

# VIOLENCE ET SOCIÉTÉS

## LES MOTS ET LES MAUX D'UN PHÉNOMÈNE FONDATEUR DE LA VIE

**Lamine NDIAYE**

Université Cheikh Anta Diop (Sénégal)

### Résumé

La violence est un fait social universel. Ainsi, les phénomènes de violence ponctuent la vie en société. À cet égard, en nous intéressant, à travers cet article, à la nomenclature wolof de la violence et à sa dimension plurielle, nous voulons montrer que, après tout, toutes les violences ne sont pas de l'ordre du négatif. Il existe des formes de violence positive qui ont vocation de renforcer, voire de recomposer le lien social fondamental, quelquefois en souffrance, en empruntant la voie du rite dont le but est d'aider à maîtriser l'aléatoire, l'épisodique ou « l'étrange », c'est-à-dire l'indicible.

**Mots-clés** : Violence, champ lexical, rites, société, Sénégal.

### Summary

Violence is a universal social fact. Thus, the phenomena of violence punctuate the life in society. In this respect, by interesting us, through this article, in the nomenclature wolof of violence and its plural dimension, we want to show that, after all, all violences are not about the negative one. There exist forms of positive violence which have vocation to reinforce, to even recompose the fundamental social link, sometimes in suffering, by borrowing the way of the rite of which the goal is to help to control the random one, the episodic one or "the strange one", i.e. the inexpressible one.

**Keywords** : Violence, lexis, rites, society, Senegal.

## INTRODUCTION

Qu'on le veuille ou pas, il faut le reconnaître, la violence fonde « notre » vie en société. Les exemples abondent. Qui peut le nier ? L'histoire de l'humanité est ponctuée par des actes de violence qui, s'ils sont souvent pris pour être l'affaire des « sauvages de la civilisation » – l'expression est de J.-M. Bessette (1982) –, « trouvent » toujours les moyens d'ouvrir la brèche à partir de laquelle « se » dévoile le visage véritable de notre « nature humaine », à nous tous, quelquefois déshumanisante. Violents, nous le sommes. Le dicton populaire nous parle déjà de ce « cochon qui sommeille en nous ». Cette bête de la sauvagerie en sommeil qui « parle » en nous et pouvant, à tout moment, se faire entendre en montrant à l'espèce

**REVUE ELECTRONIQUE INTERNATIONALE DE SCIENCES DU LANGAGE**

**SUDLANGUES**

N° 14 - Décembre 2010

<http://www.sudlangues.sn/> ISSN :08517215 BP: 5005 Dakar-Fann (Sénégal)

sudlang@refer.sn

Tel : 00 221 548 87 99

humaine, existence de la « raison pure » et « pratique », pour reprendre E. Kant, qu'elle ne se maîtrise pas en dominant, tout le temps, ses pulsions. C'est ce qui explique quelques passages à l'acte de violence, que le passage à l'acte soit direct ou indirect, positif ou négatif, physique, symbolique ou physico-symbolique, selon les circonstances. La violence est toujours au rendez-vous. Elle est partout, en nous, pour nous et sur nous (Ndiaye, 2004 : pp. 163-174). En même temps que nous l'exerçons, elle s'applique aussi à nous. Songeons simplement au fait que la seule présence policière ou des services de l'ordre peut suffire pour amener à la raison ou pour mettre au pas, ne serait-ce que momentanément, les membres de la communautés qui seraient tentés de répondre négativement à la norme sociale légale dont dépendent l'équilibre, l'entretien et le maintien des valeurs à la fois fondatrices et régulatrices du lien social, tissu par le truchement duquel se dessinent les principes constitutifs de notre humanité. Prenons un autre exemple de violence qui peut paraître banal à nos yeux parce que tout simplement nous ne la mettons pas en œuvre directement et donc ne la considérons pas comme telle (Durkheim, 1985 : p. 5)<sup>1</sup>. Ce qui se passe dans les arènes de lutte sénégalaise est assez révélateur. J'éprouve toujours un énorme plaisir à regarder et même à contempler le lutteur que je supporte, « mon lutteur », « cogner » son adversaire, l'autre absolument, c'est-à-dire celui que je ne choisis pas pour le porter dans le cœur jusqu'à ce que son sang coule ou que ses dents tombent sous le poids de ma présence et de mes ovations qui dynamisent la ferveur de vaincre et l'agressivité se convertissant, à l'occasion, en fait sublimé, sublime même. Mon intention est violemment chargée. Mais, en sus de sa charge, elle a, sans aucun doute, poussé mon lutteur préféré, l'idole de la violence, à s'acharner sur le corps de son semblable désincarné en incarnant, dans le ring ou dans l'espace consacré de lutte, la figure du lion. N'est-ce pas là une double violence ? Ma violence intrinsèque, sentie et ressentie et celle des lutteurs s'échangeant des coups jusqu'à ce que l'un d'entre eux perde la face en tombant ou en abandonnant, dans le pire des cas. Certains coups létaux ne devant provoquer aucun remords, le « bourreau » enchanté donne du sens à son acte ainsi positif, ce qui le rend, une fois de plus, davantage revigoré.

C'est dire, en définitive, qu'il n'est pas aisé de comprendre la violence qui, en réalité, ne peut être abordée, objectivement, en tout cas sociologiquement ou socio-anthropologiquement parlant, que si l'on tient compte de sa dimension plurielle.

Il semble d'ailleurs que l'homme n'a pas la prédisposition naturelle à naître méchant. La philosophie antique, celle de Platon, nous l'a appris. De la même manière, nous pouvons défendre l'idée, voire la réalité selon laquelle n'est pas violent qui veut. La violence, qui prend parfois la physionomie d'un fait criminel, est culturellement déterminée en ce qu'elle fait sens et n'existe qu'en fonction des règles de conduite considérées comme étant socialement et culturellement référentielles.

---

<sup>1</sup> À propos du suicide qui est, en définitive, une forme de violence sur soi, É. DURKHEIM écrit : « On appelle suicide tout cas de mort qui résulte, directement ou indirectement d'un acte positif ou négatif, accompli par la victime elle-même et qu'elle savait devoir produire ce résultat ». 1985, *Le suicide*, Paris, P.U.F., p. 5. À partir de l'exemple du suicide, nous voulons montrer que le fait d'être violent ne doit pas se mesurer seulement à l'aune du passage concret à l'acte de violence. En rendant possibles les conditions d'émergence de la violence, on est violent, qu'on le pense ou pas du tout. Toutefois, nous précisons que la définition durkheimienne du suicide, même si elle est cohérente sur le plan de la théorisation, il faut aussi reconnaître qu'elle peine à être conçue sous l'angle empirique du fait qu'elle « s'écarte de l'acception commune » comme le disent BAUDELOT, C. et ESTABLET, R. dans leur ouvrage de 1984 intitulé *Durkheim et le suicide*, Paris, P.U.F., p. 51. Voir aussi L. NDIAYE, 2008, « L'émigration « clandestine » au Sénégal. Acte criminel ou éthique « moderne » d'une société en panne », *Ethiopiennes*, n°80, pp. 255-267.

En développant ces idées, nous voulons montrer que, la violence est un phénomène culturel, ce qui fait que ses manifestations et son contenu peuvent différer d'une société à une autre, d'une époque à une autre. De ce point de vue, nous pouvons convenir que le violent n'est rien d'autre que la personne considérée comme telle par les membres de sa communauté. Ainsi, par la toute-puissance d'un « formatage » idéologique collectif jouant efficacement sur les effets négatifs des stigmates et des étiquettes, celui qui passe à l'acte de violence porte, par décision sociale, l'opprobre afin de pouvoir devenir le tortionnaire maudit (Goffman, 1968 ; 1976).

Dans cette perspective et par souci de commodité, nous allons aborder la problématique de la violence en l'analysant sous l'angle des phénomènes dits criminels<sup>2</sup>. De ce fait, une lecture attentive de deux ouvrages fondamentaux de Durkheim (1930 : pp. 73-78 ; 1937 : pp. 47-75) serait nécessaire pour une meilleure compréhension des faits délictueux. Le crime est ainsi défini comme étant tout acte commis et puni. La peine peut, en fonction de l'importance de l'acte incriminé, être physique, symbolique, ou physique et symbolique. Ce faisant, dans la Sociologie durkheimienne, tout acte qui heurte la conscience commune est considéré comme relevant du crime. En fait, le chapitre 3 *Des règles de la méthode sociologique* intitulé « Règles relatives à la distinction du normal et du pathologique » permet d'avoir une idée assez claire sur ce qu'il est convenu d'appeler un crime. Dans cet ouvrage, Durkheim, en mettant la lumière sur ce qui, sociologiquement parlant, distingue le normal du pathologique, écrit : « Nous constatons l'existence d'un certain nombre d'actes qui présentent tous ce caractère extérieur que, une fois accomplis, ils déterminent de la part de la société cette réaction particulière qu'on nomme la peine. Nous en faisons un groupe *sui generis*, auquel nous imposons une rubrique commune : nous appelons crime tout acte (légalement) puni et nous faisons du crime ainsi défini l'objet d'une science sociale [...] » (Durkheim, 1930 : pp. 47-75)<sup>3</sup>. À ce propos, nous prenons la violence pour être une activité criminelle même si, d'évidence, nous reconnaissons l'existence de certaines formes de violence exercées sans qu'elles froissent la conscience collective ou celle de celui sur qui elles s'exercent. De la sorte, nous comprenons en quoi la violence, « phénomène social total »<sup>4</sup>, pour parler comme

<sup>2</sup> Nous comprenons bien Durkheim quand il précise que le crime ne se définit pas seulement par rapport à sa capacité à dirimer les « sentiments collectifs ». Ainsi, il fait allusion à l'inceste qui, nous le savons, est, dans toutes les cultures, condamné, mais n'est pas, pour autant, pris pour un fait criminel. Même s'il « est l'objet d'une aversion assez générale », dit-il, il n'en demeure pas moins qu'il reste une « action simplement immorale ». En objectant Durkheim, nous disons que l'acte incestueux n'a pas seulement un caractère immoral. Au-delà du fait qu'il soit une activité qui porte atteinte à l'éthique sociale, le passage à l'acte est considéré, du moins, dans la plupart des sociétés africaines comme une violence subie par la ou les victime(s). C'est pour cette raison que l'inceste est non seulement prohibé mais chaque fois qu'il a lieu, la communauté se donne parfois les moyens symboliques de « réparer » le mal par le recours à l'action rituelle. Nous pouvons, de toute façon, penser – l'expérience le montre d'ailleurs – que la personne victime d'un acte incestueux se sent violée et violentée dans sa chair. Il arrive même que son corps « insulté » devient, par le désagrément que le fait provoque, ce corps de trop, cette charpente insupportable.

<sup>3</sup> Dans une perspective sociologique durkheimienne, le crime est tout acte ou fait réel ou symbolique socialement puni. Ainsi, voit-on Durkheim construire sa théorie sociologique du crime en l'articulant par rapport à la norme et à la réaction sociales. Ainsi, écrit-il, dans son ouvrage *De la division du travail social*, que : « [...] un acte est criminel quand il offense les états forts et définis de la conscience collective », 1930, Paris, P.U.F., pp. 47-75.

<sup>4</sup> Selon M. MAUSS, « le principe et la fin de la sociologie, c'est d'apercevoir le groupe entier et son comportement tout entier ». De manière plus détaillée, il dit : « Les faits que nous avons étudiés sont tous des faits sociaux totaux [...]. Tous ces phénomènes sont à la fois juridiques, économiques, religieux et même esthétiques et morphologiques, etc. Ce sont donc plus que des thèmes, plus que des éléments d'institution [...], ce sont des « touts », des systèmes sociaux entiers dont nous avons essayé de décrire le fonctionnement [...].

M. Mauss (1950), fait social au « visage » pluriel, mérite d'être définie en vue de mieux dévoiler la réalité de sa prégnance dans l'espace sénégalais.

Toutefois, nous précisons que, dans le cadre de cette étude, après avoir défini la violence, nous allons nous intéresser d'abord au rapport entre le verbe et la violence. Ensuite, il sera question de faire un bilan de quelques réflexions importantes autour des différentes manifestations de la violence. Aussi, nous allons donner des exemples de violences physiques en nous focalisant davantage sur la violence symbolique. Nous terminerons, enfin, par la mise en évidence d'une gamme d'activités de violence qui ne violentent pas parce que récupérée par la culture qui la convertit en action valorisée d'affirmation identitaire.

## I - DÉFINITION DU CONCEPT DE VIOLENCE

Né du verbe *violare* (maltraiter, profaner, transgresser pour faire du mal), le terme est construit à partir du mot latin *violentia* renvoyant à la force et au caractère brutal d'un être ou d'une chose.

L'acte de violence renvoie, sur le plan idéal, à la brutalité caractérielle ou expressive des hommes. Il peut aussi émaner de l'action brutale, voire agressive des choses. Songeons, dans cette perspective, aux phénomènes naturels souvent imprévisibles qui, indépendamment de notre volonté, nous « tombent dessus » et réveillent notre conscience en révélant, dans le même temps, nos difficultés humaines à dominer la nature et ses forces parfois indomptables. Cette violence de la nature, caractéristique des calamités « insensées » dites naturelles, incomprise par notre raison humaniste, est, en quelque sorte, une épée de Damoclès suspendue au-dessus de notre tête et capable de causer, à tout moment, des dommages. Nous voulons simplement dire que « notre » environnement ne nous appartient pas, en fait. Il arrive toujours des moments où la nature se défait en se déchaînant. Elle se « révolte », nous lance des défis en nous disant « non, je suis assez forte pour que vous me maîtrisiez ! » Voilà la leçon que nous pouvons tirer de la survenue des catastrophes naturelles qui nous interpellent parfois douloureusement en nous empêchant de « vivre ». Elles sont, en quelque sorte, une « parole », des « propos » inappropriés que la nature nous adresse pour mieux mettre à nu les limites de notre omniscience extravagante. Il faut préciser que nous ferons économie de l'étude des violences provenant des forces de la nature. En réalité, ces violences ne nous intéressent pas, dans le cadre de cet article. Nous les évoquons simplement pour attirer l'attention sur leur existence.

Ainsi, afin de rendre plus compréhensible la violence en tenant compte de son unité et de sa diversité, le sociologue suédois J. Galtung (BOUJU et BRUIJN, 2007 : pp. 1-11) utilise, pour la première fois, dans les années 70, le concept de « violence structurelle » qu'il rendit opérationnel en le définissant comme étant toute forme de violence qui entretient la logique de la « domination légale » pour empêcher l'autre de s'émanciper. En convoquant cette forme de relation à la violence, nous signalons, dans le même temps, l'existence des violences collectives (guerres, génocides, etc.) et des violences symboliques sur lesquelles nous voudrions bien insister dans la mesure où elles entretiennent un lien étroit avec le pouvoir. Pour rendre compte du rapport entre violence et pouvoir, il ne sera pas inutile de rappeler que Phalaris d'Agrigente faisait usage d'un taureau de bronze qu'il transformait en marmite pour

---

C'est en considérant le tout ensemble que nous avons pu percevoir l'essentiel». 1950, *Sociologie et Anthropologie*, « Essai sur le don », Paris, P.U.F.

**REVUE ELECTRONIQUE INTERNATIONALE DE SCIENCES DU LANGAGE**

**SUDLANGUES**

N° 14 - Décembre 2010

<http://www.sudlangues.sn/> ISSN :08517215 BP: 5005 Dakar-Fann (Sénégal)

[sudlang@refer.sn](mailto:sudlang@refer.sn)

Tel : 00 221 548 87 99

cuire publiquement ses ennemies. Une violence physique atroce contre l'ennemi cuit qui en meurt mais aussi une violence symbolique forcément significative pour l'ensemble des membres de la cité qui s'offriront le luxe d'être polis, ne serait-ce que pour ne pas subir le même sort.

Enfin, la violence peut être définie, de façon globalisante. Selon Y. Michaud (1978 : p. 20), « Il y a violence, quand, dans une situation d'interaction, un ou plusieurs acteurs agissent de manière directe ou indirecte, massée ou distribuée, en portant atteinte à un ou plusieurs autres à des degrés variables soit dans leur intégrité physique, soit dans leur intégrité morale, soit dans leur possession, soit dans leurs participations symboliques et culturelles ». On parle alors de violence, chaque fois qu'il y a le désir, voire l'intention, prouvée ou éprouvée, de maltraiter, d'avachir, d'avilir, de profaner, de transgresser, d'outrager l'autre afin qu'il ait mal aussi bien dans sa chair que dans son amour propre. Le fait de s'intéresser à la violence revient ainsi à se focaliser sur l'étude d'un rapport dialogique « chaotique », c'est-à-dire sur un « mode de relation aux êtres et aux objets » que rendent permissif des individus, des groupes conflictuels ou des instances institutionnelles (Chombart de Leuwe, 1979 : pp. 13-22). Le corps étant presque toujours le « lieu » d'exercice de la violence, il va s'en dire que les formes de violence les plus inouïes vont s'exercer sur lui. Du moment que la plupart des violences sont mises en œuvre pour faire « perdre la face », on peut, à cet égard, admettre le fait que les diverses formes de violence ait une emprise sur le corps.

## II - LE CHAMP LEXICAL DE LA VIOLENCE EN WOLOF

En interrogeant la langue wolof, une foule de mots et d'expressions livre le « secret » de leur relation avec la violence. Le lien ainsi décelé peut être, selon les circonstances, de type symbolique (surtout verbal), physique (corporel) ou physico-symbolique, c'est-à-dire à la fois corporel et verbal. À cet égard, en empruntant la voie de la nomenclature wolof de la violence, nous procédons à la catégorisation des différentes formes de violence connues dans cette communauté sénégalaise et exprimées à travers la toute-puissance du verbe.

Ainsi, nous avons les termes et les expressions comme : *dóor*, *duma*, *ñaf*, *tangal yaram*, *noote* (frapper, mater) ; *daanel* (massacrer, piétiner, « faire tomber ») ; *coop*, *lekk* (« manger » l'autre) ; *bantal*, *gaañ* (blesser) ; *lottal*, *metital*, *noggatu* (« faire mal ») ; *néewal doole*, *sonal* (affaiblir, fatiguer quelqu'un, « diminuer la force de l'autre ») ; *tuutal*, *suuféel*, *sewal*, *waññi'* (abaïsser, diminuer l'autre) *mbugël*, *isaab* (punir, corriger violemment) ; *gaar*, *laggal*, *lompañal*, *dajji* (handicaper physiquement) ; *tunkk*, *jéengg* (empêcher de mouvoir) ; *toc* (casser) ; *wol* (pulvériser) ; *yëy* (broyer) ; *faagaagal* (éliminer, anéantir) ; *not* (avilir, avachir) ; *damm laaf*, *gallàñkooor* (« briser les ailes ») ; *toroxal* (humilier physiquement et moralement) ; *janni* (humilier verbalement) ; *xotti worma*, *wuññi sutura*, *saggi sag*, *ñaññi* (mettre à nu, dévoiler les secrets de l'autre) ; *xonetal* (faire peur, faire perdre la face) ; *tëkku* (menacer) ; *semmal*, *xoxtal*, *jommal* (sidérer) ; *rusloo*, *gaccéel* (faire porter la honte à quelqu'un) ; *móolu*, *rëbb* (souhaiter verbalement et frontalement du mal à quelqu'un) ; *xarab*, *xas*, *xaxar* (dire du mal à quelqu'un) ; *gëdd* (engueuler quelqu'un) ; *saaga* (insulter) ; *yaxx* (détruire physiquement ou par la voie mystique, marabouter), etc. Nous précisons que la liste ne prétend pas à l'exhaustivité. Nous n'avons fait que sélectionner les termes les plus courants qui sont, souvent, à la base de la construction d'expressions violentes ou de la violence.

Nous signalons aussi que, chez les Wolof, il est rare qu'une violence verbale ne soit pas, dans le même temps, une violence physique. Ces deux formes de violence sont liées au point que c'est difficile de les dissocier. Dans la plupart des cas, l'une fait intervenir l'autre qui vient en appoint.

Après avoir procédé à la définition de la violence afin de mieux s'enfermer dans des limites (G. Elgozy, 1968 : pp. 31)<sup>5</sup> et sélectionné une série de mots et d'expressions en relation avec la violence, il nous semble utile de mettre en évidence, sans prétendre à l'exhaustivité, quelques formes de violence à l'œuvre en Pays wolof.

### III - BILAN DE QUELQUES RÉFLEXIONS AUTOUR DE LA VIOLENCE

#### 3.1. La violence au plurielle

Il existe une pluralité de violences qui, comme le pensent judicieusement J. Bouju et M. de Bruijn (2007 : pp. 1-11), « se répondent les unes les autres ».

La violence est d'abord et avant tout sociale. Fait « intentionnel visant à assujettir autrui contre sa volonté en lui infligeant une souffrance psychique (anxiété, angoisse, désespoir, peur, c'est-à-dire tout état d'âme que l'on redoute parce qu'il a pour effet de paralyser ou de détruire tout jugement ou toute décision autonome chez l'individu) ou physique (lésions et dommages corporels) » (J. Bouju et M. de Bruijn (2007 : p. 5), elle n'a de sens que par rapport à un ensemble de représentations sociales qui la sous-tendent en légitimant quelquefois sa mise en pratique. Ainsi, il faut reconnaître l'existence des *violences physiques* et des *violences symboliques*.

Parmi ces formes de violence, il faut considérer les expressions physiques qui peuvent, dans le contexte sénégalais, prendre la forme d'un viol contre les jeunes filles, d'une gifle que le mari mécontent donne à son épouse et le maître peu scrupuleux à son élève, de bastonnades aux personnes les plus démunies socialement. En milieu wolof sénégalais, les aînés ont le droit de « corriger » les cadets qui ne doivent que se résigner à la norme communautaire qui, implicitement, leur recommande de ne pas répondre à l'acte. La femme étant assimilée à un enfant, le mari et les frères ont, sur elle, un droit de coercition. Il peut arriver aussi que la violence se développe au travers d'une expression psychique se matérialisant souvent par des injures, des parjures, de la malédiction, du bannissement, du refus par l'époux d'assurer la dépense quotidienne, de répondre au désir sexuel, par l'union matrimoniale avec une autre femme, par des propos déconcertants que la femme peut adresser à son mari chômeur afin de lui montrer qu'il est un bon à rien, etc. L'expression wolof *sa dund gi, dee ko gën* (« Ta vie ne vaut pas mieux que la mort ») est un leitmotiv sortant facilement de la bouche de certaines femmes tentant d'humilier leur « moitié » qui finit, par la force des choses, par craquer en répudiant ou, dans le pire des cas, en tuant.

<sup>5</sup> « Définir, dit Samuel BUTHER, c'est entourer d'un mur de mots un terrain vague d'idées ». Voir G. ELGOZY, 1968, *Automation et humanisme*, Paris, Calmann-Lévy, p. 31.

### 3.2. La violence symbolique

Contrairement à ce que nous avons tendance à penser, même si la violence symbolique ne laisse pas de traces visibles, elle a la capacité d'agir profondément en laissant des marques indélébiles. La violence symbolique est une forme de violence apparemment « douce », mais dangereusement percutante et persécutante dans ses résultats en ce qu'elle dispose du pouvoir néfaste de laisser des traces non oculaires mais qui restent, indéfiniment, gravées sur les consciences aussi bien individuelle que collective. Cette autre figure de la violence semble devenir, de nos jours, une des armes sociales les plus efficaces dont certains individus se servent pour transformer leurs « ennemies » en de véritables « sauvages ». C'est dire que la violence symbolique violente plus que la violence physique. Elle « chosifie », néantise, détruit l'être. La violence symbolique prend, la plupart du temps, le visage du tortionnaire invisible. Elle peut prendre aussi la figure intenable du verbe au pouvoir légal. Ainsi, dire à un Wolof, *xamoo sa bopp*, c'est-à-dire que « tu oublies qui tu es », c'est non seulement insulter son histoire, mais c'est aussi le pousser à se rappeler indirectement ses origines ou son passé qu'il aurait envie d'« effacer ». L'expérience montre que cette expression culturellement chargée blesse davantage que la violence physique, pour quiconque connaît sa signification. Ainsi que le dit P. Bourdieu (1990 : p. 10), sociologue dont l'emploi du terme a vulgarisé l'usage socio-anthropologique du concept, « la violence symbolique impose une coercition qui s'institue par l'intermédiaire de la reconnaissance extorquée que le dominé ne peut manquer d'accorder au dominant, lorsqu'il ne dispose, pour le penser et pour se penser, que d'instruments de connaissance qu'il a en commun avec lui et qui ne sont que la forme incorporée de la relation de domination ». Enfin, nous précisons que, à l'école<sup>6</sup>, beaucoup d'élèves sont les « victimes émissaires » de leurs maîtres qui usent de leur « pouvoir de violence symbolique » pour asseoir leurs *habitus* et leurs *ethos*, c'est-à-dire ceux de la minorité dominante. « L'écrasement du plus faible, souligne Chombart de Leuwe, est un mode de relation fréquent dans la hiérarchie sociale. L'« autre » dominé est volontiers jugé inférieur et l'inférieur éliminé. La catégorie sociale « enfants » est généralement aimée et, en principe, protégée, puisque sur elle repose l'avenir. Cependant, dans les relations interpersonnelles le dominant ne peut toujours s'empêcher d'écraser le dominé. Au niveau de l'organisation sociale, de nombreuses contraintes sont imposées à l'enfant, parfois durement, parfois sous forme de « violences douces » » (Chombart de Leuwe, 1979 : pp. 13-22)<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> En ce qui concerne le rapport indéniable entre institution scolaire et violence, voir notre article intitulé : « Compréhension sociologique de la violence à l'école sénégalaise ». Nous précisons que l'article est en cours d'édition.

<sup>7</sup> M.-J. CHOMBART de LEUWE, 1979, art. cit., *Autrement*, n°22, pp. 13-22. Nous signalons, à ce propos, que, en proclamant l'année 1979, « Année Internationale de l'Enfant », l'ONU voulait sensibiliser l'humanité sur le fait que les enfants sont les principales victimes des violences et des injustices perpétrées par les adultes. Nous tenons aussi à préciser que c'est compte tenu de ces représentations sociales que certains phénomènes de violence ne doivent pas toujours être interprétés comme des actes de vandalisme insensés et a-sociaux, mais comme une forme de revendication sociale pour les « jeunes », un moyen de se faire écouter par l'autorité. Ainsi, ils passent à l'acte délictueux (jets de pierre, destruction massive des biens publics, violences physique et verbale vis-à-vis des enseignants, etc.) pour se venger contre une société, « leur » société, qui ne les supporte pas ou qui ne veut pas les supporter. En perdant la parole, on apprend, afin de ne pas perdre la face, à s'exprimer par la toute-puissance du geste (Leroi-Gourhan, 1964 ; 1965 : t.1 et 2) qui « me » reste comme discours en devenant l'éthique normative, la passerelle, le court chemin par le biais duquel l'anti-social passe pour devenir, autrement, le « sociable », l'intégré de la masse, c'est-à-dire le « guerrier » d'une existence. Voir Lamine Ndiaye, « Compréhension sociologique de la violence à l'école sénégalaise », article en cours de publication dans la

Faudrait-il retenir que, plus « nos » sociétés interdisent et réprimandent, physiquement ou symboliquement, plus elles informent davantage et créent, de l'extérieur, des « déviants », c'est-à-dire ceux-là qui aiment se venger contre la société tout entière en défiant, par la voie de la transgression provoquée, les normes socialement valorisées.

Toutefois, il est important de souligner que, même s'il faut reconnaître la puissance exacerbée de la violence symbolique, ce qui explique son utilisation aussi bien par les pouvoirs spirituels que temporels, force est de constater que le recours à cette activité « humaine » inhumaine dommageable n'exclut pas l'usage obligé de la contrainte physique. C'est très certainement pour cette raison qu'il était toujours question dans les sociétés traditionnelles africaines d'organiser la palabre, une sorte de « tribunal » cathartique par le truchement duquel, en autorisant le règlement des éventuelles tensions sociales, la communauté tout entière se réunit, sous le contrôle des « sages », pour mettre un terme aux différends et réconcilier les membres de la parenté dont les rapports cessent d'être confortables (Rivière, 1988 : p. 115)<sup>8</sup>.

### 3.2.1. Quelques expressions sociales de la violence symbolique chez les Wolof

Prenons des exemples tirés des pratiques culturelles à l'œuvre chez les Wolof du Sénégal. Les formes de violence étant différentes d'une société à une autre, il est évident que le fait de « gueuler », ou de « lever la voix », devant une personne plus autorisée, le fait de regarder quelqu'un qu'on ne connaît pas ou bien qui est plus âgé, les yeux dans les yeux, sont, dans la plupart des cas, pris pour être des attitudes impertinentes, d'incivilité, donc incontestablement violents. Le regard non contrôlé caractérise, selon l'imaginaire social, le fou et le « nyctosophe ». On parle alors de *gēti dof* (« yeux de fou »), de *xoolu dof* (« regard de fou ») et de *ngistéef* (« la créature au regard fatal ») ou de *dëmm* (sorcier-anthropophage). La non réplique à un propos qui demande une réponse est un comportement violent. L'interdiction sociale, pour une personne plus jeune, de réagir négativement par rapport à un acte de violence physique ou symbolique commis par un « aîné » ou par un adulte révèle la mentalité wolof selon laquelle l'âge avancé est un indicateur avéré de non violence et donc de droit implicite de violence sur les moins âgés, les « enfants », terme cher au wolof. Selon l'adage, *Xale du am dëg ci kanamu mak*. « Un « enfant » ne doit jamais avoir raison sur un adulte », ce qui veut dire qu'il a tort d'office.

Après avoir défini les aspects les plus connus de la violence, nous allons essayer de montrer en quoi elle peut servir à re-considérer les identités.

## IV - DE QUELQUES FORMES DE VIOLENCE FONDATRICES DE LA VIE

Les anthropologues et les sociologues le savent très bien. La plupart des pratiques extrêmes ne font sens que par rapport à la culture. Les marquages, les incisions, les scarifications et les tatouages corporels, rites religieux ou profanes, les sports à haut risque,

---

revue *Humanities, Social Sciences and Anglophone Literature, ITECOM Academy Press Humanities, Social Sciences and Anglophone Literature, ITECOM Academy Press.*

<sup>8</sup> À propos de la palabre africaine, Atangana dit que c'est « la violence prise humainement dans la discussion soumise à l'action efficace de la toute-puissance du verbe ». Voir C. RIVIÈRE, 1988, *Les liturgies politiques*, Paris, P.U.F., p. 115.

**REVUE ELECTRONIQUE INTERNATIONALE DE SCIENCES DU LANGAGE**  
**SUDLANGUES**

N° 14 - Décembre 2010

<http://www.sudlangues.sn/> ISSN :08517215 BP: 5005 Dakar-Fann (Sénégal)

sudlang@refer.sn

Tel : 00 221 548 87 99

certaines rites d'initiation comme par exemple, la circoncision, l'excision, et le tatouage, etc., sont des exemples concrets de mise en valeur d'une identité collective ou individuelle.

Deux exemples suffiront pour montrer que la violence peut aider à bâtir plus solidement la vie en société et renforcer le lien social primordial.

#### 4.1. La circoncision seereer et jóola

Le rite circoncisionnel procède d'une dramatique symbolique par le truchement de laquelle des moyens humains et économiques importants doivent être mobilisés en vue de la réussite de l'événement dont la solennité exige la participation active des notables du village qui sont tenus de considérer certains moments pris pour être les plus favorables (récoltes prometteuses, intervalles de temps de quatre à six ans, l'âge des initiés se situant entre 18 et 20 ans, en milieu seereer et de 15 à 30 ans chez les Jóola de la Casamance.

Chez les Seereer, l'opération de circoncision consistant à l'ablation du prépuce est assurée par le *ngaman*, au coucher du soleil, et ponctuée par des festivités. Elle est ensuite suivie par une réclusion initiatique, cette fois-ci sous le contrôle d'un *kumax*, (ancien initié). Les nouveaux circoncis doivent séjourner pendant près d'un mois dans un endroit éloigné des habitations appelé *ndut*, habillés d'oripeaux conçus uniquement pour ce type d'événement. Dans l'enclos initiatique, en sus d'une série de brimades socialement codifiées occasionnant l'expérience du malheur et de la douleur, les adultes apprennent aux néophytes les règles du jeu de la gestion du social, la culture et les chansons ésotériques seereer. Toutefois, on ne peut pas décrire la période de retraite sans se soucier du rituel de construction, par les anciens initiés, de l'être suprême tutélaire dénommé *Maam*, monstre fait de perches et de toile, censé venir la nuit dévorer les initiés en prenant la forme d'un serpent. Afin de tester le degré de bravoure et de courage des novices, les anciens leur font accroire qu'ils seront engloutis puis mangés par l'esprit ancestral. Aucun signe de peur n'étant permis, tout manque de sang-froid est, ce faisant, incriminé et le peureux devient, du coup, la honte du cercle parentale et de la communauté. Après le passage rituel dans le ventre de *Maam*, les « jeunes » initiés qui pensaient devoir y trépasser se rendent compte qu'il s'agissait simplement d'une mort simulée au travers de laquelle il était question de faire l'apprentissage rituel symbolique de la faucheuse.

Après ce bref aperçu sur la circoncision seereer, nous allons nous intéresser à celle à l'œuvre chez les Jóola qui, dans sa mise en forme théâtrale, ressemble beaucoup à la pratique des Seereer.

Le rite de circoncision initiatique jóola connu sous le nom de *futamp* ou *bukut* exige aussi des dépenses colossales. C'est pour cette raison qu'il ne peut être organisé que si le groupe possède du riz, des porcs, des chèvres, de la bière de mil et des parures appropriées. Deux jours avant la cérémonie d'initiation, les oncles maternels rasent leurs neveux, c'est-à-dire les futurs initiés. Une fois ce rituel terminé, ces derniers auront droit à un banquet public auquel sont invités les parents et les amis qui les regardent danser le *Kâmbat*, une danse initiatique jóola. À l'issue de la cérémonie festive consacrée, les garçons doivent passer un séjour dans la forêt sacrée<sup>9</sup>, loin des membres de la parenté, pour l'opération de circoncision et leur formation qui, comme le pense I. Sané, « est l'achèvement du processus rituel social » par

<sup>9</sup> Dans ce contexte social, la forêt symbolise le mystère, l'au-delà. C'est pour cette raison que le départ des adolescents dans ce monde de l'altérité est accompagné de lamentations comme s'ils allaient y rester. Ce faisant, à la fin de la retraite, le lieu consacré est abandonné ou mis au feu. Les nouveaux initiés de la communauté, une fois de retour chez eux, se sentent revigorés. Le groupe est ainsi fortifié.

l'intermédiaire duquel l'initié jóola « pourra satisfaire ses obligations contractées envers son groupe et obéir à ses règles » (Sané, 2006 : pp. 235-249). À l'intérieur du *hul* ou lieu de réclusion des initiés ou *kâmba*, les novices sont l'objet de bastonnades dont l'ultime objectif est de les aider à maîtriser et à dominer la souffrance. Par l'intermédiaire de ce rite, à la fois, d'initiation, de marge (Van Gennep, 1982 : pp. 111-114) et d'institution (Bourdieu, 1982a : pp. 175-182 ; 1982b : pp. 58-63), les jeunes initiés apprennent aussi à respecter les ancêtres et à se familiariser avec les dogmes religieux fondateurs des pratiques traditionnelles.

Enfin, nous proposons un autre exemple d'exercice de la violence initiatique et « formationnelle »<sup>10</sup> qui a vocation, à la fois, de majorer la fille en même temps qu'elle la rende belle – socialement parlant. Il s'agit du tatouage féminin de la gencive et du menton wolof. Le tatouage du menton étant tombé en désuétude, nous préférons insister sur cette façon de marquer le corps.

#### 4.2. Marquages sociaux du corps et beauté féminine : le tatouage ou *njam* wolof

Chez les Wolof du Sénégal, la connaissance et la reconnaissance traditionnelle de la beauté féminine se mesuraient à l'aune d'un signe distinctif qui, en définitive, était une manière socioculturelle d'exprimer sa personnalité. Étant un moyen avéré d'appropriation d'un style, voire d'une singularité, le tatouage du menton, rite d'institution au monde de la féminité et d'initiation à la douleur permettait à la femme d'avoir un corps parleur de son identité.

Le menton constitue une « parcelle » du visage<sup>11</sup> humain qui se donne plus facilement à voir et à contempler. De la sorte, le visage peut être assimilé à une sorte de carte géographique par le truchement de laquelle il serait possible de « lire » et de « comprendre » les caractéristiques identitaires de l'autre (Le Breton, 1992 : p. 11)<sup>12</sup>. Étant un « espace », par excellence, de symboles, le visage est ainsi vu comme étant le lieu principal de cristallisation des premiers signes constitutifs de la beauté. C'est à ce propos que c'est sur cette partie du corps que le *njam* doit s'exercer.

La pratique du tatouage du menton des femmes traditionnelles en même temps qu'elle produit du sens fait aussi sens. Une fois le menton tatoué, il doit être visible et lisible éternellement. En marquant le menton, en le maquillant définitivement, l'opération de tatouage permet à la communauté de refaire autrement le corps de la « jeune » femme. Le sexe véritable, celui qui valorise la féminité, est dévoilé, l'appartenance à un genre bien défini, culturellement instituée. Du coup, le *njam*, en « remodelant » le visage de la femme lui imposait, inévitablement, la voie de son futur ainsi dicté. La femme allait devenir belle au prix d'une série de coups d'épines de *ziziphus jujuba* (jujubier) ou d'aiguilles qu'elle était appelée

<sup>10</sup> En ce qui concerne l'initiation des femmes, en particulier l'excision, nous avons décidé de ne pas en parler, surtout que, de nos jours, elle est légalement considérée comme non pas seulement une simple agression mais comme un délit. Toutefois, il est important de souligner que, même si la pratique est devenue de plus en plus rare, certaines communautés passent à l'acte afin de satisfaire un besoin culturel. En coupant le clitoris, l'initiée en sort, symboliquement, libérée de sa « bisexualité » – c'est valable aussi dans le cas de la circoncision – pour appartenir définitivement à une catégorie sexuelle bien précise. C'est ce qui explique, sans aucun doute, encore aujourd'hui, le recours à la pratique.

<sup>11</sup> Dans son ouvrage intitulé *Les dénominations du visage en français et dans les autres langues romanes*, J. Renson donne le sens étymologique du terme visage construit à partir du latin *visus*, forme substantivée du participe passé de *videre* dont la traduction est « ce qui est vu ».

<sup>12</sup> Comme le pense judicieusement D. Le Breton, « Le visage est une matière de symbole [...]. En lui, chaque homme s'identifie, se trouve nommé et inscrit dans un sexe ». 1992, *Des visages. Essai d'Anthropologie*, Paris, Métailié, p. 11.

à recevoir sur le menton, pendant des jours, dans une ambiance de fête où tout acte de fuite<sup>13</sup> est un déshonneur pour le lignage. En surpassant la douleur, en inhibant la souffrance, la femme gagne son statut de « femme vraie », c'est-à-dire la reconnaissance sociale de son aptitude à dominer parfois l'intolérable (*muñ kat*) et de ses capacités à accueillir des hommes et à jouer le rôle de future épouse.

Vue sous cet angle, la violence peut s'analyser en termes de recours à l'action brutale pour que la vie soit plus sensée (Sirosot, 2005 : pp. 135-150)<sup>14</sup>. En se violentant le corps ou en acceptant qu'on y exerce une violence, la « récipiendaire » qui ne s'en prend pas à l'acte qu'il normalise pour répondre à la demande sociale, se revalorise en valorisant symboliquement ce qui constitue l'un des fondements de l'identité groupale considérée.

Nous allons aussi, en guise d'exemple, faire allusion à l'émigration « clandestine » pour mieux montrer la façon dont la société donne du sens à l'action violente. En « jouant » avec la mort et sur la mort, les « jeunes » s'inscrivent dans une logique de pari<sup>15</sup> qui peut, quelques fois, prendre une forme ordalique (Olivienstein, 1992)<sup>16</sup>. Ce voyage de la « mort » exprimée dont l'une des manifestations les plus « sauvages », à « nos » yeux, est la traversée de l'océan en vue de rejoindre les îles espagnoles, Eldorado symbolique des « temps modernes », en utilisant des pirogues de fortune, peut, dans une certaine mesure, être vue et lue comme un recours brutal à la douleur ou à la mort, pour que le quotidien, parfois monotone, puisse avoir le mérite d'être vécu. On se sauve ou on périt ; l'essentiel étant d'atteindre les objectifs fixés et de se faire entendre. Ainsi, en narguant ce « dernier combat de la vie » – l'expression est de Kierkegaard (1930) –, on se tire d'affaires soit en réussissant la traversée de tous les espoirs, soit en mourant en martyr afin d'échapper au destin de mort, c'est-à-dire à la *moïra*<sup>17</sup>. Comme le dit, si bien, Le Breton, « La mise à l'épreuve de soi, sur un mode individuel, est l'une des formes de cristallisation moderne de l'identité. Le jeune interroge métaphoriquement la mort en passant avec elle un contrat symbolique le justifiant d'exister. Il s'agit de porter un coup d'arrêt à la souffrance. Se faire mal pour avoir moins mal dans son existence » (Le Breton, 2005, *op. cit.* : pp. 135-150). La souffrance, pour être acceptée et vécue, est intégrée dans un univers de sens par le biais duquel le corps passe pour être cette charpente qui ne m'appartient

<sup>13</sup> Par rapport à cette dynamique sociale, la « fuite », *daw* en wolof, pouvait signifier le seul fait de se livrer à un geste qui renvoie à une douleur débordante mal maîtrisée ou non maîtrisée.

<sup>14</sup> « L'homme n'est pas un être raisonnable ou rationnel, il lui arrive d'aller vers le pire en toute lucidité ou d'être le seul à ne pas voir qu'il met sa vie en danger, qu'il s'inflige des blessures de mémoire ou de corps qui resteront indélébiles. Même la vie ordinaire est mêlée d'ambivalence, d'incertitude, d'aveuglement à soi, de chemins de travers qui sont parfois les seuls à pouvoir encore être empruntés lorsque les autres se dérobent. Il arrive que l'homme perde le choix des moyens et que, pour un temps, il entre dans une zone de turbulence où son existence se tient sur le fil du rasoir. Il est alors en proie à son inconscient, à ce qui lui échappe dans ses comportements mais qui n'en répondent pas moins à une cohérence sociale et personnelle. Parfois, pour exister encore, il lui faut jouer avec l'hypothèse de sa propre mort, s'infliger une épreuve individuelle, se faire mal pour avoir moins mal ailleurs... Si l'enracinement dans l'existence n'est pas étayé sur un goût de vivre suffisant, il reste à braconner le sens, à provoquer le monde en se mettant en danger ou en situation difficile pour trouver enfin les limites qui manquent et surtout tester sa légitimité personnelle. Quand le monde ne se donne plus sous les auspices du sens et de la valeur, l'individu dispose alors d'un ultime recours en empruntant des espaces peu fréquentés au risque de périr ». D. LE BRETON, 2005, « Une anthropologie des limites : des incisions corporelles aux conduites à risque », in O. SIROSOT, *Le corps extrême dans les sociétés occidentales*, Paris, L'Harmattan, pp. 135-150.

<sup>15</sup> Parier, c'est « s'engager, très certainement, dans une incertitude ».

<sup>16</sup> L'ordalie est une pratique sociale traditionnelle de régulation de la tension sociale. Voir, à ce propos, CHARLES-NICOLAS et M. VALLEUR, 1992, « Les conduites ordaliques », in C. OLIVIENSTEIN, *La vie du toxicomane*, Paris, P.U.F.

<sup>17</sup> Les Grecs reconnaissent l'existence d'êtres morts de « bonne mort », socialement, sur qui la mort ne met plus jamais la « main ».

plus en devenant la propriété de la société. Cette dernière met la pression et « demande » à ce que ses membres soient à la hauteur de ses attentes, qu'ils soient utiles, c'est-à-dire en mesure de satisfaire financièrement leurs propres besoins et ceux de la communauté (*tekki* en wolof), au prix de la vie. Le dicton wolof est assez révélateur : *dund gu dee gën, une vie qui ne vaut pas mieux que la mort*. C'est ainsi que s'élabore une logique sociale d'idéalisation du « voyage fatal » qui se réalise au travers de pratiques insolites, de projets parfois utopiques et de modèles référentiels. À ce propos, l'expérience montre qu'il est courant, en milieu wolof, de s'adresser à un oisif, à une personne sans emploi, ou qui vit dans la dépendance, en utilisant l'expression, socialement chargée : *sa dund gi, dee ko gën*, pour lui signifier le caractère inutile de son existence. De ce rapport à la mort, se construit une forme de banalisation de l'issue fatale ainsi instrumentalisée. Choisit-on alors Barcelone (*Barsa*) ou *Barzax*, terme arabo-musulman dont la signification renvoie, symboliquement, à l'au-delà. La mort est, à ce propos, domestiquée, voire dominée, en ce sens qu'elle est définie comme un pas menant non pas vers un inconnu, mais vers un ailleurs symboliquement connu (Le Breton, 2005 : p. 149)<sup>18</sup>. Mourir ne se résume plus à une fin de la vie. L'issue fatale est, en définitive, l'étape de passage qui perdrait son sens en se définissant dans la durée. C'est par rapport à cette dynamique de production de sens vis-à-vis de la mort que la mort en face cesse de traumatiser. Mourir en mer devient, à ce propos, un équivalent de « belle mort », *Kalos thanatos*, selon la formule grecque (Vernant, 1989 : pp. 49-79).

Dans cette perspective, en « obligeant » la violence de « parler », la jeunesse trouve les moyens de s'imposer subtilement.

Afin de ne pas proposer une conclusion conclusive, nous disons, simplement, que, même si, aujourd'hui, beaucoup de recherches en Sociologie, en Anthropologie, en Ethnologie, en Psychosociologie, en Psychologie, etc., ont montré qu'il existe une corrélation effective entre l'environnement, l'alcoolisme, la maladie mentale, la délinquance et la violence (Parker, 1993 : pp. 117-129), cela ne doit pas pousser à adopter une attitude fataliste vis-à-vis des différentes formes d'expression de la violence. C'est dire que même si la violence (scolaire, politique, sociale, économique, sexuelle, etc.) est en nous, pour nous et sur nous, elle mérite d'être régulée<sup>19</sup> en ce sens qu'elle n'est, après tout, rien d'autre que la conséquence des violences fondatrices constitutives de notre humanité. Après tout, chaque société a les violents qu'elle mérite et donc les actes de violences entretenant l'identité groupale.

## BIBLIOGRAPHIE

- Autrement* (1979). « Enfants et violences ». n°22.  
 BAUDRY P. (1986). *Une sociologie du tragique*. Paris : Cerf / Cujas.  
 BAUDRY P. (1991). *Le corps extrême*. Paris : L'Harmattan.  
 BAUDRY P. (2001). « Violence et souffrance ». *Passant*. n°34.

<sup>18</sup> « La mort socialement refoulée, dit D. Le Breton, revient ici sous la forme de l'échange, elle réintroduit du sens, elle noue un contrat symbolique. Ceux qui jouent avec leur existence, la douleur ou la blessure remettent la mort au cœur de l'échange même s'ils le font à titre personnel ; ils l'érigent à nouveau en partenaire. L'interdit de la mort appelle la transgression de ceux qui n'ont rien à perdre et tout à gagner, il alimente la puissance de ceux qui prennent le risque de l'enfreindre », *ibid.*, p. 149.

<sup>19</sup> Nous préférons parler de régulation parce qu'un pourcentage nul de violence n'existe nulle part. C'est, nous semble-t-il, faire preuve de manque de réalisme que de penser vivre dans une société indemne, c'est-à-dire « civilisée » au point que la violence n'est pas connue.

- BAUDRY P. (2004). *Violences invisibles. Corps, monde urbain, singularité*. Bègles : Éditions du Passant.
- BECKER H. S. (1985). *Outsiders*. Paris : Métailié.
- BESSETTE J.-M. (1982a). *Il était une fois...La guillotine*, Paris : Éditions Alternative.
- BESSETTE J.-M., (1982b), *Sociologie du crime*. Paris : P.U.F.
- BESSETTE J.-M., (dir.). (1999). *Crimes et cultures*, Paris : L'Harmattan.
- BETTELHEIM B. (1977). *Les blessures symboliques. Essai d'interprétation des rites d'initiation*, Paris : Gallimard.
- BOUJU J. et BRUIJN M. (2007). « Violences structurelles et violences systémiques. La violence ordinaire des rapports sociaux en Afrique », *APAD, Violences sociales & exclusions*. Bulletin n°27-28, Berlin : LIT VERLAG.
- BOURDIEU P., PASSERON J.- C. (1970). *La reproduction*, Paris : Minuit.
- BOURDIEU P. (1980) *Questions de sociologie*. Paris : Minuit.
- BOURDIEU P. (1982a). *Langage et pouvoir symbolique*. Paris : Fayard.
- BOURDIEU P. (1982b). 1982, « Les rites d'institutions », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43, pp. 58-63.
- BOURDIEU P. (1987). *Choses dites*. Paris : Minuit.
- BOURDIEU P. (1990). « La domination masculine ». *Actes de la recherche en sciences sociales. Masculin / Féminin*. 2 : 84.
- BOURDIEU P. avec WACQUANT L. J. D. (1992). *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris : Seuil.
- BULA J. (1990). *Violence, démocratie et développement dans le Tiers-monde*, Paris : L'Harmattan.
- CAILLÉ A. (2000). *Anthropologie du don*. Paris : Desclée de Brouwer.
- CHAZAL J. (1967). *L'enfance délinquante*. Paris : P.U.F.
- CHESNAIS J.-C. (1981). *Histoire de la violence*. Paris : Robert Laffont.
- DOLTO F. (1988). *La cause des enfants*. Paris : Robert Laffont.
- DURKHEIM É. (1937). *Les règles de la méthode sociologique*. Paris : P.U.F.
- DURKHEIM É. (1985). *Le suicide*. Paris : P.U.F.
- DURKHEIM É. (1986). *De la division du travail social*. Paris : P.U.F.
- ELGOZY G. (1968). *Automation et humanisme*. Paris : Calmann-Lévy.
- GARNOT B. (dir.). (2000). *De la déviance à la délinquance*. Université de Bourgogne : Centre d'études historiques.
- GOFFMAN E. (1968). *Asiles*. Paris : Minuit.
- GOFFMAN E. (1976). *Stigmates*. Paris : Minuit.
- G.F.E.N. (1974). *L'échec scolaire. Doué ou non doué*. Paris : Éditions sociales.
- GUY B. (1964). *Manuel de l'inquisition*. Paris : Les Belles Lettres.
- HACKER H. F. (1972). *Agression et violence dans le monde moderne*. Paris : Calmann-Lévy.
- HARRATI S., VAVASSORI D., VILLERBU L. M. (2006). *Délinquance et violence*. Paris : Armand Colin.
- HELLENBERGER H.-F. (1971). « Violence et dangerosité ». *Annales internationales de criminologie*.
- HÉRITIER F. (1996). *De la violence*. Paris : Odile Jacob.
- HÉRITIER F. (1999). *De la violence II*, Paris : Odile Jacob.
- HOBSBAWM E. J. (1972). *Les bandits*. Paris : Maspero.
- JAULIN R. (1971). *La mort sara*. Paris : Plon.
- LABORIT H. (1970). *L'agressivité détournée*. Paris : Union générale d'Éditions.

- LAPASSADE G. (1963). *L'entrée dans la vie*. Paris : Minuit.
- LAURET J.-C., LASSIERRA R. (1974). *La torture et les pouvoirs*. Paris : Ballant.
- LAURET J.-C., LASSIERRA R. (1975). *La torture propre*. Paris : Grasset.
- LE BRETON D. (1985) *Corps et sociétés. Essai de sociologie et d'anthropologie du corps*. Paris : Méridiens-Klincksieck.
- LE BRETON D. (1992). *Des visages. Essai d'Anthropologie*. Paris : Métailié.
- LE BRETON D. (1995). *Anthropologie de la douleur*. Paris : Métailié.
- LE BRETON D. (1999). « Expériences de la douleur, expériences de la violence ». *De la violence II*. Séminaire de F. Héritier, Paris : Odile Jacob.
- LE BRETON D. (2002). *Conduites à risque. Des jeux de mort au jeu de vivre*. Paris : P.U.F.
- LEROI-GOURHAN A. (1965 et 1964); *Le geste et la parole*, t.1 et t. 2. Paris : Albin Michel.
- MAERTENS J.-T. (1978). *Le dessin sur la peau*. Paris : Aubier Montaigne.
- MAISONNEUVE J. (1988). *Les rituels*. Paris : P.U.F.
- MARCILHACY A. (1976). *Tuer les jeunes*. Paris : Tema.
- MAUSS M. (1923-1924). « Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques ». *L'Année sociologique*. Seconde série, t. 1.
- MAUSS M. (1950). *Sociologie et Anthropologie*. Paris : P.U.F.
- MENDRAS H. (1995). *Comment devenir sociologue. Souvenirs d'un vieux mandarin*. Paris : Actes Sud.
- MENDRAS H. (1998). « L'œil du sociologue ». *L'œil du sociologue. Études réunies autour d'Henri Mendras* par Dominique Jacques-Jouvenot. Besançon : Presses du Centre Unesco de Besançon.
- MICHAUD Y. (1978). *Violence et politique*. Paris : Gallimard.
- MICHAUD Y. (2001). *La violence*. Paris : P.U.F.
- MONOD J. (1971). *Les Barjots. Essai d'ethnologie des bandes de jeunes*. Paris : U.G.É.
- NDIAYE L. (2003). « L'enfance, rapport entre cultures et déviations ». *Les Cahiers Histoires et Civilisations*, n°1 : pp. 141-151.
- NDIAYE L. (2004). « De la violence partout. Regard socio-anthropologique sur les formes de violence ». *Les Cahiers Histoires et Civilisations*, n°2 : pp. 163-174.
- NDIAYE L. (2008). « L'émigration « clandestine » au Sénégal. Acte criminel ou éthique « moderne » d'une société en panne ? ». *Éthiopiennes*, n°80 : pp. 255-267.
- OLIVIENSTEIN O. (1992). *La vie du toxicomane*. Paris : P.U.F.
- ORIGLIA D. et OUILLOH H. (1975). *L'adolescent*. Paris : ESF.
- PARKER R. N. (1993). « The effects of context on Alcohol and violence », *Alcohol Health and Research Word*, 17 : p. 117-122.
- PINATEL J. (1987). *Le phénomène criminel*. Paris : MA.
- RICHARD G. (1992). *L'histoire inhumaine. Massacres et génocides des origines à nos jours*. Paris : Armand Colin.
- RISACHER H. et Lasbats Ch. (1992). *Le suicide des jeunes*. Paris : FIRST.
- RIVIÈRE C. (1989). *Les liturgies politiques*. Paris : P.U.F.
- RIVIÈRE C. (1995). *Les rites profanes*. Paris : P.U.F.
- SIROSOT O. (2005). *Le corps extrême dans les sociétés occidentales*. Paris : L'Harmattan.
- THOMAS L.-V. (1968). *Cinq essais sur la mort africaine*. Université de Dakar : Faculté des Lettres.
- THOMAS L.-V. (1985). *Rites de mort*. Paris : Fayard.
- THOMAS L.-V. (2000). *Les chairs de la mort*. Sanofi-Synthélabo.

- TURNER W. V. (1972). *Les tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndemba de Zambie*. Paris : Gallimard.
- VAN GENNEP A. (1981). *Les rites de passage. Étude systématique des rites*. Paris : Picard.
- VAN GENNEP A. (1982). *Manuel de folklore français contemporain*. Chap. 2, « Du berceau à la tombe », Paris : Picard.
- VERGELY B. (1997). *La souffrance. Recherche du sens perdu*. Paris : Gallimard.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.win2pdf.com>.  
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.  
This page will not be added after purchasing Win2PDF.