

Jeunes en marge Perspectives historiques et sociologiques

Michel Parazelli

Volume 20, Number 1, Fall 2007

Jeunesse et marginalités : faut-il intervenir ?

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/016977ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/016977ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Université du Québec à Montréal

ISSN

0843-4468 (print)

1703-9312 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Parazelli, M. (2007). Jeunes en marge : perspectives historiques et sociologiques. *Nouvelles pratiques sociales*, 20(1), 50–79.
<https://doi.org/10.7202/016977ar>

Article abstract

The relationship between youth and social margins requires a historical bend in order to renew the current views of the analytical bases of theories and intervention modes dedicated to marginal youth. Historiographic research shows the structural importance of certain forms of insertion such as the ancient rites of Ephebos of which the Crypteia and the youth abbeys that organized Charivaris in the Middle Ages, among others. Beyond our archaic representation of these historical reference marks, they teach us that traditional modes of youth insertion were founded on the paradoxical principle of socialization to order by disorder, thus structuring an imaginary associated to a tension between savage and civilized. This principle, devalued by the increasing rationalization of human existence, would still be at the heart of current juvenile marginality demonstrations, but without recognition from the adult world ; except in regard of the consummatory aim of marginality images linked to the normative injunction of self-realisation. Marginality would constitute a complex of power relations implying contexts where are played social changes in emergence or being carried out, whether being social control or emancipation.

Jeunes en marge

Perspectives historiques et sociologiques

Michel PARAZELLI¹
École de travail social
Université du Québec à Montréal

Les rapports entre jeunesse et marges sociales nécessitent un détour historique afin de renouveler les perspectives actuelles en ce qui regarde les fondements analytiques des théories et des modes d'intervention reliés aux jeunes marginaux. Les recherches historiographiques montrent l'importance structurale de certaines formes d'insertion telles que les rites antiques de l'éphébie, dont la cryptie et les abbayes de jeunesse qui organisaient les charivaris au moyen âge notamment. Par-delà notre représentation archaïque de ces repères historiques, ceux-ci nous enseignent que les modes traditionnels d'insertion des jeunes étaient fondés sur le principe paradoxal de socialisation à l'ordre par le désordre, structurant ainsi un imaginaire associé à une tension entre le sauvage et le civilisé. Ce principe, dévalorisé par la rationalisation croissante de l'existence humaine, se retrouverait encore au cœur des

1. J'aimerais remercier les évaluateurs anonymes de la revue pour la générosité de leurs précieux commentaires.

manifestations de marginalités juvéniles actuelles, mais sans reconnaissance du monde adulte; sauf en ce qui regarde la visée consummatoire des images de marginalité en lien avec l'injonction normative de l'autoréalisation de soi. La marginalité constituerait un complexe de relations de pouvoir impliquant des contextes où se jouent des changements sociaux en émergence ou en train de se réaliser, qu'il s'agisse de contrôle social ou d'émancipation.

The relationship between youth and social margins requires a historical bend in order to renew the current views of the analytical bases of theories and intervention modes dedicated to marginal youth. Historiographic research shows the structural importance of certain forms of insertion such as the ancient rites of Ephebos of which the Crypteia and the youth abbeys that organized Charivaris in the Middle Ages, among others. Beyond our archaic representation of these historical reference marks, they teach us that traditional modes of youth insertion were founded on the paradoxical principle of socialization to order by disorder, thus structuring an imaginary associated to a tension between savage and civilized. This principle, devalued by the increasing rationalization of human existence, would still be at the heart of current juvenile marginality demonstrations, but without recognition from the adult world; except in regard of the consummatory aim of marginality images linked to the normative injunction of self-realisation. Marginality would constitute a complex of power relations implying contexts where are played social changes in emergence or being carried out, whether being social control or emancipation.

INTRODUCTION

Si les recherches épidémiologiques nous informent des risques encourus par les pratiques marginales des jeunes, les diverses recherches sociologiques et ethnographiques traitant des jeunes marginaux font apparaître la variété des pratiques sociales de la marge et des représentations sociales qui leur sont associées. Quant à la perspective historique, elle rend compte non seulement de la relativité des repères de la normalité, mais aussi de leurs conditions d'émergence. Ces connaissances historiques sont d'un intérêt

indéniable pour qui veut comprendre les significations actuelles des manifestations de marginalité chez les jeunes. En effet, la mise en contexte historique de la place sociale de la marge et de la jeunesse peut nous offrir des clés d'interprétation face à des phénomènes qui, en apparence, semblent évidents ou n'avoir aucun sens social, et que nous réduisons souvent à des troubles individuels de comportement, des désordres sociaux ou encore des passes de jeunesse. L'objet de cet article vise à offrir aux lecteurs un point de vue théorique à partir des apports de la sociologie et de l'histoire sur la place sociale des marges juvéniles en resituant dans le temps long certaines conditions d'émergence des marges juvéniles occidentales. Il s'agit d'en tirer certaines leçons pouvant offrir quelques repères analytiques aux intervenants sociaux qui désirent appréhender le sens contemporain de la marge sociale chez les jeunes.

Après avoir relevé quelques repères temporels qui ont marqué l'historicité des pratiques d'insertion juvénile dans la société occidentale, nous aborderons le sens que la marge sociale revêt dans la société contemporaine. Ensuite, nous tenterons de systématiser une lecture du rôle joué par la marge sociale ainsi que ses principales finalités dans le contexte actuel de mutation socioculturelle et politique en insistant sur l'ambiguïté normative inhérente aux tensions paradoxales entre le centre et la marge. Dans cet article, nous ne prétendons pas utiliser de façon stricte la méthodologie historique en dressant une historiographie des jeunes en marge, par exemple ; nous évoquerons plutôt des auteurs qui ont traité certains aspects de cette problématique par ce type d'investigation historique en ce qui regarde plus spécifiquement la France et le Québec.

MARGES JUVÉNILES ET FORMES HISTORIQUES DE L'INSERTION

Toutes les sociétés n'ont pas la même façon d'instituer la période d'insertion de leurs nouveaux arrivants dans la vie adulte. Malgré l'idée largement répandue voulant que l'adolescence ait été inventée à la fin du XIX^e siècle, les historiens de la jeunesse nous apprennent qu'un aménagement social et politique de cet entre-deux du cycle de vie existait bel et bien dans la société occidentale au moins depuis l'Antiquité même si les limites d'âge et les moyens d'encadrement ont beaucoup varié (Levi et Schmitt, 1996)².

2. Rappelons ici que la définition de la jeunesse fait l'objet d'un débat non seulement en sociologie, mais aussi en histoire. En effet, selon les historiens ZEMON DAVIS (1971 : 61-62) et ROSSIAUD (1976 : 68-69), la prudence s'impose lorsqu'il s'agit de définir la jeunesse d'une autre époque selon des critères contemporains. Pour ZEMON DAVIS, il importe de prendre en compte les critères propres à la société étudiée, située historiquement. Par exemple, en ce qui concerne les jeunes du moyen âge, les seuils de sortie de la jeunesse étaient très fluctuants, car ils variaient selon l'acquisition d'une indépendance par rapport à leurs parents à partir d'une insertion économique, et non selon la reconnaissance d'un nouveau statut dans le cycle de vie : « *The characterization of*

À ce sujet, l'historienne Zemon Davis (1971) réfute la thèse d'Ariès (1973) selon laquelle les sociétés européennes n'établissaient pas de différence entre l'enfance et l'adolescence avant le XVIII^e siècle. Ses travaux historiographiques sur les activités des abbayes de jeunesse et des royaumes de jeunesse à partir du XV^e siècle montrent qu'au contraire les communautés recouraient à des dispositifs rituels dans le but de faciliter la différenciation entre classes d'âges selon le contexte de leur société (voir note 2). D'après cette auteure, les abbayes de jeunesse fonctionnaient comme des rites de passage en marquant les frontières entre les jeunes et les vieilles générations (Zemon Davis, 1971 : 55).

Savoir qu'il a déjà existé d'autres façons d'aménager cette période d'entre-deux que constitue la jeunesse nous permet de relativiser notre propre cadre de référence conditionné en grande partie par le filtre du contexte socioéconomique et culturel du XXI^e siècle. Par exemple, dans la Grèce antique, à Sparte (V^e siècle av. J.-C.), l'aménagement de cet entre-deux consistait en une période de retrait et d'épreuves diverses s'échelonnant de 18 à 20 ans que l'on nommait « l'éphébie » (Schnapp, 1996 : 31). Le dernier rite d'initiation de l'éphébie était appelé la « cryptie » (*kruptos*, caché) : « les cryptes, jeunes hommes des classes élevées ayant accès à l'initiation, étaient lâchés dans la nature, nus, maquillés de boue noire, pendant un an » (Barreyre, 1992 : 26). Dans cet espace-temps marginal, les jeunes pouvaient s'adonner à des activités habituellement interdites, mais étaient soumis à une règle selon laquelle ils ne devaient pas être vus. Ils devaient survivre par leurs propres moyens en errant dans les montagnes (en grappillant leur nourriture, mais sans se faire voir). Durant cette période d'une année, le jeune spartiate pratiquait la chasse comme un « homme-loup ». L'histoire de ce type de pratiques nous enseigne que dans d'autres sociétés, on retrouve une forme similaire d'initiation dont le point commun du rite est de « mettre en paroxysme la fureur sauvage, la mania du guerrier et de l'intégrer à la vie de la cité » (Barreyre, 1992 : 27).

Que retenir de ce rite sur le plan de la place sociale accordée aux jeunes ? Cette pratique met en scène de façon rituelle le paradoxe de la socialisation à l'ordre social par le désordre de la nature sauvage afin de bien délimiter la frontière existant entre la cité et le sauvage et d'en faciliter la localisation ainsi que les passages. L'historien Vidal-Naquet (2005) retrace

adolescent development in these works is not the same as would be made today, but it is a characterization! » (ZEMON DAVIS, 1971 : 62, note 63.) En se référant aussi à la jeunesse du moyen âge, ROSSIAUD (1976 : 68) précise qu'« Entre l'adolescence (de « l'enfant-jeune ») et la vieillesse, le mot « jeune » s'applique couramment à des hommes dont l'âge peut varier entre 16-18 ans et – prolongement fort tardif – 35 à 40 ans. Le mariage ne met pas fin à la jeunesse ; ce qui semble en constituer le terme c'est l'âge venant, le plein établissement qui fait de l'héritier le maître dans le groupe familial comme dans l'échoppe ou sur les terres ».

dans ce rituel de chasse sauvage de l'éphébie athénienne une strate archaïque structurant dans l'Occident les initiations et les rites de passage à l'âge adulte pour les garçons, afin de les transformer en adultes intégrés à la société. En effet, les versions mythologiques du « chasseur noir » qui en découlèrent consistaient à montrer symboliquement ce qui risquait d'arriver aux jeunes qui échouaient leur passage dans la société : ils seraient condamnés à chasser seuls en errant éternellement dans le monde sauvage. Du point de vue anthropologique, cet imaginaire aurait joué un rôle majeur pour maintenir la cohésion d'une société en identifiant, par l'expérimentation ritualisée, les places sociales permises et celles qui sont interdites ou considérées marginales, car porteuses de désunion. Ce n'est pas par hasard que plusieurs versions de ce mythe du chasseur noir ont existé tout au long de l'histoire sous la figure d'une âme démonisée (Bouchard, 2005).

Cette interprétation du rôle normatif joué par les rituels d'initiation amène le sociologue Barreyre à établir une homologie de structure rituelle entre les pratiques instituées de cette société ancienne et certaines pratiques juvéniles marginales actuelles. Selon cet auteur (1992: 127-128), la figure mythique du chasseur sauvage correspondrait à celle du trajet anthropologique des jeunes de la rue en France ; d'où l'appellation française populaire de « loubards » (désignant les « loups de banlieues ») pour qualifier ces jeunes³. On peut penser que cette association pourrait aussi faire sens pour les jeunes de la rue au Québec compte tenu d'une partie de notre héritage européen. Pour Barreyre, le loubard pourrait se comparer au chasseur noir qui n'a pas réussi à réintégrer la société après sa mise à l'épreuve. Ce point de vue offre un éclairage inédit sur le phénomène d'attraction de la marge sociale telle que la vie de rue en ce qui a trait à la démonisation de ce mode d'existence sociale, ou la naturalisation du monde de la rue à l'image d'une jungle urbaine par exemple. En suivant cette hypothèse, la vie de rue pratiquée par des jeunes représenterait une forme résiduelle ou détraquée d'une cryptique non intégrée socialement, créant ainsi des « chasseurs noirs » potentiels, parce que menacés de demeurer prisonniers de la marge. Certains aspects de la vie des jeunes de la rue québécois pourraient être considérés comme des traces culturelles d'un imaginaire social transmis à travers le temps malgré les transformations rationalistes de la modernité.

3. L'attention accordée à l'imaginaire dans cet article provient d'une hypothèse selon laquelle l'imaginaire structurerait en profondeur l'entendement humain : « L'imaginaire est une pensée symbolique totale dans la mesure où cette dernière "active" les différents sens de compréhension du monde. En même temps, elle "réunit" en construisant des schèmes de reconnaissance sociale ; enfin, elle "dynamise" en faisant varier et évoluer sans cesse sa propre production » (LEGROS *et al.*, 2006: 88).

C'est aussi dans cette perspective que la période du moyen âge peut nous apprendre quelque chose de similaire sur les formes historiques d'insertion des jeunes en lien avec la marge sociale. Par exemple, apparaissant au XV^e siècle, les abbayes de jeunesse ayant pour rôle d'organiser les fêtes, dont les carnivals et les charivaris, rassemblaient des jeunes célibataires et parfois des jeunes mariés.

L'une des manifestations juvéniles les plus significatives de la place sociale des jeunes est justement le charivari qui eut cours au Québec jusqu'au XIX^e siècle (Hardy, 1990). Il s'agissait de manifestations bruyantes où les jeunes et les moins jeunes pouvaient s'adonner à des conduites brutales et de vacarmes envers les individus qui, d'après eux, manquaient à la morale de l'époque. Le sociologue Barreyre (1992: 33) qualifie le charivari de « mise en scène publique du désordre ». Dans la vie quotidienne de cette époque, le charivari:

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

Selon l'historien Rossiaud (1976: 70-71), les abbayes de jeunesse devaient relever en fait un pari difficile à un moment de l'histoire où les violences civiques d'une jeunesse urbaine éclatée entre groupes rivaux étaient omniprésentes. Commentant cette période historique du XV^e siècle, un autre historien, Schindler (1996: 318), ajoute que « [...] la jeunesse était et resta un refuge du désordre ». Les gestes de transgression des jeunes n'étaient pas vraiment l'œuvre de marginaux, mais spécifiquement associés à la période de la jeunesse des « [...] fils de compagnons et d'artisans bien implantés dans la ville » (Schmitt, 1993: 24). Il en allait de même pour l'occupation nocturne de la rue par les jeunes: « L'action nocturne des jeunes gens a pour règle implicite que tout ce qui est dehors, dans la rue, tombe sous leur empire » (Fabre, cité dans Schindler, 1996: 296). La présence des abbayes de jeunesse devait permettre de pacifier les violences nocturnes, les mécontentements, les ressentiments en organisant des rencontres collectives entre des mariés et des célibataires notamment: « Les délibérations urbaines le proclament: les abbayes ne se bornent point à organiser les fêtes ou régir des mariages; elles doivent apaiser les scandales, pacifier les abus, gouverner honnêtement et joyeusement la jeunesse, conserver l'heureuse tranquillité du peuple, entretenir, en bonne paix et voisinage... » (Rossiaud, 1976: 71-72).

L'historien de la jeunesse Schmitt (1993 : 24–25) attribue au charivari organisé par les abbayes de jeunesse la « fonction d'exécuteur de morale » en France aux XV^e et XVI^e siècles. En fait, Schindler (1996 : 278) avance qu'au moyen âge et jusqu'à l'aube des Temps modernes, les sociétés préindustrielles du monde occidental aménageaient une place sociale aux jeunes en tant « qu'exécuteurs de la morale publique » notamment par l'accomplissement rituel du charivari et du carnaval animés principalement par les abbayes de jeunesse et autres confréries. Schindler (1996 : 278) souligne que l'attribution de ce rôle aux jeunes favorisait des liens intergénérationnels tout en consolidant la cohésion sociale de la communauté :

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

Mais si la fête et les charivaris contenaient les passions violentes en tentant de les transformer en rituels, ils ne les faisaient pas pour autant disparaître. Ces fêtes connaissaient des dérives qui n'avaient plus rien à voir avec les rituels, telles que les agressions infligées aux femmes dont l'honnêteté était soupçonnée : « Enfin, ayons bien conscience que toutes les manifestations abbatiales ou princières, fêtes, défilés, charivaris, chevauchées, demeuraient empreints de violence [...] Elle était défoulement et socialisation » (Rossiaud, 1976). Après avoir consulté des archives judiciaires de certaines municipalités françaises, Rossiaud reconnaît que l'influence de ces fêtes diminuait le nombre d'agressions en contenant « [...] la folie en de sages limites. Elle maintenait en un fragile équilibre le mental collectif qui toujours oscillait dangereusement entre les valeurs d'ordre de convenance et de rite, et les tourbillons de la violence » (Rossiaud, 1976 : 88).

Selon Zemon Davis (1971), les activités des abbayes de jeunesse et autres confréries ne peuvent être réduites à la seule fonction d'exutoire. Selon l'historienne, les abbayes de jeunesse, qu'elle appelle les « abbayes du désordre », agiraient principalement et paradoxalement comme un espace de socialisation. Selon l'auteure, l'organisation des rites juvéniles offre aux jeunes adolescents notamment la possibilité de contrôler leurs désirs sexuels et leur permet une sphère limitée d'autonomie avant le mariage :

Though villagers obviously had no theory of the psychodynamics of male adolescent development and though rural society did not stimulate the possibility of exploring alternate identities (except the lad who decided to move to the city), nevertheless these youth groups played certain of functions which attribute to adolescence. [...] They socialized them to the conscience of the community by making them the raucous conscious of that conscience (Zemon Davis, 1971 : 55).

Souligmons que ces abbayes de jeunesse étaient reconnues par les magistrats municipaux qui sanctionnaient l'élection de l'abbé. C'est pourquoi cette marge de jeu sociale ne cautionnait pas pour autant la rébellion. On parle ici d'une forme d'insertion dans l'ordre social de la communauté :

But license was not rebellious. It was very much in the service of the village community, clarifying the responsibilities that the youth would have when they were married men and fathers, helping to maintain proper order within marriage, and to sustain the biological continuity of the village. Total violence or disorder in the course of misrule was a mistake, an accident (so we learn from the brawls and murder cases which ultimately found their way to the royal courts); and when a rural carnival became political, it was turned, as we will see, not against the labourers, rich peasants in the village, or the village elders, but against oppressors from without (Zemon Davis, 1971 : 54-55).

Si le charivari constitue une forme différente de la cryptie, il présente néanmoins des points communs avec ce paradoxe de la socialisation par le désordre. Dans un livre consacré essentiellement au phénomène du charivari, Rey-Flaud (1985 : 18) établit aussi un lien entre le rituel du charivari et la figure mythique du chasseur sauvage qui sert de régulateur de la cohésion sociale en déterminant les places, en réglant les échanges et en traçant les frontières de la loi.

Si des traces du charivari demeurèrent jusqu'au XIX^e siècle, les abbayes de jeunesse se transformèrent au gré des besoins de leur époque jusqu'à leur folklorisation progressive pendant le XVI^e siècle, époque où la morale sociale devint plus sévère (Rossiaud, 1976).

À partir de la Réforme (au XVII^e), les mesures disciplinaires étaient plus courantes à propos des tapages nocturnes et de ces illégalismes populaires. C'est d'ailleurs à ce moment que débute en France le recours à l'enfermement des mendiants : « C'est une motivation d'hygiène sociale : la lieutenance de police parisienne, réformée en 1667, aura pour double tâche le nettoyage des rues (saleté physique) et la chasse aux mendiants (souillure sociale) » (Chartier, 1982 : 109). On observe alors une rupture au XVIII^e siècle où se brise pour la première fois cette alliance entre adultes et jeunes. Selon ces historiens, l'augmentation de la population, la hiérarchisation de la société et l'enracinement de la nouvelle morale dans les campagnes désormais soumis au processus moderne de « civilisation des mœurs » (Élias, [1939] 1976) en

seraient les principales causes. La progressive distinction des classes d'âges constituerait d'ailleurs un élément majeur de ce processus de civilisation des mœurs fondé sur les pratiques de la cour de l'aristocratie féodale. Selon le point de vue d'Élias, il s'agissait de pacifier les mœurs en canalisant celles-ci par des dispositifs normatifs qui interdisent l'expression des émotions notamment violentes, instaurant ainsi un certain autocontrôle des conduites.

C'est pourquoi, selon cette perspective, au XIX^e siècle, les écarts et les gestes transgressifs des bandes de jeunes sont considérés comme profondément subversifs de l'ordre moral. De plus, la spécialisation socioéconomique de l'espace urbain en voie d'industrialisation et l'exode rural concomitant ne manquèrent pas d'affecter les jeunes en les considérant comme une classe d'âge à former et à discipliner pour vivre dans la nouvelle société industrielle. Le sociologue américain Kett (1977) parle même de « ségrégation des âges ». À la même période, la création de l'école pour les enfants entraîna une séparation de ces derniers d'avec la vie adulte, et l'historien Ariès (1979 : 8) souligne qu'au XIX^e siècle la rue était perçue par les classes moyennes supérieures comme une « [...] source de dangers, de pollution physique et morale, de contagion et de délinquance ». Comme l'exprime Ariès dans ses travaux historiques sur les rapports des enfants avec la ville, la rue qui était un lieu de socialisation entre les générations a été alors remplacée par la « route » consacrée au transport des biens et des corps. Les jeunes perdaient ainsi un espace partagé avec la vie des adultes (en les accompagnant dans leur travail par exemple). Ils furent alors relégués dans des lieux protégés du monde extérieur et de l'échange social au sein de l'école et d'autres lieux de rééducation ou de réforme pour les orphelins et les vagabonds. Ce nouveau contexte urbain, Ariès (1979 : 14) le qualifie de « non-ville », une ville en privatisation croissante où l'ordre règne plus que la vie et l'expérimentation sociale.

Ce nouveau sens investi dans l'espace urbain coïncide avec le développement de l'encadrement institutionnel de la jeunesse considérée comme un « ferment d'espoir et une menace sociale latente » (Schindler, 1996 : 279). Les historiens Gillis (1974) et Kett (1977) ont montré que la construction contemporaine de l'adolescence coïncide avec la montée de la classe moyenne durant la révolution industrielle. Pour assurer une mobilité sociale de ses enfants et par un discours de protection des enfants face au travail, la classe moyenne aurait contribué à construire un modèle d'immaturité sociale des jeunes de façon à les obliger à suivre une formation scolaire prolongée accompagnée d'une pédagogie disciplinaire ; la psychologie naissante du développement a

d'ailleurs participé à légitimer ce modèle surtout à partir des travaux de Hall (1905) et de Mendousse (1909) avec leur conception évolutionniste de l'adolescence. Influençant grandement la vision de l'adolescence en Amérique et en Europe jusque dans les années 1950-1960, Hall définit l'adolescence comme une crise provoquée par la puberté où l'adolescent est dominé par des forces instinctuelles⁴. Le jeune est soumis à une désadaptation fonctionnelle temporaire entre le monde interne et le monde réel qui le rend incapable de se comporter comme un adulte. C'est pourquoi l'adolescent a besoin d'une longue période de temps ainsi que d'un encadrement approprié pour laisser s'apaiser en lui ses tensions naturelles. Lutte (1988: 31) avance que cette représentation de l'adolescence ne visait qu'à soumettre les jeunes aux exigences de la classe moyenne.

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

Des mesures de contrôle social des jeunes furent systématisées dans un but de protection certes, mais surtout pour éviter les désordres publics. Les concepts de « classe dangereuse » et de « délinquance » trouvèrent toute leur efficacité politique dans la répression du vagabondage des enfants et des jeunes dans les rues des villes. Mentionnons à ce propos la naissance des « Apaches » en France (Perrot, 1996), nom attribué par les médias écrits du début du XX^e siècle pour qualifier les premières bandes de jeunes qui, en réaction à l'isolement social, se sont repliées entre pairs tout comme les « Blousons Noirs » qui leur succédèrent dans les années 1950. Un excellent article de Kalifa (2002) complète l'investigation historique de Perrot en attirant l'attention sur cette dichotomie symbolique sauvage/civilisé qui a structuré l'imaginaire des Français à cette époque en assimilant la misère et la violence des jeunes prolétaires des faubourgs avec les conditions d'existence des Indiens sauvages d'Amérique dont les récits de voyage nourrissaient l'imaginaire :

Né à la croisée des « Deux-Mondes », produit du « populaire » tout autant que du « savant », l'Apache interroge le XIX^e siècle sur quelques-unes de ses contradictions (civilisations versus sauvageries, optimisme vs anxiété, espace urbain

4. Pour concevoir sa théorie psychologique de l'adolescence, HALL s'est inspiré de la théorie évolutive de Lamarck et de Darwin et de la loi de la récapitulation de HAECKEL (1902). L'application de cette loi de récapitulation à l'adolescence amena Hall à comparer cette phase de développement humain à la période préhistorique marquée par des migrations de masse, des batailles et le culte des héros.

vs espaces vierges), tout en soulignant la part croissante prise par l'imaginaire américain dans la formation et la résolution des nouveaux dysfonctionnements sociaux (Kalifa, 2002 : 2).

Il est intéressant de constater la persistance des connotations du mythe du chasseur à travers la métaphore du sauvage pour les « Apaches » ou de la couleur noire pour les « Blousons Noirs ». Dans le Québec urbanisé du XIX^e siècle, on emploie une terminologie similaire sur le plan du registre symbolique en utilisant l'expression « Arabes des villes » pour désigner les jeunes errants : « La critique des prisons de réforme se fait plus vive au moment où la peur monte parmi les élites des sociétés occidentales face au phénomène de l'errance des jeunes dans les rues des villes. Ces jeunes, surnommés par plusieurs "Arabes des villes", sont généralement des enfants abandonnés ou des petits vagabonds [...] » (Ménard et Strimelle, 2000 : 92).

Les fugues et la peur de la turbulence des jeunes sont d'ailleurs nées au cours de cette période du XIX^e siècle. Les historiographies québécoises sur l'institutionnalisation naissante des jeunes de cette époque témoignent de transformations des modes de régulation de l'enfance en danger par le placement et la réforme des jeunes en distinguant les jeunes délinquants des jeunes ayant besoin de protection notamment (Fecteau, 1998 ; Ménard, 2000). En effet, afin d'éloigner les jeunes de leurs déviances et des mauvaises influences, certaines mesures impliquèrent l'extension du droit de contrainte auprès des parents issus principalement du milieu ouvrier et jugés indignes d'éduquer leur enfant. Fecteau (1998 : 133) avance que parmi les acteurs privés et publics qui se partageaient le travail, les acteurs religieux ont joué un rôle fondamental au Québec à ce sujet en s'alliant au libéralisme par la moralisation des jeunes :

L'individu libéré de tout intérêt égoïste et en relation avec les valeurs éternelles de la morale apparaît comme l'instrument idéal de transformation de la jeunesse délinquante et en danger. Cette foi en la vertu intrinsèque du privé, ce postulat de l'incapacité structurelle de l'État et de ses employés salariés de prendre en compte la dimension morale de l'aide à l'enfance, nous permettent de mieux saisir le processus par lequel la dimension religieuse va s'imposer comme composante fondamentale de ce champ d'intervention. Car la religion vue par le libéralisme est aussi une morale du citoyen, le ciment permettant de normaliser la liberté. Non pas en embrigadant le citoyen, ou l'enfant, dans une secte ou une structure hiérarchique quelconque, mais essentiellement en le confrontant à des valeurs conçues comme fondamentales et éternelles, capables de transcender les passions privées comme les instincts collectifs (Fecteau, 1998 : 133).

Rappelons que dans cette période se joue la mise en place du mode de production capitaliste où : « [...] l'enfant joue un rôle central, à la fois comme problème social spécifique et comme support symbolique des attentes du

futur» (Fecteau, 1998: 129). En se référant à l'exemple de l'Institut Saint-Antoine (pour garçons délinquants), Ménard (2000: 93) avance que si l'approche paternelle des religieux tend à favoriser l'intégration des jeunes en marge hors du champ pénal, il reste qu'il s'agit avant tout de «[...] former de futurs citoyens dociles et productifs». Il reste que paradoxalement, l'enfant comme sujet de droit commence aussi à apparaître dans le décor des possibilités politiques et que les jeunes ont tout de même accès à des ressources d'éducation.

Cette double représentation d'une jeunesse à la fois problématique (sauvage) et malléable (civilisation) fut véhiculée jusque dans les années 1960 où les mouvements de contestation juvénile à l'égard des institutions autoritaires (associées au pouvoir clérical) ont amorcé un mouvement d'émancipation sociale revendiquant le respect de l'individu dans son pouvoir de définir lui-même la vie en société. Certains mouvements de jeunesse des années 1930-1960 révèlent aussi que l'encadrement religieux des jeunes n'a pas seulement mené à la formation d'ouvriers dociles, mais aussi à de nouvelles pratiques sociales plus autonomes vers l'action communautaire. Les travaux de Piché (1999) sur la jeunesse ouvrière catholique féminine documentent clairement cette double dimension politique de l'encadrement juvénile. L'historienne montre que les jeunes femmes s'approprient en quelque sorte une marge de jeu au sein de l'organisation en y développant parfois des pratiques qui vont à l'encontre de l'autorité religieuse.

On assiste depuis lors à la montée de l'idéologie de l'individualisme valorisant la privatisation de la vie sociale avec la formation de nombreuses autres formes de marginalités juvéniles telles que le mouvement punk, les jeunes de la rue, les gangs de rue, les *ravers*, les *jackass*, etc. Que peut-on tirer comme enseignement de ces quelques points de repère historiques ?

- Que l'adolescence ou la jeunesse ne constitue pas une étape biologique et naturelle du développement humain (c'est la puberté physique); elle est qualifiée socialement selon le contexte historique, politique et culturel d'une société donnée. À ce titre, même si la puberté entraîne des changements psychologiques liés aux transformations physiques du corps, il reste qu'actuellement on observe des comportements d'adolescents et d'adolescentes avant même que les signes de puberté apparaissent.
- Que la fonction sociopolitique de cette période d'entre-deux de la jeunesse résidait dans la sauvegarde de l'avenir de la communauté et de sa cohésion normative à travers des activités ritualisant la position de marge occupée par ces jeunes selon une structure mythologique de l'antagonisme entre le sauvage et la civilité. On attribuait alors un sens clair à leur position parmi les autres membres de la communauté.

- Que l'on intégrait les jeunes dans un certain ordre social en ritualisant paradoxalement le désordre social au sein d'un espace collectif délimité de liberté, mais en marge de la cité et dont le but était de développer le sens de la normativité : la nécessité d'instituer des règles et de différencier les rôles sociaux. Si les actes transgressifs de l'adolescence représentaient une menace pour l'ordre social, il importait d'en ritualiser le sens selon des pratiques reconnues par les autorités adultes.
- Que dès le XVIII^e siècle, une gamme de civilités admises comme normales a été définie dans un contexte de civilisation des mœurs qui a donné naissance à une société imposant l'autocontrôle, où le corps d'autrui est mis à distance (surtout au niveau de la propreté, de la politesse, de la sexualité et de la violence).
- Qu'à partir surtout de la fin du XIX^e siècle, ce « savoir-faire socio-culturel » d'avant la civilisation des mœurs fut dévalorisé au profit d'un contrôle ecclésiastique, scientifique, juridique et industriel des comportements juvéniles. La place sociale des jeunes était définie et soumise aux lois et aux rites religieux. La dimension paradoxale de l'adolescence était évacuée dans le but de résoudre la tension de ce paradoxe et non de l'employer comme stratégie pour favoriser l'appropriation de l'insertion. Les incivilités furent désormais vécues comme une atteinte aux droits élémentaires et à l'ordre social codifié juridiquement par l'État.

L'histoire de la modernité nous enseigne aussi que la société occidentale a été progressivement soumise à une volonté de rationalisation de son fonctionnement et de son développement qui a considérablement affaibli les liens sociaux à visée fusionnelle de type tribal et/ou religieux (avec ses rites de passage et d'intégration) pour favoriser l'individualisation de la personne. Certes, l'individualisme moderne aurait permis l'émancipation des individus par rapport à des normes collectives oppressantes (Laurent, 1993), mais cette transformation des liens sociaux produit aussi ses propres dérives particulièrement en ce qui a trait à la transmission générationnelle dont l'adolescence constitue un enjeu sociosymbolique. En effet, en rejetant ou en dévalorisant les rituels traditionnels assimilés à des pratiques archaïques, la société se prive de marqueurs du cycle de vie essentiels pour l'appropriation d'une place sociale inscrite dans une histoire et une généalogie. Il reste que les jeunes et les adultes font de leur mieux pour encadrer ces moments à leur façon. Toutefois, plusieurs jeunes sont dans la situation où ils doivent eux-mêmes bricoler leur rite de passage. Mais alors comment ce bricolage permet-il aux jeunes de s'approprier une place sociale sans que des adultes les reconnaissent ? Dans les faits, les recherches auprès des jeunes en marge indiquent que des adultes ou des pairs plus âgés jouent ce rôle de passeur, mais cet acte

d'accompagnement n'étant plus inscrit dans la structure institutionnelle de notre société, on peut s'interroger sur le type d'héritage que notre société laisse aux jeunes. En effet, pour plusieurs pratiques rituelles telles que les raves, « il n'y a pas d'enjeux de transmission directe et d'inscription dans une filiation, une totalité ou une mémoire collective au terme du passage [...] à défaut d'une mémoire réelle, les jeunes s'en inventent plutôt une, grappillée ici et là, réappropriée hors contexte et investie dans ces espaces vides, à la périphérie » (Gauthier, 2004: 250).

La rationalisation croissante de l'existence humaine et sociale fait en sorte d'occulter le poids historique de l'articulation entre l'imaginaire et le social en ce qui regarde l'établissement des frontières normatives entre les générations et les possibilités de transmission. Il ne s'agit pas ici d'exprimer de façon nostalgique la « perte » de ce type de repères anthropologiques, mais d'interroger la réaction des individus et des intervenants face aux pratiques des jeunes qui tentent, à leur manière, d'effectuer ce passage à l'âge adulte malgré l'incertitude symbolique des repères actuels⁵. À ce titre, la persistance des marginalités juvéniles signale bien la visée utopique d'un projet de rationalisation normalisée de l'existence sociale sans référence à des mythologies qui offriraient un sens à l'existence humaine (Mercier, 2005). Cette dévalorisation ou cette méconnaissance actuelle du processus symbolique favorisant le passage entre l'enfance et l'âge adulte n'est donc pas sans effet sur les diverses représentations des jeunes en marge, sur les pratiques des jeunes eux-mêmes et sur les modes d'intervention. On peut faire l'hypothèse que c'est justement parce que cette méconnaissance de la dimension mythologique de ce processus symbolique du passage existe que les représentations sociales des jeunes marginaux sont polarisées entre le jeune-acteur et le jeune-victime ou entre le jeune-créditeur et le jeune-criminel, bref, entre l'ange et le démon ou l'être civilisé et le sauvage. Dans une logique paradoxale, cette méconnaissance de la dimension symbolique de la marge sociale juvénile ferait en sorte de « produire du mythe » pour enfin lui donner sens. Même les recherches scientifiques sur les jeunes en

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

marge participent à la structuration d'imaginaires autour de ce phénomène en développant notamment des représentations de la marge juvénile en termes de quête de normativité ou comme un défaut de normalisation.

LES JEUNES EN MARGE : QUÊTE DE REPÈRES NORMATIFS ALTERNATIFS OU DÉFAUT DE NORMALISATION ?

Ce détour historique est important, car il permet de comprendre comment la perception de la marge sociale comme la rue, par exemple, peut changer radicalement en passant d'un lieu de socialisation à un lieu malsain pour cette même socialisation. En fait, nous avons vu que la société a profondément modifié son mode d'insertion juvénile en disqualifiant l'espace de la rue et en valorisant les lieux institutionnels plus encadrés que sont l'école, la famille, le travail, le loisir, etc. Dans la littérature scientifique, les concepts de marginalité, de déviance ou d'exclusion sont souvent utilisés indifféremment pour désigner des situations sociales qui ne correspondent pas aux normes de conduite généralement admises dans la société. Rappelons aussi que le concept de marginalité est utilisé pour la première fois au début du XX^e siècle avec la sociologie urbaine (École de Chicago) dans un contexte d'immigration massive où la personnalité marginale était associée à l'étranger. On abhorrait les comportements différents et la position sociale occupée par ces individus. S'inspirant de l'étymologie latine du mot « marginalité », bord, bordure, les géographes ont repris le concept dans les années 1960 pour parler d'une relation dynamique « centre-périphérie ». En ce sens, la marge n'est pas synonyme d'exclusion et serait à penser dans une relation de position périphérique ou d'écart par rapport au centre⁶. Même si le concept de marginalité est récent, nous savons bien que les groupes sociaux mis à l'écart ont toujours existé. Pendant la période coloniale en Amérique du Nord, on les appelait les « indigents » (vagabonds, orphelins, criminels, malades mentaux, veuves ou personnes sans travail ; Laberge, 1997 : 9).

La dévalorisation rationaliste des dimensions mythologiques de la vie en société a nécessité des représentations de substitution aux récits mythiques traditionnels. Loin d'exister en soi comme le laisserait supposer un regard positiviste, la présence même des marginalités sociales résulte de processus sociaux complexes dont l'enjeu diffère selon les courants théoriques adoptés qui les ont investis de normes différentes. Comme nous avons pu le voir avec la représentation évolutionniste de l'adolescence de Hall, certaines théories

6. D'ailleurs, la marge est aussi ce par quoi on peut relier les pages d'un livre, la marge est dans la page et non à l'extérieur. La marge sur une feuille joue aussi des rôles multiples qui vont du gribouillis, au libre commentaire écrit sur le texte central et à la notation formelle du professeur. Autonomie et hétéronomie peuvent se partager la marge en y instaurant une relation de pouvoir sur les modalités d'appropriation de l'espace d'écriture.

se sont plus imposées que d'autres à ce sujet. Il en va ainsi du point de vue fonctionnaliste d'une sociologie durkheimienne de la fin du XIX^e siècle, selon lequel la déviance est l'expression naturelle de la désorganisation sociale obligeant la société à réagir pour rappeler la norme par le contrôle social ou adapter les institutions au changement de valeurs. Pour les sociologues Merton et Parsons, qui reprirent le concept d'anomie de Durkheim ([1897] 1967), la marginalité et la déviance sont des manifestations d'un dysfonctionnement social. Plusieurs sociologues de l'École de Chicago du début du XX^e siècle ont repris cette interprétation de la marginalité en lui ajoutant la métaphore écologique pour aborder les problèmes urbains. À ce titre, le géographe Vant (1986: 17) constate que pour les chercheurs de l'École de Chicago, la marginalisation est interprétée comme un « manque d'adaptation aux structures sociales ». En somme, elle n'est qu'une affaire de cumul de handicaps naturels. D'ailleurs, les travaux des sociologues urbains de l'École de Chicago au début du siècle attestent de ces représentations en développant un cadre de référence théorique et empirique pour l'étude des pratiques urbaines des jeunes considérés comme délinquants et désorganisés socialement (Shaw et McKay, 1942; Thrasher, [1927] 1963). Il ne s'agissait pas de comprendre la marge sociale occupée par les jeunes comme représentant un potentiel de socialisation, mais comme l'expression d'un raté social, d'un désordre urbain. Toutefois, mentionnons qu'un débat autour de la stigmatisation morale associée au concept de désorganisation sociale était présent. Guth (1996) nous apprend que certains sociologues tels que Whyte ([1943] 1955), dont l'ouvrage intitulé *Street Corner Society. The Social Structure of Italian Slum* a longtemps été associé à l'École de Chicago, se dissociaient de l'idéologie « normalisatrice » de cette dernière :

W.F. Whyte reconnaît que la désorganisation sociale peut être traitée en termes de « perte d'influence des règles sociales existantes », mais il souhaiterait que l'on fasse apparaître de manière concomitante la recomposition sociale, les nouvelles modalités d'organisation des quartiers pauvres ou des zones de taudis (Guth, 1996: 612).

Ainsi, avant même l'apparition d'une sociologie interactionniste de la déviance appelée aussi la « nouvelle École de Chicago », dont Goffman ([1963] 1975) et Becker ([1963] 1985) sont les figures exemplaires, on considérait la marginalité comme pouvant « produire » la normativité nécessaire à la socialisation. Pourrait-on penser que la différence résidait dans la prise en compte ou non de l'imaginaire des jeunes eux-mêmes face à celui des chercheurs ? La théorie de l'étiquetage issue de la sociologie interactionniste créa une rupture avec cette conception normalisée de la marginalité des chercheurs en proposant de considérer la dimension symbolique de l'interaction sociale : « La définition de la déviance est relative : un acte tenu pour déviant dans un certain ordre normatif peut être jugé normal dans un autre

ordre normatif, mais toute société impose ses normes en sanctionnant les écarts» (Bigot, 1998: 17). Cet autre détour historique est aussi important pour comprendre les enjeux actuels entourant les points de vue théoriques sur les phénomènes de marginalités juvéniles. Les courants et approches théoriques actuels qui traitent des marginalités juvéniles sont tributaires de ces regards normatifs sur la construction de l'ordre et du désordre social. C'est ainsi que certaines approches théoriques vont considérer les jeunes de la rue soit comme des acteurs désirant s'approprier une place sociale, soit comme des victimes de la désorganisation sociale. Il ne faut donc pas négliger l'aspect politique de ce travail théorique des sciences humaines sociales qui contribue à nourrir l'imaginaire des individus et des intervenants quant au sens à donner à l'existence des jeunes en marge. C'est d'ailleurs lorsque l'objectivité scientifique se constitue en mythe que l'attrait pour ses représentations s'accroît.

Nous pensons que l'essentiel de cet imaginaire social du début du XX^e siècle existe encore au début d'un autre siècle dans une ville comme Montréal. Toutefois, la façon de traduire la dangerosité de la rue pour les jeunes s'est quelque peu modifiée : même si l'on parle encore d'« environnement malsain », c'est aux « comportements à risque élevé » (épidémiologie sociale) que l'on se réfère pour qualifier les pratiques de socialisation des jeunes de la rue ou tout autre groupe vivant de la rue ou dans la rue (itinerants, gang de rue, fugueurs, etc.). Ou c'est en parlant d'espaces urbains à « revitaliser » ou des opérations policières de « nettoyage » que l'on crée des représentations sociales symboliquement associées à l'hygiène et la souillure (Séchet, 2006). Cet imaginaire « psychosanitaire » ou « écosanitaire » (Parazelli, 1995, 2003, 2004) viendrait donc raviver l'espace symbolique refoulé par la rationalisation croissante de l'existence humaine et sociale. En ce sens, cette rationalisation ne peut se priver de mythologies, qu'elles soient de nature scientifique ou profane. En effet, qu'il s'agisse de la famille, de l'école, du travail et de la rue, ces lieux traditionnels de socialisation subissent actuellement des bouleversements profonds quant au sens d'autorité que la société leur confère. Une question demeure : la mythologie écosanitaire actuelle valorisant la prévention des risques dispose-t-elle de la puissance symbolique des rituels de passage mis en scène traditionnellement pour permettre aux jeunes de repérer leur place dans la société tout en donnant un sens à leur existence ? Permettez-nous d'en douter et de penser qu'en l'absence de lieux institués de socialisation ayant la propriété paradoxale du désordre nécessaire à l'insertion sociale, de plus en plus de jeunes choisissent de façon contrainte la rue (Fize, 1994: 429). En fait, ce n'est pas tant l'inadéquation des équipements offerts à ces jeunes qui pose problème que la place symbolique que ceux-ci peuvent occuper dans le processus d'expérimentation d'une place sociale chez les jeunes.

À l'instar des autres sociétés occidentales, le Québec a connu des transformations des formes de marginalité juvénile pendant la deuxième moitié du XX^e siècle. Actuellement, les jeunes de la rue, les gangs de rue ainsi que le mouvement altermondialisation occupent la marge sociale que le mouvement contestataire du système de valeurs traditionnelles occupait dès les années 1960. Le phénomène contre-culturel des années 1960 associé aux hippies et au mouvement étudiant a traversé les structures sociales en s'y insérant progressivement et en contribuant à l'accélération de l'individualisation des liens sociaux. Même s'ils ne constituent qu'une minorité dans la société, les types de jeunes en marge se différencient selon des catégories sociales constamment en mouvance et en réaction aux bouleversements de la société contemporaine. N'ayant pas tous les mêmes aspirations, ces groupes de jeunes développent de façon générale, soit une vision critique de la société de consommation de masse (p. ex., jeunes punks), soit une suradaptation à cette société en désirant posséder rapidement des objets de consommation et de luxe (p. ex., gangs de rue ; Perreault et Bibeau, 2003). Mais, si les jeunes de la rue se distinguent clairement des gangs de rue sur le plan des pratiques et des aspirations idéologiques, un but semble les relier tous : établir des liens sociaux authentiques en dehors du monde institutionnel.

Pour comprendre cet attrait de la marge, il est nécessaire de saisir l'imaginaire que certains jeunes développent pour assurer leur autonomie dans une société qui n'offre pas de mode d'emploi unique. En ce qui concerne les jeunes de la rue, nous avons déjà désigné cet imaginaire de « mythe de l'autonomie naturelle » où la marge urbaine du monde de la rue est représentée comme une société parallèle dont les règles peuvent être redéfinies de façon à pouvoir y retrouver la liberté, l'affirmation de soi et l'authenticité de rapports sociaux plus primaires, plus « vrais ». Bref, un « milieu naturel » à coloniser par soi-même hors des institutions (Parazzelli, 1998). En parlant de « socialisation indigène », le sociologue d'une banlieue parisienne, Meyer (cité par Ariès, 1979 : 10) évoquait une analyse semblable au regard des jeunes en marge de la fin des années 1970 :

C'est sans doute ce mode bien particulier de socialisation indigène par la rue et le milieu qui donne aux bandes ce potentiel d'imaginaire social, cette capacité au folklore, au mythe, à l'aventure. Cette richesse de socialité tisse par-dessus leur ennui morbide et la banalité quotidienne de leur vie individuelle une histoire d'une densité sociale exceptionnelle, véritable ferment de la bande, de sa solidarité et de sa vitalité. Là où beaucoup ne voient, et pour cause souvent, que désordre, entassement, pagaille, bruits et fureurs, on est bien forcé avec un peu d'attention de reconnaître une profusion, une densité, une accumulation, une liberté, l'épanouissement d'une vie sociale irrépressible, échappée, mais pour combien de temps encore, aux missions des travailleurs sociaux, aux prescriptions de l'urbanisme, aux barreaux des asiles ou des prisons.

Notons que vers la fin des années 1990, un certain nombre de jeunes qui n'étaient pas en rupture familiale furent attirés par l'expérience de la rue pour l'aventure et le terrain fertile en apprentissages de toutes sortes qu'elle représentait (Parazelli, 1997; 2002; Bellot, 2001). Dans un contexte socio-culturel où la réalisation de soi est plus que jamais associée aux pratiques de différenciation sociale visant la singularité de la personnalité, la vie de la rue, avec son appel au dépassement de limites, représente alors un idéal d'expérimentation sociale pour certains jeunes. C'est comme si l'univers de la rue se substituait à celui de la nature sauvage de la cryptie grecque et à l'espace de liberté du charivari de façon à marquer symboliquement le passage qui peine à s'accomplir dans notre société programmée. La marge sociale représentée ici par le monde de la rue permet aussi à des jeunes sur le plan symbolique de se différencier socialement tout en s'insérant dans la société. Pour comprendre ce paradoxe, il importe de ne pas exclure la marge de la société: « [...] être à la marge renvoie à la fois à un espace périphérique mais aussi à l'insertion de celui-ci dans les rapports sociaux de la société » (Jérôme, 2002: 102). C'est pourquoi nous avons formulé le concept de « socialisation marginalisée » (Parazelli, 1997) pour rendre compte de cette dimension paradoxale des pratiques urbaines des jeunes de la rue à Montréal. Le concept de socialisation marginalisée se distingue de celui de marginalisation sociale par l'hypothèse paradoxale d'un désir d'insertion sociale par la marge et non simplement le résultat d'un processus de mise à l'écart de la société. En effet, pour plusieurs jeunes, la marge sociale peut offrir des lieux de pratiques rassemblant les conditions d'un processus de réalisation de soi à travers l'intériorisation de règles normatives régulant ce type de milieu social. Le concept de socialisation marginalisée indique aussi la présence d'une tension conflictuelle entre le sujet comme acteur et la structure qui, souvent, le contraint dans ses désirs de socialisation (Parazelli, 1997). De plus, soulignons que la recherche doctorale de Colombo (2008) révèle que les jeunes qui sont sortis de la rue l'ont fait en exprimant des désirs de normalité. À l'instar d'Orcel (2006: 213), nous pensons que :

L'opposition cache l'appartenance. Dans la mesure où la société est constitutive d'une part importante de l'identité, le déficit identitaire pousse les personnes à vouloir quand même être reconnues du monde extérieur ordinaire. Et ce, bien qu'elles s'efforcent de construire ou reconstruire leur histoire personnelle à partir du monde de « la rue » qui leur donne cette part identitaire essentielle contributive des racines. La place importante que tient l'opposition au monde ordinaire suffit à en démontrer l'importance incontournable.

Cette discussion nous renvoie encore et toujours au sens actuel de la marge sociale dans notre société. Alors que certains attirent l'attention sur les potentiels de socialisation des marges sociales, d'autres les condamnent comme autant de formes d'incivilités menaçant l'ordre social. À quoi servent

les marges sociales actuellement ? Contribuent-elles toujours à favoriser cet idéal de cohésion normative en ritualisant ce qui est interdit et ce qui est permis ?

L'AMBIGUÏTÉ NORMATIVE DE LA MARGE SOCIALE CONTEMPORAINE

L'étude des rapports entre la marge et le centre permet de s'ouvrir aux jeux des normativités qui contribuent à définir l'ordre et le désordre au sein de tensions constitutives. Autrement dit, placer la marge au centre de nos réflexions, c'est prendre en compte non seulement les distances sociales qui s'actualisent dans les processus de mise à l'écart, mais aussi les éléments qui accrochent ou rattachent les personnes au centre. Les historiens nous ont montré que l'existence des marges sociales permet à une société d'instituer les balises morales de la normativité en régulant le sens des projets identitaires. Actuellement, cette régulation semble s'exercer en imposant aux individus l'idéologie de l'autoréalisation de soi. Cette idéologie individualiste exige de plus en plus des jeunes comme des adultes, de ne compter que sur eux-mêmes pour trouver un sens à leur vie et à leur mort (Mendel, 1994). Piégés dans ce récit d'auto-engendrement, les individus ont de plus en plus de difficultés à voir la domination qui s'exerce sur eux de façon relative ou absolue (Kaufmann, 1988) selon qu'ils disposent de moyens ou non pour en réaliser le projet. Dans une logique socialement contradictoire, pendant que la société stigmatise et réprime les adolescents eux-mêmes qui adoptent et exercent des pratiques marginales, les individus de tous âges consomment plus que jamais des images mises en marché par les produits « jeunes » ainsi que celles projetant des prégnances de marginalité juvénile telles le look junkie (Hétu, 1996) ou l'exotisme punk et ses pratiques associées à un imaginaire tribal (tatouage, *piercing*, *branding*, graffitis, *tags*, etc.; Hétu, 1995). Au début de ce siècle, l'adolescence est de plus en plus vécue comme une violence symbolique sans compensation sociale d'où le recours par plusieurs à la transgression et à la marginalité comme vecteurs de socialisation authentique exacerbée par la prise de risque qu'elles impliquent. Mais rappelons que l'adolescence est par définition un risque nécessaire (Turz, 1993: 147; Fize, 1994: 159), un risque de vivre ses propres désirs tout en expérimentant ses limites comme l'exprime bien Mahy (1992: 30):

La transgression est au cœur de l'adolescence en ce sens qu'à ce moment de l'existence est questionné, sous différents modes, le rapport aux autres et donc plus précisément ce qui fonde le rapport aux autres: la Loi. L'adolescence n'est pas simplement superposable à la puberté dans la mesure de sa dimension institutionnelle: elle est un processus, selon Sibony, consistant en la recherche d'une place instituée hors du désir de la génération antérieure.

Même si dans les publicités commerciales les formes de transgression et les prises de risque sont encouragées dans une perspective d'épanouissement de soi, les pratiques de répression de ces transgressions ne disparaissent pas pour autant, au contraire. L'intolérance grandissante face aux transgressions juvéniles et aux expérimentations sociales propres à l'adolescence en amène plus d'un à resserrer les formes de contrôle des jeunes de façon arbitraire (couvre-feu pour adolescents, délation communautaire de groupes de jeunes suspects, judiciarisation des jeunes de la rue, tolérance zéro auprès des toxicomanes, etc.). Cette tendance favorise les formes autoritaires de rapports entre adultes et adolescents et se loge non seulement chez une population de citoyens nostalgiques d'un ancien système de valeurs, mais guide aussi l'esprit général des politiques actuelles de prévention auprès des jeunes, et ce, dès la petite enfance (Collectif, 2006; Parazelli *et al.*, 2003; Eliacheff, 1998). Comment expliquer ce qui semble être à la fois une reconnaissance de la marge juvénile et un rejet des jeunes en marge ?

À partir de l'étude des raves, Gauthier (2004) avance que ces pratiques s'inscrivent dans une logique paradoxale où la critique de l'ordre dominant coexiste avec une logique symbolique de la consommation de masse. Si le potentiel de subversion de l'ordre social procuré par la position de marge existe bel et bien, il serait aussi traversé par une intégration à cet ordre. C'est ce que nous appelons couramment la « récupération » dont le système serait de plus en plus alerte et habile à réaliser. Ce serait donc moins une socialisation de rôles ou de statuts sociaux que la marge sociale juvénile inviterait à intégrer symboliquement qu'une logique identitaire axée sur les valeurs instituées de l'ordre capitaliste (performance, initiative privée, efficacité, concurrence, etc.). « Or, si l'ordre politique a lui-même succédé à un ordre du monde sous autorité théologique, il est sans doute rapide, mais sûrement justifié de prétendre au passage récent à une autre autorité, économique celle-là » (Gauthier, 2004 : 244). Se distinguant de l'ancien mode de régulation fondé sur des formes autoritaires de la socialisation, ce nouveau mode de régulation des désirs individuels et collectifs est opéré par des instances qui tentent de s'imposer comme autorité en la matière telles que l'industrie de la mode ou les techniques de souci de soi autour de la santé physique et psychologique, dont l'engouement pour la prévention constitue un élément important.

Aussi, plutôt que de faire face à l'incertitude de la situation, et penser une recomposition collective de nouvelles formes de transmission, plusieurs adultes se laissent dominer par le cadre normatif capitaliste en rendant les jeunes responsables de leurs difficultés et en ne manifestant que des interdits en guise de repères. Performance et efficacité obligent. Plusieurs intervenants

pensent aussi éviter la nécessaire confrontation en déniaient l'adolescence et en réduisant celle-ci à une catégorie à risque ou à l'enfance-objet à pacifier (p. ex., Tremblay, 2000).

L'adolescence n'aurait plus le droit d'exister pour elle-même, sinon en fonction du potentiel économique qu'elle peut représenter. Ce type de réaction a pour effet de cristalliser la position de l'adolescence dans un processus de transition sans fin. Le temps social de l'adolescence perdrait de plus en plus sa signification sociosymbolique en tant que vecteur de transmission générationnelle, car le contenu et les formes de transmission privilégiés par le code symbolique capitaliste n'ont que faire des différences générationnelles, sinon d'en mettre les signes en marché. À quoi sert désormais l'adolescence outre le fait de révéler cette précarité intergénérationnelle ? Dans ce contexte, la fonction sociopolitique de l'adolescence ne serait plus la sauvegarde de l'avenir de la communauté, mais sa potentialité commerciale. Laquelle ? Celle consistant à nourrir le mythe de la jeunesse éternelle, promouvant les qualités de performance, d'efficacité, d'intensité, de production et de reproduction auxquelles tous les individus devraient aspirer, qu'importe leur âge. Ce nouvel agencement symbolique n'est pas sans insécuriser les individus, car il s'agit d'un processus en cours et non d'un fait accompli. Compte tenu de l'incertitude actuelle et des réactions violentes de certains jeunes envers les autres ou contre eux-mêmes, la place sociale de l'adolescence ne dériverait-elle pas en effet vers une position de bouc émissaire des crises sociales qui découlent de ces transformations ?

Il reste que si la marge sociale des jeunes peut être récupérée dans l'ordre social économique du néo-capitalisme actuel, elle peut aussi constituer un lieu de subversion ou de critique de cet ordre social. Bref, on voit ici que les rapports entre la marge et le centre sont tout sauf simples. Peut-on tout de même formaliser ces rapports sous forme d'idéaux-types afin de nous doter de repères utiles pour l'analyse et l'intervention ?

À la lumière de ces réflexions, il est possible de relever trois idéaux-types de relations de pouvoir à la marge et deux grandes finalités de la marge sociale considérée dans son sens large et dans toute son ambiguïté politique. Ces trois figures de relations peuvent traverser l'expérience singulière et être diversement vécues à l'intérieur même des catégories sociales associées à la marginalité.

1. La marge peut être subie (p. ex., effets du contexte de restructuration économique, dualisation socioéconomique, appauvrissement, violence);

2. La marge peut être inscrite dans un mouvement d'appropriation (mouvements écologiste, féministe, contre-culturel, l'action communautaire autonome, les sectes, les gangs de rue). Ici, la marge n'est pas bonne ou mauvaise en soi ; elle recèle du pire comme du meilleur, cela dépend du choix normatif de l'observateur ;
3. La marge réappropriée constitue en fait un choix contraint résultant d'un rebondissement par rapport à une situation subie (p. ex., des personnes composant les populations marginalisées, chez les jeunes de la rue, les itinérants, les prostitués).

Dans ces rapports de pouvoir entre marginalité et normalité, on doit distinguer les normes instituées (normes existantes comme standard) et institutantes (proposer ou imposer de nouvelles normes). Ce rapport institué-instituant peut s'établir dans les deux sens : la marge qui tente de se loger dans les normes instituées (p. ex., le journal *L'Itinéraire*, les piqueries officielles, *squatters* ou encore la marginalisation de masse à travers les progrès de la productivité : mises à pied massives), tout comme les normes instituées qui se logent dans la marge (p. ex., le culte de la réussite, la performance, l'efficacité économique chez les gangs de rue, les normes technocratiques de l'État qui se substituent à l'autonomie de l'action communautaire au sein des organismes). Il y a aussi des marginalités acceptables ou tolérées, entre-deux institué et instituant (photocopier les pages d'un livre, fumer... pour combien de temps ?). On voit bien ici que la marginalité constitue un complexe de relations de pouvoir impliquant des contextes où se jouent des changements sociaux en émergence ou en train de se réaliser, qu'il s'agisse de contrôle social ou d'émancipation.

Nous avons relevé deux grandes finalités sociales de la marginalité qui intègrent les trois idéaux-types de relations de pouvoir à la marge.

Première finalité : maintenir l'ordre social en construisant les catégories du désordre. La marge assume au niveau de la reproduction sociale, outre les fonctions de dissuasion et de discipline, une fonction d'identification. Pour savoir ce qui est considéré comme normalement acceptable dans une société, c'est-à-dire normalisé, il faut que les gens puissent établir ce qui est normativement inacceptable. Un peu comme il est nécessaire de concevoir le singulier pour comprendre l'universel ; le petit et le grand ; le ciel et l'enfer ; l'exception qui confirme la règle. Barel (1990) nous invite à penser de façon paradoxale pour comprendre ce phénomène d'identification sociale qui a en fait une finalité d'intégration :

La marginalité, loin d'être toujours la marque de l'échec de l'intégration, lui est utile et parfois nécessaire. Elle fait partie du processus intégratif d'abord parce que l'intégration possède une dimension sélective qui ne peut jamais

complètement disparaître, ensuite parce que — l'observation aujourd'hui est devenue assez banale — une bonne intégration a besoin du repoussoir, du contre-modèle de la marginalité. S'intégrer, c'est s'identifier, et on ne s'identifie guère sans la présence de l'Autre, de cette altérité qui constitue la face cachée mais nécessaire de l'identité. Que le même mécanisme produise à la fois de l'intégration et de la marginalité est apparemment un phénomène plus social qu'individuel (Barel, 1990: 91).

Bref, il faut bien des fumeurs pour donner un sens à l'interdit de fumer. Faut-il des itinérants pour donner un sens au travail salarié ? Pensons aux neuf millions d'enfants chinois marginalisés à cause d'un ordre social de la reproduction humaine (nés en dehors du planning annuel ; Stoecklin, 2000). Avant les années 1960 au Québec, cette fonction morale était assumée par l'Église et relayée par l'État et ses institutions, mais maintenant ce sont les sciences qui renforcent cette fonction morale de définition de la normalité et d'autocontrôle disciplinaire pour le respect d'un certain ordre social.

Deuxième finalité : favoriser le changement social en proposant un autre ordre social. La marge sociale participe alors au processus de changement en instituant de nouvelles valeurs, normes et règles ou bien constitue un effet de ce nouvel ordre. En ce sens, les marges sociales sont révélatrices de la société en mouvement (p. ex., les changements résultant d'une restructuration économique qui crée de la marge sociale ou un artiste qui invente un mode de création inédit). Prenons l'exemple des jeunes de la rue dont les signes de la marginalité font l'objet d'un processus de normalisation tels que le *piercing*, le tatouage, la couleur vive dans les cheveux, le look « junkie ». Certains groupes marginaux doivent alors inventer d'autres formes d'affirmation, assurer l'authenticité de leur originalité et maintenir cet écart par rapport au centre (p. ex., le « *branding* »).

Paradoxalement, il n'y a pas que les personnes marginalisées qui investissent la marge, la société entière s'en nourrit. Par ailleurs, les sociétés occidentales se retrouvent dans une contradiction fondamentale lorsqu'elles visent à faire disparaître la marge sociale dans une société qui prône simultanément l'autoréalisation de soi et un conformisme aux valeurs néolibérales. La nouvelle forme de domination sociale ne résiderait-elle pas justement dans l'illusion de se réaliser par soi-même en obéissant à cette injonction ? Combien d'individus croient vraiment que leur projet de vie dépend essentiellement d'eux-mêmes et non des repères normatifs collectifs d'une société donnée ? Dans le monde de la marge sociale, de telles contradictions existent aussi lorsqu'on demande aux populations marginalisées de devenir normalement anormales, par exemple ne pas stationner sur le trottoir, vendre sur la rue des journaux au lieu de mendier, etc. La marge sociale est soumise aux enjeux éthiques et politiques fondamentaux qui questionnent les prétentions

démocratiques de notre société. Dans ce contexte, l'enjeu pour l'intervention, ce n'est pas tant l'insertion ou la réinsertion que la négociation des désirs interindividuels et surtout le débat sur les finalités du vivre-ensemble.

CONCLUSION

Contrairement aux époques précédentes, les jeunes qui choisissent actuellement de vivre de la rue et dans la marge sociale le font sans reconnaissance instituée du monde adulte, à leurs risques et périls, sans nécessairement déboucher sur l'insertion sociale. En fait, l'histoire nous enseigne le paradoxe suivant : la ritualisation instituée des lieux de désordre ou de marge pour insérer les jeunes dans la société est nécessaire, car elle permet aux nouveaux venus d'expérimenter symboliquement les normes de la société, mais aussi, et surtout, de s'approprier une place sociale en tant qu'acteur (contrairement à une simple attribution par les adultes). Sans ce processus d'insertion, les lois risquent de n'être ressenties par les jeunes que de façon abusive et purement mécanique, bref, sans compensations sociosymboliques. C'est pourquoi certains jeunes tenteront de reproduire ce contexte favorisant la ritualisation du désordre en investissant une marge sociale dans une perspective de socialisation marginalisée. De plus, se réaliser par la marge permet d'incarner cette injonction à la réalisation de soi par le potentiel de singularisation et de différenciation des pratiques de socialisation qu'elle peut offrir, et ce, même si les adultes ne sont pas au rendez-vous.

Dans un contexte où les repères normatifs collectifs semblent être soumis aux idéologies individualistes valorisant la privatisation de la vie sociale, la marge comme position sociale devient attractive pour tous et toutes. Elle est aussi répulsive pour plusieurs à cause non seulement de l'imaginaire sauvage qui l'investit encore, mais aussi de la présence de normativités sociales diverses et instables qui créent beaucoup d'incertitudes, de brouillages et de confusions sur les cadres du vivre-ensemble. D'où l'ambiguïté normative entourant les rapports des individus et des institutions à la marge sociale. De plus, la facilité avec laquelle le monde économique récupère certaines pratiques marginales pour offrir aux individus de nouveaux produits de réalisation de soi, non pas des prêts-à-porter, mais des « prêts-à-s'autoréaliser », à travers la mode notamment, fait en sorte d'atténuer l'expression de la dissidence par la vie marginale. L'impératif étant l'efficacité, la rentabilité et la productivité, si la marge sociale ne peut servir en ce sens, alors on doit faire appel à des mises à niveau par des techniques d'intervention visant l'intégration sociale par l'employabilité, par exemple, ou à une programmation comportementale par la prévention précoce. Cette finalité consummatrice des pratiques marginales participe ainsi à ne pas

engager le débat sur les problèmes de transmission générationnelle envers les jeunes, mais plutôt vers des questions de désorganisation sociale, d'incompétence professionnelle et de désaffiliation des jeunes. Finalement, la mise en scène des signes de la marge au centre crée l'illusion d'un pouvoir de transformation du centre et d'une réelle possibilité d'émancipation personnelle révélant ainsi une forme de domination piégeant les individus dans leurs propres désirs de réalisation de soi.

La marginalité constitue un complexe de relations de pouvoir impliquant des contextes où se jouent des changements sociaux en émergence ou en train de se réaliser, qu'il s'agisse de contrôle social ou d'émancipation. Deux finalités de la marge sociale ont été relevées: le maintien de l'ordre social et le changement de cet ordre social. La marginalité sociale n'est donc pas un état ni une chose ou un lieu, mais un champ de positions politiques en tension dont trois d'entre elles peuvent être identifiées: la marge subie, appropriée ou réappropriée. Je pense que l'analyse des tensions paradoxales dynamisant la marge avec le centre (ou plutôt les marges avec les centres), représente un intérêt certain pour mieux saisir les enjeux associés aux transformations actuelles des liens sociaux.

BIBLIOGRAPHIE

- ARIÈS, P. (1979). «L'enfant et la rue, de la ville à l'anti-ville», *URBI*, n° II, III-IV.
- ARIÈS, P. (1973). *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, Paris, Seuil.
- BAREL, Y. (1990). «Le Grand Intégrateur», *Connexions*, n° 56, 85-100.
- BARREYRE, J.-Y. (1992). *Les loubards. Une approche anthropologique*, Paris, L'Harmattan.
- BECKER, H. ([1963] 1985). *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*, Paris, A.-M. Métailié.
- BELLOT, C. (2001). *Le monde social de la rue: Expériences des jeunes et pratiques d'intervention à Montréal*, Thèse de doctorat, Montréal, École de criminologie, Université de Montréal.
- BIGOT, F. (1998). «La marginalité comme concept», *Informations sociales*, n° 68, 16-23.
- BOUCHARD, N. (2005). *L'hymne des démons*, Paris. Flammarion.
- CHARTIER, R. (1982). «La naissance de la marginalité», *L'Histoire*, n° 43, 106-111.
- COLLECTIF (dir.) (2006). *Actes du colloque « Pas de 0 de conduite pour les enfants de trois ans ! » (17 juin 2006, Paris)*, Paris, Érès.
- COLOMBO, A. (2008). *Le processus de sortie de la rue chez les jeunes. L'enjeu de la reconnaissance*, Thèse de doctorat, Montréal, Département d'études urbaines et touristiques, Université du Québec à Montréal (à paraître).

- DURKHEIM, E. ([1897] 1967). *Le suicide. Étude de sociologie*, Paris, Presses universitaires de France.
- ELIACHEFF, C. (1998). « Les risques du dépistage des parents à risque », *Le Monde de l'éducation, de la culture et de la formation*, n° 264 (novembre), 52-53.
- ÉLIAS, N. ([1939] 1976). *La civilisation des mœurs*, Paris, Presses pocket.
- PECTEAU, J.-M. (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*, n° 40, 129-138.
- FIZE, M. (1994). *Le peuple adolescent*, Paris, Julliard.
- GAUTHIER, F. (2004). « Raves et espace urbain. Bricolage d'un rite de passage à l'âge adulte ? », dans P. BOUDREAU et M. PARAZELLI (dir.), *L'imaginaire urbain et les jeunes. La ville comme espace d'expériences identitaires et créatrices*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 237-257.
- GILLIS, J.R. (1974). *Youth and History: Tradition and Change in European Age Relations. 1770-Present*, New York, Academic Press.
- GOFFMAN, E. [1963] (1975). *Stigmate*, Paris, Minuit.
- GUTH, S. (1996). « Ordre et désordre dans les quartiers de rue », *Revue française de sociologie*, vol. XXXVII, n° 4, 607-623.
- HAECKEL, E. (1902). *Les énigmes de l'univers*, Paris, Reinwald et Schleicher Frères & Cie.
- HALL, G.S. (1905). *Adolescence. Its Psychology and its Relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education – 2 vol*, New York, Appleton Century Crofts.
- HARDY, R. (1990). « Le charivari dans la sociabilité québécoise au XIX^e siècle », dans R. LEVASSEUR (dir.), *De la sociabilité. Spécificité et mutations*, Montréal, Boréal, 59-72.
- HÉTU, R. (1996). « L'industrie de la mode et le look Junkie », *La Presse* (Montréal), 7 juillet, A-1.
- HÉTU, R. (1995). « Le “body piercing” : de l'automutilation à l'acte spirituel », *La Presse* (Montréal), 16 juillet, A-1.
- JÉRÔME, L. (2002). « Les itinéraires de l'exclusion pour un groupe de sans-abri », *Ethnologies space/espace*, vol. 24, n° 1, 101-117.
- KALIFA, D. (2002). « Archéologie de l'Apachisme. Les représentations des Peaux-Rouges dans la France du XIX^e siècle », *Revue d'histoire de l'enfance irrégulière*, n° 4. En ligne, <<http://rhei.revues.org/documents51.html>>, consulté le 30 juin 2007.
- KAUFMANN, J.-C. (1988). *La chaleur du foyer : analyse du repli domestique*, Paris, Méridiens Klincksieck.
- KETT, J.F. (1977). *Rites of Passage: Adolescence in America 1790 to the Present*, New York, Basic Books.
- LABERGE, D. (1997). *Marginaux et marginalité. Les États-Unis aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques sociales ».

- LAURENT, A. (1993). *Histoire de l'individualisme*, Paris, Presses universitaires de France.
- LEGROS, P., MONNEYRON, F., RENARD, J.-B. et P. TACUSSEL (2006). *Sociologie de l'imaginaire*, Paris, Armand Colin.
- LEVI, G. et J.-C. SCHMITT (dir.) (1996). *Histoire des jeunes en Occident. De l'Antiquité à l'époque moderne* (tome 1 et 2), Paris, Seuil.
- LUTTE, G. (1988). *Libérer l'adolescence. Introduction à la psychologie des adolescents et des jeunes*, Liège-Bruxelles, Pierre Mardaga.
- MAHY, J.-F. (1992). «La transgression juvénile nécessaire au respect de la loi?», dans S. LESOURD (dir.), *Adolescents dans la cité*, Ramonville – Saint-Agne, Érès, 25-31.
- MAUGER, G. (1993). «L'adolescence: invariants et variations», dans A. TURSZ, Y. SOUTEYRAND et R. SALMI (dir.), *Adolescence et risque*, Paris, Syros, 53-60.
- MÉNARD, G. et V. STRIMELLE (2000). «Enfant sujet, enfant objet? L'enfant comme enjeu des nouvelles politiques pénales au Québec, de la seconde moitié du XX^e siècle», *Lien social et Politiques – RIAC*, n° 44, 89-98.
- MENDEL, G. (1994). «Mutations symboliques, nouvelles réalités sociales, crise des institutions, pistes de travail», *Une génération sans nom (ni oui)*. Actes du colloque international sur les jeunes de la rue et leur avenir dans la société (24 au 26 avril 1992, Montréal), PIAMP, 27-32.
- MENDOUSSE, P. (1909). *L'âme de l'adolescent*, Paris, Alcan.
- MERCIER, G. (2005). «Esquisse d'une théorie de la substitution. Essai géographique sur la mythologie, l'échange et la propriété», *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 49, n° 136, 63-89.
- PARAZELLI, M. (2004). «Jeunes de la rue et questionnaires urbains. Une topologie conflictuelle», dans P.-W. BOUDREAU et M. PARAZELLI (dir.), *L'imaginaire urbain et les jeunes. La ville comme espace d'expériences identitaires et créatrices*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 181-202.
- PARAZELLI, M. (2003). «La marginalité serait-elle normale?», dans V. ROUSSEAU (dir.), *Indiscipline et marginalité*, Montréal, Société des arts indisciplinés, 67-87.
- PARAZELLI, M. (2002). *La rue attractive. Parcours et pratiques identitaires des jeunes de la rue*, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- PARAZELLI, M. (1998). «La fiction généalogique des jeunes de la rue: le mythe de l'autonomie naturelle», *Possibles: Générations et liens à réinventer*, vol. 22, n° 1, 25-42.
- PARAZELLI, M. (1997). *Pratiques de «socialisation marginalisée» et espace urbain: le cas des jeunes de la rue à Montréal (1985-1995)*, Thèse de doctorat, Montréal, Département d'études urbaines, Université du Québec à Montréal.
- PARAZELLI, M. (1995). «De la pauvreté traitée comme une maladie», *Le Monde diplomatique*, n° 501 (décembre), 25.

- PARAZELLI, M., HÉBERT, J., HUOT, F., BOURGON, M., LAURIN, C., GÉLINAS, C., GAGNON, S., LÉVESQUE, S. et M. RHÉAUME (2003). «Les programmes de prévention précoce. Fondements théoriques et pièges démocratiques», *Service social*, vol. 50, 81-121.
- PERREAULT, M. et G. BIBEAU (2003). *La gang : une chimère à apprivoiser. Marginalité et transnationalité chez des jeunes Québécois d'origine afro-antillaise*, Montréal, Boréal.
- PERROT, M. (1996). «La jeunesse ouvrière : de l'atelier à l'usine», dans G. LEVI et J.-C. SCHMITT (dir.), *Histoires des jeunes en Occident. De l'Antiquité à l'époque moderne* (Tome 2), Paris, Seuil, 85-142.
- PICHÉ, L. (1999). «La jeunesse ouvrière catholique féminine. Un lieu de formation sociale et d'action communautaire, 1931-1966», *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 52, n° 4, 481-506.
- ORCEL, G. (2006). *La rue « choisie »*, Paris, L'Harmattan.
- REY-FLAUD, H. (1985). *Le charivari. Les rituels fondamentaux de la sexualité*, Paris, Payot.
- ROSSIAUD, J. (1976). «Fraternités de jeunesse et niveaux de culture dans les villes du Sud-Est à la fin du moyen âge», *Cahiers d'histoire*, vol. XXI, 67-102.
- SCHINDLER, N. (1996). «Les gardiens du désordre : rites culturels de la jeunesse à l'aube des Temps modernes», dans G. LEVI et J.-C. SCHMITT (dir.), *Histoires des jeunes en Occident. De l'Antiquité à l'époque moderne* (Tome 1), Paris, Seuil, 277-329.
- SCHMITT, J.-C. (1993). «Pour une histoire de l'adolescence : le cas du Moyen Âge», dans A. TURZ, Y. SOUTEYRAND et R. SALMI (dir.), *Adolescence et risque*, Conférence tenue dans le cadre de la quatrième campagne d'animation de l'INSERM (15-16 novembre 1990, Haute-Savoie, France), Paris, Syros, 21-28.
- SCHNAPP, A. (1996). «L'image des jeunes gens dans la cité grecque», dans G. LEVI et J.-C. SCHMITT (dir.), *Histoire des jeunes en Occident. De l'Antiquité à l'époque moderne* (tome 1), Paris, Seuil, 21-62.
- SÉCHET, R. (2006). «Le populaire et la saleté : de l'hygiénisme au nettoyage au Kärcher», dans T. BULOT et V. VESCHAMBRES (dir.), *Mots, traces et marques. Dimension spatiale et linguistique de la mémoire urbaine*, Paris, L'Harmattan, 205-228.
- SHAW, C. et H. MCKAY (1942). *Juvenile Delinquency in Urban Areas*, Chicago, University of Chicago Press.
- STOECKLIN, D. (2000). *Enfants des rues en Chine*, Paris, Karthala.
- THRASHER, F. ([1927] 1963). *The Gang. A Study of 1,313 Gangs in Chicago*, Chicago, University of Chicago Press.
- TREMBLAY, R.E. (2000). «L'origine de la violence chez les jeunes», *Isuma*, automne, 10-16.

- TURZ, A. (1993). «Des diverses approches du risque à l'adolescence», dans A. TURZ, Y. SOUTEYRAND et R. SALMI (dir.), *Adolescence et risque*, Conférence tenue dans le cadre de la quatrième campagne d'animation de l'INSERM (15-16 novembre 1990, Haute-Savoie, France), Paris, Syros, 135-149.
- VANT, A. (1986). «Géographie sociale et marginalité», dans A. VANT (dir.), *Marginalité sociale, marginalité spatiale*, Actes du colloque tenu à l'Université Lyon II – Lumière (6 au 8 juin 1984, Lyon), Paris, CNRS, 13-25.
- VIDAL-NAQUET, P. (2005). *Le Chasseur noir – Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, La Découverte.
- WHYTE, W.F. ([1943] 1955). *Street Corner Society. The Social Structure of an Italian Slum*, Chicago, University of Chicago Press.
- ZEMON DAVIS, N. (1971). «The Reasons of Misrule: Youth Groups and Charivaris in Sixteenth-Century France», *Past & Present*, n° 50-53, 41-75.