

JEUNES DE LA RUE ET INCORPORATION

Denis Jeffrey¹

Serge, je suis avec toi

Quand nous avons perdu irrémédiablement quelque chose de précieux, nous avons l'impression de nous réveiller d'un rêve. C'est étrangement vrai dans mon cas, et mon bonheur naît dans le même mystère que le bonheur dans les rêves; mon bonheur est dans ma liberté d'expérimenter simultanément tout ce qui est imaginable, d'être dehors et dedans, de me déplacer dans le temps et dans l'espace.

H. Hesse, *Le loup des steppes*

Mystique postmoderne, anachorète de l'urbanité, pèlerin de l'intérieur, passionné de l'extrême, témoin du vide et de l'opaque, mendiant de l'existence, guerrier des cités bétons, aventurier de l'imaginaire, vénus nocturne, révolté, esseulé, souvent judiciairisé, le jeune de la rue, enfant des babyboomers, punk et néopunk, grunge, skin head, trasher, tagger, junki, zapper, exclu, marginal, traîne sa misère exaltée pour résister à la mort.

Les quelques idées proposées ici fleurissent dans le terreau d'une recherche que je mène depuis 3 ans sur les jeunes de la rue à

¹ Denis Jeffrey est professeur à la Faculté des sciences de l'éducation de l'Université Laval (Québec).

Montréal². Dans cette ville uniquement, on dénombre annuellement 5000 jeunes de 13 à 31 ans sans domicile fixe. Certains viennent dans la corrida urbaine le temps d'une très brève cavale, d'autres y passent quelques mois ou quelques années, d'autres encore ont élu domicile dans le *no man's land* du centre-ville, parmi les voyous, les maffieux et la petite pègre de la drogue, de la prostitution et des bars malfamés.

On désigne ces jeunes par le terme français de «errant»³ ou le terme québécois de «itinérant» parce qu'ils n'ont pas d'adresse permanente. La signification de «errant» convient bien pour décrire la réalité de ces nouveaux nomades sans itinéraires fixes. L'errance, en effet, renvoie à un imaginaire du vagabondage qui consiste à circuler, à se déplacer sans but précis, à cheminer, à chercher l'aventure, à traîasser, à se laisser orienter par le hasard des rencontres et des événements. Le romancier étatsunien Paul Auster a brillamment illustré le désir erratique dans une époque marquée par le scepticisme à l'égard des grands récitatifs et des vérités éternelles. Errer, en effet, désigne le fait de s'écarter, de s'éloigner, de se tromper, d'où le sens des mots erreur et erroné. Lorsque dans l'aire de l'arbitre l'arbitre erre, ou lorsque pullulent les arbitres, ce qui revient au même, les joueurs ont tendance à errer, du moins, pour emprunter l'expression de Jacques Lacan, les «non-dupes errent».

Pour plusieurs jeunes, la rue est un jeu risqué, une sorte de laboratoire de l'existence qui ressemble à un champ d'éventualités virtuelles dans lequel sont affrontées les situations les plus extrêmes et les plus périlleuses. En venant dans l'espace de ce jeu, le jeune n'est pas dupe. Je ne dirais pas qu'il choisit la rue, mais je ne dirais pas non plus qu'il ne choisit pas la rue, plusieurs facteurs

² Cette recherche a bénéficié de l'aide financière du CRSH.

³ Voir la revue française *Adolescence* dont le numéro 23 publié en 1994 traite de l'errance des jeunes. Je réfère également à l'article de Florence Goldberg, «L'adolescence aux semelles de vent», in *Sauvegarde de l'enfance*, Paris, n° 2, 1994.

l'y portent; cependant, il choisit lui-même d'assumer ce qu'il a à vivre durant sa période d'errance.

À bien des égards, une part de la jeunesse, annonciatrice des tendances de demain, rend manifeste l'état d'âme des sociétés modernes. En l'occurrence, l'errance des jeunes est un révélateur des logiques implicites dans l'impensé social de la modernité avancée. La modernité totalise une somme extraordinaire de ruptures, de mini-révolutions, de développements accélérés des techniques et des sciences, de modifications profondes des modes de vie, de métissages des cultures, tout cela en somme qui a déclassé nombre de valeurs traditionnelles au profit de valeurs encore mal connues. Nous assistons à un immense déplacement de nos modes de pensée et à une réorganisation complète des activités héritées des générations antérieures. Avec l'émancipation des femmes et les revendications des identités sexuelles marginales, les repaires qui bornaient le convenable et le pathologique ont complètement capoté. Notre époque navigue sur des rivières dont les affluents sont si lointains que nous ne savons plus distinguer l'aval de l'amont. Nous glissons d'une stase à l'autre sans même nous rendre compte que nous n'avons pas la prudence du Petit Poucet de laisser des traces derrière nous pour revenir sur nos pas. Nous avançons dans l'aléatoire. Nous participons à la «musique du hasard»⁴, écartelés entre les sources anciennes et le devoir-être moderne, pris dans une position qui nous expulse des chemins tracés par nos ancêtres. Nous vivons certes dans un temps d'itinérance, aveuglé par tout ce qui bouge autour de nous, cherchant des rampes pour ne pas perdre pied. Un temps rompu, ouvert au vertige des profondeurs des crevasses sans fond, pourtant fécond et ambitieux.

Du délire à l'errance

La recherche donne à penser que le jeune de la rue met en scène, par ses conduites, à la fois sa propre problématique interne et notre époque en rupture avec les traditions ancestrales. Dans un

⁴ Cette expression réfère au titre d'un roman de Paul Auster.

certain sens, ces jeunes profitent de l'air du temps de notre époque pour vivre leur délire. Je retiens le sens premier de «délire», relevé par Pierre Rey⁵ qui note: «Quand un paysan, rêvant derrière sa charrue, sortait par inadvertance du sillon, les autres, pour le prévenir, lui criaient: De lira! — tu sors du sillon». Le jeune de la rue pourrait répondre à cette injonction à la façon d'Antigone: «la logique des sillons ne me délivre pas de ce qui me pousse à l'écart». Dans le fait de sortir du sillon, il faut voir, en premier lieu, le désir de créer un espace ludique permettant à un jeune de vivre pour un temps dans les marges des institutions. Il lui semble important de devenir marginal, de se mettre à l'écart, en quarantaine, à l'instar de l'anachorète dans le désert.

Durant sa période de marge et avant d'assumer une place dans l'institution en tant qu'adulte, il apprend ses propres limites corporelles et l'ordre symbolique qui le met au monde. L'espace ludique de la rue est celui d'un lieu transitionnel dans lequel l'adolescent vit une expérience de rupture, c'est-à-dire une expérience de crise. Que l'histoire de cette crise soit vécue comme une mise à mort marque la connotation toujours menaçante des dérèglements qui surviennent à l'orée de la vie adulte⁶. La crise est une période de transition représentant pour l'adolescent à la fois une occasion de croissance et le danger d'une augmentation de sa vulnérabilité. Dans les faits, la crise qui aiguise sa vulnérabilité lui permet d'assumer les limites de son corps.

Les règles de jeu de la vie en société que sont les multiples microritualités quotidiennes ont notamment une fonction protectrice. Se saluer, présenter la main, sourire, grimacer sont autant de signes réglés par des convenances prévisibles et salutaires. Ces nombreux rituels conviviaux qui tressent l'éthos social rappellent la nécessité de conserver une distance, que je qualifie de distance tensionnelle ou de distance dynamique,

⁵ Pierre Rey, *Une saison chez Lacan*, Paris, Robert Laffont, 1989, p. 190.

⁶ Cf. René Kaës *et al.*, *Crise, rupture et dépassement. Analyse transitionnelle en psychanalyse individuelle et groupale*, Paris, Dunod, 1979.

favorable aux déplacements sécuritaires des individus, c'est-à-dire à leur autonomie. La poignée de main, pour prendre cet exemple, connote une transition qui suppose l'attachement et le détachement. Ce geste aveugle du toucher corporel, cette prise sans emprise, est conditionnelle à une distance de respect, à une bonne distance qui évoque l'esprit d'un ni trop près ni trop loin. Les exercices ludiques de l'errance, pour le jeune, renvoient à ce jeu qui met en scène un processus dynamique de séparation et d'union, d'identification et de différenciation, de déliaison et de liaison, d'ouverture et de fermeture, d'éloignement et de rapprochement, de départ et de retour. C'est la métaphore du yoyo, du bolo, de ce que les freudiens nomment le «for-da». C'est dans l'espace de ce jeu que se vivent les transformations identitaires.

Transition non stop

Pour un jeune, la rue devient un espace transitionnel, un espace de changement, de crise, de métamorphose dans lequel il apprend à se distancier des interdits qui le transportent dans des extases jouissantes et souffrantes à la fois. J'ai rarement entendu un jeune de la rue s'apitoyer sur son sort. Il évoque des ratés et des réussites, des moments agréables et des moments désagréables, mais il ne cherche pas nécessairement à sortir de la rue. La rue n'est pas pour lui un synonyme de ruine et de déchéance. Il y est comme un joueur, probablement comme un joueur compulsif⁷, qui fait semblant de jouer à la roulette russe afin de se faire croire qu'il est important, valeureux et digne d'être aimé et reconnu. Ce sont là nommées les conditions de sa réincarnation dans la peau adulte.

La rue est un espace ludique où les règles communes sont remplacées par des règles de l'adaptation à la survie. La règle maîtresse, d'où découlent les suivantes, veut que le jeune mette sa vie en danger tout en résistant à la mort. Gustave-Nicolas Fischer⁸, dans un très beau livre intitulé *Le ressort invisible, Vivre*

⁷ Il répond aux désirs des institutions par ses pulsions.

⁸ Gustave-Nicolas Fischer, *Le ressort invisible. Vivre l'extrême*, Paris, Seuil, 1994.

l'extrême, fait une excellente analyse de l'éprouvante expérience de survie dans les situations extrêmes, conduisant à l'acceptation de la vulnérabilité, de la finitude et de l'inachèvement humains. S'amuser volontairement avec la mort, par voie d'intoxication, en se projetant devant une voiture, en s'injectant du sang contaminé avec le VIH notamment, constitue un risque incalculable qui a pour but de faire entrer la mort dans la vie. Il ne s'agit certes pas de l'idée de la mort ou de son concept, mais de la mort comme expérience qui éloigne de l'immortalité. Interpeller la mort par le truchement de conduites à risque revient à jouer sur la ligne de démarcation entre l'immortalité et la mortalité. En termes psychanalytiques, la toute puissance narcissique renvoie à l'immortalité. Les processus d'incorporation conduisent à accepter la mortalité tout en conservant la possibilité d'une régression imaginaire⁹. Ainsi, la mortalité entre dans la vie par le biais d'expériences qui dévoilent la fragilité, la vulnérabilité, l'inachèvement humains, enfin tout cela qui renvoie à une castration symbolique.

A. Charles Nicolas, Marc Valleur¹⁰ et David Le Breton¹¹ ont utilisé l'ancien terme d'ordalie dans un sens renouvelé afin de comprendre les conduites à risque. L'ordalie contemporaine est une épreuve qui comporte un risque mortel, le risque de la mort nécessaire pour permettre au sujet de vivre. En d'autres mots, l'ordalie est une épreuve permettant au sujet de prouver, par sa survie, sa valeur intrinsèque et ses limites identitaires.

⁹ Voir Françoise Dolto, *La cause des adolescents*, Paris, Robert Laffont, 1988.

¹⁰ Voir les travaux du Groupe de recherche et d'études sur les conduites ordaliques. Voir également: Francis Didier, «Les toxicomanes, le risque et la mort», in *Risques et mort*, collectif dirigé par J.-J. Lévy et D. Jeffrey, Montréal, Méridien, 1995 (à paraître); F. Saint-Didier et B. Doray. *Toxicomanie et modernité - Rapport de recherches - Ministère de l'enseignement supérieur et de la recherche*, France, juin 1994.

¹¹ David Le Breton, *Passions du risque*, Paris, Métailié, 1991.

Selon David Le Breton, la conduite ordalique opère un relâchement du corps propice aux multiples réincarnations de la vie. L'obligation de défier symboliquement la mort, lors d'une expérience hautement risquée, pour légitimer sa place dans la société, devient un trait commun des jeunes de la rue. Qui joue sa sécurité ou sa vie, l'instant d'une prise de risque, se permet de se dépandre de soi pour se rencontrer autrement.

Lorsque le sentiment d'identité devient précaire, le jeune tend à chercher en lui-même des limites qui ne lui sont plus données. En expérimentant ses propres limites, par l'errance sexuelle, l'abus des drogues, le piercing, le tatouage, la mise à l'épreuve de son endurance dans des états de souffrance volontaire, il «interroge le signifiant ultime, le signifiant maître: la mort, [...] pour savoir si vivre a encore une signification. Seule en effet la mort sollicitée symboliquement, à la manière d'un oracle, peut dire la légitimité d'exister et nourrir le goût de vivre d'un second souffle»¹².

Le jeune de la rue en quête d'exploits et de performances, pratiquant le risque gratuit de la «défonce», se mettant au défi en se lançant, sans entraînement préalable, dans des activités dont il ne connaît ni les règles ni l'issue, cherchant à aller au bout de lui-même, à se dépasser, à se mettre à l'épreuve, à s'affronter, cherche, en somme, à parvenir à cette limite corporelle mais commune à tous les humains sur laquelle se profile la mort.

Le Breton souligne que «la limite est une nécessité anthropologique, elle permet d'exister en se situant activement au sein d'un système symbolique qui structure les échanges»¹³. La rencontre de cette limite symbolique a des effets bénéfiques: rendre la vie signifiante, calmer l'angoisse de l'incertitude, conjurer la peur de l'inconnu, renforcer le sentiment d'identité, assurer son existence, se donner une certaine puissance, et finalement, acquérir une maîtrise de soi et du monde ambiant.

¹² *Ibid.*, p. 13.

¹³ *Ibid.*, p. 17.

La limite symbolique, à bien des égards, est éprouvée dans ce qu'on pourrait appeler des pratiques d'incorporation. Je vais utiliser cette notion, passablement connue par les anthropologues du corps, en la rattachant à la notion de transgression.

Épreuves et incorporation

Les jeunes de la rue ne sont pas des sans-abris. Au sens strict, rares sont ces jeunes qui ne trouvent pas un toit pour s'abriter lorsque nécessaire. Leur capacité d'agir et de réagir dans l'épreuve est extraordinaire. Plusieurs intervenants ont exprimé leur étonnement devant la perspicacité, la débrouillardise, la ruse et la vivacité d'esprit de ceux qui, tel Thésée, doivent affronter en eux le Minotaure pour pacifier la violence des pulsions qui hantent leurs entrailles. Le monstre du labyrinthe matérialise un interdit, c'est-à-dire un «impossible à dire» dont la seule issue est la transgression. La notion de transgression est utilisée dans le sens de Georges Bataille¹⁴, d'une quête de reconnaissance de l'interdit. La transgression n'est pas la négation de l'interdit mais sa mise en scène, sa manifestation sous le mode de la représentation symbolisante.

Le jeune errant est pris dans la jouissance de l'interdit de l'Autre (avec le grand A). Jouissance, en effet, qui n'est pas la sienne, mais celle d'un parent, d'une autorité. Le Minotaure, à cet égard, est un monstre qui le devance chronologiquement. L'enfant né de l'union interdite entre Pasiphaé et le taureau est la manifestation d'un interdit. Cet interdit qui n'est pas le sien devient son interdit. Tant qu'il n'a pas de signifiants ou d'images pour le mettre à jour, l'interdit devient envahissant, encombrant et travaille contre lui. Il est à noter que l'interdit se signale par l'excès de la pulsion de mort.

L'interdit intenable se manifeste, en premier lieu, dans la fulgurance des pulsions. La pulsion est la réponse du corps au désir de l'Autre. La notion freudienne de pulsion convient pour

¹⁴ Georges Bataille, *L'érotisme*, Paris, Minuit, 1957.

rendre compte d'une poussée visant à rendre visible ce qui, en soi, demeure muet mais cherche néanmoins à s'exprimer. Je réfère ici à la dernière théorie des pulsions formulée par Freud. En effet, le père de la psychanalyse propose d'établir une distinction entre la pulsion de vie et la pulsion de mort.

Ces deux pulsions, intimement intriquées, assurent la filiation, c'est-à-dire la perdurance de l'individu et de la société. Les conduites risquées, chez le jeune errant, laisse croire que les pulsions de vie et de mort sont «a-liénés», c'est-à-dire sans liens, déliées, que l'une inhibe l'autre. Lorsque la pulsion de mort ne travaille pas avec la pulsion de vie, la dimension sexuelle — cela même qui assure la filiation — est forclosée. Deviennent prégnantes les conduites qui taquinent la mort, les désirs de fusion mystique, les expressions multiformes de la survie, la quête d'extase et de jouissances aveugles. Tout cela renvoie à la fonction transgressive du rituel, c'est-à-dire celle qui vise à maîtriser, à négocier, sinon à domestiquer la mort, du moins, ses signifiants et ses représentations.

Le jeune vient dans la rue pour éprouver sa capacité de résistance. Il met ainsi en scène la pulsion de mort qui est une pulsion de déliaison, une pulsion sans représentations, une pulsion qui résiste à la loi dont la fonction est de parer les excitations non représentables. Dans la rue, le jeune errant est «hors-la-loi», dans un espace où, croit-il, il lutte en solitaire pour survivre, cherchant à se révéler à lui-même des forces qu'il ne pourra par ailleurs jamais maîtriser seul.

Transgression et rite de passage

L'hypothèse retenue dans cette recherche serait qu'un certain nombre de jeunes, en venant dans la corrida urbaine, se sentent obligés de se mettre à l'épreuve afin de rendre manifeste, par le biais de transgressions rituelles, l'interdit facteur de jouissances et de souffrances. On sait que tout passage, tout rite initiatique, toute transition, toute mutation «ontologique» ou identitaire implique une transformation radicale des signifiants et des images qui portent le sujet. Un jeune en transition, perturbé et aveuglé par les interdits provoquant la crise qui le met au monde dans la douleur, est loin d'être un inadapté social; son drame est complexe. Le dénominateur commun de toutes conduites de transgression est un contact symbolique avec la mort. C'est en allant au bout de ses forces, en jouant symboliquement son existence que la vie acquiert un sens. La souffrance et la signifiante prennent corps en tissant sur l'interdit des signes constituant l'inter-dire, c'est-à-dire un dialogue signifiant permettant à une personne d'advenir en se racontant.

La rupture obligatoire pour entrer dans la société adulte était, dans les sociétés traditionnelles, codifiée par des règles rituelles très strictes. Celles-ci permettaient à la jeune fille comme au jeune garçon de rompre avec le monde de l'enfance, d'être introduit au désir filial (filiation ou Langage) et de donner sens à l'ensemble des changements physiques, psychiques et sociaux qui sont à la base de sa nouvelle identité. Plusieurs auteurs (S. Freud, J. G. Frazer, W. Robertson Smith, A. van Gennep, É. Durkheim) ont souligné que le détachement de la famille devient pour chaque adolescent une tâche que la société aide souvent à remplir au moyen des rites de puberté et d'initiation.

La rupture avec le monde de l'enfance n'est pas banale. Les rituels de transition à une identité adulte comprenaient autrefois des épreuves passablement éprouvantes. Il fallait avoir fait ses preuves pour être un homme ou une femme apte à assumer la filiation et les activités liées au statut sexuel et politique. Le caractère commun de la plupart des rituels de passage à une

identité renouvelée est un procédé violent et extrêmement douloureux¹⁵. La violence et la souffrance semblent obligées afin de précipiter le jeune dans une identité codifiée par la loi.

Il est moins important, ici, de chercher à expliquer le processus d'effritement des anciens rituels de passage à une identité adulte, que de chercher à savoir si l'errance des jeunes en milieu urbain a une valeur rituelle initiatique, opératoire et efficace. Pourquoi recourir à la notion de rituel pour expliquer des conduites qui n'en ont nullement l'apparence? Dans une perspective qui n'hésite pas à s'inspirer de la richesse de l'expérience des sociétés traditionnelles, la notion de rituel peut être un excellent levier de compréhension. Il ne s'agit certes pas de faire croire que certaines conduites des jeunes de la rue ont une valeur initiatique, mais d'accepter de lire et de traduire celles-ci à travers un ensemble de notions «religiologiques» trop facilement écartées du revers de la main.

L'exaltation de vie comme l'imminence de la mort (réelle ou imaginaire) rappelle la nécessité du rituel et de son symbolisme pour réguler des sentiments excessifs. La ritualisation répond au besoin de prévenir, d'affronter et de résoudre favorablement les troubles personnels et/ou collectifs associés à une situation de crise, de conflit, de rupture, de changement, etc.

J'ai déjà proposé, ailleurs¹⁶, trois fonctions importantes de la ritualité: la fonction de prévention ou de respect visant à prévenir les événements facteurs de risque, de désordre, d'angoisse, de peur, d'insécurité; la fonction de transition qui vise à franchir, à «pontifier» — dans le sens de jeter un pont *over troubled water* — les discontinuités, les passages, les crises; et la fonction de

¹⁵ A. van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, Picard, 1981, p. 107; Mircea Eliade, *La nostalgie des origines*, Paris, Gallimard (coll. «Folio/Essais»), 1991, p. 187.

¹⁶ Voir Denis Jeffrey, «Prolégomènes à une religiologie du quotidien», in *Religiologiques, (Construire l'objet religieux)*, Montréal, n° 9, 1994, pp. 93-120.

transgression visant à provoquer une discontinuité pour introduire un changement, l'enchantement, la création. De mon point de vue, il s'agit de trois modes de régulation des interdits intimement intriqués qui opèrent solidairement.

Le rituel de passage, c'est-à-dire celui qui a une portée initiatique, dans son sens originare, réfère à une économie de type symbolique où s'exerce l'acceptation de la mortalité humaine. L'opération symbolique religieuse est la suivante: la perte de l'immortalité est compensée par un gain en terme de sens¹⁷ et de reliance. La perte de l'immortalité, comme je le disais plus haut, réfère à la fragilité, à la vulnérabilité et à l'acceptation des relations à autrui permettant la mise au monde d'une personne dans une identité renouvelée.

Il est fort à propos de retenir l'idée que l'adolescence constitue un temps fort dans cette longue et troublante transformation du sentiment d'immortalité. L'acceptation de la mortalité est un processus infini. Si nous acceptons que le rituel est au cœur de tous processus de transformation — que ceux-ci impliquent une modification profonde de l'identité —, il se pourrait bien que l'errance tienne lieu d'une expérience de type sacré au même titre qu'un rituel pubertaire dans une société traditionnelle. C'est un truisme de dire que ce n'est pas un rituel institué. En revanche, si on accepte la possibilité du rituel instituant, c'est-à-dire de celui qui ne met pas en scène un mythe¹⁸, mais qui est instaurateur d'un mythe personnel ou collectif, on peut alors admettre que l'errance des jeunes puisse être un rituel de passage. Encore une fois, il ne s'agit pas de transposer le rite de passage traditionnel observé dans des sociétés archaïques à des conduites contemporaines, mais de comprendre pour notre temps que les fonctions du rituel n'ont rien

¹⁷ Cf. Annie Barrault, *Mort à jouer, mort à déjouer. Socio-anthropologie du mal de mort*, Paris, PUF, (coll. «Sociologie d'aujourd'hui»), 1994.

¹⁸ Je suggère une distinction entre rituel institué et rituel instituant fondée sur la capacité de l'instituant de renouveler le ou les mythes, et même d'en instaurer de nouveaux.

perdu de leur opérativité. Les rites changent mais les fonctions du rite demeurent.

On sait que tout passage, tout rite initiatique, toute transition, toute mutation «ontologique» (M. Eliade) ou identitaire (É. Badinter) implique une expérience de souffrance radicale. La «preuve par la mort» de la valeur humaine lors de conduites ordaliques ou lors de conduites de survie finit par faire sens lorsque la souffrance qu'elle implique devient facteur de reliance. La souffrance devient alors une donnée commune qui assimile le destin d'un seul dans une communauté de destins. Aller au bout de soi, des limites de son corps, vivre dans l'excès des émotions et des sentiments passionnés confère à la vie un sens renouvelé dans la perspective où la fragilité du corps apparaît pour s'effacer dans les possibles relations qui se nouent à l'égard de soi, d'autrui et du milieu de vie.

C'est dans le creux de la souffrance, d'une émotion colossale, qu'une personne se met au monde. La blessure la plus douloureuse, celle qu'on s'impose ou celle qui est imposée, oblige à un deuil et à une initiation. Le deuil et l'initiation, c'est-à-dire le détachement et l'attachement sont le ressort même du devenir humain, d'un devenir qui se constitue par de virtuelles mises à distance tensionnelles des interdits.

Conclusion

L'impossibilité d'aller au fond de soi pour capter l'interdit de l'Autre, l'interdit qui fait de soi un étranger tout en offrant la chance de composer un récit personnel sur celui-ci, est l'impossibilité même d'accéder au sentiment de sa mort. Que nous sommes mortels, chacun de nous, ou à peu près, en convient. Mais nous l'éprouvons les yeux ouverts, lorsque la souffrance brûle nos entrailles et devient une expérience propice pour accepter notre précarité, notre fragilité et notre vulnérabilité. À ce moment, nous apprenons que la souffrance n'est pas qu'un fait physiologique mais un fait d'existence. Lorsqu'il a le sentiment de cela, le jeune errant quitte la rue afin de composer avec les siens des nouvelles

matrices de sens. Son corps n'est plus qu'une pâte à modeler, à sculpter, à piquer, à brûler, à percer, à tatouer, à colorer, à enchaîner ou à marquer, c'est-à-dire un corps sans trous, sans sexe, sans fondements ni reliefs, — il n'est plus obligé de souffrir ses interdits pour prouver son droit à la vie —, mais son corps renvoie à la complexité des relations symboliques qui lui permettent d'exister.