travers les vols à main armée, l'escroquerie, autant de crimes qui sont exclusivement dirigés vers l'appropriation des biens des autres. Ces activités criminelles sont aujourd'hui organisées, dans la majorité des cas, autour des réseaux de la drogue et de la prostitution, du trafic des cartes de crédit et du recyclage de l'argent *sale* que l'on produit. La criminalité typique des *sociétés de l'objet* apparaît donc exclusivement liée à l'argent, au profit et aux biens matériels et exige, pour être efficace, la formation de groupes, de gangs et d'organisations qui ont parfaitement bien intégrés l'idéologie qui est à la base des

Nos sociétés connaissent une violence qui s'exprime à travers les vols à main armée, l'escroquerie, autant de crimes qui sont exclusivement dirigés vers l'appropriation des biens des autres.

sociétés de l'objet. Les groupes criminalisés sont composés, dans leur majorité, de personnes marginales, déclassées, souvent exclues, par manque de formation professionnelle ou pour d'autres raisons, du marché du travail ; on trouve, dans ces groupes périphériques, des *clubs de motards*, des chapitres locaux des filières internationales du crime et des gangs de rue. À côté des professionnels du crime qui occupent souvent des postes de direction dans les nouvelles formes de criminalité, on a vu apparaître des non-professionnels en très grand nombre qui se sont joints à ces groupes marginaux comme d'autres rentrent à l'usine ou se lancent en affaires.

Quant à la délinquance juvénile, elle n'est sans doute pas plus développée qu'elle l'était dans le passé mais peut-être s'exprime-t-elle de nos jours à travers des comportements plus violents. Les jeunes tendent comme autrefois à former des gangs qui semblent surtout regrouper des jeunes issus de familles touchées par le chômage ou socialement marginalisées, des déracinés culturels, des jeunes désorientés à la suite d'une crise familiale, des garçons et des filles en rupture avec les valeurs de la société. Ils ont souvent choisi d'entrer dans des

Regards divers sur la violence

gangs parce que celles-ci leur apportent un milieu de vie qu'ils ne trouvent pas ailleurs, un groupe qui partage le plus souvent les valeurs qui dominent dans la société, à savoir une idéologie organisée autour du prestige que donne la richesse : il n'est donc pas étonnant

que les gangs cherchent à s'en prendre aux biens des autres.

En même temps, dans les espaces privés, dans les maisons, on assiste à une montée sans précédent d'une violence, silencieuse celle-là, qui s'exprime à travers des

conduites auto-destructrices, le suicide, la dépression, la solitude, l'abus de drogue...

Cette violence que les personnes tournent contre elles-mêmes, les jeunes surtout, dérange certainement moins nos sociétés que celle des membres des gangs de rue qui s'attaquent à leurs richesses et aux biens collectifs.

En réalité, il se pourrait fort bien que ces conduites autodestructrices gangrènent bien plus profondément les sociétés de l'objet que les conduites antisociales des petits criminels qui lorgnent du côté des biens des autres. Pourquoi trouvons-nous autant de conduites d'autoagression, de suicides surtout, dans les sociétés occidentales contemporaines, notamment du Québec ? Les réponses appor-

tées par les spécialistes au suicide des jeunes québécois vont dans tous les sens : perte d'ancrage dans la famille ; isolement et désaffiliation sociale ; absence de repères de sens ; désintégration intérieure ; un temps sans futur... Que s'est-il donc passé dans les familles

et dans la société pour qu'elles n'arrivent plus à proposer aux personnes des portes de sortie autres que celle du suicide et de l'autodestruction ? C'est justement ce problème que je vous invite maintenant à examiner.

Cette violence que les personnes tournent contre elles-mêmes, les jeunes surtout, dérange certainement moins nos sociétés que celle des membres des gangs de rue qui s'attaquent à leurs richesses et aux biens collectifs.

La mal-être des jeunes dans la société québécoise d'aujourd'hui

Depuis mon étude sur les Bérêts Blancs du début des années 1970, j'ai toujours continué à m'intéresser aux phénomènes qui se situent dans les marges de la vie collective, dans cet espace qui est à la périphérie de la société, en essayant de me tenir sur cette frontière, entre ce qu'on pourrait appeler la société normale et la vie des personnes marginales, entre le centre et les groupes qui vivent sur la bordure, entre le privé et le public. J'ai ainsi étudié au fil des années, seul ou en équipe, divers phénomènes qui se situent à la jonction du personnel et du

DES

CULTURES

VIOLENTES ? NON !

social : l'apprentissage du tabac chez les adolescents (le *comment on devient fumeur*), l'entrée dans l'alcoolisme, et l'adoption d'un style de vie d'utilisateur de drogue injectable (UDI).

On sait que les utilisateurs de drogues injectables en viennent vite à faire partie d'une sous-culture extrêmement complexe qui s'organise autour d'un produit illicite, une sous-culture typique comme celle qu'on trouve par exemple dans le quartier Hochelaga-Maisonneuve, à Montréal,

là où des réseaux bien organisés de dealers contrôlent le marché des drogues qu'ils vendent à des personnes en mal d'autodestruction, en *dérive*, comme le laisse entendre le titre du livre

(*Dérives montréalaises*, 1995) que j'ai publié avec mon collègue Marc Perreault. Parmi les nombreux acteurs qui font partie du réseau des drogues illégales, on trouve à un bout les propriétaires de piqueries, les grands *pushers* et les petits *dealers*, les fournisseurs étrangers et locaux, des bandes criminalisées, les prostituées et la petite pègre de quartier, et, à l'autre bout, les policiers, les juges, les

intervenants de la santé publique, les travailleurs sociaux, les éducateurs et les travailleurs de la rue. Entre ces deux pôles extrêmes, les UDI vivent leur vie sur le mode de la dérive, dans une dérive qui peut les conduire jusqu'à la mort. Dans ce monde, les bandes de motards criminalisées ne forment en réalité que la pointe émergée de l'iceberg, une pointe que tout le monde connaît fort bien, depuis les policiers patrouilleurs, les agents des brigades des stupéfiants et de la moralité et les autres services policiers jusqu'aux intervenants qui

œuvrent dans le domaine de la santé publique et de la prévention. En se centrant trop exclusivement sur la seule lutte à la criminalité (la *tolérance zéro*) sous le prétexte

d'extirper les racines des réseaux illégaux de la drogue, on risque évidemment d'être amené à oublier les autres composantes de ces sous-cultures marginales qu'on n'a pas le droit de classer d'emblée parmi les organisations criminelles. Du moins pas aussi longtemps que la consommation privée de certains produits illicites n'est pas punissable par la loi.

En se centrant trop exclusivement sur la seule lutte à la criminalité sous le prétexte d'extirper les racines des réseaux illégaux de la drogue, on risque d'être amené à oublier les autres composantes de ces sous-cultures marginales qu'on n'a pas le droit de classer d'emblée parmi les organisations

Regards divers sur la violence

Tout le réseau construit autour des UDI de Hochelaga-Maisonneuve forme, dans un espace géographique assez bien délimité, une sous-culture marginale qui est exactement du même type, bien que différente dans ses valeurs et dans ses pratiques, que celle des Bérêts Blancs. L'une et l'autre possèdent en effet des règles, des modes de fonctionnement et des leaders qui contrôlent les membres du groupe et qui les forcent à suivre la *loi du milieu*. Les règles de ces groupes ne sont évidemment pas toujours mises par écrit mais elles n'en existent pas moins en tant qu'obligations auxquelles toutes les personnes associées au réseau doivent se soumettre. Ainsi, une jeune femme utilisatrice de drogue injectable qui ne rembourse pas ses consommations de drogue, soit en argent, soit en offre sexuelle ou autrement, finira par être éjectée du milieu ou même par être physiquement éliminée. Il existe en effet des règles strictes au sujet des dettes de drogue et de la solidarité à maintenir avec le milieu, règles que les personnes ne peuvent pas impunément enfreindre. Le *délateur* qui se met au service de la police (la délation est la méthode encouragée par les corps policiers qui paient souvent à grands prix les délateurs) constitue, il est certain, dans ce milieu, le traître par excellence.

Dans une autre étude que Marc Perreault, Kalpana Das et moi-même (2000) avons récemment menée auprès de jeunes néo-Québécois d'origine afro-antillaise membres de *gangs*, nous avons eu la surprise de constater qu'un seul parmi les cinquante-cinq jeunes interrogés nous a dit avoir déjà eu des idées suicidaires sérieuses. Chez un groupe équivalent de jeunes francophones du Québec, au moins une quinzaine nous auraient sans doute dit avoir un jour pensé au suicide (Tousignant, Hamgar, Bergeron 1984)⁵. Il est vrai, par contre, que les jeunes Québécois d'origine afro-antillaise (haïtienne et jamaïcaine notamment) constituent, Messier et Toupin l'ont montré dès 1994, un pourcentage important de la clientèle ethnoculturelle dont s'occupent les centres de réadaptation ; ils sont aussi plus souvent impliqués, on le sait par les travaux des criminologues Emerson Douyon et André Normandeau (1995), dans des confrontations individuelles ou de groupes (en gang) avec la police ; ils sont de plus proportionnellement plus nombreux à comparaître devant les tribunaux de la jeunesse. Enfin, la presse a contribué à les associer, dans l'esprit du grand public, au phénomène des gangs de la rue. Il n'en fallait pas davantage pour que tout le monde, experts, non-experts et intervenants, en arrivent à identifier les jeunes néo-Québécois d'origine afro-antillaise comme un groupe à haut risque, irrémédiablement enlisé dans les marges de la

DES

CULTURES

VIOLENTES ? NON !

société québécoise (prostitution, drogue et petite criminalité) et dangereux, jusqu'à un certain point du moins, pour l'ordre public.

Les résultats de la recherche faite auprès des gangs de jeunes nous ont conduits à nous poser les questions suivantes : Comment se fait-il que bon nombre de jeunes Québécois tendent à tourner leur violence contre eux-mêmes à travers des conduites autodestructrices (suicide, anorexie et drogue) alors que d'autres, notamment les jeunes immigrants membres de gangs avec qui nous avons travaillé, expriment plutôt cette même violence (et leur mal-être) d'une manière antisociale ? Se pourrait-il que le fait d'appartenir à une gang puisse servir de protection, quelle que soit l'origine ethnique du jeune québécois, face à la tentation du suicide ? Il apparaît d'autant plus urgent de répondre à ces questions que la « tolérance zéro » à l'égard des conduites le moins antisociales domine aujourd'hui toutes les pratiques : pas de gangs, pas de *squigees* au coin des rues, pas de désordre et pas de bruit ; la liste des nouveaux interdits de l'intolérance absolue ne s'arrête évidemment pas à ce que je viens de signaler. Les policiers, les juges, les travailleurs sociaux, les psychologues et les agents communautaires réussiront, espèrent sans

doute les partisans de la ligne dure, à faire disparaître une bonne partie des conduites antisociales, d'autant plus facilement d'ailleurs qu'ils peuvent compter sur l'appui d'une population souvent fort intolérante à l'égard des *marginiaux*. Ne risquons-nous pas, dans le contexte de cette politique de *tolérance zéro*, d'assister à une forte montée des conduites autodestructrices chez les jeunes qui s'en étaient jusqu'ici protégés en vivant, entre autres, dans les marges de la société ?

Assez tôt au cours de notre recherche, nous nous sommes en effet demandés si les conduites antisociales des jeunes membres de gangs ne devaient pas être vues comme d'authentiques mécanismes de protection face à leur autodestruction. Nous ne pouvions répondre à cette question qu'en entrant dans l'univers quotidien des jeunes, en recueillant leurs discours, en observant leurs pratiques et en essayant de voir le monde à travers leurs propres yeux⁶. Nous avons pu pénétrer l'univers de ces jeunes marginaux grâce à la collaboration des travailleurs de rue et des intervenants qui vivent chaque jour dans leur proximité et que nous avons d'emblée associés à la recherche.

Regards divers sur la violence

Quelles pistes pour l'action ?

Les deux catégories de jeunes que j'ai distinguées du point de vue du mode d'expression de leur violence (tournée vers soi, dans un cas, et vers les autres, dans l'autre cas) me semblent vivre sur la frontière de deux, de trois ou même de quatre modèles de sociétés différentes dont ils arrivent difficilement à combiner les valeurs. Ainsi, les jeunes qui s'adonnent en gang à des activités de petite criminalité peuvent être vus comme ceux qui ont vraiment pris au sérieux le fait qu'ils vivent dans une *société de l'objet* tout en reconnaissant cependant qu'ils sont incapables, pour une raison ou l'autre, de passer par les moyens habituels, légaux, pour se procurer les richesses auxquelles ils aspirent. Globalement, on peut peut-être faire l'hypothèse qu'ils vivent dans une *société de l'objet* sans qu'ils aient intériorisé les valeurs et l'éthique associés aux *sociétés de l'individu* au sein desquelles fonctionnent les *sociétés de l'objet*. Quant aux jeunes Québécois d'origine afro-antillaise, ils forment sans doute un sous-groupe caractérisé par un profil beaucoup plus complexe dans la mesure où ils doivent aussi intégrer, dans la reconstruction de leur identité, certaines des valeurs qui sont à la base des *sociétés du sang* et des *sociétés du*

territoire, valeurs dans lesquelles ils sont souvent été éduqués par leurs parents.

Les jeunes qui tournent leur violence contre eux-mêmes présentent une conduite dont on ne peut faire sens, me semble-t-il, qu'en la situant sur l'arrière-fond des valeurs contradictoires que leur proposent les *sociétés de l'individu* et les *sociétés de l'objet*. Le conflit naîtrait chez eux d'une dynamique d'opposition entre les normes d'une société qui a poussé à son extrême l'individualisme, au point parfois de faire perdre toute attache significative aux autres, et celles d'un autre monde montant, exigeant, dur, qui place devant le jeune les symboles matériels de la réussite sans lui donner les moyens de l'atteindre. Ces jeunes seraient en quelque sorte des victimes de l'individualisme de nos sociétés, victime d'un isolement au sein de leur famille, dans leur école, dans leur rue et dans leur

N'y a-t-il pas ici une voie à explorer qui pourrait peut-être nous aider à comprendre pourquoi tant de jeunes apparaissent fascinés, aspirés, tantôt par les idées suicidaires tantôt par l'acquisition rapide des signes de la richesse?

quartier. N'y a-t-il pas ici une voie à explorer qui pourrait peut-être nous aider à comprendre pourquoi tant de jeunes apparaissent fascinés, aspirés, tantôt par les idées suicidaires tantôt

par l'acquisition rapide des signes de la richesse? En supposant que les deux catégories de jeunes sont l'une et l'autre, mais de manière différente,

DES

CULTURES

VIOLENTES ? NON !

des produits typiques de nos sociétés de l'*individu* et de l'*objet* peut-on penser qu'on pourrait trouver des solutions à leur mal-être en mettant en place des interventions qui prendraient appui sur les réponses apportées par les sociétés aux cinq défis dont j'ai parlé.

La réorientation à faire dans le travail d'intervention auprès des deux catégories de jeunes pourraient prendre, me semble-t-il, deux directions principales. Il faudrait d'abord que les professionnels attachent autant d'importance à la prévention des conduites d'auto-destruction chez les jeunes qu'à l'intervention auprès des jeunes contrevenants, ces derniers mobilisant pour le moment la presque totalité de leurs énergies ; il faudrait surtout qu'ils dédramatisent la « dangerosité » qu'ils tendent à attribuer aux gangs de jeunes dont le rôle est sans doute, en réalité, beaucoup plus positif que négatif auprès des jeunes qui vivent une expérience familiale difficile ou qui sont isolés. Je ne suis pas sûr du tout qu'il y ait trop de gangs, je pense même qu'il n'y en a pas assez et que beaucoup de jeunes gagneraient à devenir membres d'une de ces bandes. Je sais évidemment que certaines

La délinquance juvénile à laquelle les médias font souvent écho n'est en réalité probablement pas plus développée aujourd'hui qu'elle ne l'a été dans le passé.

gangs dérivent vers la petite criminalité, ce qui ne saurait évidemment nous surprendre dans une société qui accorde une place centrale à la possession des biens matériels et aux signes de la richesse. La délinquance juvénile à

laquelle les médias font souvent écho n'est en réalité probablement pas plus développée aujourd'hui qu'elle ne l'a été dans le passé bien que celle-ci se manifeste, il est vrai, sous de

nouvelles formes qu'il faut examiner de près, l'entrée à un âge de plus en plus précoce dans les gangs, la tendance à leur ethnicisation et le port d'armes, par exemple.

La seconde direction à suivre consisterait à organiser l'intervention autour de rencontres durant lesquelles les intervenants exploreraient, en profondeur, avec les jeunes, le contenu des relations qu'ils entretiennent avec les choses, avec les autres, avec les morts, avec les étrangers, et avec ce que peuvent encore connoter pour eux les dieux. Je ne vois pas encore très bien comment cela pourrait se faire de manière concrète mais je crois néanmoins que c'est dans cette direction qu'il faut sans doute chercher les éléments qui

Regards divers sur la violence

permettront éventuellement de refonder autrement nos interventions préventives et correctives auprès des jeunes. Il ne s'agit certainement pas de revenir aux anciens systèmes normatifs, voire à la religion, comme le Québec en a connus dans le passé, mais d'inventer avec les jeunes qui vivent un problème un système qui ait du sens pour eux, dans le contexte d'une société caractérisée par le pluralisme des valeurs, par la transformation des structures familiales et par une inégalité croissante. Peut-être cela est-il possible.

Références

- Anatrella, T. 1998. *La différence interdite. Sexualité, éducation, violence. Trente ans après mai 1998*, Paris, Flammarion.
- Augé, Marc. 1992. *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil.
- Augé, Marc. 1994a. *Le sens des autres. Actualité de l'anthropologie*, Paris, Fayard.
- Augé, Marc. 1994b. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier.
- Bataille, Georges. 1967 (1949). *La Part maudite, précédé de La notion de dépense*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- Balazs, Étienne. 1968. *La Bureaucratie céleste*, Paris, Gallimard.
- Balibar, E. 1997. *La crainte des masses*, Paris, Galilée.
- Bloch, Marc. 1924. *Les Rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Strasbourg, Librairie Istra.
- Bibeau, Gilles. 1976. *Les Bérêts Blancs. Essai d'interprétation d'un mouvement marginal québécois*, Montréal, Parti-Pris.
- Bibeau, Gilles. 1982. « Le mouvement des bérêts blancs en 1981 : thérapie ou impasse », *Les cahiers de recherches en sciences de la religion*, no 4, 182-201.
- Bibeau, Gilles et Marc Perreault. 1995. *Dérives montréalaises*, Montréal, Boréal.
- Castel, R. 1997. *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard.
- Clermont, Norman. 1997. Préface à Viau, Robert. *Enfants du néant et mangeurs d'âmes. Guerre, culture et société en Iroquoisie ancienne*, Montréal, Boréal, 10-13.
- Corin, Ellen. 1998. « Les figures de l'étranger », *Prisme* (Parcours de l'exil. Cliniques transculturelles), vol. 8, no 3, 194-204.
- Corin, Ellen. 1996. « Le mouvement de l'être. Impasses et défis des psychothérapies dans le monde contemporain », *Prisme*, vol. 6, no 2-3, 333-349.
- Corin, Ellen. 1986. « Centralité des marges et dynamique des centres », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 10, no 2, 1-21.
- Douyon, Emerson. 1995. « La délinquance ethnique : une relecture », dans *Justice et communautés culturelles ?*, sous la direction de André Normandeau et Emerson Douyon, Montréal, Méridien.

DES

CULTURES

VIOLENTES ? NON !

- Dumont, Louis. 1966. *Homo hierarchicus : le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard.
- Dumont, Louis. 1977. *Homo æqualis : genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard.
- Dumont, Louis. 1991. *Homo æqualis, II : l'idéologie allemande : France-Allemagne et retour*, Paris, Gallimard.
- Ehrenberg, A. 1998. *La fatigue d'être soi*, Paris, Odile Jacob.
- Foucault, M. 1984. *Le souci de soi. Histoire de la sexualité 3*, Paris, Gallimard.
- Giddens, A. 1994. *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan.
- Godbout, Jacques T. (en coll. avec Alain Caillé). 1992. *L'esprit du don*, Montréal, Boréal.
- Gouvernement du Québec. 1998. *Agissons en complices : pour une stratégie de soutien du développement des enfants et des jeunes*, ministère de la Santé et des Services sociaux.
- Lipovetsky, Gilles. 1993. *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard.
- Perrault, Marc, Gilles Bibeau et Kalpana Das. 2000. *Vivre sur les crêtes. Marginalité et transnationalité chez les jeunes Québécois d'origine afro-antillaise*, rapport préliminaire, Montréal, Institut interculturel de Montréal.
- Robichaud, Jean-Bernard, Lorraine Guay, Christine Colin et Micheline Pothier (Comité de la santé mentale du Québec). 1994. *Les liens entre la pauvreté et la santé mentale : de l'exclusion à l'équité*, Longueuil, Éditions Gaëtan Morin.
- Saïd, Edward W. 2000. *Culture et Impérialisme*, Paris, Librairie Arthème Fayard, Le Monde diplomatique.
- Srinivas, M. N. (sous la direction de) 1996. *Caste. Its Twentieth Century Avatar*, New Delhi, Viking.
- Sibony, Daniel. 1998. *Violence : traversées*, Paris, Du Seuil.
- Sloterdijk, Peter. 2000. *La Domestication de l'Être*, Paris, Librairie Arthème Fayard.
- Sofsky, Wolfgang. 1998. *Traité de la violence*, Paris, Gallimard.
- Taylor, Charles. 1998. *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, Montréal, Boréal.
- Taylor, Charles. 1994. *Malaise de la modernité*, Paris, Cerf.
- Tessier, C. et J. Toupin. 1994. *La clientèle multiethnique des centres de réadaptation pour les jeunes en difficulté*, Québec, Commission de protection des droits de la jeunesse.
- Tousignant, M., D. Hamgar et L. Bergeron. 1984. « Le mal de vivre : comportements et idéations suicidaires chez les cégépiens de Montréal », *Santé Mentale au Québec*, vol. IX, no 2, 122-133.
- Trasher, Frederic Milton. 1927. *The gang: A study of 1,313 gangs in Chicago*, Chicago, University of Chicago Press.

Regards divers sur la violence

Les commentaires et les questions de l'auditoire

Je trouve beaucoup de liens avec notre collègue Jean-Marie Fecteau. Entre autres, quand vous dites que les sociétés produisent, ou sont capables de produire, différentes formes de violence. On est totalement atterrés par les sacrifices mais on n'est pas atterrés par le chômage alors qu'il y a violence dans le chômage comme il y a violence dans le sacrifice. Monsieur Fecteau disait que dans chaque période historique il y avait aussi des facteurs qui pouvaient amplifier ou modérer cette violence. Il me semble qu'il y a un parallèle entre ce que vous présentez et ce qui nous a été présenté par Monsieur Fecteau. C'est un commentaire que je voulais faire pour lancer la période des questions.

J'aimerais vous entendre parler davantage du phénomène des jeunes de la rue.

Pour penser un tel phénomène, je crois utile de partir de la distinction entre l'espace domestique et l'espace public. Un de mes étudiants brésiliens a montré, dans son commentaire de l'ouvrage d'un ethnologue brésilien intitulé *La maison et la rue*, comment la rue peut être vue, dans un certain nombre de sociétés, comme une extension de l'espace domestique, ce qui n'est pas le cas chez nous. La rue y est plutôt un espace de non-contrôle : on y est loin du regard du père et loin du regard de la mère ; on y est dans un espace plus ou moins transitionnel à partir duquel on peut

s'échapper pour aller beaucoup plus loin. La rue est ainsi devenue, dans nos sociétés, le lieu où un contrôle était nécessaire, le lieu des patrouilles policières. On a voulu faire en sorte que les comportements dans la rue soient le plus conformes possible aux exigences des normes sociales : certains comportements ont été interdits, d'autres ont été à peine tolérés. La rue ne devrait-elle pas être considérée comme le lieu d'un exutoire qui est absolument indispensable au fonctionnement de toute société. On ne peut penser la rue de ce point de vue qu'à partir d'une vision de tolérance.

Voici un exemple de ce qui peut se passer. À Zurich, il y avait des utilisateurs de drogues injectables qui se regroupaient le long du lac et les Zurichois se sont mis à dire « Ils encombrant vraiment, les restaurateurs n'aiment pas ça, c'est dangereux pour les jeunes, on les voit partout, etc. On va passer une législation au niveau cantonal et puis on va avoir des programmes de méthadone et on va même les loger gratuitement. » Eh bien! cela n'a pas marché. Les toxicomanes sont partis. Pourquoi sont-ils partis ? Ils sont partis parce que l'individu qui est en dérive est attaché à un style de vie qui implique, je dirais, d'aller contre un certain nombre de normes sociales. Pour les jeunes de la rue c'est un peu comme ça, la rue c'est l'envers de la maison.

DES

CULTURES

VIOLENTES ? NON !

Si nous organisons la rue sans permettre que s'y expriment un certain nombre d'excès, ça devient très dangereux. Moi je suis pour une très grande tolérance quant aux comportements dans l'espace public. Mais encore là, ce n'est pas nécessairement le genre de réponse de la population qui appuie, en majorité, la politique de la tolérance zéro. On ne veut pas être acheminé par des gens qui sont bruyants, par des attroupements, par les squeedees, etc. alors que ce serait assez facile de leur dire poliment : « Ça ne m'intéresse pas. » Ces jeunes qui lavent les pare-brises des voitures au coin des rues, qui embêtent-ils? Pourquoi faut-il lancer la police à leurs trousses? Un tel comportement d'intolérance, je ne le comprends pas. J'essaie d'être tolérant parce que je pense qu'une société est d'abord faite de tolérance. La vraie question qui est là derrière votre interrogation est celle du pourquoi : Qui a besoin des gangs de rue? Quelles sont les trajectoires qui conduisent aux gangs? Quand nous nous sommes intéressés à la drogue, dans Hochelaga-Maisonneuve, nous avions une petite idée de ce qu'on appelle les filières ou trajectoires qui conduisent à la petite prostitution et à la dépendance aux drogues. On s'est cependant vite aperçu que la réalité est très complexe et qu'il existe bien des voies qui conduisent à la prostitution et à la drogue : on

trouve, il est vrai, des itinéraires typiques mais c'est le plus souvent une conjonction complexe de facteurs qui sont en cause : un abus en bas âge, une structure familiale problématique, du chômage, un échec scolaire, etc. Vous additionnez tous ces éléments et vous obtenez une conjoncture qui vous oriente en quelque sorte vers la drogue, la prostitution ou autre chose du genre. Des profils typiques il y en a, mais il faut rester ouvert à la variété des filières sans rigidifier à l'avance les parcours.

Si la rue représente encore quelque chose, et je crois qu'elle représente quelque chose pour les jeunes en tant que lieu de mise en scène de leur mal-être, en tant qu'espace où ils mettent en spectacle leur identité dans la création d'une culture juvénile proprement d'aujourd'hui, il nous faut prendre au sérieux ce qui s'y passe. Ce n'est pas seulement Luc Plamondon ou Cécile Dion qui font avancer la culture, c'est aussi les jeunes avec leurs idées, avec leur manière d'être, et il leur faut pour cela un espace, un théâtre. Jusqu'où doit aller la tolérance? Je n'en sais rien ; je sais seulement que la rue a une fonction fondamentale dans nos sociétés et qu'il faut lui redonner sa place. Au seizième siècle, les jeunes, quand ils se sont constitués en bandes dans les villes d'Europe afin de contrôler le

Regards divers sur la violence

marché matrimonial, il y avait la grande place, proche de la cathédrale et souvent proche du marché, qui jouait alors un rôle très important. Ils ne la contrôlaient pas seulement au moment du carnaval, ils la contrôlaient aussi à bien d'autres moments. Les historiens ont noté qu'il y avait souvent des abus dans les comportements des jeunes, des batailles entre les groupes, de l'intimidation et jusqu'à des violents collectifs. On le sait, cela s'est bel et bien produit. Et cela peut encore se reproduire aujourd'hui. Ce n'est pas cependant en créant des espaces de vie pour les jeunes en dehors de l'espace public qu'on aidera les jeunes à vivre dans la société d'aujourd'hui : c'est dans l'espace social collectif qu'ils doivent apprendre à se situer, c'est là qu'ils font l'apprentissage de la vie avec les autres. Voilà mon point de vue sur cette question.

On peut dire que de façon paradoxale, le choix qu'ils font, d'être asocial, est leur façon de se socialiser dans le fond. C'est la forme qu'ils choisissent pour se socialiser.

Absolument. Absolument. Disons que c'est en jouant avec les normes sociales, en s'en détachant éventuellement, que les jeunes arrivent à se socialiser. Pour y arriver, ils vont parfois jusqu'à pervertir les normes de la société, à les pousser jusqu'au bout, comme s'ils voulaient tester la tolérance de la société.

Et ce faisant, tantôt dans la contestation tantôt dans l'adhésion aux normes communes, le jeune se construit comme membre d'une société qui a ses lois et ses règles. Je suis tout à fait d'accord avec votre interprétation. Il faut toutefois ajouter que les jeunes tendent généralement à s'inscrire à travers leur appartenance à un petit groupe ou du moins c'est ce qu'ils ont fait dans le passé. Vous comprenez pourquoi l'absence de groupe dans la vie quotidienne d'un jeune me fait plus peur que l'appartenance à un gang.

Quand le président américain va en Chine et qu'il dit aux Chinois que la façon dont les occidentaux voient les droits de la personne, c'est universel, ça colle à tous les humains sans exception, comment les Chinois peuvent-ils percevoir ça ?

Ils perçoivent cela, je crois, comme ridicule. Ils sont un milliard quatre cents millions de Chinois dans le monde dont un milliard cent millions vivent en Chine. Or, les Chinois possèdent leur propre éthique confucéenne et ils n'ont évidemment pas attendu la signature en 1948 de la Déclaration universelle des droits de l'homme pour s'interroger sur les normes qui doivent guider la vie collective, le rôle de l'État, etc. Dans la Déclaration universelle, comme vous le savez, les premiers articles font la promotion de la démocratie, d'une démocratie libérale, fondée sur des

DES

CULTURES

VIOLENTES ? NON !

droits individuels, notamment les droits d'expression et les droits d'association, sur le multipartisme et sur le système des élections comme accès au pouvoir.

Et le droit de propriété.

Et le droit de propriété aussi, vous avez raison, un droit qui est reconnu dans la Déclaration universelle une fois qu'on a affirmé les droits civiques et politiques des citoyens. Qu'est-ce que le droit de propriété peut signifier dans le contexte d'une société de type collectiviste ? Ce droit tel qu'il est formulé ne vaut-il pas surtout pour les sociétés individualistes, pour celles-là surtout qui sont arrivées au bout de l'individualisme, comme c'est le cas dans les sociétés capitalistes occidentales qui se sont largement détachées des considérations collectives. Les droits tels qu'ils sont formulés dans la Déclaration ne peuvent pas non plus être aisément appliqués dans les sociétés d'Afrique où les lignages sont importants, où le rapport entre hommes et femmes ne se pense pas de la même manière, où le rapport entre parents et enfants se pense autrement en faisant une place, par exemple, au travail des enfants... Qui a décidé que les enfants ne pouvaient pas travailler ? Qui a imposé cette norme ? Posez ces questions à un fils de

paysan. Je vous assure que j'ai travaillé jeune sur la terre, comme tous mes amis d'alors, et cela ne scandalisait absolument personne.

Pourquoi voulons-nous imposer à des sociétés qui sont encore largement paysannes et pré-industrielles des normes que nous nous appliquons à nous-mêmes depuis fort peu de temps ? Nous les imposons aux autres pays sans doute parce que la mondialisation a besoin de ce qu'on appelle une éthique universelle minimale et qu'il est dans la tradition impérialiste de l'Occident d'imposer aux autres son propre système d'éthique. Cela ressemble à du postcolonialisme : je dirais même que nous assistons, à travers le projet d'homogénéisation éthique du monde, au dernier effort des sociétés occidentales pour maintenir leur place dans un monde où montent d'autres puissances, la Chine et l'Inde notamment, qui à elles deux comptent pour près de un tiers de l'humanité, les pays musulmans aussi, et d'autres encore dont les systèmes de valeurs sont souvent éloignés des nôtres. Ma lecture est moins pessimiste qu'elle n'en a l'air : je pense en effet que l'Occident va être capable de se renouveler, à travers notamment des apports culturels étrangers, par la création de sociétés ethniquement pluralistes, par une ouverture aux autres

Regards divers sur la violence

formes d'humanité. Dans les sociétés occidentales du futur, les éthiques ne pourront être que pluralistes, métissées, créoles.

Vous parlez du passage du public vers le privé. La privatisation de tout ce qu'on fait. Il y a aussi le passage inverse du privé au public dans certaines dimensions de la violence, par exemple de la violence conjugale. Est-ce que vous pourriez glisser un mot à ce sujet?

Plus que la vie au sein du couple, ce sont les rapports entre les hommes et les femmes qui ont considérablement changé au cours des dernières années. Nous avons aussi assisté à une très grande vigilance de l'État par rapport à ce qui se passe à l'intérieur des maisons, entre le mari et la femme, entre les parents et les enfants. La loi sur le signalement, par exemple, n'aurait jamais pu être votée lorsque j'étais enfant. Pour répondre sérieusement à votre question, il faudrait nous interroger en profondeur sur la manière dont s'est fait, dans nos sociétés, le repositionnement des droits de l'homme et de la femme, sur les liens de ces changements de valeurs à la plus grande instabilité des couples, avec leur infécondité, etc. Il n'est pas sûr du tout que les rapports entre hommes et femmes se soient structurés, dans la société québécoise d'hier, sur le modèle *domination masculine | soumission féminine* et que diverses forces sociales dont le

féminisme se soient unies, au cours des deux dernières décennies, pour essayer d'équilibrer ou même d'inverser ce rapport. Je suis porté à penser qu'un modèle de positions symétriques *domination | domination, soumission | soumission* sans différenciation est un modèle qui ne peut être qu'improductif sur le plan social et voué à la mort à moyen terme.

Le problème qui se posait n'était pas facile à solutionner : d'une part, il fallait sortir de la hiérarchisation existant entre les genres et, d'autre part, on ne pouvait pas ignorer leur différenciation, c'est-à-dire la reconnaissance des spécificités de l'homme et de la femme. Toute tentative d'égalisation des genres par homogénéisation ne pouvait que conduire à des impasses : lorsqu'il y a trop de soumission dans une relation *domination | soumission* il ne peut y avoir que conflit ; de même dans une relation *domination | domination*, les sources de conflit ne manquent pas. C'est sans doute sur cet horizon qu'il faut réfléchir à la violence conjugale. Quand j'examine les changements introduits dans le droit de la famille, je me demande si nous avons vraiment évolué dans le bon sens. Il y a des changements qui allaient de soi et qu'il fallait faire, par exemple, dans le droit matrimonial avec le partage équitable des biens entre l'homme et la femme. C'est là un droit élémentaire pour la femme. Dans le nouveau droit de la famille on

DES

CULTURES

VIOLENTES ? NON !

trouve cependant des choses qu'un anthropologue a de la difficulté à comprendre, par exemple, le fait qu'on peut donner à un enfant soit le nom de la mère ou le nom du père, soit encore le nom du père et de la mère soit de la mère et du père. Les juristes se sont-ils demandés comment des frères et des sœurs pourront se reconnaître comme fratrie s'ils portent quatre noms différents. Je n'ai évidemment pas d'objection à ce qu'on décide collectivement de donner aux enfants le nom de leur mère, je dirais même que c'est beaucoup mieux, surtout dans des sociétés comme les nôtres où les ménages ne durent pas très longtemps. Mais une société ne doit pas laisser ce choix libre : imaginons le cas d'une petite fille de dix ans qui dit à sa mère : « Mais pourquoi maman ma petite sœur porte ton nom et moi je ne le porte pas ? Tu l'aimes plus que moi ? » Ce genre de changements dans notre droit, on aurait fort bien pu s'en passer : ça c'est un faux égalitarisme.

Les juristes auraient dû prendre position en disant, par exemple : « On a donné dans le passé le nom du père aux enfants ; désormais on les nommera à partir du nom de la mère. » Un tel changement était parfaitement possible mais ce n'est pas ce qui s'est fait. La position adoptée par les juristes traduit fort bien

l'hésitation qui caractérise nos sociétés relativement à la transmission du nom, à l'identité sexuelle et aux relations entre mari et femme. Le code compte encore bien d'autres articles qui m'apparaissent fondés sur une fausse égalité entre l'homme et la femme, refusent de reconnaître la différence sur fond d'égalité. La violence conjugale dont vous parlez m'apparaît devoir être étudiée en tenant compte de tout ce que je viens d'évoquer, de la redéfinition des rapports entre sexes, de la réécriture du code de la famille, et des nouvelles pratiques qu'elles ont générées au sein des couples et dans la société en général.

Qu'est-ce que vous pensez du fait que les enfants sont de plus en plus élevés par l'État, avec les garderies à 5 \$ et puis les mères qui sont forcées à travailler même si elles sont sur le bien-être social.

Je pense qu'il est important que l'enfant se socialise le plus vite possible, ce qui implique un certain détachement par rapport à la famille. Je m'inquiète surtout de deux choses : 1) du fait qu'on manque de places dans les garderies, que le rôle des travailleurs de garderie n'est pas suffisamment valorisé et qu'ils (je devrais plutôt employer le féminin) sont très mal payé(e)s ; 2) du rôle accru que

Regards divers sur la violence

les parents veulent jouer dans les écoles. Je pense que cela doit être laissé entre les mains de l'État, des commissions scolaires et des professeurs. L'enfant a plus de chances de bien grandir, de grandir comme il faut, si l'espace domestique est désarticulé de l'espace de l'école et de celui de la rue, ces deux derniers espaces ayant un rôle d'autant plus important à jouer que les enfants grandissent souvent seuls dans les familles et que leurs parents ont souvent peu de temps à leur consacrer. Le Québec a un colossal effort de rattrapage à faire dans le domaine des garderies.

J'aimerais moi revenir sur le phénomène des gangs, qui m'interpelle énormément. On a fait une recherche sur le sujet et on a côtoyé des gens dans la communauté, différents intervenants qui en principe devraient nous aider éventuellement à « lutter ». La lecture que j'en fais, vers laquelle je me dirige de plus en plus, c'est que ce n'est pas vraiment la criminalité et la violence de ces groupes qui nous dérangent mais leur organisation, le fait qu'ils aient trouvé des moyens de s'afficher, de s'attacher, de s'organiser, d'être ensemble autant. Est-ce que ça ce n'est pas plus confrontant pour nous que leur violence et leur criminalité ? Qu'est-ce que vous en dites ?

Peut-être. Il est certain que les gangs se donnent des signes d'appartenance : dans le vêtement, dans la coupe de cheveux, dans le type de musique, à travers leurs noms, tout cela visant à dire publiquement qu'ils sont porteurs

d'une différence. De plus, à l'intérieur du gang, surtout si les membres sont des garçons et qu'ils sont de différents âges, l'organisation peut être assez bien structurée, avec des titres, des conditions d'entrée et des règles à suivre. Si le groupe s'adonne à des activités criminelles, il est clair qu'il sera très difficile pour les membres de sortir du gang parce qu'on aura peur qu'ils disent ce qui se passe dans le gang ; si le gang se limite à faire du harcèlement, à importuner les gens et autres choses de ce genre, il sera évidemment plus facile de la quitter sans qu'il y ait de représailles.

S'il y a des filles dans le gang, c'est beaucoup plus compliqué parce que la sexualité entre alors en ligne de compte : il peut arriver que le leader veuille un droit de cuissage et cela pose évidemment des problèmes de compétition entre les membres. Je sais que certains groupes sont bien organisés. Je dirais que c'est un petit peu tout ça qu'on voit et l'abus potentiel des leaders sur les membres.

Si on regarde un peu l'évolution de la société quant au rôle du père par rapport au développement de l'enfant, à la prévention de la négligence, il y a un courant américain qui nous dit en résumé que la montée de la violence chez les jeunes garçons aurait comme vecteur principal l'absence du père. Qu'est-ce que vous en pensez ?

DES

CULTURES

VIOLENTES ? NON !

Le père dans nos sociétés... j'ai en ce moment deux étudiantes de doctorat qui travaillent sur la paternité. L'une étudie le désir d'enfant chez l'homme et sa capacité d'attachement, donc sa participation depuis la grossesse jusqu'à deux-trois ans, et sur la manière dont se fait le bonding. L'autre travaille sur la redéfinition sociale de la paternité. C'est quelque chose de complexe. C'est que la paternité biologique est une chose et la paternité sociale en est une autre.

Pendant longtemps, il n'y avait que la mère qui connaissait véritablement l'origine de l'enfant, c'est-à-dire le nom du père. Le père se voit partout assigné une place à partir de la parole de la mère. De plus, dans toutes les sociétés du monde, le père n'entre que progressivement dans la vie de l'enfant. Le septième jour par exemple, jour de l'imposition du nom, l'enfant est présenté au père mais il retourne ensuite dans le monde des femmes où il restera au moins jusqu'au sevrage et parfois encore plus longtemps. Les liens que l'enfant établit avec sa mère sont très forts, beaucoup plus forts qu'avec le père qui n'entraîne autrefois dans la vie de l'enfant qu'après le sevrage ou lorsque l'enfant commençait à marcher ; c'est à partir de l'initiation que les pères se voyaient assigner une place auprès de l'enfant.

Tout ce que je viens de décrire appartient évidemment à un autre âge, mais j'en ai parlé pour montrer que la place du père n'est pas évidente. De nos jours, c'est encore plus complexe à cause notamment des transformations des rapports entre l'homme et la femme. Le père tend aujourd'hui à se relier à l'enfant soit par la médiation de la mère, donc une espèce de triangulation, soit dans un rapport de substitution à la mère, une espèce de maternage de l'enfant et de moins en moins dans la position de celui qui énonce la loi. L'enfant a besoin de ses deux parents, sans qu'il y ait confusion quant à leur rôle. Cela ne veut pas dire que c'est encore le père, et lui seul, qui représente la loi ; la mère est de nos jours de plus en plus engagée sur ce terrain. Qui représente la dimension d'amour ? Vous allez sans doute me répondre que c'est le père et la mère. Et vous avez raison. Les pères ont aujourd'hui à se redéfinir dans tout cela.

C'est-à-dire...

Le père doit continuer à jouer un rôle d'autorité avec l'enfant. Souvent il n'y en a pas, à l'intérieur de la famille, parce que la mère ne peut pas jouer, à elle seule, les deux rôles. Encore faut-il que la mère autorise le père à se mettre dans ce rôle d'énonciateur de la loi. Nous

Regards divers sur la violence

sommes comme dans un laboratoire où nous essayons d'inventer de nouvelles choses.

Vous dites qu'on devrait séparer les rôles paternels et maternels, l'amour, l'autorité. Si on prend votre position, comment les intervenants des centres jeunesse devraient-ils faire si une personne doit incarner à la fois l'autorité et l'aide? On ferme la shop?

Ce n'est pas facile parce que le professionnel doit en même temps être père et mère. Il doit être capable de compassion, de proximité, mais en même temps il doit se poser comme celui qui tient le drapeau et qui dit la loi. Le professionnel doit, me semble-t-il, doser cette double fonction selon les besoins. Pour moi, ce qui est très important, c'est la possibilité de parler avec les jeunes. Je reconnais que ce n'est pas un travail facile. Dans le désastre des structures familiales, et surtout à un moment où nous pensons qu'il faut intervenir le plus proche possible du milieu plutôt que de faire, comme on l'a fait trop longtemps, à l'extérieur des réalités, il faut sérieusement repenser les dimensions de paternité et de maternité qui font partie de votre métier.

Quand vous parlez d'une société où la socialisation est plus grande, où la violence a un visage beaucoup plus impersonnel, beaucoup

plus d'intolérance, comment ça se fait qu'on en est arrivés là et qu'est-ce qu'on peut faire pour éviter ça?

Comment on en est arrivés là, je crois qu'on peut assez facilement reconstituer les étapes qui nous ont conduits là où nous en sommes aujourd'hui. Il se peut que l'addition de choses qui sont individuellement bonnes produisent en bout de ligne du « mauvais ». Prises une par une, chacune de ces choses peut même être très bonne : prenons, par exemple, l'égalité de l'homme et de la femme, dans tous les secteurs, ce à quoi personne ne peut s'objecter. Ajoutons-y les droits des enfants, une autre chose qui va de soi, me direz-vous. Et ajoutez encore ceci et cela... à un moment donné, toutes ces choses qui sont en soi excellentes produisent, en convergeant, des effets pervers inattendus. C'est le mystère de la vie en société...

DES

CULTURES

VIOLENTES ? NON !

Notes

- 1 La pratique de mon métier m'a conduit à passer près de 20 ans en dehors du Québec, d'abord durant plusieurs années consécutives en Afrique et en Europe entre les années 1960 et 1980, en Amérique latine à raison de quelques mois par année depuis mon retour au Québec en 1980 et en Inde au cours des cinq dernières années.
- 2 Montaigne met les paroles suivantes dans la bouche d'un des prisonniers que les Indiens Tupinamba s'apprêtent à dévorer : « Ces muscles, cette chair et ces veines, ce sont les vôtres, pauvres fous que vous êtes ; vous ne reconnaissez pas que la substance des membres de vos ancêtres s'y tient encore : savourez-les bien, vous y trouverez le goût de votre propre chair. » (1962 : 211).
- 3 Nulle mention n'est faite dans *La Part maudite* de Bataille des « sociétés du territoire » qu'elles prennent la forme des royautes sacrées ou celle des monarchies de pouvoir absolu, comme ce fut le cas, par exemple, sous Louis XIV.
- 4 Dans les sociétés de pasteurs d'Afrique de l'Est, on pratiquait souvent l'infibulation, à savoir la fermeture des grandes lèvres de la femme en les cousant l'une à l'autre. Je ne suis pas ici en train de faire un plaidoyer pour défendre cette pratique ; j'invite cependant les lecteurs à situer une telle pratique dans le contexte culturel et idéologique où elle s'est développée. La question de savoir si une telle pratique se justifie sur le plan moral relève de considérations éthiques que je n'examine pas ici.
- 5 Au début des années 1980, l'équipe de M. Tousignant a surpris tout le monde en révélant que plus de 21% des 666 cégépiens francophones interviewés leur avaient dit avoir déjà fait l'expérience d'idéations suicidaires sérieuses. L'Enquête Santé Québec a montré que les niveaux d'anxiété chez les jeunes ont considérablement augmenté au cours de la dernière décennie, ce qui laisse penser que les taux indiqués par Tousignant sont aujourd'hui nettement dépassés.
- 6 La méthode de terrain suivie s'inspire à la fois de l'anthropologie classique et de l'approche interculturelle mise de l'avant à l'Institut interculturel de Montréal. C'est en effet à partir de cet Institut que cette recherche a été conduite.



**INSTITUT DE RECHERCHE
POUR LE DÉVELOPPEMENT SOCIAL
DES JEUNES**

1001, boul. de Maisonneuve Est, 7e étage
Montréal (Québec) H2L 4R5
Téléphone : (514) 896-3550
Télécopieur : (514) 896-3400
Courriel : scormier@mtl.centresjeunesse.qc.ca