

Table des matières

INTRODUCTION	
LES PARTS SOMBRES DU RIRE : LA VIOLENCE SYMBOLIQUE DANS L'HUMOUR Julie Dufort	1

Partie 1

RÉFLEXIONS THÉORIQUES SUR LES LIENS ENTRE L'HUMOUR ET LA VIOLENCE SYMBOLIQUE

1		
L'humour comme forme de violence socialement et politiquement acceptable		19
Lawrence Olivier, François Gibeault		
2		
L'agonie du rire ou l'autorité de la règle : « <i>Garder sa place est d'un bon citoyen</i> »		39
Martin Roy		
3		
L'idiot-dissident : commencer à dire la violence symbolique par le rire		71
Jérôme Cotte		

Partie 2
L'HUMOUR COMME OBJET ET SUJET POLITIQUE

4

Un rire agressif qui perce sa cible : L'affect dans la satire
en Russie soviétique et postsoviétique 95
Annie Gérin

5

« Pour l'abrutissement du monde »
Violence symbolique et comédies cinématographiques
québécoises (1970-1975) 117
Sacha Lebel

6

« ... Is It Something I said ? » : Richard Pryor et la violence
symbolique dans le *n-word* 147
Julie Dufort

7

Blasphème et humour : l'autocensure dans *South Park* et la
caricature du Prophète de l'islam 175
René Lemieux

8

La violence symbolique et les limites de la critique
avec les satiristes du champ de l'infodivertissement :
le cas de *Last Week Tonight* avec John Oliver 195
Marc-Olivier Castagner et David Grondin

CONCLUSION
COMMENT PEUT-ON PARLER DE L'HUMOUR ? 225
Lawrence Olivier

BIOGRAPHIES DES AUTEURS 237

Introduction

Les parts sombres du rire : la violence symbolique dans l'humour

Julie Dufort

L'humour [est] la politesse du désespoir.

Chris Marker¹

Faudrait-il se méfier des arts qui nous apparaissent non politiques ? C'est ce que Bertolt Brecht propose lorsqu'il dit que : « [...] pour l'art, être impartial signifie seulement appartenir au parti dominant » (Brecht, 1978 [1948] : 72). Selon le raisonnement de cet auteur et dramaturge, toutes les œuvres artistiques contiendraient une part de politique et il faudrait être tout particulièrement suspicieux face à celles qui ne dévoilent pas au grand jour leur rapport à la domination. Si Brecht n'a pas théorisé spécifiquement les liens entre l'humour et le politique, sa vision des arts amène à réfléchir aux situations où le

1. Aphorisme aussi attribué à travers les époques à Winston Churchill, Victor Hugo, Paul Valéry, Boris Vian et Oscar Wilde (Garcin, 2014).

rire se mélange à l'exercice du pouvoir, et ce, sans nécessairement que leurs liens soient manifestes.

Il s'avère pourtant difficile de constater des jeux de puissance ou des états d'asservissement dans l'humour; le rire est souvent source de gaieté, d'amusement et de divertissement. Plus populaire que jamais, ce jeu de langage est encensé et plusieurs n'y voient que ses côtés réjouissants: il est grandement valorisé dans les relations interpersonnelles; il apaise les tensions et engendre de la cohésion sociale. Dans le milieu des arts au Québec, cette appréciation de l'humour se quantifie: 20 % des billets vendus dans le milieu des arts de la scène le sont pour un spectacle d'humour (Fortier, 2017: 5). La demande y est enracinée et tendrait même à augmenter (Paré, 2016: 4). Aux États-Unis, le stand-up génère quant à lui des revenus annuels croissants, qui atteignaient plus de 300 millions de dollars en 2014 (Waddell, 2014: non paginé). Politiciens, célébrités, chroniqueurs ou professeurs; tous semblent y gagner à employer ce jeu de langage dans leur profession.

S'il existe une prolifération des manifestations humoristiques, la remarque de Brecht suggère de prendre un moment pour y observer les relations de domination. Cet exercice viserait à réfléchir à ce que *fait* l'humour plutôt que de tenir pour acquis qu'il ne remplit qu'une seule fonction, comme le suggèrent les adages populaires « c'est juste une blague » ou « c'est juste pour rire ». Loin d'être simple, il requiert de s'intéresser à l'émetteur de la blague, la cible des rires et les spectateurs afin de déterminer le sens des plaisanteries. Pour ajouter au défi d'analyse, la signification dépend aussi du contexte d'énonciation et de réception, c'est-à-dire autant le lieu immédiat de la performance que le climat sociopolitique. Et que faire lorsque certaines personnes n'interprètent pas une blague de la même manière ?

Devant la complexité de l'humour, ses fonctions paradoxales et difficultés d'analyse, les auteurs de ce collectif ont décidé de contribuer aux Études sur l'humour (*Humor Studies*) en concentrant leurs efforts de recherche sur les parts sombres du rire. Notre objectif consiste plus précisément à nous pencher sur les rapports de domination qui se cachent dans l'humour. L'humour peut prendre la forme du

ridicule, de la dérision, de la moquerie, de l'ironie railleuse ou encore du sarcasme. Sous le couvert de l'hilarité, comment les plaisanteries peuvent-elles être d'une quelconque violence? Comment sont-elles liées à la puissance, l'asservissement et l'oppression? Comment l'humour s'aligne-t-il avec les intérêts des classes dominantes?

Nous adoptons donc une approche qui ne s'inscrit pas dans ce que Michael Billig (2001) nomme les « *nice-guy theories* ». Selon ce dernier, le champ des Études sur l'humour comporte souvent un biais qu'il nomme l'« *ideological positivism* », c'est-à-dire que les analyses scientifiques portent principalement sur la dimension bienheureuse de l'humour au détriment d'autres aspects jugés négatifs (Billig, 2005). En d'autres termes, les Études sur l'humour s'attardent principalement à étudier les fonctions positives de l'humour ou sa nature « fondamentalement bonne » – l'humour peut être lié à la joie, la créativité, il peut avoir un effet rassembleur, etc. De manière analogue, une autre part importante des recherches se penche sur l'humour comme forme de contre-pouvoir où le rire rebelle permet de s'affranchir des impératifs de la vie sociale. L'humour permet une forme de résistance face à l'ordre établi. En faisant l'éloge de l'humour, les « *nice-guy theories* » oublient trop souvent de regarder ses côtés plus négatifs – il ridiculise, sème la discorde ou la polémique, il provoque l'exclusion de groupes minoritaires, etc. (Billig, 2005).

Si l'objectif du collectif consiste à débusquer les rapports de domination dans le rire, il est important de noter que nous ne nions pas l'existence de ses dimensions plaisantes, libératrices et porteuses de changements. En tant que mode rhétorique qui permet de déroger aux normes et conventions – qu'elles soient linguistiques, sociales ou morales –, l'humour a démontré qu'il peut être complice de dissidences. Cela dit, l'humour est fort complexe dans ses fonctions: il est subversif et conservateur; il unit et divise; il endort les foules et engendre un engagement social. Si l'humour est paradoxal, car il peut exercer l'ensemble de ces fonctions, nous jugeons essentiel pour ce collectif de nous pencher sur une particularité, soit son lien à la violence symbolique. Le but consiste donc à diriger notre attention vers les rapports de domination qui s'y retrouvent afin d'enrichir les nouvelles recherches des « critiques de l'humour » (*critiques of humor*)

(Billig, 2005 ; Kuipers, 2011 ; Lewis, 2006 ; Lockyer et Pickering, 2008). Par différentes analyses théoriques et études de cas, nous souhaitons ainsi démontrer toute la complexité de l'humour lorsqu'il entre en relation avec les dynamiques de pouvoir.

Plus particulièrement, ce collectif s'organise autour du concept de « violence symbolique » popularisé par Pierre Bourdieu (1980, 1997, 2001) et son collègue Jean-Claude Passeron (Bourdieu et Passeron, 1970). Si nous partons de leur définition pour cerner les pourtours des rapports de domination qui se cachent dans l'humour, une marge de manœuvre est laissée aux auteurs pour manier et actualiser ce concept en fonction de leurs réflexions théoriques et études de cas. Ce collectif n'est donc pas un effort pour approfondir la pensée bourdieusienne, mais celle-ci offre un point de départ pour aborder l'humour autrement que dans sa dimension bienheureuse. Avant de présenter le contenu des chapitres, examinons brièvement ce que Bourdieu entend par violence symbolique, et précisons les liens particuliers de ce concept avec l'humour.

1. La violence symbolique chez Pierre Bourdieu

Le sociologue Pierre Bourdieu a développé le concept de violence symbolique afin de penser la persistance de certaines inégalités d'ordre structurel. Contrairement à la violence physique, celle qui est symbolique s'applique à toutes les formes de domination invisibles qui s'exercent dans la sphère des significations. Il en donne la définition suivante :

[...] cette coercition qui ne s'institue que par l'intermédiaire de l'adhésion que le dominé ne peut manquer d'accorder au dominant (donc à la domination) lorsqu'il ne dispose, pour le penser et pour se penser ou, mieux, pour penser sa relation avec lui, que d'instruments qu'il a en commun avec lui (Bourdieu, 1997 : 245).

Nous relevons deux éléments de cette définition. D'une part, Bourdieu souligne la contribution des dominés à leur propre domination. Pour s'exercer, la violence symbolique nécessite donc la complicité

de l'agent social qu'elle a pour cible. S'il n'est manifestement pas le premier auteur à souligner cet aspect important des rapports d'oppression (Marx et Engels, Durkheim, Mauss, Weber ou encore La Boétie l'ont fait auparavant), Bourdieu est celui qui a créé l'oxymore *violence symbolique* pour le théoriser. D'autre part, cette forme de violence crée un monde où les dominés tendent à accepter leur situation comme inscrite dans l'ordre des choses. La domination n'est donc pas consciente; elle n'est pas une relation de « servitude volontaire ». Le pouvoir de la violence symbolique consiste à parvenir à « imposer des significations et à les imposer comme légitimes en dissimulant les rapports de force [...] » (Bourdieu et Passeron, 1970, p. 18). L'individu « intériorise l'extériorité » (Bourdieu, 1980 : 214); les structures sociales s'impriment dans les corps et forgent les manières de penser et d'agir. Les dominés n'arrivent donc pas à se penser en dehors du langage qu'imposent les classes dominantes. Le rapport de soumission est plutôt inconscient et involontaire, car il prend « sa source à l'intérieur de schèmes de perception conditionnés à l'avance » (Landry, 2006 : 86).

La notion de violence symbolique s'inscrit chez Bourdieu dans tout un champ de réflexion plus vaste portant sur la symbolique : il accole en effet l'adjectif à d'autres concepts comme le pouvoir, le capital, la représentation, la lutte et la domination. La violence symbolique s'avère ainsi un moyen d'exercer un pouvoir symbolique, c'est-à-dire un pouvoir de :

[...] constituer le donné par l'énonciation, de faire voir et de faire croire, de confirmer ou de transformer la vision du monde et, par là, l'action sur le monde, donc le monde, pouvoir quasi magique qui permet d'obtenir l'équivalent de ce qui est obtenu par la force (physique ou économique), grâce à l'effet spécifique de mobilisation qui ne s'exerce que s'il est reconnu, c'est-à-dire méconnu comme arbitraire (Bourdieu, 2001 : 210).

Le pouvoir symbolique suppose donc la méconnaissance de la violence qui s'exerce à travers lui (Bourdieu, 2001 : 266). Cette méconnaissance s'explique entre autres par une valorisation du capital symbolique qui repose cette fois-ci sur des distinctions par

l'accumulation du prestige et des honneurs tels que les titres scolaires, nobiliaires et professionnels (Bourdieu, 2001 : 309).

Cette lutte proprement symbolique vise à imposer une définition du monde social légitime et la plus conforme possible aux intérêts de classes (Bourdieu, 2001 : 206-207). La domination est si puissante qu'il est quasi impossible pour les groupes dominés de mener une lutte subversive. Les propriétés sous-jacentes à la domination se renouvellent sans cesse permettant de maintenir un écart entre les classes (Bourdieu, 2001 : 98).

Si l'analyse bourdieusienne se penche principalement sur les inégalités entre les classes sociales pour penser la violence symbolique, un bon nombre d'auteurs ont repris ce concept pour réfléchir à d'autres formes d'oppression telles que les discriminations subies par les femmes (Coy, Wakeling et Garner, 2011 ; McRobbie, 2004), par la communauté LGBTQ (Samuel, 2013) ou encore par les personnes vivant en situation de handicap (Swartz *et al.*, 2018). Comme nous le verrons dans ce collectif, le concept de violence symbolique se prête effectivement très bien à l'étude d'autres formes d'oppressions, qu'elles soient identitaires, culturelles ou autres.

2. La violence symbolique dans l'humour

Suivant cette définition de la violence symbolique, il importe de se pencher sur la possibilité que l'humour participe insidieusement aux formes de domination. Bourdieu reconnaît que, dans certaines circonstances, le talent de « boute-en-train » ou de « type marrant » est une forme approuvée de sociabilité et donc de capital très précieux (Bourdieu, 2001 : 147). Deux philosophes ayant étudié les rapports de pouvoir dans l'humour, Thomas Hobbes (2006 [1640]) et Henri Bergson (1912 [1900]), peuvent nous éclairer sur ces liens entre le rire et la violence symbolique.

Hobbes affirme que le rire génère une forme de violence qui se traduit par un sentiment de supériorité ou d'agression. Les plaisanteries, et les rires qui s'ensuivent, dénigrent nécessairement des personnes ou

des idées. Le rire permet de se sentir momentanément supérieur à l'objet ridiculisé. Il observe dans les blagues la malice et la cruauté des humains. Dans les *Éléments de loi*, Hobbes (2006 [1640]) soutient que :

La passion du rire n'est rien d'autre qu'une gloire soudaine, et dans ce sentiment de gloire, il est toujours question de se glorifier par rapport à autrui, de sorte que lorsqu'on rit de vous, on se moque de vous, on triomphe de vous et on vous méprise².

Cette conception hobbesienne de l'humour met en évidence les rapports de domination qui peuvent se présenter de manière ludique. Les moqueries possèdent un potentiel de violence symbolique parce qu'elles peuvent être une forme de défoulement social; elles permettent de libérer une agressivité de manière socialement acceptable. Cela dit, pour retrouver l'aspect tacite et invisible de la violence symbolique qui engendre des comportements de soumission et d'obéissance, les écrits de Bergson s'avèrent plus instructifs.

Bergson partage la thèse de Hobbes, mais ajoute l'idée selon laquelle le rire doit se comprendre avant tout comme un châtiment. Il conçoit le ricanement comme une correction sociale qui amène les personnes à entrer dans la norme. Il soutient :

Mais un défaut ridicule, dès qu'il se sent ridicule, cherche à se modifier, au moins extérieurement. [...] [C]'est en ce sens que le rire « châtie les mœurs ». Il fait que nous tâchons tout de suite de paraître ce que nous devrions être, ce que nous finirons sans doute un jour par être véritablement (Bergson, 1912 [1900] : 15).

2. Dans le *Léviathan*, Hobbes raffine son analyse :

La soudaine gloire est la passion qui produit ces grimaces qu'on nomme le RIRE. Elle est causée soit par quelque action soudaine dont on est content, soit par la saisie en l'autre de quelque difformité, en comparaison de laquelle on s'applaudit soudainement soi-même. Elle touche surtout ceux qui sont conscients qu'ils possèdent le moins de capacités, et qui sont obligés, pour se conserver leur propre estime, de remarquer les imperfections des autres hommes. Et donc, rire beaucoup des défauts des autres est un signe de petitesse [d'esprit]. Car l'une des tâches des grandes âmes est d'aider les autres et de les libérer du mépris, et de se comparer seulement aux plus capables (Hobbes, 2002 [1651], tome I chap. VI).