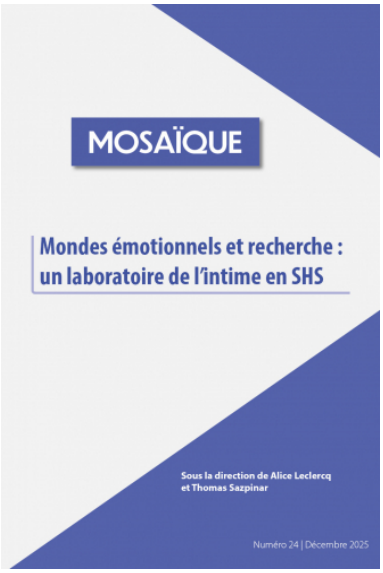


Mosaïque
ISSN : 2105-1100
Publisher : Université de Lille

24 | 2025
Mondes émotionnels et recherche : un laboratoire de l'intime en SHS

Thomas Sazpinar and Alice Leclercq

https://www.peren-revues.fr/mosaique/2855

Electronic reference
« Mondes émotionnels et recherche : un laboratoire de l'intime en SHS », *Mosaïque* [Online], Online since 31 décembre 2025, connection on 20 janvier 2026. URL : https://www.peren-revues.fr/mosaique/2855

Copyright
CC-BY

Hélène Kowalski, avec l'aide de Samy Bounoua, Rebecca Legrand et Audran Aulanier pour la coordination éditoriale. Alice Dancerelle-Bourlon et Karolina Suchecka pour la préparation des textes.

Alice Leclercq and Thomas Sazpinar
Introduction

Florian Besson
(Ne pas) travailler sur les croisades à l'heure du génocide palestinien

François Chanteloup
L'idolâtrie ou l'admiration : trouver la bonne focale pour *bien parler* de ses alliés substantiels

Madéni Claudel
Le *trouble* ou l'étonnement philosophique à l'ère postcoloniale. Lire l'Orient chez Hegel

Giada de Coulon and Frédérique Leresche
Ce que nos colères ont à nous dire. Enquêter sur la précarité de logement des femmes, nommer les violences invisibilisées

Océane Foubert, Ariane Robert and Noémie Trovato
« Je n'aurais pas mené cette étude seule » : une étude des émotions des chercheuses en analyse du discours sur les violences sexistes et sexuelles

Hala Habache
Penser avec l'émotion : pour une épistémologie de la conférence-performance

Louis Jarrige
De la pratique à la théorie, des marchés à l'école : le massage thaï comme technique d'affection. Une restitution ethnographique

Sadjo Paquita
Auto-réflexivité et connivence raciale en recherche : Perspectives *Black feminist*

Jade Picaud
À quel point la recherche est-elle *affect*-ée ? Entretien avec Louis Quéré

Clara Quintilla Piñol
Les chemins de l'émotion. Une épistémologie incarnée dans un espace interurbain israélien

Joëlle Saliba
La sensibilité spatiale et l'étude des maisons-musées : une autoréflexion à travers les lieux de mémoire

Allen Wander
En quête d'enquête enthousiasmante : méta-autoethnographie d'un mémoire en imparenté neuroqueere

Introduction

Alice Leclercq and Thomas Sazpinar

TEXT

> Et mon âme se relevait et flottait sur tous les visages, et je songeais que les autres rivières pouvaient se contorsionner, changer de lit, de courant, ce que je désirais c'était une petite vie en sourdine et sans bouillons, ici à Fond-Zombi, sous un même toit et un même homme et entourée de visages dont les moindres remous me seraient perceptibles, tels des frissons sur l'eau (Simone Schwartz-Bart, *Pluie et vent sur Télumée Miracle*).

1 Pendant longtemps, nous – Alice et Thomas –, avons parlé de nos mondes émotionnels dans l'intimité de notre amitié ; on les tissait avec nos recherches ; on les tissait à partir de nos vécus ; on agrégeait émotions, vécus et recherches d'une manière qu'on n'avait jamais vue auparavant. Et puis la revue *Mosaïque* nous a proposé de diriger un numéro. Ce fut l'occasion d'explorer nos intuitions sur la relation entre émotions et fabrique du savoir. On l'a constaté en s'aventurant sur le sujet, cette relation occupe théoriquement de nombreux travaux depuis trois ou quatre décennies, mais peu de chercheur·euses identifient et explicitent concrètement ses implications dans leurs travaux. Envisagé comme un laboratoire transversal et pluridisciplinaire, le présent dossier examine dans une perspective pratique le rôle heuristique qu'un rapport réflexif aux émotions peut permettre d'engager dans la recherche, et l'explore à l'échelle de l'intimité des jeunes chercheur·euses qui y ont contribué.

2 *D'où parlent les chercheur·euses* ? La formule de notre appel à contributions visait d'emblée à inscrire notre propos dans le sillage des épistémologies du savoir situé. Les études de genre et les études postcoloniales travaillent depuis plusieurs décennies des problématiques qui forcent les chercheur·euses à se positionner par rapport à ce qu'iels étudient. Les sets de données deviennent clivants, dangereux, ils mettent en péril les grands récits : la chimère de la production d'un savoir scientifique axiologiquement neutre, formulé depuis un non-lieu idéel, apparaît dans toute son ampleur (Stengers, 1997). Ce sont les épistémologies féministes américaines, soutenues par la philosophie des sciences, qui s'emparent peut-être le mieux de la question. Sandra Harding (1986) travaille la notion d'objectivité forte à travers la *standpoint theory* : le meilleur moyen de tendre à l'objectivité – qui jamais n'est absolue – est d'adopter de manière assumée une attitude réflexive par rapport à son lieu d'énonciation. Donna Haraway, via la théorie des savoirs situés, développe pour sa part une définition plus radicale de la notion de point de vue : toujours ancré dans une position sociale (genre, relations de pouvoir, culture…), il est aussi incarné dans un corps doté de besoins, d'affects et d'appendices technologiques divers. En postulant que le corps, tout comme les outils d'observation, définit aussi les résultats d'une étude – autant pour les sciences humaines et sociales que pour les sciences dites *dures* –, elle élargit les critères sur lesquels doit porter notre réflexivité de chercheur·euses. Selon Haraway, tout savoir est encorporé, et résultat d'une connexion partielle entre nous, chercheur·euses, et nos sujets de recherche. Ceux-ci sont dotés d'agentivité : ils n'existent pas dans une posture figée et passive, ni en attente d'être révélés ; ils nous résistent, nous touchent et nous font donc évoluer nous-mêmes – le sujet chercheur n'est pas une entité stable (Haraway, 2007 [1988]). Sadjo Paquita, contributrice du numéro, synthétise les travaux pionniers du *black feminism*, qui rendent l'ensemble de ces questions particulièrement évidentes compte tenu de la charge politique et émotionnelle que leurs recherches impliquent. Dans son article, elle fait le bilan des méthodes développées dans ce domaine d'étude, notamment à propos du concept de connivence raciale, à partir de son terrain sur les femmes infirmières racisées en Amérique du Nord.

3 *D'où parlent les chercheur·euses* ? Dans une rhétorique encore dualiste, on aurait tendance à répondre : depuis leur tête, lieu de

l'esprit et des idées, plutôt que depuis leur cœur ou leur ventre, centres névralgiques des mondes émotionnels. Souvent associé aux épistémologies du point de vue dans la remise en question de l'objectivité scientifique, le tournant affectif désigne l'ensemble des recherches en sciences humaines, sociales et cognitives qui, dès les années 1990, s'attachent à déconstruire la dichotomie entre raison et émotions qui fonde la conception occidentale de la connaissance (Petit, 2022 : 19-23). Il s'agit là de penser ces deux pôles dans un continuum. C'est cet axe qu'explore François Chanteloup, dont la contribution au numéro retrace la quête d'une *bonne focale* dans sa relation à son sujet de recherche en littérature – portant sur l'écrivain Gustave Roud, entre implication émotionnelle jugée excessive et intellectualisation anesthésiante. En s'inspirant des travaux de Baptiste Morizot, il envisage la recherche comme un *pistage* mobilisant sans hiérarchie les affects, les sensations, l'imagination et l'intellect. Dans un tout autre registre, Louis Jarrige décrit dans sa contribution son implication en tant que masseur apprenti en Thaïlande, dans le cadre de sa recherche portant sur cette pratique, envisagée dans la perspective anthropologique des techniques du corps. Son apprentissage lui donne progressivement accès à une épistémologie encorporée du savoir qui déplace les frontières entre deux dualités centrales de nos espaces académiques : pratique et théorie, d'une part ; sentir et connaître, de l'autre.

4 C'est dans ce cadre théorique et épistémologique que nous inscrivons le paramètre émotionnel, celui d'une perspective émotionnellement située dans la recherche. Nous partons du postulat que nos mondes émotionnels, c'est-à-dire nos émotions, leur manifestation et la réflexivité qu'on leur porte en fonction de réservoirs expérientiels ancrés dans nos corps, nos histoires et nos contextes spécifiques (Barrett, 2017), conditionnent notre accès aux connaissances ainsi que nos pratiques de chercheur·euses. Le choix d'un sujet de recherche, les questions que nous décidons de lui poser, les alliés théoriques que nous mobilisons, les manières dont nous lisons nos textes, collectons nos données et présentons nos résultats : l'ensemble du processus de production et de restitution d'un savoir est enchevêtré, plus ou moins consciemment, avec les flux émotionnels qui nous traversent (Petit, 2022). Les émotions peuvent par exemple constituer des biais aveuglants et nous cantonner dans

certaines positions critiques : *je suis tellement en colère que je n'arrive pas à aborder ce set de données autrement que pour justifier ce que je ressens* ; *j'ai peur de m'ouvrir à cette idée car elle heurte ce que mon système tient pour impensable, elle déclenche en moi une réaction de défense instinctive.* On peut aussi les concevoir comme des radars heuristiques, dans une modalité tantôt désagréable : *mon anxiété se manifeste face à tel segment discursif et je dois prendre un temps pour élucider son origine – ce faisant, mon corps m'a indiqué une inflexion intellectuelle avant que je la conscientise* ; tantôt positive : la curiosité et la joie nous mettent sur la voie d'affinités en recherche. La contribution d'Allen Wander retrace bien ce phénomène. De la déception et du découragement ressentis face à certains travaux académiques sur la neurodivergence à l'enthousiasme lors de la découverte de Haraway, ses émotions ont systématiquement participé à la reconfiguration de sa boîte à outils méthodologique et conceptuelle : le choix de l'autoethnographie l'amène à formuler le concept d'*imparenté neuroqueere*, décrit dans son article.

5 Nous considérons que ce rapport émotionnel à la recherche constitue un paramètre d'une importance décisive, et nous constatons que les travaux du tournant affectif sont loin d'avoir véritablement infusé dans les méthodes des chercheur·euses en sciences humaines et sociales. L'ambition de notre laboratoire est de mettre ces propositions épistémologiques en pratique. Or, l'entreprise n'est pas évidente. Les idées de neutralité, de réfutabilité et de récursivité de la science, solidement ancrées dans notre rapport au savoir, sont mises en péril, bien que la visée finale de notre proposition soit paradoxalement d'améliorer l'objectivité des chercheur·euses. La manière dont nous continuons à communiquer nos résultats pose également question : l'énonciation en *nous*, et plus largement l'épuration conventionnelle de toute trace de subjectivité dans les textes, altèrent la visibilité du caractère nécessairement situé de tout propos. Le paramètre émotionnel, traité sur un mode foncièrement transdisciplinaire, met par ailleurs en évidence les limites d'un système ancien, celui des disciplines, tel qu'il s'est constitué à partir du XIXe siècle. Au cours de l'élaboration du numéro, nous avons pu observer nettement où cela posait problème : les spécialistes qui ont opéré les évaluations des articles l'étaient en général pour les sujets de recherche des contributeur·ices ; un hiatus a donc parfois

eu lieu à l'interstice entre ce que nous cherchions à faire affleurer dans les textes que nous leur soumettions – le paramètre émotionnel – et ce qu'iels cherchaient à évaluer dans lesdits textes – la conformité à des attentes proprement disciplinaires. Là réside un exemple d'inerties disciplinaires et institutionnelles de plus grande ampleur. Les démarches de la recherche-création tendent vers davantage de flexibilité quant à ces questions, autant sur l'articulation entre recherches académique et artistique qu'elles n'explorent que sur la portée proprement transdisciplinaire – voire extradisciplinaire qui en découle. Hala Habache s'inscrit dans cette approche et propose dans sa contribution au numéro une entrée par la conférence-performance. Elle présente ce médium, qui assume dans sa forme une plus grande part de subjectivité, comme mode de restitution du savoir permettant de laisser place aux émotions qui produisent du sens dans sa recherche, portant sur l'œuvre et les archives du cinéaste Jean Vigo.

6 Dans notre appel à contributions, nous avons proposé trois axes possibles de réflexion. (i) Questionner la présence et l'influence des émotions dans les lectures. Il s'agissait par exemple de déceler une tonalité émotionnelle particulière dans un héritage disciplinaire, un courant théorique ou un contexte socio-historique, et d'en mesurer les effets sur les cadres méthodologiques et les instruments d'analyse. Il était aussi possible d'identifier plus spécifiquement, chez un auteur ou une autrice, la façon dont certaines émotions peuvent exercer une influence notable sur ses résultats. C'est ce qu'a fait Madéni Claudel dans sa contribution en histoire de la philosophie. Elle analyse, chez Hegel, le trouble que dénote la place des philosophies orientales dans l'économie générale de sa cathédrale philosophique. Dans le sillage des travaux de Judith Butler, elle propose de repenser ce trouble comme « disposition affective scientifiquement contrôlée » pour réactualiser la lecture du philosophe à l'aune d'enjeux décoloniaux. (ii) Nous leur avons aussi proposé d'écrire sur la relation émotionnelle qu'iels entretiennent avec leurs sujets de recherche ou leur terrain ; de questionner le rôle de leurs émotions dans le déroulement de leur enquête, et ce en évitant le récit exclusivement biographique. Il s'agissait ici de souligner la valeur heuristique qu'une telle démarche réflexive engage pour l'avancée de la/leur recherche, et de proposer des références, des outils ou des

cadres méthodologiques pour intégrer les perspectives émotionnelles. C'est cet axe qu'ont favorisé la plupart des contributeur·ices du numéro. Florian Besson, par exemple, explore la manière dont son rapport aux sources médiévales relatives aux croisades en Terre Sainte s'est transformé au regard du génocide palestinien. Cette irruption de l'émotion, d'abord paralysante, l'amène à envisager de nouveaux liens sensibles entre actualité et étude de sources anciennes et à interroger la portée éthique de sa posture d'historien. (iii) Enfin, nous leur avons laissé la possibilité de questionner notre proposition théorique, d'en pointer les limites et les écueils, de proposer d'autres cadres de réflexions pour penser l'articulation émotion-recherche – ou refuser de le faire –, en se situant vis-à-vis des réflexions épistémologiques du tournant affectif. Personne ne s'est aventuré dans cette direction.

7 À l'arrivée des propositions de contributions, plusieurs constats se sont imposés. Tout d'abord, l'appel a rencontré un vif succès : la piste que nous avons proposé d'actualiser est clairement l'un des axes que nos pairs cherchent à discuter actuellement ; il s'agit d'une thématique qui ne touche pas seulement un cercle restreint d'initié·es. La diversité des horizons géographiques et disciplinaires, des sujets de recherche, des approches et des profils témoigne aussi du fait qu'elle est foncièrement transversale. Nous avons néanmoins pu constater que les disciplines des sciences humaines et sociales ne se sont pas développées de manière égale par rapport à ces problématiques : les propositions étaient pour plus de la moitié ancrées en anthropologie ou en sociologie, qui sont plus enclines à analyser de façon réflexive les émotions qui se jouent dans les rapports interpersonnels liés à la nature de leur terrain. Les autres disciplines, en particulier l'histoire, les études littéraires et la philosophie, pourtant ciblées par la revue, semblent, sur la base statistique des propositions de contribution, mais aussi à partir des états de l'art que nous avons produits, plus rétives à s'aventurer sur ces questions. La contribution d'Océane Foubert, Ariane Robert et Noémie Trovato montre, par l'étude collective d'un corpus constitué de cinquante travaux en analyse du discours sur les violences sexistes et sexuelles, à quel point les chercheuses qui les ont produits restent encore aujourd'hui discrètes voir muettes sur les émotions générées par leur travail ; constat d'autant plus frappant que les récits auxquels elles s'exposent sont durs. Dans

leur article, elles font pour leur part une place à l'impact émotionnel de leur recherche, et proposent la mise en place institutionnelle de dispositifs d'encadrement et de protection des chercheuses.

8 Les approches qui appréhendent les émotions ne sont pas consensuelles. L'une des grandes lignes de fracture à ce sujet se situe à la jointure entre neurosciences et sciences humaines et sociales (Deluermoz, Dodman, Mazurel, 2018). L'un des grands apports des recherches en neurosciences sur les émotions, à partir des années 1990, est qu'elles remettent en question l'approche cérébrocentrée de la cognition, traditionnellement dominante dans ces disciplines. Leurs approches sont toujours, cependant, biologiques et universalistes ; elles s'opposent en ceci à celles des sciences humaines et sociales qui abordent ces phénomènes sur un mode constructiviste. Le sociologue Louis Quéré, qui fait figure de centre de gravité sur la question, l'aborde plus précisément dans une perspective pragmatiste (Quéré, 2021). Jade Picaud, qui l'a rencontré à l'occasion d'une recherche sur le Centre d'Étude des Mouvements Sociaux (CEMS / CNRS-INSERM-EHESS), nous propose dans le présent numéro un entretien dans lequel ce chercheur restitue son itinéraire intellectuel sur les émotions, de la genèse de son intérêt pour celles-ci aux difficultés qu'il a rencontrées au sein de la communauté académique pour donner de l'ampleur à ses réflexions.

9 La multiplicité des approches possibles se répercute dans les articles qui composent ce numéro. Nous n'avons pas imposé d'axe de travail aux contributeur·ices : leurs propos sont hétérogènes, ils s'inscrivent dans des positionnalités et des généalogies intellectuelles diverses, qui font écho à des conceptions subjectives et des rapports intimes à la question. Ce choix s'articule directement à notre propre conception de l'émotion : elle est ce qu'un groupe ou un individu donné en fait et en dit, dans et en dehors des espaces académiques. Deux contributions l'ont appréhendée dans une approche collective. À l'instar des trois autrices ayant travaillé en analyse du discours sur les violences sexistes et sexuelles, Giada de Coulon et Frédérique Leresche écrivent à quatre mains pour exprimer la colère tripale qui les agite dans le cadre de leur itinéraire d'anthropologues au contact de femmes sans-abri en Suisse. Le *nous* de leur article est mobilisé précisément pour décrire le partage d'une indignation commune, liée

à leur statut de femmes au sein d'un système de domination patriarcale.

10 Nous avons nous-mêmes une compréhension beaucoup plus intime et individuelle de l'émotion, ancrée davantage dans la psychologie. Notre rapport à l'articulation recherche-émotion consiste à repérer ce qui, en nous, participe à conditionner notre rapport singulier au savoir. Nous avons découvert au fil de nos recherches un concept issu des neurosciences dont nous percevons l'intérêt pour formaliser une partie de nos réflexions : l'intéroception. Il désigne la faculté d'un sujet à sentir, repérer et évaluer ses propres états physiologiques internes. Julien Quesne, qui nous a permis de le découvrir, l'explique :

> Certaines zones du cerveau sont actives lors des phénomènes émotionnels, le corps se met alors en mouvement, vous ressentez un inconfort ou non. Le cerveau, lui, tente de prédire à quoi correspond ce mouvement en puisant au sein des références passées, c'est-à-dire de l'expérience vécue. Ces sensations que nous ressentons au contact des variations de notre environnement et des signaux auxquels nos sens sont réceptifs se comprennent à travers l'intéroception (Quesne, 2019 : 9).

L'intéroception désigne des allées et venues permanentes entre des ressentis corporels et des façons de les interpréter en fonction des vécus de chacun·e. Ces ressentis, leur présence et leur intensité, fluctuent et varient d'une personne à l'autre et d'un moment à un autre : certaines sentent leur rythme cardiaque au repos, d'autres sont conscientes de l'état de leurs viscères. Ces signes peuvent être captés ou non par le sujet, mais la question qui nous semble essentielle est de savoir s'il adopte une posture réflexive pour démêler ce qu'il se passe en lui. Certaines personnes sont capables d'identifier un panel d'émotions plus large que d'autres, ou encore d'interpréter précisément l'inconfort corporel qu'elles ressentent en le mettant en réseau avec d'autres expériences ; d'autres sont moins attentives à cela. Dans son article, Clara Quintilla Piñol propose une illustration de ce qu'est un haut degré d'intéroception. Elle fait le récit d'un trajet à pied entre la ville « arabe » de Nazareth et la ville « juive » de Nof HaGalil durant lequel elle ressent une série d'inconforts sensorimoteurs et d'émotions qui lui permettent de saisir, *a posteriori*, des aspects essentiels de la réalité socio-spatiale de son terrain de recherche,

ainsi que des relations intercommunautaires qui se tissent laborieusement en contexte éducatif israélien. C'est précisément l'attention portée à nos propres processus intéroceptifs qui nous passionne et qui est à l'origine de ce numéro. Nous identifions parfois des phénomènes corporels troublants, qui ne sont pas en adéquation avec nos hypothèses respectives ; ils nous obligent constamment à réévaluer nos recherches et disposent donc d'un potentiel heuristique que nous considérons comme absolument formidable.

11 À cet égard, un autre aspect central de la fabrique du numéro mérite d'être soulevé : le *nous* mobilisé dans l'énonciation de cette introduction est autrement problématique ; il atténue les conflits qui ont accompagné son processus de production à chaque étape. Notre collaboration scientifique, dans laquelle nos individualités se sont sans cesse confrontées à la difficulté de produire un discours commun, a constitué un axe réflexif central de notre laboratoire. Les styles dans lesquels nous nous exprimons respectivement, par exemple, impliquent à eux seuls une difficulté : à un flux péremptoire et rhétorique s'oppose une méticulosité exhaustiviste. En nous questionnant sur les présupposés intimes de nos styles d'écriture, nous avons mis directement sur la table nos identités bien plus que nos postures de recherches respectives. Malgré des sensibilités et des convictions communes, nous avons aussi observé des divergences de taille dans la manière de définir un concept ou une méthodologie, de lire et de comprendre les articles des contributeur·ices. Nous avons tenté d'analyser ces phénomènes en termes de perspectives émotionnelles : les biais impliqués par nos ressentis métamorphosaient ces mêmes concepts et articles ; nous ne pouvions donc pas en tirer des conclusions semblables. Mises bout à bout, les raisons de ces biais nous renvoyaient souvent à nos vulnérabilités et à nos trajectoires de vie. C'est notamment ce que développe Joëlle Saliba dans sa contribution, qui théorise le concept de « sensibilité spatiale » à partir des émotions rattachées aux lieux qui ont forgé sa conception de la mémoire au Liban. Sa trajectoire biographique et familiale, marquée par la guerre, l'amène ainsi à percevoir autrement l'espace et le patrimoine dans son étude des maisons-musées d'auteur·ices européen·es. La capacité d'identifier et de nommer les biais émotionnels à l'origine de nos sensibilités et de nos

positions a parfois permis de dépasser des équivoques qui semblaient insurmontables.

12 Cette expérience de production d'un savoir à deux sur le long cours nous a donc permis de mettre en relief ce que précisément nous tentions de montrer, et nous a aussi fait prendre conscience des équivoques que véhiculent nos énoncés. C'est là que se révèlent, depuis notre regard sur l'ensemble du numéro et de son processus de production, les subtilités du recours à l'intégration du paramètre émotionnel dans la pratique de la recherche. Si notre ambition est de montrer qu'il joue toujours dans la production du savoir, notre propos n'est pas de dire que la recherche est avant tout émotionnelle. L'idée est plutôt d'appeler à une attitude réflexive, où le·a chercheur·euse devrait toujours se sentir en train de sentir sa recherche, de manière à tendre à davantage d'objectivité. La notion de laboratoire implique que le lieu symbolique que nous avons pourvu avec nos hypothèses n'est pas destiné à produire des connaissances vraies, ou justes. C'est un espace dans lequel de jeunes chercheur·euses expérimentent la question de l'émotion, question que nous ne sommes jamais appelé·es à énoncer de manière directe dans l'espace académique. Ainsi, le résultat de leurs expériences, les articles, peuvent être abordés comme des tentatives : nous invitons les lecteur·ices à les questionner, à les recouper les uns avec les autres, à lire entre les lignes, à chercher à comprendre ce qu'ils ne disent pas, ce qu'ils n'arrivent pas à dire, car ils constituent un terreau fertile pour développer les implications pratiques des savoirs situés et du tournant affectif.

BIBLIOGRAPHY

AHMED S., 2014 [2004], *The cultural politics of emotions*, Édinbourg : Edinburgh University Press.

BOUJU E. et A. GEFEN (éd.), 2013, *L'émotion, puissance de la littérature ?*, Pessac : Presses Universitaires de Bordeaux.

CASSANITI J., 2015, « Intersubjective affect and embodied emotion: feeling the supernatural in Thailand », *Anthropology of Consciousness*, n° 26, p. 132-142.

CHAMPAGNE A. et L. CLENNETT-SIROIS, 2016, « Les émotions en recherche : pourraient-elles nous permettre de mieux comprendre le monde social ? », *Recherches qualitatives*, n° 20, p. 83-99. URL : http

n-hors-serie-les-actes-de-la-revue-recherches-qualitatives/prudence-empirique-et-risque-interpretatif/4904co.pdf. Consulté le 01/01/2026.

CLAIR I., 2022, « Nos objets et nous-mêmes : connaissance biographique et réflexivité méthodologique », *Sociologie*, nº 3, vol. 13. URL : http://journals.openedition.org/sociologie/10578. Consulté le 01/01/2026.

DELUERMOZ Q., T. W. DODMAN, H. MAZUREL (coord.), 2018, *Controverses sur l'émotion. Neurosciences et sciences humaines*, *Revue Sensibilités*, nº 5.

DAMASIO A., 2010 [1994], *L'erreur de Descartes*, Paris : Odile Jacob.

DEVEREUX G., 1980, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris : Flammarion.

DESPRET V., 1999, *Ces émotions qui nous fabriquent. Ethnopsychologie de l'authenticité*, Paris : Les Empêcheurs de penser en rond.

DIRKX P., 2024, *Le corps de l'écrivain*, Lausanne : Peter Lang.

FAURY M. (éd.), 2024, *L'autre livre : fragments et gestes d'enquête*, Paris : Éditions des archives contemporaines.

FARGE A., 1989, *Le goût de l'archive*, Paris : Éditions du Seuil.

FARGE A., 2013, « La part de l'émotion », *Socio-anthropologie*, nº 27, p. 99-101.

FELSKI, R., 2008, *The limits of critique*, Chicago: University of Chicago Press.

HARAWAY D., 2007 [1988], « Savoirs situés : la question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle », *Manifeste cyborg et autres essais*, Paris : Exils Éditeurs.

HÉAS S., et O. ZANNA (éd.), 2021, *Les émotions dans la recherche en sciences humaines et sociales. Épreuves du terrain*, Rennes : Presses universitaires de Rennes.

HOOKS B., 2021 [2004], *La volonté de changer*, Quimperlé : Éditions divergences.

JAHJAH M., 2022, « "T'es intelligent pour un arabe !" Auto-ethnographie d'un corps colonisé », *Itinéraires. Littérature, textes, cultures*, nº 3.

LAPLANTINE F., 1999, *Je, nous et les autres*, Paris : Le Pommier-Fayard.

LAPLANTINE F., 2020, *Penser l'intime*, Paris : CNRS Éditions.

MICHELI R., 2014, *Les émotions dans les discours. Modèle d'analyse, perspectives empiriques*, Louvain-la-Neuve : De Boeck.

NELSON M., 2025 [1988], *Les Argonautes*, Paris : Les Éditions du sous-sol.

PASSERON J.-C., 2000, « La peur de "l'impensable" dans l'histoire des sciences », *Revue européenne des sciences sociales*, nºXXXVIII-119, p. 5-22. URL : http://journals.openedition.org/ress/666. Consulté le 01/01/2026.

PERRIN R., 2023, « L'Ethnographie comme travail émotionnel : une enquête de terrain sur l'avortement », *Genèses*, nº 132 (3), p. 97-115. URL : https://doi.org/10.3917/gen.132.0097. Consulté le 01/01/2026.

PETIT E., 2022, *Science et émotion. Le Rôle de l'émotion dans la pratique de la recherche*, Versailles : Éditions Quae.

PRECIADO P. B., 2008, *Testo Junkie. Sexe, drogue et biopolitique*, Paris :

Grasset.

QUESNE J., 2019, « Émotions et subjectivités décoloniales : les preuves d'un avantage épistémique », Communication présentée au congrès *La production du savoir : formes, légitimations, enjeux et rapport au monde*, Nice : France.

QUÉRÉ L., 2021, *La fabrique des émotions*, Paris : Presses Universitaires de France.

RICHARD A., É. PERERA et L. FAURÉ, 2016, « Chercheur d'émotions : une expérience *in situ* en SHS », *Corps*, nº 14, p. 219-227.

ROCHEDY A. et T. BONNET (éd.), 2020, *Enquêter sur les affects : quels enjeux, quelle méthode ? Recherche qualitative*, nº 2, vol. 39.

SCHWARTZ-BART, 1972, *Pluie et vent sur Télumée Miracle*, Paris : Éditions du Seuil.

SEDGWICK, E. K., 2003, *Touching feeling: affect, pedagogy, performativity*, Durham : Duke University Press.

SILVA DA COSTA M., 2020, « Être une anthropologue Noire au Brésil et enquêter dans les villages quilombola de l'Amazonie : entre connivence raciale et différenciation sociale », *Cahiers de l'Urmis* (en ligne), nº 19. URL : http://journals.openedition.org/urmis/2056. Consulté le 01/01/2026.

STENGERS I., 2022 [1997], *Cosmopolitiques*, Paris : La Découverte.

SURRALES A., 2004, « Des états d'âme aux états de fait. La perception entre le corps et les affects », dans HERITIER F., WANTHAKOU M. (éd.), *Corps et Affects*, Paris : Odile Jacob, p. 59-75. URL : https://shs.cairn.info/corps-et-affects--9782738115225-page-59?site_lang=fr. Consulté le 01/01/2026.

TARISAYI K. S., 2023, « Autoethnography as a qualitative methodology: conceptual foundations, techniques, benefits and limitations », *Encyclopaideia*, nº 67, vol. 27, p. 53-63.

TCHOLAKOVA A., 2021, « Composer avec les émotions : réfugiés et chercheuse dans la relation d'enquête », *Recherches Qualitatives*, nº 2, vol. 39, p. 171-192.

VOLVEY A. et al., 2012, « Terrains de je. (Du) sujet (au) géographe », *Annales de géographie*, nº 687-688, vol. 5, p. 441-461. URL : https://www.geographie.ens.psl.eu/IMG/pdf/_volvey-calberac-mhh_terrain-ag_687_0441.pdf. Consulté le 01/01/2026.

WAQUET F., 2019, *Une histoire émotionnelle du savoir.* XVIIe–XXIe *siècle*, Paris : CNRS éditions.

ZITOUNI B., 2012, « With whose blood were my eyes crafted? (D. Haraway) Les savoirs situés comme proposition d'une autre objectivité », dans E. DORLIN E. et E. RODRIGUES (éd.), *Penser avec Donna Haraway*, Paris : Presses Universitaires de France.

AUTHORS

Alice Leclercq
(UNIGE - USP)

Thomas Sazpinar
(LAM/CNRS - Heidelberg)

(Ne pas) travailler sur les croisades à l'heure du génocide palestinien

(Not) Working on the Crusades in the Time of Palestinian Genocide

Florian Besson

TEXT

Texte écrit durant l'hiver 2024.

1 Depuis deux ans, il m'est difficile, parfois douloureux, d'ouvrir mes sources, de lire des articles, de me plonger dans la bibliographie de mon terrain d'études. J'ai consacré ma thèse aux seigneurs des États latins d'Orient, ces éphémères et fascinantes constructions politiques fondées par les croisés en Orient entre 1097 et 1291 (Besson, 2023). Et, depuis deux ans, il n'est pas une journée durant laquelle ne vienne vibrer à mes oreilles le nom familier d'une ville ou d'une région de Palestine ou du Liban. Beyrouth, Tyr, Acre, Jérusalem, Gaza – Gaza, surtout. Précisons d'emblée que, même si je suis allé plusieurs fois et ai même vécu brièvement en Israël lors de séjours de recherche, je ne connais la plupart de ces endroits que de nom. Je n'y ai ni famille, ni ami·e·s, et fort peu de collègues. Mais je connais ces villes, de cette connaissance à la fois intellectuelle et intime, née de la fréquentation, au fil des années, des textes anciens – une connaissance étrange, anachronique ou plutôt achronique, décalée dans le temps, familière à l'historien·ne qui peut de ce fait connaître le plan et reconnaître les bâtiments d'une ville qu'iel arpente pourtant pour la première fois. Je me sens *attaché* à ces lieux, émotionnellement comme scientifiquement parlant (Manzo et Devine-Wright, 2021). C'est bien cet attachement qui me rend les massacres qui s'y commettent actuellement (Filiu, 2025) insupportables : force m'est de constater que ces violences me touchent davantage que d'autres commises au même moment, dont je sais l'existence et l'importance – du Soudan à l'Ukraine, du Xinjiang à la République centrafricaine – mais qui ne m'affectent pas personnellement. Je ne crois pas que ce soit uniquement parce que j'y suis déjà allé : j'ai après tout beaucoup voyagé et je ne pense pas pourtant que je serais à ce point marqué si une guerre

éclatait au Canada ou au Sri Lanka ; et, dans l'autre sens, je n'ai jamais mis les pieds à Gaza même. Il me semble bien plutôt que ce qu'on pourrait appeler une « compassion à géographie variable » vient du télescopage entre l'actualité brûlante et mon terrain de recherche[1].

2 De fait, je ne ressens plus qu'une profonde tristesse, mêlée à de la honte et à de la colère, qui m'empêchent de travailler en médiéviste sur ces espaces qui sont devenus miens. Comment m'intéresser, dans le calme de mon bureau, au contrôle du roi de Jérusalem sur Ascalon et Gaza alors que la population locale meurt par milliers, dans l'indifférence presque généralisée des sociétés occidentales[2] ? Cela me semble presque indécent, en tout cas déplacé, me renvoyant du même geste à mon impuissance personnelle comme citoyen engagé et à une forme d'*àquoibonisme* que peuvent régulièrement ressentir les chercheur·se·s. Cette violence émotionnelle m'interroge. Elle me heurte, me déstabilise, notamment car elle va à rebours d'un apprentissage scientifique et pédagogique encourageant à mettre à distance ses émotions afin de garder une distance critique. Même si, depuis plusieurs années, de nombreux travaux ont nuancé et complexifié cet apprentissage émotionnel, remettant en question le vieux mythe de la « neutralité » tant axiologique qu'émotionnelle des chercheur·se·s[3], reste que le paradigme dominant, qu'on (nous) apprend comme étudiant·e et qu'on tente ensuite de mettre en pratique comme chercheur·se et comme enseignant·e, tire toujours vers une grande sobriété émotionnelle, généralement associée à l'idée de rigueur, de distance critique, de précision. À mon échelle, je signale d'ailleurs que je ne connaissais la plupart de ces travaux que de loin ou de nom et qu'il m'a fallu cet article pour trouver le temps d'y consacrer l'attention qu'ils méritent[4]. En outre, cette violence me bouscule d'autant plus que, comme bien d'autres chercheur·se·s (Waquet, 2019 : 163-165), j'ai choisi mon sujet de recherche en allant vers un espace, une période, des thématiques qui « me plaisent », c'est-à-dire qui me séduisent, m'enthousiasment et aiguillonnent ma curiosité[5] ; des émotions « positives » qui me semblent maintenant hors d'atteinte, en sorte que je ressens aussi une forme d'étrangeté par rapport à mon terrain de recherche, mais aussi, dès lors, par rapport à moi-même comme chercheur, tant il est vrai que nos recherches nous façonnent autant que l'inverse.

3 Alors que faire ? Trois perspectives se dégagent, que j'explorerai tout à tour dans cet article.

4 La première attitude consiste à continuer à travailler sur ces espaces dans le passé sans oublier ce qu'il s'y passe aujourd'hui. Dans la continuité des nombreux travaux sur les « savoirs situés » qui, désormais, irriguent en profondeur les sciences humaines et sociales (Michel et Michaud-Trévinal, 2022), on peut considérer que l'attachement émotionnel à son espace de recherche n'est que l'un des biais qui informent et structurent notre pratique de l'histoire, et qu'il convient donc d'en prendre conscience, de le formaliser autant que possible, de l'expliciter lors d'une prise de parole dans un colloque ou lors de la rédaction d'un article, sans chercher à l'annuler ou à le nier. Bref, pour reprendre une formule consacrée, de dire le plus précisément possible « d'où l'on parle », même si ce « où » renvoie en l'occurrence moins à une position sociale, à une identité de genre ou encore à un militantisme politique qu'à un état émotionnel d'abattement atterré [6].

5 Cette première option permet en outre d'utiliser la position de l'enseignant·e-chercheur·se, qui offre une certaine visibilité publique et médiatique, pour attirer l'attention de son public sur ce que l'on ressent et donc sur ce qui nous fait ressentir cela. Le climatologue Xavier Capet explique ainsi avoir réussi à dépasser la tristesse, la colère et la peur nées de ses recherches en se « mettant en mouvement », c'est-à-dire concrètement en s'engageant dans la diffusion de la recherche et en travaillant avec des collectifs militants (Jeanneau, 2021). Cette manière de gérer ses émotions, en en faisant en quelque sorte le carburant d'un engagement dans des dispositifs de sensibilisation, se retrouve également dans la communauté historienne confrontée au génocide palestinien. Aux Rendez-vous de l'histoire de Blois, en octobre 2024, j'ai ainsi été frappé par le fait que, sur les 30 intervenant·e·s du Marathon des Images – un format dans lequel plusieurs historien·ne·s commentent en quelques minutes une image de leur choix devant un large public –, trois avaient choisi de consacrer leur temps de parole à Gaza, une proportion assez importante et inhabituelle dans ce festival d'ordinaire très apolitique. Parler ainsi n'a rien d'évident, car cela revient toujours à s'exposer, ne serait-ce qu'en montrant devant des inconnu·e·s ce qui nous touche – ce que l'on apprend généralement, à la fois comme adulte et *a fortiori* comme chercheur·se, à ne pas trop faire. Ce soir d'octobre, l'émotion de Jean-

Pierre Filiu, spécialiste de l'histoire contemporaine du Moyen-Orient qui avait choisi de parler de la destruction de l'Université de Gaza et termina sa prise de parole avec des larmes aux yeux, était palpable et a touché la salle, certain·e·s étant à leur tour ému·e·s tandis qu'à l'inverse d'autres spectateur·rice·s exprimaient leur mécontentement face à ce qu'iels ont probablement perçu comme un brouillage des rôles. Derrière moi, quelqu'un s'est ainsi levé et a quitté la salle, marmonnant un fort audible « si c'est pour entendre parler de politique… ».

6 Un tel engagement me semble pertinent et même nécessaire : il permet de sortir d'une émotion paralysante et d'utiliser l'indignation, la colère, voire le deuil ou le désespoir – à ma différence, Jean-Pierre Filiu a perdu des collègues proches dans les bombardements de Gaza, s'est rendu en personne à Gaza durant plusieurs semaines, a vu de ses yeux la mort et l'impuissance d'une population étouffée et massacrée (Filiu, 2025) – pour faire son travail de chercheur·se, en parlant au public et en lui diffusant des connaissances. Reste que, pour le médiéviste, cela n'est pas aussi aisé que pour un contemporanéiste. À la différence de mes collègues contemporanéistes, spécialistes des conflits israélo-arabes du XXe siècle ou des différents génocides ayant marqué notre temps, je ne peux en effet prétendre tirer de mes recherches une quelconque expertise sur le conflit en cours, laquelle me donnerait l'espoir de pouvoir y jouer un rôle, ne serait-ce qu'en intervenant dans les médias, en écrivant une tribune ou un livre et, ce faisant, en influençant – modestement – les opinions du grand public ou des décideurs. Vincent Lemire, par exemple, spécialiste de l'histoire de la Jérusalem contemporaine (Lemire 2022a et 2022b), a été très présent dans les médias, mais également dans des conférences organisées dans des universités ou diverses institutions : ses connaissances, fruit de longues recherches, revêtent alors une précieuse pertinence sociale. De même les divers spécialistes des génocides contemporains ont-iels leur mot à dire lorsqu'il s'agit de savoir si les massacres commis par l'armée israélienne tombent ou non dans cette catégorie. Ce n'est pas mon cas : rien de ce que je pourrais dire sur l'Orient latin des XIIe-XIIIe siècles n'aide à mieux comprendre ce qui se joue aujourd'hui dans ces régions. Tout au plus ai-je consacré quelques *threads*, via le compte X/Twitter d'Actuel Moyen Âge (Besson, 2022), à l'histoire médiévale de Gaza (en

octobre 2023) ou encore à l'antisémitisme médiéval (en juin 2024), en faisant bien sûr écho à l'actualité mais sans croire ni prétendre que cela puisse permettre de mieux saisir les guerres et drames d'aujourd'hui. À défaut donc d'apporter quoi que ce soit au débat public, je me contente généralement, dans mes diverses prises de parole, de rappeler, au tout début de mon intervention, ce qui est en train d'arriver en ce moment dans les lieux dont je vais parler, à mi-chemin entre un *caveat* et un hommage. À l'heure où j'écris cet article, je terminais un ouvrage de vulgarisation sur les croisades, que j'ai souhaité dédier aux enfants victimes des conflits en Orient (Besson *et al.*, 2025). L'on reconnaîtra qu'il s'agit dans les deux cas, à l'oral comme à l'écrit, d'un geste bien mince, qui, quand bien même il compte pour moi et me semble juste autant que nécessaire, ne m'engage que fort peu.

7 Et pourtant, cela suscite parfois des réactions auxquelles je ne suis d'ordinaire jamais exposé. Ainsi d'une journée d'études organisée au printemps 2024 dans une université française, lors de laquelle une collègue israélienne avait souhaité observer une minute de silence, au début de son intervention, en mémoire des victimes de l'attentat terroriste du 7 octobre. J'intervenais après elle et – ayant évidemment observé, comme toustes les présent·e·s, le silence demandé en hommage à ces civils tués lors d'un terrible pogrom terroriste – j'ai donc décidé, au dernier moment, de demander moi aussi un temps de silence, cette fois pour les victimes gazaouies et libanaises. La collègue israélienne a aussitôt violemment protesté, a demandé à la présidente de la session d'intervenir pour me couper la parole et, face à son refus, a quitté du même geste la salle et la ville. Le soir, un mail assassin de sa part m'accusait d'être antisémite, de soutenir les terroristes du Hamas, de mettre sur le même plan « d'innocentes » victimes et des « criminels de guerre », « justement » punis pour leurs actes. Il ne s'agit pas pour moi dans ces lignes de revenir sur ce terrible nœud rhétorique qui lie critiques de la politique israélienne et attaques antisémites pour mieux délégitimer et *in fine* interdire les premières (Amnesty International, 2024 et Jordan, 2024) ; mais simplement de souligner qu'ici, les diverses émotions – ma tristesse, mon malaise et mon envie de profiter de ce moment pour rendre hommage aux victimes, la colère de ma collègue qui s'est sentie attaquée et menacée par cela – étaient aussi intenses qu'inattendues

dans le cadre généralement feutré et formel qu'est un colloque universitaire. La survenance de tels pics émotionnels force à se demander ce qui se joue exactement ici : est-ce que ces sujets nous touchent tellement qu'ils contournent les habituels freins que nous mettons d'ordinaire pour juguler l'expression publique de nos émotions ? Je suis trop lucide pour ne pas y voir également des enjeux de présentation de soi et d'auto-mise en scène : on veut être vus comme le collègue ayant demandé une minute de silence pour les victimes de Gaza ou, à l'inverse, comme la collègue intransigeante défendant du même geste Israël et les Juifs du monde entier (Bresson, 2021 : 192-193). En ces domaines, je ne crois guère possible de différencier le privé du public et la prise de conscience de ces imbrications force, du moins le pensé-je, à une forme d'humilité et de discrétion. C'est pour cette raison que, à l'exception des deux *threads* mentionnés plus haut, je n'ai pas utilisé mon compte X pour parler du Proche-Orient, ni pour relayer des articles qui m'ont pourtant touché, plu ou indigné, nourri et fait réfléchir, etc.

8 La deuxième perspective à adopter consiste à considérer que l'actualité restitue l'émotion que les sources gomment. Si on ne peut rien apporter au présent, lui peut au moins nous rappeler les émotions du passé. Quand on lit une chronique rédigée au XIIe siècle, les faits peuvent en effet nous sembler atténués. Ils le sont d'abord par la langue, qui n'est plus la nôtre, *a fortiori* si, comme c'est mon cas, on lit le texte dans sa langue originale, donc en latin ou en ancien français, un phénomène bien connu des linguistes qui parlent de « résonance émotionnelle réduite » (Toivo, 2017). Les faits sont également atténués par le dispositif même de lecture : on lit un texte médiéval aujourd'hui, dans son bureau ou dans une bibliothèque universitaire, dans une belle édition critique ou sur l'écran de son ordinateur, en tout cas dans des conditions confortables qui n'ont que peu de choses à voir avec le contexte de production de ces sources, encore moins avec ce qui y est raconté. Ils le sont enfin par l'état d'esprit dans lequel on lit quand on parcourt ces textes en historien·ne : on n'y cherche pas, comme lorsqu'on consomme de la littérature de fiction, des émotions ou des attachements aux personnages, mais des informations à relever, à analyser, à croiser avec d'autres textes, etc. Plus encore, les médiévistes savent combien les chroniques sont des textes codifiés, tissés d'influences littéraires diverses : l'on détecte

souvent sous le texte les infratextes qui l'informent et le modèlent, en sorte que les chroniques nous paraissent trop formelles, trop travaillées pour être « authentiques » ou « sincères » (Michel, 1981). Pour le dire simplement, on lit les textes comme des sources, dans une posture intellectuelle, analytique, critique, ce qui ne prédispose pas à nous laisser toucher par eux. Pour prendre un exemple précis, lorsque le chroniqueur latin Foucher de Chartres, dans son récit de la prise de Jérusalem en 1099, écrit que « *nullus ex eis vitae est reservatus. Sed nec feminis nec parvulis pepercerunt* » (1866 : 359), autrement dit « aucune vie ne fut épargnée, pas même les femmes ou les bébés », je ne ressens pas de tristesse ni de compassion pour ces victimes civiles : le latin contribue à mettre à distance ce qui est ici raconté. Bien plus, ma culture textuelle et historiographique me permet de savoir qu'en l'occurrence le chroniqueur recourt à des *topoï* toujours convoqués lorsqu'il s'agit de raconter la prise d'une ville, emprunte certains éléments à Flavius Josèphe pour prouver sa culture littéraire (Pełech, 2022), tout en relisant enfin cet événement à travers l'Apocalypse, notamment lorsqu'il mentionne des croisés marchant dans le sang « jusqu'aux chevilles » (Kedar, 2004). Tout cela contribue à introduire comme un filtre entre ce qui est rapporté et l'émotion que cela pourrait provoquer chez l'historien·ne qui lit ces textes dans le cadre de son travail.

9 Pourtant, derrière le latin, derrière la part de jeu littéraire qu'est toujours une chronique médiévale, il s'agit bien de véritables êtres humains qui ont trouvé la mort dans cette bataille. Les femmes et les bébés qui sont ici évoqués menaient leurs vies dans la Jérusalem de la fin du XIe siècle, et l'ont brutalement perdue, dans l'angoisse et la douleur, lorsque les Latins ont pris la ville. Mon corpus de textes est d'ailleurs largement occupé par des combats, donc par des morts : au point que, lorsqu'il lui faut raconter une année sans expédition guerrière, de Chartres l'expédie en trois lignes, car il ne trouve rien d'autre qui mérite d'être rapporté (1866 : 425)… Sans tueries, pas d'histoire. Mon corpus est un corpus de massacres, de meurtres, d'atrocités commises par des soldats sur d'autres soldats ou sur des civils : un corpus empli de fantômes et de meurtriers, pour reprendre les mots utilisés par Jérémie Foa pour penser autant que pour décrire la Saint-Barthélémy (2021[7]). Mais cette réalité ne m'avait jamais frappé avant cette année 2024. Jamais n'avais-je vu, derrière ces mots,

les vies fauchées de ces hommes, femmes et enfants qui vivaient à l'époque dans ces villes ; ou du moins l'avais-je vu avec le regard détaché de l'historien, sans rien ressentir de particulier. Ici, l'expérience de l'actualité change clairement le regard porté sur un corpus de textes familiers, qui le deviennent, pour cette raison, un peu moins.

10 J'écris que je n'avais pas "vu", et de fait la dimension visuelle est importante. Les réseaux sociaux, en particulier X sur lequel je suis très présent pour des raisons professionnelles, ont fait circuler *ad nauseam* des images d'abord de victimes israéliennes puis de villes gazaouies bombardées, de parents des victimes hurlant leur désespoir devant la caméra, quand ce n'étaient pas des vidéos de tueries. Ces images terribles – dont la circulation pose en elle-même de considérables questions tant médiatiques qu'éthiques (Baillargeon, 2023) – ne disparaissent pas facilement de mon esprit. Je sens que, là où mon imagination était jadis constituée par des scènes de films ou des planches de bande dessinée, donc par de la fiction, ce sont désormais ces images-là qui s'imposent : lorsqu'une de mes chroniques évoque ces « sarrasins qui, après avoir longuement souffert, étaient livrés aux flammes et consumés par elles » (d'Aguilers, 1866 : 300), je vois maintenant Shaaban al-Daloun, jeune étudiant brûlé vif à Deir al-Balah en octobre 2024, dans une vidéo vue des millions de fois en ligne (Barthe, 2024). Le récit médiéval me semble dès lors plus habité, plus incarné, plus difficilement supportable, aussi. Mais peut-être est-ce là une forme de malaise fécond, en ce qu'il permettrait de ne pas trop se distancier des textes, de ne pas oublier que tout n'est pas que mots, de se souvenir que les historien·ne·s travaillent avant tout, fût-ce à travers d'habiles reconstructions textuelles, sur des humains. François Jacob (1996 : 313) rappelle ainsi que l'un des risques de la recherche scientifique est de produire un savoir « dépouillé, desséché en une histoire trop répétée, trop mise en forme » car devant se couler dans le moule des articles, des conférences, des comptes rendus. Les victimes d'aujourd'hui peuvent-elles, par l'émotion qu'elles suscitent chez le chercheur, lui permettre d'éviter le piège de ce savoir desséché et l'amener au contraire à traiter plus humblement et sensiblement son matériau textuel ? On peut penser à l'avant-dernier livre de Jérémie Foa, justement salué par la communauté historienne, qui est à la fois une nouvelle histoire de la Saint-

Barthélemy et une véritable expérience d'écriture, dans un style particulièrement travaillé. Je ne me sens pas encore la maturité nécessaire pour me livrer à ce travail, mais je sens que ma tristesse me pousse à envisager une autre histoire des croisades, ou, en tout cas, une autre manière de les raconter.

11 Peut-on alors considérer que l'émotion ouvre des portes et des voies ? Peut-elle permettre de relire certains passages, de mieux voir certaines réalités ? La dynamique inverse est souvent mieux connue : le médiéviste Philippe Buc expliquait ainsi avoir eu envie de se pencher à nouveau sur la guerre sainte médiévale pour « comprendre en médiéviste » l'invasion étatsunienne de l'Irak, et avoir été surpris de constater que le discours du président George Bush devenait « plus limpide quand il fut mis en parallèle avec les lettres du pape Grégoire VII » (Buc, 2017 : 9-10). C'est ici l'actualité qui s'éclaire lorsqu'on la confronte aux sources médiévales – ce qui ne veut évidemment pas dire que tout soit « pareil » ni même que l'histoire « recommence ». Dans l'autre sens, on peut également considérer que l'actualité vient nourrir la capacité des chercheur·se·s à analyser leurs sources. J'ai ainsi l'impression, depuis un an et demi, que ma propre sensibilité aux violences de guerre, exacerbée par cette expérience douloureuse de l'actualité, me rend plus sensible à la lecture de certains passages de « mes » chroniques. Mes premiers travaux de master portaient ainsi sur la fabrique d'un modèle du héros chrétien par les chroniqueurs de la première croisade, qui cherchent à donner une image glorieuse des combats, quitte à euphémiser les violences commises et à sacraliser les violences subies (Besson, 2013). Désormais, je vois que cette stratégie rhétorique et littéraire cache mal, chez certains auteurs, une détestation du combat, parfois venue d'une expérience de premier plan : Foucher de Chartres, par exemple, fait un jeu de mots pour rappeler que la guerre, *bellum* en latin, n'a rien de belle (*bellum*) et se décrit écœuré par le spectacle des mutilations (1866 : 393-394). Ailleurs, il décrit dans des mots très clairs sa terreur lors de l'attente d'une bataille : « nous affichions une chose, mais nous en pensions une autre, nous feignions l'audace, mais nous redoutions la mort. […] Quant à moi, j'aurais mieux aimé être à Chartres que dans ce lieu ! » (*ibid.* : 375). En lisant ces mots aujourd'hui, j'y entends l'expression réelle d'une peur panique, à quelques heures d'une mort possible, ce qu'on retrouve du reste dans

d'autres textes médiévaux (Masson, 2016) ; et quand mon imagination me représente le chroniqueur médiéval priant pour sa vie dans l'obscurité de l'aube, elle le dote désormais des traits de ces civils gazaouis terrifiés. Dans l'autre sens, je suis également plus sensible à ce qu'on pourrait qualifier de processus de radicalisation qui entraîne peu à peu les chevaliers croisés à faire preuve d'une violence plus grande envers un autre diabolisé et condamné. En 1979 déjà, le médiéviste Jean-Charles Payen soulignait que la *Chanson de Roland* exprimait une « poétique du génocide joyeux », mêlant « devoir de violence et plaisir de tuer » (Payen, 1979) : si je connais et cite cet article [8] depuis plus de 10 ans, ce n'est que depuis l'an dernier que ces mots ont cessé d'être des concepts pour devenir des réalités, appuyées là encore sur des images précises et incarnées. Quand le chroniqueur Albert d'Aix écrit que les Latins « ne cessaient, en braves chevaliers, de poursuivre et de faire périr des Turcs », puis qu'il montre des chevaliers s'amusant à attacher un sarrasin à une catapulte pour le démembrer (Edgington, 2007 : 196 ; 452), je vois certes là encore des *topoï*, mais j'y vois aussi désormais ces soldats israéliens mettant en scène leurs prisonniers ou leurs victimes dans des mises en scène cruelles, s'affichant tout sourire sur les réseaux sociaux en train de massacrer, de brûler, de détruire. Leur haine et leur violence, mais aussi, les historien·ne·s spécialistes de la Shoah nous l'ont appris (Browning, 2022), la violence qui leur est ce faisant infligée, me rendent plus sensible au parcours des chevaliers du XIIe siècle et, même si je n'ignore pas bien sûr que les régimes émotionnels ont profondément évolué, je me demande si un croisé, en 1099, faisait des cauchemars emplis de ses victimes, s'il avait honte en retrouvant sa famille, s'il en venait à se haïr lui-même d'avoir causé tant de mal [9].

12 L'émotion peut ici enrichir la manière dont on (re)lit son corpus de sources. Plus profondément, elle peut nourrir une vraie réflexion éthique et épistémologique en poussant à parler des faits violents du XIIe siècle avec respect pour les morts du passé, pour les souffrances des victimes et la violence des bourreaux, comme on aimerait que soit traitée l'actualité quand elle deviendra histoire dans 1000 ans. C'est peut-être dans le cadre pédagogique qu'une telle approche a le plus de place, en essayant de sensibiliser les étudiant·e·s et les élèves à cette dimension, de leur rappeler que les victimes d'hier n'ont pas moins souffert que celles d'aujourd'hui, que la violence a également

dû marquer et abimer leurs bourreaux, leurs proches, leurs communautés sociales, etc. De telles approches sont aujourd'hui théorisées et mises en œuvre par plusieurs historien·ne·s, dans des travaux souvent marqués par une part de réflexivité. Là encore, les contemporanéistes sont plus familiers de ces enjeux et de ces travaux : il y a quelques années, j'avais été marqué par la lecture d'un ouvrage de Karl Jacoby qui, à partir du cas d'une tuerie d'Apaches au XIXe siècle, s'attache notamment à penser les manières les plus justes, tant scientifiquement qu'éthiquement, d'étudier massacres, massacrés et massacreurs du passé (2013). Dans son livre, cela passe notamment par le fait de ne pas fondre les différents points de vue en un seul récit unifiant, mais de donner voix à tous les acteurs du massacre en respectant leur manière de penser, de nommer, de raconter les événements. Relisant ce livre pour la préparation de cet article, j'ai senti combien il me touchait différemment qu'il y a 10 ans, et combien l'idée d'un récit de violences permettant à toutes les voix de s'exprimer à parts égales me semble désormais, pour mon terrain de recherche, aussi pertinente scientifiquement qu'éthiquement indispensable. Ces questionnements nourrissent également des travaux d'histoire médiévale. Je pense en particulier à l'ouvrage de Didier Lett (2021) sur la pédocriminalité au Moyen Âge, dans lequel il souligne qu'il est impossible de ne pas ressentir d'écœurement en lisant les descriptions parfois détaillées de viols d'enfants : le médiéviste dépasse ce dégoût en « fai[sant] une pause, sort[ant] des archives pour se promener dans les rues de Bologne avant de replonger dans la lecture et l'analyse […] pour continuer à faire son métier » (*ibid.* : 9). Lett souligne en outre qu'il convient de conserver une « bonne distance pour éviter le double écueil de l'euphémisation et du voyeurisme » (*ibid.*). Sur un plan parallèle mais dont les enjeux sont assez proches, on peut également penser à la manière dont le mouvement *me too* nourrit un intérêt renouvelé pour les violences sexuelles et sexistes du passé, souvent euphémisées par une historiographie qui – par intérêt, par pudeur, par volonté plus ou moins consciente de ne pas bousculer les systèmes de domination – n'a pas su les voir ni les nommer (Grenet et Pérez Simon, 2024 ; de Raigniac, à paraître).

13 Ces renouvellements historiographiques ne sont pas eux-mêmes sans poser des questions. Sur le plan méthodologique, ils se font bien sûr à l'ombre du soupçon d'anachronisme, qui, s'il n'est plus aujourd'hui

pour les historien·ne·s ce péché mortel qu'il fut jadis, reste largement perçu comme une erreur ou un défaut. Parler de harcèlement de rue, de domination patriarcale, de pédophilie, de culture du viol pour des époques où ces concepts n'existaient pas ne va jamais de soi et ne peut se faire sans de solides précautions méthodologiques, afin, précisément, de ne pas plaquer sur les sociétés d'hier des réalités postérieures[10]. Pour mon terrain, il conviendrait par exemple de ne mobiliser qu'avec de grandes précautions les concepts de colonisation, de crimes de guerre, de nettoyage ethnique qui, s'ils peuvent sembler évidents ou séduisants, correspondent mal aux réalités des sociétés médiévales.

14 Ces renouvellements posent également des questions d'éthique, car cela revient à utiliser l'actualité, fût-ce d'une manière indirecte, pour nourrir ses propres recherches : les Palestinien·ne·s qui meurent sous les bombes, qui meurent de faim et de froid dans les camps de réfugiés, ont beau jeu de savoir qu'à des milliers de kilomètres de là un chercheur français se dit que leur souffrance lui permettra peut-être de poser un regard plus juste et plus sensible sur des chroniques vieilles de 900 ans. Je le soulignais en introduction : il y a là quelque chose de presque indécent. Je crois qu'il faut garder en tête ce sentiment et s'en servir pour se fixer des limites – et non "fixer des limites" – je ne prétends nullement rédiger ici un *vademecum* à destination de l'ensemble du monde académique. Par exemple, je ne vois pas d'objection à travailler à un ouvrage collectif consacré au patrimoine archéologique de Gaza ; mais, alors que j'ai vu se multiplier les appels à communication pour des colloques interrogeant les violences de guerre dans l'histoire, je me suis interdit d'y proposer quoi que ce soit, cela me semblant déplacé – une forme d'opportunisme un peu malsain, l'impression de braconner sur des terres qui ne sont ordinairement pas les miennes et, ce faisant, de manquer de respect aux victimes du présent.

15 D'où la troisième et dernière perspective : peut-être faut-il ne rien faire ? Peut-être faut-il accepter que la colère, la tristesse, le deuil soient des émotions légitimes, leur faire une place dans un parcours de chercheur, quitte à ce que cette place ait la forme d'un trou, d'un creux ; peut-être faut-il reconnaître que dans certains cas la chose à faire est de ne rien faire ? Je suis du reste loin d'être le premier à souligner cela. Il y a quelques années, j'avais été marqué par une belle

interview de Johann Chapoutot dans laquelle il expliquait que la naissance de sa première fille avait produit un véritable « court-circuit » mental, lui rendant son sujet insupportable et le forçant à s'en détourner (Douroux, 2017) – ne serait-ce que temporairement puisque, depuis, il est revenu au nazisme et aux Nazis. Je me souviens avoir lu ce texte, publié en 2017, en avoir discuté avec des collègues médiévistes en riant, en disant que « nous, au moins », nous ne pourrions jamais ressentir cela, car nos travaux ne nous forçaient pas à passer des heures à arpenter le cerveau d'intellectuels nazis ou à éplucher les horreurs de la Shoah. Nos terrains, pour passionnants qu'ils fussent, nous semblaient alors apaisés, confortables, "froids", en quelque sorte. Aujourd'hui, je réalise mieux qu'il est plusieurs voies qui peuvent mener à ce court-circuit émotionnel, et rendre légitime, voire nécessaire, de se détourner pour un temps plus ou moins long d'un terrain de recherche familier. Peut-être la meilleure manière de parler de certaines choses est-elle, finalement, de n'en pas parler, ou du moins pas tout de suite. Peut-être, en l'occurrence, la chose la plus pertinente, la plus juste, la plus éthique à faire consiste-t-elle à ne pas chercher de voie de sortie théorique, pratique ou épistémologique à ce dilemme émotionnel, et lui laisser toute sa place.

16 Là encore, cette expérience d'un silence contraint et douloureux me rapproche de certaines de mes sources. Confronté au délitement du royaume de Jérusalem, menacé par Saladin, par la maladie d'un roi qu'il avait élevé et probablement aimé et par les divisions entre seigneurs, le chroniqueur Guillaume de Tyr écrit ainsi qu'il décide de « quitter la plume, et d'ensevelir dans le silence les récits que nous avions d'abord entrepris de transmettre à la postérité » (1844 : 1132). Craignant d'être devenu trop triste et trop inquiet pour continuer d'être bon historien, il conclut d'un « il faudrait se taire » qui, à travers les siècles, me parle et m'interpelle.

17 Comme Jean-P. Olivier de Sardan, j'aurais tendance à penser qu'« il est préférable que l'insertion affective ou le mode d'implication du chercheur restent pour l'essentiel une affaire privée, non soumise à des injonctions méthodologiques d'immersion radicale » (2000 : 435). En outre, comme je l'ai souligné plus haut, je suis assez lucide quant à l'exercice auquel je me livre dans cet article pour y voir à la fois un enjeu de présentation de soi et un reflet de cette « tentation compassionnelle » inscrite au cœur de la pratique de l'histoire aujourd'hui

(Prochasson, 2018). Reste que la virulence des émotions qui m'assaillent dès que j'essaye de travailler sur mon terrain de recherche principal mérite d'être analysée, objectivée, considérée avec esprit critique, et la rédaction de cet article (m')y aide. Dans ces quelques lignes, j'ai esquissé trois pistes permettant de sortir du blocage que je soulignais initialement, blocage né essentiellement d'émotions douloureuses éprouvées du fait de l'actualité tragique qui détruit un territoire auquel je me sens attaché affectivement de par mes recherches. On peut d'abord se servir de ses recherches pour parler du présent et, ce faisant, s'engager avec l'espoir de faire changer les choses, en utilisant donc ses émotions comme un carburant motivant une "mise en mouvement". On peut ensuite se servir du présent pour repenser ses recherches, ses émotions devenant cette fois un engrais permettant de redécouvrir des corpus de sources d'un nouvel œil ou de se poser de nouvelles questions ; une démarche qui doit être strictement encadrée et réfléchie afin de ne pas verser dans une forme d'opportunisme voyeuriste qui serait aussi malsain éthiquement parlant que peu fécond sur le plan scientifique. On peut enfin choisir de faire un pas de côté, dans un écartement qui tient plus d'une bouffée d'air que d'un détournement du regard. Les trois options, qui peuvent en outre être complémentaires, posent un certain nombre de questions pratiques, méthodologiques et éthiques, dont l'articulation peut aider à penser une manière saine et juste de concilier engagement émotionnel et pratique de la recherche en histoire.

BIBLIOGRAPHY

Amnesty International, 2024, « Critiquer la politique de l'État d'Israël relève-t-il de l'antisémitisme ? », *Amnesty* (en ligne). URL : https://www.amnesty.fr/actualites/critiquer-la-politique-de-letat-disrael-releve-t-il-de-lantisemitisme. Consulté le 25/12/2025.

BAILLARGEON S., 2023, « La guerre des images et les images de la guerre », *Le Devoir* (en ligne). URL : https://www.ledevoir.com/monde/moyen-orient/800452/guerre-israel-hamas-guerre-images-images-guerre. Consulté le 25/12/2025.

BARTHE B., 2024, « À Gaza, Shaaban Al-Dalou, le brûlé vif de Deir Al-Balah », *Le Monde* (en ligne). URL : https://www.lemonde.fr/international/article/2024/10/16/a-gaza-shaaban-al-dalou-le-brul-

e-vif-de-deir-al-balah_6353573_3210.html. Consulté le 25/12/2025.

BAYARD P., 2024, *Aurais-je été sans peur et sans reproche ? Le chevalier Bayard et moi*, Paris : Les Éditions de Minuit.

BERIET G., 2021, « Du flegme à l'empathie, pour une méthodologie de l'engagement : L'historien face aux corps des bagnards du XIXe siècle », dans S. HÉAS et O. ZANNA (éd.), *Les émotions dans la recherche en sciences humaines et sociales : Épreuves du terrain*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, p. 45-60.

BESSON F., 2013, « Chevalier du Christ : la première croisade et l'invention d'un héros chrétien », *Inter-Lignes*, nº 11, p. 13-28.

BESSON F., 2022, « Le Moyen Âge sur les réseaux sociaux : quelques réflexions sur l'expérience d'Actuel Moyen Âge », *Tracés. Revue de Sciences humaines* (hors-série), p. 51-64.

BESSON F., 2023, *Les Seigneurs de la Terre sainte. Pratiques du pouvoir en Orient latin* (1097-1230), Paris : Classiques Garnier.

BESSON F., BLANC W. et NAUDIN C., 2025, *Dix questions sur les croisades*, Paris : Libertalia.

BOQUET D. et NAGY P., 2009, *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, Paris : Beauchesne.

BRESSON J., 2021, « Aveux de faiblesse 2 : Derrière la mise en scène de la recherche, les émotions », dans S. HÉAS et O. ZANNA (éd.), *Les émotions dans la recherche en sciences humaines et sociales : Épreuves du terrain*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, p. 191-203.

BROWNING C., 2022, *Des hommes ordinaires : le 101e bataillon de réserve de la police allemande et la Solution finale en Pologne* [1992], Paris : Les Belles Lettres.

BUC P., 2017, *Guerre sainte, martyre et terreur. Les formes chrétiennes de la violence en Occident*, Paris : Gallimard.

DE RAIGNIAC C., *à paraître*, « Ce que le corpus ne dit pas.
Odette de Champdivers, un cas de violence sexuelle à la cour de France ? (XVe-XVIe s.) », dans *Que font les nouveaux corpus à la recherche en littérature ? (XIIe-XXIe siècle)*.

DOUROUX P., 2017, « Johann Chapoutot : "Je n'en pouvais plus du nazisme, changer de sujet était une question de survie" », *Libération* (en ligne). URL : https://www.liberation.fr/debats/2017/08/18/johann-chapoutot-je-n-en-pouvais-plus-du-nazisme-changer-de-sujet-etait-une-question-de-survie_1590678/. Consulté le 25/12/2025.

EDGINGTON S. (éd. et trad.), 2007, *Albert of Aachen: Historia Ierosolimitana. History of the Journey to Jerusalem*, Oxford : Clarendon Press.

FOA J., 2021, *Tous ceux qui tombent. Visages du massacre de la Saint-Barthélemy*, Paris : La Découverte.

FOUCHER DE CHARTRES, 1866, *Historia Iherosolymitana. Gesta Francorum Iherusalem Peregrinantium*, dans *Recueil des Historiens des Croisades, Historiens Occidentaux*, vol. 3, Paris : Imprimerie impériale, p. 311-485.

FILIU J.P., 2025, *Un historien à Gaza*, Paris : Les Arènes.

GEFEN A., 2016, « La place controversée de la théorie des émotions dans l'histoire de la critique littéraire française », *L'Atelier du Centre de recherches historiques* (en ligne). URL : http://journals.openedition.org/acrh/7321. Consulté le 25/12/2025.

GRENET D. et PEREZ-SIMON M., 2024, « Scènes "non courtoises" en intérieur domestique. Le harcèlement sexuel à la lumière des plafonds peints médiévaux », dans A. DUBOIS-NAYT et R. HAMUS-VALLÉE (éd.), *Écrire l'histoire du harcèlement sexuel sur la longue durée. Nommer, dénoncer, représenter, mettre en image ou en musique*, Paris : L'Harmattan, p. 269-304.

GUILLAUME DE TYR, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, dans *Recueil des Historiens des Croisades, Historiens Occidentaux*, vol. 1, Paris : Imprimerie Royale, p. 1-1156.

JACOB F., 1996, *La Statue intérieure*, Paris : Odile Jacob.

JACOBY K., 2013, *Des Ombres à l'aube. Un massacre d'Apaches et la violence de l'histoire*, Toulouse : Anacharsis.

JEANNEAU C., 2021, « # 45 : Émotions & changement climatique : témoignages de climatologues », *Nourritures terrestres* (en ligne). URL : https://www.nourrituresterrestres.fr/p/emotions-changement-climatique. Consulté le 25/12/2025.

JORDAN P., 2024, « La confusion entre critique d'Israël et antisémitisme dénoncée par de nombreuses personnes juives », *RTS* (en ligne). URL : https://www.rts.ch/info/monde/2024/article/critique-d-israel-et-antisemitisme-un-amalgame-controverse-denonce-28654173.html. Consulté le 25/12/2025.

KEDAR B., 2004, « The Jerusalem Massacre of July 1099 in the Western Historiography of the Crusades », *Crusades*, nº 3, p. 15-75.

LEMIRE V., 2022, *Histoire de Jérusalem*, Paris : Les Arènes.

LEMIRE V., 2022, *Au pied du mur : vie et mort du quartier maghrébin de Jérusalem, 1187-1967*, Paris : Éditions du Seuil.

LETT D., 2021, *Viols d'enfants au Moyen Âge : genre et pédocriminalité à Bologne : XIVe-XVe siècle*, Paris : PUF.

MAILLET C., 2020, *Les genres fluides. De Jeanne d'Arc aux saintes trans*, Paris : Arkhê.

MANZO L. et DEVINE-WRIGHT P. (éd.), 2021, *Place Attachment: Advances in Theory, Methods and Applications*, Abingdon : Routledge.

MASSON C., 2016, « Des chevaliers irréfléchis ? Panique et témérité dans les traités d'art militaire (c. 1330-c. 1550) », dans L. VISSIÈRE et M. TRÉVISI (éd.), *Le feu et la folie : l'irrationnel et la guerre, fin du Moyen Âge-1920*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, p. 101-112.

MICHEL A., 1981, « À propos du formalisme et de la sincérité : culture et beauté dans les hymnes et les cantiques latins », dans G. HASENOHR et J. LONGÈRE (éd.), *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval*, Paris : CNRS Éditions, p. 105-112.

MICHEL S. et MICHAUD-TRÉVINAL A., 2022, « Donna Haraway. Les savoirs situés : pour une pratique scientifique partielle et relationnelle », dans

Y. LIVIAN et M. BIDAN (éd.), *Les grands auteurs aux frontières du management*, Caen : EMS Éditions, p. 281-294.

OLIVIER DE SARDAN J.-P., 2000, « Le « je » méthodologique. Implication et explicitation dans l'enquête de terrain », *Revue française de sociologie*, nº 41-3, p. 417-445.

PETIT E., 2022, *Science et émotion. Le rôle de l'émotion dans la pratique de la recherche*, Versailles : Éditions Quæ.

PAYEN J.C., 1979, « Une poétique du génocide joyeux : devoir de violence et plaisir de tuer dans la *Chanson de Roland* », *Olifant*, vol. 6, nº 3-4, p. 226-233.

PEŁECH T., 2022, « Un réemploi de Flavius Josèphe par Foucher de Chartres : l'or arraché aux cadavres », *Cahiers de civilisation médiévale*, nº 259, p. 259-274.

PROCHASSON C., 2008, *L'empire des émotions. Les historiens dans la mêlée*, Paris : Éditions Démopolis.

RAYMOND D'AGUILERS, 1866, *Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem*, dans *Recueil des Historiens des Croisades*, *Historiens Occidentaux*, vol. 3, Paris : Imprimerie impériale, p. 231-309.

RICHARDSON J., 2003, *Possessions. The History and Uses of Haunting in the Hudson Valley*, Cambridge : Harvard University Press.

TOIVO W., 2017, « Bad language: why being bilingual makes swearing easier », *The Guardian* (en ligne). URL : https://www.theguardian.com/science/blog/2017/mar/27/bad-language-why-being-bilingual-makes-swearing-easier. Consulté le 25/12/2025.

WAQUET F., 2019, *Une histoire émotionnelle du savoir. XVIIe-XXIe siècle*, Paris : CNRS Éditions.

NOTES

1 Je n'ignorais pas, bien sûr, la violence antérieure, née de la colonisation israélienne. Lors de mes séjours en Israël, j'ai pu voir de mes yeux ce qu'est un *checkpoint*, j'ai pu discuter avec des Palestinien·ne·s racontant les humiliations quotidiennes, la peur permanente, la mort à l'horizon, autant qu'avec des Israélien·ne·s évoquant leur sentiment d'angoisse et d'impuissance. Mais, sans du tout nier ni minimiser ces violences, elles-mêmes inscrites dans le temps long de l'histoire de la seconde moitié du XXe siècle, reconnaissons que ce qui se passe depuis octobre 2023 a changé de degré, et probablement même de nature.

2 Je n'ignore ni ne minimise les luttes et engagements de celleux qui refusent cette indifférence, mais force est de constater que ces réactions sont minoritaires.

3 En histoire, cf. notamment Nagy et Boquet (2009 : 43) ; en littérature, cf. Gefen (2016) ; pour une vision plus générale, cf. Beriet (2021) et Petit (2022).

4 J'en profite pour remercier vivement collègues et ami·e·s qui m'ont suggéré des références bibliographiques, notamment Laélia Véron, Nicolas Offenstadt, Christophe Furon, Cécile Vast ; Lisa Sancho et Clara de Raigniac ont bien voulu relire cet article et me faire des retours aussi affûtés qu'utiles et je leur en suis reconnaissant.

5 Cette pente affective peut également conduire à travailler sur des sujets qui nous rebutent ou nous révulsent, comme c'est le cas des sociologues Michel Pinçon et Monique Pinçon-Charlot ou de l'historien Eric Hobsbawm cités dans la suite de ce passage du livre de Waquet (*ibid.* : 167-169). Je crois – mais cette impression demanderait à être confirmée – que c'est là un choix bien plus rare parmi les historien·ne·s non contemporanéistes.

6 En écrivant cela, je n'ignore pas que cet état émotionnel est en lui-même conditionné, ou du moins en partie conditionné, tant par ma position sociale que par mes convictions, mes socialisations et mes engagements politiques. Parler de ce que je ressens face à l'actualité revient également à parler de ce qui me fait ressentir cela, qui ne se joue pas uniquement en mon for intérieur.

7 Sur le concept de fantômes et de hantise en histoire, cf. aussi Richardson (2003).

8 Article, du reste, critiqué et nuancé par les chercheur·se·s en littérature médiévale.

9 Sur ces questions, et notamment sur une discussion aussi fine que pertinente autour de la question de l'existence ou non d'un inconscient dans les sociétés du passé, je renvoie à Bayard (2024).

10 Cf. par exemple Maillet (2020).

ABSTRACTS

Français

L'auteur explore l'impact des émotions, notamment la colère et la tristesse, sur sa pratique de l'histoire. Il réfléchit à la manière dont les violences en Palestine modifient sa perception des textes médiévaux liés aux croisades, en rendant plus difficile la distance critique propre au métier d'historien·ne. Il propose trois pistes : utiliser les émotions pour engager un discours sur le

présent, repenser ses recherches avec un regard neuf, ou accepter un silence temporaire pour mieux gérer l'impact émotionnel. Cette réflexion cherche à concilier engagement émotionnel, réflexion éthique sur l'utilisation des émotions en histoire et rigueur méthodologique.

English

The author explores the impact of emotions, particularly anger and sadness, on his practice of history through his work on the Crusades. In light of the tragic current events, especially the violence in Palestine, he reflects on how these events reshape his perception of medieval texts, making it harder to maintain the critical distance essential to the historian's role. He proposes three approaches: using emotions to address the present, rethinking research with a fresh perspective, or accepting temporary silence to better manage emotional impact. This reflection questions the ethics of using emotions in research, emphasizing that they can deepen understanding of past massacres but may also lead to unhealthy opportunism and seeks to reconcile emotional engagement with historical rigor.

INDEX

Mots-clés

émotions, histoire, Moyen Âge, croisades, éthique

Keywords

emotions, history, Middle Ages, Crusades, ethics

AUTHOR

Florian Besson

(Université Toulouse – Jean Jaurès, FRAMESPA)

Florian Besson est médiéviste et professeur d'histoire-géographie dans le secondaire. Rattaché au laboratoire FRAMESPA, il travaille sur les États latins d'Orient ainsi que sur les médiévalismes contemporains, en particulier dans la fantasy. Il est également engagé dans la diffusion de la recherche en histoire médiévale. IdHAL : florian-besson ; ORCID : 0009-0001-1072-4358

L'idolâtrie ou l'admiration : trouver la bonne focale pour *bien parler* de ses alliés substantiels

Idolatry or admiration: finding the right focus to talk about your substantial allies

François Chanteloup

OUTLINE

Introduction
Heurts et malheurs de l'intensité émotionnelle
La compensation intellectuelle : d'une démesure l'autre
Pour une auto-diplomatie des relations, ou l'impératif de réconciliation
Admirer, subjectiver, aimer : d'autres modes de la connaissance
Conclusion

TEXT

Introduction

1 Un dimanche de mars 1916, alors qu'il s'apprête à fêter ses vingt ans, Gustave Roud écrit à Steven-Paul Robert, qui est déjà son camarade depuis quelques années (et qui deviendra un ami *de longue date*) : « je n'ai pas […] – et ça, c'est donné et on ne l'acquiert pas – le don de m'extérioriser. » (Roud et Robert, 1981 : 13) Aujourd'hui encore je ressens comme une évidence la « rencontre inouïe » (Roud, 2022a : 499) qu'il m'a été donné de faire avec Roud, dont l'œuvre est très vite devenue pour moi un viatique de première importance.

2 Poète, critique, photographe, traducteur, mais aussi épistolier prolifique et marcheur invétéré, Gustave Roud (1897-1976), constamment freiné par une autodépréciation opiniâtre, a pourtant su transcrire une part essentielle de son rapport au monde, et la rendre *réversible*, c'est-à-dire communicable et recevable par autrui. Cette *réversibilité*, que Roud définissait comme « la correspondance qui s'établit lentement sans perte et sans lacune entre ce que l'auteur a voulu dire et ce que ressent le spectateur » (Roud, 2022d : 197-198), joue à plein en

moi. L'œuvre du poète suisse romand, dans toute sa diversité et toute son ampleur, a créé dans mon existence des résonances qui ne cessent de se multiplier, et des échos qui se répercutent sans arrêt sur de nouvelles parois. Ce sont précisément ces résonances et ces échos que je souhaite, à mon tour, rendre réversibles.

3 Or, les bornes *scientifiques* (détachement académique, froideur du ton, point de vue dépassionné et méthodique) dans lesquelles je maintiens ce qu'est l'œuvre de Roud pour moi ne conviennent pas, seules : à tout moment elles menacent d'éclater, et veulent s'étendre, toujours plus. Il me semble que la puissance d'énonciation mise en place n'est pas suffisante, eu égard à la force que représentent ces *résonances* et à l'expressivité qu'elles réclament à grands cris. Peut-être faut-il reconsidérer mes frontières scientifiques qui, bien plus que de simples et utiles garde-fous, ont tendance à devenir d'arides et arbitraires limites. Je ne crois pas, moi non plus, avoir ce *don de l'extériorisation*. Cependant, j'imagine qu'on peut l'acquérir, dans une certaine mesure : à la lumière de la production poétique qui a suivi, c'est presque un comble, pour Roud, d'avoir confié une telle incapacité. Mais le paradoxe n'est qu'apparent, car c'est depuis le terreau du doute et de l'angoisse que s'est peu à peu développée cette œuvre fragile, jamais sûre d'elle-même, et qui a pourtant constamment répondu à l'impératif – jamais évident – d'extériorisation et de don de soi.

4 Bien sûr, quand on est *dans* l'émotion (mais quand ne l'est-on pas ?), c'est le monde entier qui est recomposé, et qui dépend des rythmes effervescents de l'intérieur. Ces rythmes, je considère de plus en plus que prendre soin d'eux revient à tâcher de les rendre habitables, qu'ils aient été souhaités ou non, qu'ils soient perçus comme néfastes ou non : « Je suis convaincue, avec Haraway et bien d'autres, que multiplier les mondes peut rendre le nôtre plus habitable. Créer des mondes plus habitables, ce serait alors chercher comment honorer les manières d'habiter, répertorier ce que les territoires engagent et créent comme manières d'être, comme manières de faire. C'est ce que je demande aux chercheurs. » (Despret, 2019 : 41)

5 Être chercheur·euse, cela pourrait-il aussi signifier quelque chose comme : *prendre en compte les mondes de l'émotion et les rendre habitables* ? Quoi qu'il en soit, je sens qu'il y a pour moi un

enjeu de cet ordre, dans la manière dont je m'engage dans la thèse, et j'aimerais saisir cette heureuse opportunité qui consiste à penser les émotions dans la recherche, pour clarifier ce qui demande à l'être : la décantation est un processus dont la lenteur peut effrayer, et il est bon, parfois, de s'arrêter, de contempler, pour éventuellement réagencer – et porter un regard nouveau.

6 Cette *occasion*, je la conçois comme un exercice : une lutte (ou un jeu) pour que survive l'intime, et que persiste le « je ». Essayer de ne pas le laisser se soustraire à l'impersonnalité qui lui fait la guerre, et à ces fausses objectivités (qu'on a pu, tout aussi illusoirement, ériger en modèles) qui cachent plusieurs inavouables qu'il faudra bien avouer. Sans offrir un tapis rouge à l'autobiographie, j'essayerai tout de même de lui donner la place que je ne lui donne pas volontiers. Car je crois à la vertu des témoignages : j'aime sentir l'implication personnelle dans la construction d'un savoir scientifique, et suis régulièrement frustré de ne pas avoir davantage accès à ce qui a impulsé telle recherche, ce qui l'a fait persévérer et a permis d'atteindre le résultat qu'on nous présente.

7 Il y aura donc quelque chose du témoignage, dans les pages qui suivent, lesquelles ressembleront peut-être plus, parfois, à de la « narration » qu'à du « langage scientifique », pour reprendre une distinction de Baptiste Morizot : « La protocolisation du langage scientifique est une domestication sémantique : elle verrouille les propriétés des êtres en les modélisant, les stylisant, et excluant le négligeable près. La narration, structurellement, produit un ensauvagement sémantique. » (Morizot, 2016 : 205) Il y aura, ici, du *négligeable près* et, je le souhaite, un *ensauvagement sémantique* (même minime) qui, en toute rigueur, rendra possible le partage de quelques émotions.

Heurts et malheurs de l'intensité émotionnelle

8 Au commencement, il est tentant – et je suis tenté – d'introduire ma parole par celle d'un autre, un peu comme à l'accoutumée. On se place sous l'égide du discours d'autrui, sous la protection d'un nom faisant figure d'autorité, et tout à coup cette entrée en matière,

comme un lien qui libère, offre une porte dérobée, par laquelle on fait irruption de la manière la plus discrète qui soit. Pourtant, ici, dans cet espace particulier dont je veux faire un lieu de combat contre l'amuïssement du « je » – cette frêle syllabe qui peine à persister –, c'est bien de moi qu'il s'agit. Et ce moi présent sent la nécessité de revenir au temps fragile des débuts, en parlant en son nom.

9 Le geste initial, donc, c'est un geste chargé d'émotions. Même si l'intérêt intellectuel pour Roud était probablement sous-jacent dès le départ, c'est une autre part de moi, qui a involontairement rencontré, puis *choisit* Gustave Roud. Rien de scientifique là-dedans, rien d'universitaire, aucune velléité de *recherche*. Non : juste une évidence, un hapax, une découverte, et tous les mots sont impropres. C'est toujours Roud, finalement, qui en parle le mieux : « Il y a, en poésie, de ces "rencontres" – je ne sais quel autre mot employer – qui revêtent indubitablement l'apparence d'une sorte de miracle. » (Roud, 2022b : 955) Ces mots, Roud les adressait au poète italien Eugenio Montale, dont il admirait l'œuvre en secret. *En secret*, car Roud, rongé par une timidité maladive, n'a jamais envoyé la lettre qui contient cette phrase.

10 Ce simple fait me le rend d'ailleurs infiniment proche. Et les premiers moments de la découverte ont été remplis de semblables accès empathiques. Il n'y avait que cela : des ressemblances. Des traits identitaires, poétiques ou biographiques, que je faisais miens. Roud semblait renvoyer comme un miroir de mon existence, de mes failles, de mes incapacités, peut-être aussi de mes espoirs. Tout cela, dit ainsi, semble bien trivial, voire tristement banal : c'est la puissance seule de ces sensations, et le rôle qu'elles ont joué pour moi, qui, à mes yeux, les légitime et excuse leur partage – le justifie.

11 Je projetais certains traits de ma propre existence sur celle de Roud, et parfois j'étais tenté de me dissoudre en lui, comme s'il avait *réalisé* précédemment la forme d'existence qui correspondait à la mienne, et l'avait portée à des hauteurs inégalables. Je n'avais plus rien à faire. Pourtant, grâce à ce qui devenait un salutaire compagnonnage, j'allais à ma rencontre, mais aussi à celle de l'autre. Il me semblait atteindre avec cet homme mort depuis près de cinquante ans une intimité et une confiance que je n'avais jamais connues avec des vivants. Je me sentais vulnérable, et perméable à une sorte de confusion des dimen-

sions. Roud, celui qui *regarde vivre*[1], devenait à son tour *celui qui vit pour moi*. Plus encore, il devenait dans le même mouvement *celui qui est poète pour moi*, c'est-à-dire celui qui sent comme moi, qui connait les mêmes choses que moi, mais qui est parvenu à les dire et donc à réduire quelque peu les franges de l'ineffable.

12 Roud, cet « adolescent qui n'a pas eu la force de dire *oui* tout de suite à sa solitude » (Roud, 2022a : 689). Roud, cet homme brûlé par la *différence*, mot terrible résumant tant de souffrances, tant d'incapacités, tant de douleurs, tant de promesses aussi[2]. Roud, ce solitaire qui déambule dans la campagne et sent toujours au-dedans de lui le poids d'une sensibilité trop lourde à porter. Roud, enfin, cet émotif qui semblait particulièrement correspondre à ces « natures rêveuses » magnifiquement décrites par Vladimir Jankélévitch :

> elles foncent à corps perdu dans leurs moindres sentiments, sans arrière-pensées, sans précaution ; quoi qu'elles éprouvent, amour, colère, enthousiasme, elles y mettent tout leur cœur, et c'est pourquoi on les dit "entières", exprimant par là qu'elles vont jusqu'au bout de leur émotion (Jankélévitch, 2011 : 31).

Et bien sûr, poursuit le philosophe : « ce radicalisme de cœur les rend infiniment vulnérables. Elles sont comme ces étourdis qui ont tout mis du même côté : quand ils perdent, ils perdent tout. Quelle proie facile pour le malheur ! » (*ibid.* : 32) L'image de Roud se levait immédiatement, à la lecture de ces lignes révélatrices, et mon image s'y superposait vaguement, créant une fois de plus de perturbantes interférences. Il y avait un risque, dans cette « rencontre inouïe » et dans l'enthousiasme démesuré dont elle était le principe. Je n'avais d'ailleurs pas besoin de Jankélévitch pour me mettre en garde : j'avais une conscience aigüe des écueils qui pouvaient menacer l'approche scientifique que je commençais à envisager. J'estimais, vraisemblablement à tort, que l'engagement dans une thèse réclamait une rigueur méthodique, laquelle impliquait une certaine *mise à distance* du sujet, ce dont je ne me croyais pas capable.

13 Le premier obstacle était en effet l'implication émotionnelle excessive, car je pressentais que je pourrais disparaître dans mon sujet, m'y perdre. J'avais peur d'être trop influençable, et de ne pas savoir résister à la tristesse, au désespoir, à la noirceur de certaines pages

roudiennes. Ce n'était pas seulement mon lien avec le corpus qui était empreint d'une charge émotionnelle trop puissante, c'était mon corpus lui-même. Je craignais de ne pas faire honneur à la poésie de Roud, tant « le lecteur passionné tire tout à soi et recompose le livre à son gré » (Raymond, 1970 : 28).

14 Mais dans le même temps je lisais les témoignages des amis de Roud. Jacques Mercanton écrivait par exemple, à propos d'*Essai pour un paradis* : « On ne lit pas : on vit dans ce livre. » (Mercanton et Roud, 2006 : 22) Je me disais que l'approche universitaire n'était peut-être pas incompatible avec la dimension existentielle et identitaire qui caractérisait ma lecture de Roud. Peut-être même une telle approche me permettrait-elle d'installer en moi le « tonus des inclinations contrastantes », dont les natures rêveuses de Jankélévitch sont dépourvues. Peut-être seule une mise à distance, une objectivation impassible, rendrait-elle effective la conjuration que je commençais à appeler de mes vœux. Car l'intensité émotionnelle n'était pas soutenable, et je ne voulais pas risquer de tout gâcher. Je voulais au contraire faire de Roud un « allié substantiel » (Char, 1983 : 671) durable. À ce mouvement du cœur, il fallait opposer un mouvement contraire, qui seul pourrait équilibrer la balance, et m'offrir enfin une relation absolue, complète, avec les textes aimés.

15 C'était sans compter ce *radicalisme* auquel faisait référence Jankélévitch.

La compensation intellectuelle : d'une démesure l'autre

16 Il y a donc eu un mouvement contraire. Mais un mouvement que je n'ai pas su doser, et qui m'a fait tomber dans l'autre extrême. Il faut dire que les automatismes de défense étaient probablement déjà là : face aux attaques incessantes des émotions, perçues comme autant d'intrusions nuisibles car douloureuses, un bastion était déjà construit, qui permettait de conserver un lieu dépourvu d'hystérie, un lieu de calme apparent, où puissent jouer librement les forces rationnelles. Voilà donc quel a été le projet, jamais vraiment conscient : ériger ou consolider des murs, pour maintenir *à l'extérieur* cette intensité émotionnelle qui perturbait le bon fonctionnement de

la machine intellectuelle. Aucune demi-mesure, le but étant que les frontières soient infranchissables. Et cette citadelle intérieure aux pouvoirs immenses, le malheur voulait donc qu'elle soit déjà disponible en moi.

17 Je connaissais bien sûr ce lieu commun qui désigne la recherche scientifique comme activité objective nécessitant une mise à distance des sphères émotionnelles, spirituelles, et plus largement individuelles et existentielles. J'avais déjà pressenti tous les problèmes qu'impliquait une telle ségrégation, mais je ne parvenais pas encore à les dépasser, à les résoudre *de fait*. Alors, je me suis retranché dans ce bastion coupé autant du monde que d'une grande partie de moi-même. J'avais besoin de stabilité, de boussole, et je m'imaginais qu'une rationalisation rigoureuse m'apporterait cela. Je pensais à la phrase du biologiste Edward Osborne Wilson : « Le sujet restera votre pôle nord et constituera un sanctuaire dans un univers mental changeant. » (Wilson, 2012 : 87-88)

18 Seulement, il n'a jamais été question de *sanctuaire*, mais plutôt de *prison*. Enfermé avec cet intellect qui se réjouissait d'être devenu l'unique décideur et l'unique force en présence, j'étais devenu un de ces êtres broyés par l'impératif de performance : « Mon seul problème, la seule raison de mon inquiétude, c'est que je reste persuadée que mon devoir est d'être productive, pas d'être vivante. » (Chollet, 2024 : 170) À cette constatation sans appel, Mona Chollet ajoute cette petite note inoffensive : « En raison du rapport aux émotions qu'on inculque aux garçons, de nombreux hommes utilisent d'ailleurs le travail précisément pour fuir les leurs. » (*Ibid.*) J'avais depuis longtemps remarqué ma propension à fuir dans le labeur mental, sans toujours savoir exactement ce que je fuyais.

19 Toujours est-il que je retombais dans des travers bien connus, quoique non maîtrisés. À présent, tout semblait aller dans le sens de la *mise à distance*. Je me nourrissais du commentaire que Michel Collot fait de l'itinéraire intellectuel du poète Antoine Emaz. Vivement influencé par Pierre Reverdy, Emaz avait fait le choix de se lancer dans une thèse monographique sur son modèle :

> Mais, pour soumettre ces textes à l'analyse rigoureuse et précise que suppose un travail universitaire, Antoine Emaz devait aussi prendre vis-à-vis d'eux un recul nécessaire et salutaire, comme il le soulignait

> lui-même : « S'engager dans une thèse, c'est aussi et peut-être d'abord reconnaître une dette envers (l')auteur ; mais en s'engageant dans l'œuvre, celui qui aimait le texte cherche à prendre ses distances et d'une certaine façon faire son deuil d'une fascination » (Collot, 2019 : 279 [3]).

Ce « recul nécessaire et salutaire », je voulais moi aussi le mettre en place : je le savais inéluctable, et peu à peu je le sentais émerger. Demeuraient malgré tout quelques réticences : serai-je vraiment obligé de *faire le deuil de ma fascination* ? Ce dernier doute fut écrasé par la machine qui s'était mise en marche. Mon rapport avec mon corpus s'infléchissait, mais dans une direction qui n'était certes pas tout à fait mauvaise : je réussissais à aborder les textes de Roud avec les outils scientifiques que j'avais prévu d'utiliser, et je commençais à échafauder divers angles théoriques bénéfiques, qui m'ouvraient de nouvelles dimensions poétiques. Cependant, j'avais tendance à devenir stakhanoviste et le travail, à nouveau, dégradait ma santé psychique autant que physique.

20 De manière assez prévisible, l'obsession intellectuelle couplée à la dissimulation des émotions, à leur inhibition, finit par ouvrir grand la porte à l'anti-intellectualisme. Confinées dans quelques limbes, les émotions refirent donc violemment surface, s'incarnant dans divers troubles somatiques (que je rechigne toujours à décrire ou à nommer) ainsi que dans plusieurs formes de rejet. Nouvelle chute dans un nouveau contraire. Je connaissais bien cet enfermement exclusif dans la chose intellectuelle, et la haine qu'il provoque envers elle. Heureusement, c'est contre *l'intellectualisme comme approche et comme état d'esprit* qu'était dirigée cette rancune, et pas contre mon corpus. Je trouvais d'ailleurs dans les écrits de Roud de quoi me conforter. Lui aussi *savait* : « Hier, un instant, j'ai pu comprendre le tragique d'une existence brûlée par la pensée ; le repos de Nietzsche dans la folie, qu'il devient naturel et beau. » (Roud, 2022c : 195)

21 Ce feu dévorant, je sentais bien que je ne pourrais indéfiniment rester à son contact : maintenant je savais reconnaître le prodrome avant le symptôme, et avant le stigmate irréversible de la brûlure. Tout me mettait en garde, et j'essayais d'être attentif à ce que je considérais comme autant de *signes*. Mon corps butait contre cette maxime d'Elias Canetti, que je recevais comme m'étant directement adressée :

« Il ne suffit pas de penser, il faut aussi respirer. Les penseurs qui n'ont pas assez respiré sont dangereux. » (Canetti, 1978 : 249) J'essayais, alors, avec l'aide de ces compagnons de route, de respirer, de redonner leur dû aux émotions, de les accepter à nouveau : leur amnistie était prononcée. Bien sûr, même si je les avais exilées, elles étaient restées non loin, couvant de manière souterraine, attendant leur tour, et se manifestant déjà de diverses manières. Significativement par exemple, depuis le début de la guerre que je leur avais intentée, le besoin s'était fait ressentir de créer un espace annexe me permettant d'exprimer tout ce qu'il me semblait ne pas pouvoir placer ou évoquer « dans la thèse ».

22 Ce lieu marginal, qui a fini par devenir une sorte de terre d'asile, accueillait ce qui n'était pas assez noble, ou trop intime. J'aurais pu inscrire sur sa couverture : *dossier sensible*… J'essayais bien, malgré tout, de créer quelques ponts entre ces lieux antagonistes. J'avais conscience qu'une telle dichotomie n'était pas viable, pas naturelle, et qu'il fallait inventer autre chose. Je me rassurais en me disant que je pouvais toujours m'immiscer discrètement dans ma recherche par le simple fait de privilégier telle ou telle théorie plutôt que telle autre : le choix des lectures critiques convoquées et leur agencement en un dialogue complexe entraîne rapidement l'élaboration d'une perspective toute personnelle. De plus, en me permettant certaines libertés, je croyais pouvoir me manifester dans le *style*, en vertu du principe flaubertien : présent partout, et visible nulle part.

23 Pourtant, ces ruses indirectes n'étaient que de la poudre aux yeux, dont l'unique but était de faire durer un peu plus encore un système prêt à s'effondrer. Aucune des deux voies dans lesquelles je m'étais successivement engagé n'était soutenable, ni même pleinement efficace d'un point de vue heuristique. Il fallait faire face sans choisir la facilité, c'est-à-dire en s'écartant des sillons déjà tracés. En d'autres termes : il fallait tout reconsidérer.

Pour une auto-diplomatie des relations, ou l'impératif de réconciliation

24 Faut-il, alors, poser le problème sous une forme dialectique ? Faut-il, en quelque sorte, viser l'obtention d'un troisième terme qui subsumerait les deux premiers, et offrirait le seul agencement souhaitable ? Allier science et sensibilité, raison et émotion, c'est-à-dire dépasser tous les dualismes constitutifs d'une approche du monde profondément enracinée en nous, ne va pas de soi. Même en ayant conscience d'une telle nécessité épistémologique, le risque est d'être repris, encore et toujours, par la force de frappe d'un rapport au savoir intériorisé et déterminé par de multiples héritages culturels. Comment faire, dès lors, pour que l'ambition d'un dépassement de l'alternative émotions/intellect soit plus qu'un vœu pieux ou qu'un positionnement idéologique ?

25 Rappelons toutefois que ce rapport à la connaissance dont nous sommes les héritiers demeure assez récent. Les études de Claude Reichler sur les Alpes, qui mêlent approches biophysiques, culturelles et phénoménologiques, montrent bien qu'au tournant des XVIIIe et XIXe siècles a lieu quelque chose comme une séparation entre sciences et arts :

> Une particularité importante marque les grands livres de voyage du XIXe siècle : l'approche scientifique et la vision littéraire prennent désormais des voies séparées. À l'une l'observation objective, les méthodes soumises à vérification, le rejet de toute émotion dans le compte rendu ; à l'autre la dramatisation de la nature, le lyrisme du moi, le pathos de la représentation (Reichler, 2002 : 12).

Contre ces cloisonnements arbitraires, Reichler prend l'exemple de l'alpiniste Horace Bénédict de Saussure, géologue et naturaliste chez qui cohabitent « attitude esthétique » et « travail scientifique » (*ibid.* : 60). Saussure propose ainsi une vision unifiée d'un objet scientifique qui, par là même, n'est plus tout à fait – ou pas seulement – objet, puisqu'importe le moi profond de celui qui se plonge dans la connaissance et participe pleinement à son *sujet d'étude*.

26 De sorte que naît quelque chose de plus que les deux termes (Saussure, les Alpes) : la *relation* qui les unit, et qui ne se réduit ni à l'un ni à l'autre. Or, c'est précisément sur la *relation* que je voudrais insister à présent – la relation comme occasion de réconciliation. On sait qu'une des tendances contemporaines de la recherche consiste à problématiser l'ensemble des dualismes hérités, et à travers eux *le fondement même* du dualisme. C'est en ce sens que la spécialisation des savoirs s'ouvre de plus en plus à des formes d'interdisciplinarité. C'est en ce sens aussi que nombre de chercheur·euses inventent de nouveaux outils (notamment méthodologiques) pour se libérer d'une certaine conception de la science.

27 Les exemples ne manquent pas, qui osent faire œuvre protéiforme. Pensons à Clélia Nau livrant une vaste étude sur le feuillage, qui fait dialoguer scientifiques et artistes par l'intermédiaire d'une écriture fortement stylisée, qui rappelle l'arborescence même dont elle s'inspire et qu'elle assimile. Rien de surprenant, dans ces conditions, à ce qu'elle écrive : « La prose savante a sa poétique propre – une poétique de flux, de forces. Même en ses erreurs, en ses errements, la science conserve sa capacité d'extase, d'émerveillement, en appelle à l'imagination. » (Nau, 2021 : 267)

28 Mais c'est surtout Baptiste Morizot qui me semble offrir le meilleur exemple d'une œuvre s'acharnant à trouver de véritables et efficaces alternatives au dualisme. Porté par les impératifs utilitaires du pragmatisme philosophique qui sous-tend toute sa pensée, Morizot envisage un « alliage incandescent » (2020 : 140) entre les différentes formes de savoirs, qu'elles soient corporelles, imaginatives, sensitives, rationnelles, intuitives, interprétatives… Ainsi, il ne s'agit déjà plus de se battre contre le couple simpliste « Science et Sensibilité » (*ibid.* : 143), mais plutôt contre la tendance elle-même qui nous pousse plus généralement à la dualité.

29 Et pour Morizot, cet « alliage incandescent » s'incarne dans une *pratique* qui n'est ni seulement sensitive, ni seulement corporelle, ni seulement rationnelle, mais tout cela à la fois : la pistage – qui met en jeu autant le corps et l'imagination que le raisonnement et le savoir. Comment faire, toutefois, dans le cas d'une recherche littéraire qui porte sur des textes, sur des mots, sur le langage enfin, autrement dit sur ce qui semble à première vue le plus éloigné d'une interaction

avec le monde ? Où trouver l'occasion autrement plus réelle à même de fournir un terrain d'expression pour le corps ? Est-on réduit à nourrir ces aspects de soi « hors de la thèse » ? Sûrement, dans une certaine mesure – car il ne s'agit pas non plus de se laisser aveugler par un fantasme fou de cohérence, d'unité ou d'harmonie.

30 Cependant, les mots, le langage sont aussi ce par quoi nous percevons le monde et entrons en interaction avec lui : pister un sens textuel qui se dérobe ou être à l'affût d'une idée furtive, c'est déjà une manière d'agir sur le réel et de faire corps avec lui. C'est pourquoi les considérations théoriques développées ici visent bien malgré tout à un résultat effectif, en l'occurrence œuvrer à concilier et réconcilier différentes parties de soi, qui contribuent de plusieurs manières à la recherche scientifique et sont prises dans des systèmes hiérarchiques – lesquels ont tendance à fonctionner de manière autonome les uns des autres. Or, on a vu qu'un tel séparatisme n'était aucunement viable. Les métaphores de la « citadelle » et de la « terre d'asile », qui sont venues spontanément sous ma plume, indiquent peut-être que le problème est d'ordre géopolitique, et que c'est par des outils géopolitiques qu'il peut être résolu, ou du moins infléchi. Quand des parties entières de soi sont devenues à ce point étrangères l'une pour l'autre, seul un « plié-en-deux », c'est-à-dire un diplomate, peut participer à une pacification et à un retour de la communication : « Le plié-en-deux, c'est celui qui se trouve à la frontière, contorsionné de telle manière à avoir une partie dans chaque camp, et qui ce faisant rend possible une communication, par le partage d'un code hybride : il constitue un interprète qui joue le rôle de membrane à l'interface entre deux entités hétérogènes. » (Morizot, 2016 : 33)

31 Comment faire, dès lors, pour être *son propre plié-en-deux* ? Comment faire pour remettre du lien et de la fluidité là où l'on s'est habitué à ne créer que de la rigidité et de la rupture ? C'est en cela que la « diplomatie des relations » développée par Morizot peut nous apporter les outils nécessaires. Sans partir du principe que les sphères intérieures que nous prétendons connecter sont du même type, mais sans considérer non plus qu'elles doivent fonctionner en évitant toute prise en compte mutuelle, l'enjeu est donc de réactiver des puissances relationnelles jusque-là annihilées ou inconnues. En d'autres termes : centrer l'attention sur la relation entre les différents

termes, pour mettre au jour et toucher du doigt ce que seule l'*interaction* permet. La « diplomatie des relations » de Morizot, qui s'oppose à une « diplomatie des *termes* » (*ibid.* : 358), offre dans cette situation une boussole bienvenue.

32 On a vu qu'en continuant – quoiqu'involontairement – de dissocier plusieurs parts en soi, un rapport hiérarchique s'établit naturellement et fait très vite pencher la balance d'un côté ou de l'autre. La situation, alors, n'est plus soutenable, car la *relation* a été négligée. C'est en somme ce que raconte Aldo Leopold dans le célèbre fragment intitulé « Penser comme une montagne » : « à partir du moment où moins de loups signifiait plus de cerfs, pas de loups signifierait à l'évidence paradis des chasseurs » (Leopold, 2017 : 169-170) avance-t-il rétrospectivement ; or, il réalise que les loups « pas plus que la montagne ne partageaient ce point de vue » (*ibid.* : 170), car « de la même manière qu'un troupeau de cerfs vit dans la crainte mortelle de ses loups, la montagne vit dans la crainte mortelle de ses cerfs » (*ibid.*). En éradiquant les loups, c'est tout un équilibre qui est fragilisé : les cerfs, qui n'ont plus de prédateurs, deviennent nombreux au point de faire pression sur leur environnement végétal immédiat, qui s'appauvrit très vite.

33 De même, si l'on éradique (là encore : consciemment ou non) toutes les manifestations relevant de la sphère émotionnelle, alors les forces à qui on laisse libre cours, n'étant plus équilibrées par rien, s'emballent et deviennent néfastes, créant, dans mon cas, une forme d'anti-intellectualisme. Symétriquement, si ce sont les éléments groupés dans ce que nous délimitons comme appartenant à la sphère intellectuelle que nous censurons, alors jaillissent les peurs irrationnelles et superstitieuses, les paniques, l'anxiété débridée, voire la prostration ou le désespoir, qui s'infiltrent par les ouvertures que laisse béantes une sensibilité devenue fragilité immodérée.

34 En somme, être son propre diplomate consisterait à prendre soin des relations qu'implique une identité multiple et complexe, qui ne veut pas être réduite à l'une de ses composantes au détriment de toutes les autres. Contre les automatismes dualistes, il s'agit donc de créer des automatismes de diplomatie, visant à rechercher les conditions toujours changeantes d'un équilibre, précaire certes, mais *dynamique* – ce que ne garantit assurément pas une situation qui

renvoie dos à dos des termes n'ayant prétendument rien en commun, et rien à se dire. Si, jusque-là, j'ai choisi de maintenir, dans l'organisation de ma pensée (et dans la succession de mon plan), le dualisme émotions/intelligence, c'est que j'ai avant tout voulu présenter un *état des lieux*, un état de fait. Pour savoir où aller, il faut savoir d'où l'on part.

35 Mais les analogies tissées entre les savoirs philosophiques-écologiques d'un côté, et ma position de sujet-chercheur de l'autre, ne sont pas d'anodines mises en images : elles veulent signifier, déjà, l'intrication de plusieurs entités perçues jadis comme hétérogènes : une sensibilité au vivant, un souci de renouvellement méthodologique, une revendication de certaines affinités électives, une tentative d'affirmation et donc de composition de soi. Toutes dimensions qui ne recoupent pas le dualisme évoqué plus haut. À celui-ci veulent se substituer, empiriquement, d'autres formes de construction du savoir, et d'autres formes de rapport à soi : il s'agit dorénavant d'aller au-devant d'elles.

Admirer, subjectiver, aimer : d'autres modes de la connaissance

36 Faire de tels parallèles entre psychologie, sciences du vivant, épistémologie et vécu existentiel peut toutefois avoir quelque chose de *choquant*. Je suis d'ailleurs mon premier contradicteur et premier pourvoyeur de doutes. Arpentant depuis plusieurs années les études animales, je me déplace quotidiennement dans des lieux qui font la part belle, précisément, aux relations entre disciplines. L'anthropologie côtoie la littérature, la sociologie fraye avec l'écologie scientifique, la philosophie dialogue avec la bioacoustique… Ma thèse ne s'inscrit pas *stricto sensu* dans une démarche multidisciplinaire, mais il m'arrive fréquemment de faire appel à des savoirs ou à des outils qui ne concernent pas les études littéraires, pour lesquelles seules j'ai été formé.

37 Dès lors, nourri par un persistant syndrome de l'imposteur, je crains sans cesse de n'avoir pas les compétences minimales requises, et je

redoute ainsi de faire fausse route, voire de trahir les impératifs de rigueur scientifique spécifiques à certaines disciplines que je ne connais qu'en autodidacte bricoleur. La première fois que j'ai entendu parler du concept de « toutologie », accolé alors au terme « amateurisme » (Comeliau, 2013), je me suis tout de suite senti visé, et comme immédiatement pris en tort. Ce sentiment s'est aggravé puis un peu calmé à la lecture d'un article de Patrick Charaudeau, distinguant une *pluridisciplinarité* « qui accumule mais n'articule pas », une *transdisciplinarité* « qui traverse les lieux de pertinence mais peut en faire perdre leur horizon », et une *interdisciplinarité* « qui échange, coopère, partage en interrogeant et intégrant de façon critique » (Charaudeau, 2010 : 19).

38 Depuis, je poursuis l'idéal de cette interdisciplinarité-là, que je veux mesurée et soignée. Il n'empêche, je suis toujours effrayé par le spectre du « confusionnisme d'une pluridisciplinarité sauvage » (*ibid.*), qui agit sur moi comme un épouvantail, me mettant certes en garde contre les dérives de mélanges extrêmes et simplistes, mais m'incitant aussi à rester dans les sillons familiers, sans me nourrir de domaines du savoir jugés trop éloignés de moi. Cependant, si je me risque quelquefois à effectuer de nouvelles combinaisons, c'est sûrement en grande partie parce que des *modèles* m'ont montré que la chose était possible. En écrivant la première partie de mon article, je n'avais plus en tête le chapitre de Baptiste Morizot intitulé « Cohabiter avec ses fauves », dans *Manières d'être vivant* : pourtant, c'est peut-être cette lecture qui, sur le mode de l'innutrition, m'a conduit à établir de telles idées.

39 Développant une « éthologie de soi » visant à « connaître finement […] le comportement délicat et ardent de sa vie affective » (Morizot, 2020 : 187), Morizot offre un exemple de mutualisme philosophique, en mettant au jour ce que des savoirs éthologiques et des représentations culturelles peuvent apporter à la connaissance de soi et à une éthique des émotions. Se faire « diplomate des passions » (*ibid.* : 196) – *de ses propres passions* – vaut mieux que de se faire leur dompteur. Pour ma part, j'ai essayé d'élargir un peu plus cette conception de l'auto-diplomatie, pour la faire jouer à un niveau supérieur, qui implique également tout ce qui n'est pas émotion. Cette influence, en moi, de l'œuvre de Morizot, et la manière dont elle a resurgi et s'est cristallisée – plus ou moins volontairement – autour de l'article

présenté ici, semble entraîner plusieurs conséquences qu'il paraît nécessaire de déplier.

40 La première d'entre elles, qui a des airs de lapalissade, est que le sujet qui *cherche* ne fonctionne pas en circuit fermé. Ou, pour le dire avec cette première personne qui, je le sens, tend à s'effacer, à se résorber furtivement : *je* ne fonctionne pas en circuit fermé. Je fais au contraire partie d'un vaste réseau, en partie universitaire, qui a tout d'un écosystème. Être un (bon) diplomate pour soi-même implique donc de ne pas oublier que nous ne sommes jamais tout à fait séparés du monde et des autres, mais toujours reliés à eux : pour retrouver le vocabulaire de Morizot, nous ne sommes pas un *terme*, mais un agrégat de *relations*, qui nous font et nous défont sans cesse.

41 L'autre conséquence, qui retiendra davantage mon attention, pourrait se formuler ainsi : c'est un ensemble d'agencements complexes, de propriétés mettant en jeu différentes parties du moi, qui m'a amené à formuler les arguments présentés plus haut. En d'autres termes : c'est la conjonction d'événements multiples et s'influençant les uns les autres qui a fini par déboucher sur les lignes que j'essaye d'écrire et sur le cadre théorique et autobiographique que je tente, par elles, de construire et de rendre stable. Et ce travail, loin de le faire seul, je le fais grâce aux relations que j'entretiens avec ces autres dont je me nourris, ces *autres* étant principalement, ici, des scientifiques au sens large du terme. Car je ne cherche pas seulement des savoirs, mais aussi quelque chose comme des acquis existentiels, des suggestions, des tremplins ou des consolations.

42 Et même : c'est souvent un attrait, un élan passionné mêlé de curiosité intellectuelle qui me pousse vers elles et eux. C'est en cela, par exemple, que je peux les *admirer*. On aurait tort de ne voir dans l'admiration qu'un simple mouvement émotionnel : il y a en elle, je crois, une complexité qui permet de penser une sortie du dualisme. J'emprunte à Michel Crépu la couleur que je souhaite donner à ce mot d'*admiration* :

> L'admiration […] est le contraire de l'idolâtrie. Que veut l'idolâtre ? Qu'on lui épargne l'épreuve de l'altérité, l'aventure de la rencontre. Il veut une fusion qui absorbe tout dans une folle étreinte. L'idolâtre veut exorciser l'autre. L'admiratif désire le connaître. C'est le

> contraire. L'autre, ce peut être un poème, un arbre, un visage. Admirer est le mode cardinal de la connaissance (Crépu, 2017 : 13-14).

La distinction admiration/idolâtrie m'aide à penser le rapport entretenu non seulement avec mon corpus primaire, en l'occurrence Gustave Roud, mais aussi avec mon corpus secondaire. Pour éclaircir la chose, je pourrais dire par exemple que l'œuvre de Baptiste Morizot produit régulièrement sur moi des réflexes admiratifs. Il arrive quelquefois que cette fascination prenne les apparences d'une allégeance qui paralyse. Très vite cependant nait un *désir de connaissance* qui m'exhorte à lire et relire des textes qui stimulent ma curiosité et me nourrissent intellectuellement. Je crois que l'admiration est ainsi l'un des *modes de saisie*, pour moi, de l'œuvre de Morizot.

43 Plus encore, c'est aussi l'intuition qui est en jeu. Le recours à une telle philosophie du vivant ne va pas de soi, en effet, quand il s'agit d'étudier l'œuvre de Gustave Roud : à la « quête » idéaliste de l'un, s'opposent les préoccupations pragmatistes et les « enquêtes » de l'autre. C'est bien l'intuition qui m'a guidé vers la possibilité d'un tel éclairage, en me susurrant, par le biais d'une voix intérieure : *il y a là quelque chose à faire*. Constituer cette voix, l'entendre, l'écouter, et surtout lui prêter attention et la juger digne d'intérêt n'est pas automatique : je m'étais plutôt habitué à ne pas encourager de telles paroles, en vertu d'une rationalisation extrême qui demandait avant tout des preuves empiriques, voire des preuves déjà trouvées et mises en valeur par d'autres que moi.

44 Quoi qu'il en soit, l'admiration portée à un système philosophique peut m'aider, profondément, à le comprendre. « Comprendre, c'est s'identifier » (Hollaert, 1991 : 394), écrit Grietje Hollaert dans sa thèse sur Gustave Roud, au moment de commenter les quelques mots suivants, tirés de la prose intitulée « Point de vue » : « tu ne comprendras rien à quoi tu n'aies d'abord profondément ressemblé » (Roud, 2022a : 828). S'identifier, comprendre : c'est parfois tout un. Je me suis identifié, je crois, à des chercheur·euses qui travaillaient sur le même matériau que moi, rencontraient les mêmes problèmes que moi, et tentaient d'élaborer les relations les plus saines entre toutes les composantes de leur intimité et leurs sujets d'étude. Je pense, entre beaucoup d'autres, à Albert Béguin, dont l'« Introduction » à sa

thèse magistrale *L'Âme romantique et le rêve* m'a durablement touché et influencé.

45 Dans ces pages où il *se situe* par rapport à l'œuvre immense qu'il a achevée et qu'il donne à lire, Béguin insiste sur l'implication personnelle qui a été la sienne. Il n'est pas seulement question de temps ou d'énergie, mais d'engagement existentiel et spirituel. Pour fournir un travail de qualité portant sur des œuvres poétiques (issues des romantismes allemand et français), Béguin a dû faire appel à toutes ses ressources, et non simplement à ses compétences intellectuelles : « lorsqu'il s'agit de comprendre une expérience d'ordre poétique, il est proprement sacrilège de faire violence à l'unité de la personne humaine, qui engage dans l'aventure tout autre chose que des idées théoriques : ses raisons d'être, ses craintes et ses espérances profondes. » (Béguin, 1991 : XVIII) La posture de recherche, pour Béguin, n'est pas une posture qui privilégierait certaines qualités au détriment d'autres : elle se veut, au contraire, *unifiante*, dans la mesure où elle a besoin de tout ce que le sujet-cherchant peut mobiliser comme pratiques heuristiques, y compris ce qu'il a en lui de plus intime.

46 En outre, Béguin défend le bienfondé de la lecture et de la critique empathiques : le sujet-cherchant élucidera d'autant mieux les auteurs étudiés qu'il aura lui-même été habité par les mêmes puissances émotionnelles ou les mêmes gouffres métaphysiques. Une telle disposition crée alors une double influence : le sujet-cherchant est influencé par le corpus qu'il étudie et qui vient infléchir ses propres positions, dans une langue connue ; et le sujet-cherchant vient informer et transformer à son tour son corpus, par le simple fait de s'y projeter tout entier. Ce dernier geste ne revient pas pour autant à ne plus voir que du *soi* partout ailleurs, et à ne plus faire que travestir le réel en créant d'infinis avatars de sa propre individualité : on pourrait plutôt comparer ce mode de connaissance à ce que Philippe Descola et Alessandro Pignocchi nomment la « subjectivation », par contraste avec l'« objectivation » (Descola et Pignocchi, 2022 : 158).

47 Pignocchi précise que cette distinction, « avec ce qu'elle peut avoir de simpliste et de réducteur », n'est jamais qu'une question de *dominantes* : « Chaque humain porte en soi ces deux modes de compréhension » (*ibid.*). Il s'agit seulement d'investir davantage l'un

de ces deux pôles, ou d'élaborer et d'inventer des entre-deux hybrides, en multipliant les combinaisons. *Subjectiver*, c'est-à-dire se projeter dans le corps de l'autre, dans ses émotions et son point de vue, c'est aussi, en un sens, *aimer*. C'est peut-être Claude Reichler qui en parle le mieux quand, à la fin de son étude sur les Alpes, il écrit : « ces objets que j'ai interrogés, que j'ai regardés et lus avec patience et passion, que j'ai rassemblés pour les faire comprendre, j'ai pu constamment les admirer et les aimer » (Reichler, 2002 : 241).

48 Ce sont précisément de telles paroles, qu'à mon tour j'admire et aime : rencontrer de telles relations entre les chercheur·euses et leur matériau étudié me conforte dans certaines intuitions et me pousse à assumer mes propres positions.

49 Je me sers de ces diplomates-pour-eux-mêmes comme de boussoles, qui me permettent d'élaborer toujours plus finement les relations qui me lient avec les textes, avec les pensées, avec les manières d'être au monde que j'admire, aime et subjective. En m'offrant des exemples désirables d'existences de chercheur·euses, ces multiples expériences du savoir m'engagent à trouver mes propres combinaisons, qui ne peuvent se résumer à la répétition inlassable des noms que j'aime et de leurs paroles porteuses de sens.

Conclusion

50 Au commencement, j'avais insisté sur l'idée – essentielle pour Roud, et dorénavant pour moi-même – de réversibilité. Réversibilité rêvée, et dont l'absence peut être redoutée sans cesse, quelle que soit la nature générique (prose poétique ou article scientifique) d'un texte publié. Or, cette correspondance puissante qui s'est établie entre les écrits de Roud et moi-même, c'est elle que j'ai souhaité mettre en mots et en images, poussé par la volonté de conquérir au moins un peu ce fameux don d'extériorisation, en dépit de la crainte perpétuelle de ne pas y parvenir. Les émotions, principes et sources d'une telle recherche, seraient-elles donc également son point d'arrivée, comme si l'enjeu, depuis le début, en parlant d'elles, en les mettant en scène, était de les inclure dans la dynamique d'un savoir en construction – de les faire *participer* ? J'espère ainsi, par les détours que permettent seules les émotions et qu'emblématise à merveille l'*admiration*, avoir réussi à bien parler de celles et ceux qui

sont pour moi de puissant·es allié·es substantiel·les. J'espère aussi être parvenu à partager, de la manière la plus réversible possible, quelques-unes des émotions qui me traversent et impactent directement mon travail. J'espère enfin que ces notes incomplètes n'auront pas été tout à fait vaines pour la poursuite de mes propres recherches, et qu'elles s'insèreront dans cette immense toile du savoir sensible que tissent et retissent chaque jour mille et une mains.

BIBLIOGRAPHY

BÉGUIN A., 1991, *L'Âme romantique et le rêve*, Paris : Corti.

CANETTI E., 1978, *Le territoire de l'homme*, A. GUERNE (trad.), Paris : Albin Michel.

CHAR R., 1983, *Recherche de la base et du sommet*, dans *Œuvres complètes*, Paris : Gallimard.

CHARAUDEAU P., 2010, « Pour une interdisciplinarité "focalisée" dans les sciences humaines et sociales », *Questions de communication* (en ligne), n° 17. URL : http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/385. Consulté le 01/01/2026.

CHOLLET M., 2024, *Résister à la culpabilisation. Sur quelques empêchements d'exister*, Paris : La Découverte.

COLLOT M., 2019, *Le Chant du monde dans la poésie française contemporaine*, Paris : Corti.

COMELIAU C., 2013, « Thèses interdisciplinaires. Amateurisme ou exigence fondamentale ? », dans HUNSMANN M.et KAPP S. (éd.), *Devenir chercheur. Écrire une thèse en sciences sociales*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, p. 81-86.

CRÉPU M., 2017, *L'admiration*, Paris : Autrement.

DESCOLA P. et A. PIGNOCCHI, 2022, *Ethnographies des mondes à venir*, Paris : Seuil

DESPRET V., 2019, *Habiter en oiseau*, Arles : Actes sud.

HOLLAERT G., 1991, *La manière de Gustave Roud : radiographie d'un style*, Genève : Slatkine.

JANKÉLÉVITCH V., 2011, *L'ironie*, Paris : Flammarion.

LATOUR B., 2012, *Enquête sur les modes d'existence*, Paris : La Découverte.

LEOPOLD A., 2017, *Almanach d'un comté des sables*, A. GIBSON (trad.), Paris : Flammarion.

LÉVI-STRAUSS C., 1962, *La Pensée sauvage*, Paris : Plon.

MERCANTON J. et G. ROUD, 2006, « Gustave Roud – Jacques Mercanton : Correspondance 1948-1972 », *Cahier Gustave Roud*, n° 11, D. MAGGETTI et S. PÉTERMANN (éd.), Lausanne-

Carrouge : Association des Amis de Gustave Roud.

MORIZOT B., 2016, *Les Diplomates*, Marseille : Wildproject.

—, 2020, *Manières d'être vivant*, Arles : Actes Sud.

NAU C., 2021, *Feuillages. L'art et les puissances du végétal*, Paris : Hazan.

RAYMOND M., 1970, *Le Sel et la Cendre*, Lausanne : L'Aire/Coopérative Rencontre.

REICHLER C., 2002, *La découverte des Alpes et la question du paysage*, Genève : Georg Éditeur.

ROUD G. et S.-P. ROBERT, 1981, « Gustave Roud – Steven-Paul Robert : Lettres de jeunesse, 1915-1922 », *Cahier Gustave Roud*, nº 2, D. JAKUBEC, A. PERRIER et F. REYMOND-ROBERT (éd.), Lausanne-Carrouge : Association des amis de Gustave Roud.

ROUD G., 2022a, *Œuvres poétiques*, t. 1, dans *Œuvres complètes*, C. JAQUIER et D. MAGGETTI (éd.), Genève : Zoé.

—, 2022b, *Traductions*, t. 2, dans *Œuvres complètes*, *ibid.*

—, 2022c, *Journal 1916-1976*, t. 3, dans *Œuvres complètes*, *ibid.*

—, 2022d, *Critique*, t. 4, dans *Œuvres complètes*, *ibid.*

WILSON E. O., 2012, *Biophilie*, G. VILLENEUVE (trad.), Paris : Corti.

NOTES

1 « Très vite, le sentiment qu'il faut "choisir", vivre à plein, au sens normal, c'est-à-dire à l'intérieur de ses dimensions (élucider cette image) ou regarder vivre. Sentiment qu'il n'y avait pas de compromis possible. » (Roud, 2022c : 1071).

2 « Différence : mère de la poésie. » (Roud, 2022c : 170).

3 Michel Collot cite ici la thèse d'Antoine Emaz, publiée sous le (vrai) nom d'Antoine Petit, et intitulée *Pierre Reverdy : étude des recueils de notes*. Thèse soutenue en 1995 à l'Université d'Angers sous la direction de Gilbert Cesbron.

ABSTRACTS

Français

Héritier·ères d'une conception du travail scientifique faisant la part belle aux dualismes, les chercheur·euses contemporain·es multiplient les tentatives pour élargir leurs horizons. À partir de mon vécu de doctorant, je développe les impasses dans lesquelles mène une conception du savoir qui oppose science et émotions : la préférence pour l'un de ces deux pôles crée

en effet plus de problèmes qu'elle n'en résout. Comment, alors, trouver les bons équilibres entre rigueur scientifique, prise en compte des émotions, implication existentielle et insertion dans une communauté de savoir ? La « diplomatie des relations » défendue par Baptiste Morizot pourrait nous aider à identifier puis à mettre en place les combinaisons internes et externes adéquates. L'objectif est bien de modifier le réel, *via* la transformation de ses propres pratiques scientifiques, en faisant notamment des émotions autant de compagnes et d'occasions heuristiques.

English

Heir to a conception of scientific work that gives pride of place to dualisms, the contemporary researcher multiplies his attempts to broaden his horizons. Drawing on my own experience as a doctoral student, I explore the blind alleys of a conception of knowledge that pits science against emotion: a preference for either pole creates more problems than it solves. How can we find the right balance between scientific rigour, the consideration of emotions, existential engagement and integration into a community of knowledge? The "diplomacy of interdependence" advocated by Baptiste Morizot could help us to identify and implement the right internal and external combinations. The aim is to transform reality by transforming our own scientific practices, by using emotions as companions and heuristic possibilities.

INDEX

Mots-clés

émotions, sciences, recherche, diplomatie, admiration, relation

Keywords

emotions, sciences, research, diplomacy, admiration, interdependence

AUTHOR

François Chanteloup

(Université de Lausanne)

Doctorant à l'Université de Lausanne, François Chanteloup étudie l'œuvre du poète suisse romand Gustave Roud (1897-1976), à qui il a consacré plusieurs articles. Ses recherches, dirigées par M. Daniel Maggetti, directeur du Centre des littératures en Suisse romande (CLSR), portent principalement sur l'inscription de l'animalité dans les textes poétiques, à la lumière de l'interdisciplinarité encouragée par l'émergence des champs d'études récents que sont la zoopoétique et l'écopoétique.

Le *trouble* ou l'étonnement philosophique à l'ère postcoloniale. Lire l'Orient chez Hegel

Philosophical Disquiet *or Wonder in the Postcolonial Era: Reading the Orient in Hegel*

Madéni Claudel

OUTLINE

Introduction
L'irruption de l'Orient en Europe : Hegel sans sentiment ?
  Rationalité systématique et anesthésie affective
  La perturbation de l'Inde pour le système
  Privilège épistémique et refus du trouble
La philosophie de Hegel : lieux d'une formulation originale du trouble
  Butler, Hegel : Déranger l'évidence par le trouble
  Hegel et la formation de l'identité-trouble
Ouvrir le cercle : troubler la lecture contemporaine de G.W.F. Hegel
  Le courage d'hésiter : leçons du jeune Hegel
  Pratiquer le trouble. (Ré)apprendre l'épreuve de l'étonnement
Conclusion

TEXT

Introduction

1 La philosophie s'est institutionnalisée en Europe comme discipline principalement théorique. Elle a longtemps tu la dimension située et encorporée de son propre discours. Partant de l'hypothèse que nombre de biais émotionnels orientent la recherche en histoire de la philosophie et en affecte ses résultats, cet article souhaite examiner la manière dont l'universalisme de la philosophie occidentale s'est construit dans la pensée moderne de G.W.F. Hegel, sur le postulat d'une rationalité synonyme de neutralité épistémologique et sensitive. Comme l'ont mis en lumière certaines lectures critiques, une forme de méfiance à l'égard du corps, des sens et plus largement de la nature, traverse le corpus de Hegel de manière significative (Marx ; Feuerbach ; Adorno). Il s'agit ici d'interroger les implications cultu-

relles d'une telle anesthésie affective dans son traitement philosophique des cultures orientales.

2 L'exclusion de la Chine, de l'Inde et dans une moindre mesure de la Perse et de l'Égypte dans l'histoire du monde hégélien a sinon pour fondement du moins pour corrélat, la survalorisation d'une rationalité absolue qui trouve sa pleine effectivité au terme du parcours historique dans l'Allemagne moderne. Alors que les interprétations internalistes de Hegel, insistant sur la valeur d'une pensée dialectique à la grande cohérence, tendent à renforcer cet aspect (Bourgeois, 1992 ; Tinland, 2005), les lectures post et décoloniales le dénoncent massivement comme biais de lecture eurocentré, délétère pour la réception contemporaine des penseurs de la modernité (Tibebu, 2014 ; Habib, 2017). Par l'occultation de certaines émotions inconfortables ressenties à la lecture des textes de Hegel, les lecteur·rices contemporain·es pourraient à leur tour participer, involontairement, d'une colonialité bien réelle. Comment dès lors se situer en tant qu'historien·ne rigoureux·se de la philosophie sans faire l'impasse sur la détermination affective des thèses hégéliennes ? Comment lire Hegel en rendant à la fois justice à la lettre du texte et à la nécessité de désamorcer toute violence interprétative, reçue et véhiculée par un certain héritage exégétique européen ?

3 Dans cet article, nous défendons l'idée que le clivage dans la réception contemporaine de Hegel a non seulement pour enjeu sous-jacent mais aussi pour solution, la reconnaissance d'un paramètre émotionnel singulier à prendre en compte dans la (re)construction de notre connaissance de sa philosophie. Il s'agit de conceptualiser le *trouble*, emprunté à Judith Butler, comme un paradigme possible du renouvellement de l'étonnement – attitude épistémologique classique en philosophie – à une époque de décolonisation des savoirs. Afin de donner au trouble une véritable effectivité conceptuelle et exégétique, la caractérisation que nous en proposons réunit l'aspect *critique* et *subversif* mis en avant par les pensées féministes contemporaines, et le rôle *dynamique* et *constitutif* qu'il assure dans la philosophie de Hegel. Car si ce dernier a encore quelque chose à nous dire de la réception des pensées orientales, de la rencontre entre l'Europe moderne et l'Orient, c'est à la condition – à laquelle il a peut-être lui-même déroger – d'apprendre à nous laisser troubler par son discours.

L'irruption de l'Orient en Europe : Hegel sans sentiment ?

Rationalité systématique et anesthésie affective

4 Contre le sentimentalisme qui fonde la pensée vraie sur la seule intuition, Hegel soutient que la progression de la science philosophique repose dans sa forme et son contenu sur un effort tout rationnel, non affectif. Dès la *Phénoménologie de l'esprit* (1807) qui pose les jalons du système de la maturité, il est clair pour le *Privatdozent* de l'Université de Iéna que l'absolu doit être conçu (Hegel, 2006 : 61) et non senti ou intuitionné comme le soutient Jacobi. Pour suivre scrupuleusement le déploiement du Concept, le lecteur doit aussi, s'engageant dans cet effort conceptuel, laisser de côté toute part sentimentale. À la main tendue au novice pour saisir l'échelle spéculative de la science (*ibid.* : 74) est toujours associée l'exigence de dessaisissement de soi, l'abandon de son individualité au profit du rythme immanent de l'Absolu. La posture épistémologique négative de « retenue est elle-même un moment essentiel de l'attention au concept » (*ibid.* : 101). La philosophie n'étant rien d'autre que la méthode spéculative consistant à cheminer *avec* l'absolu, l'absence de résidu extérieur, autant théorique qu'affectif, est constamment convoquée par Hegel comme prérequis à l'accès et à la compréhension du système. Considérée comme un obstacle à dépasser (*aufheben*) dans l'élévation vers l'universalité du savoir, la sphère du sentiment est reléguée du côté de l'immédiateté irréfléchie, l'enjeu pour le lecteur-philosophe consistant à atteindre l'aisance rationnelle pour se mouvoir librement sur le sol de la pensée pure.

5 Le « Concept préliminaire » de l'*Encyclopédie* (Hegel, 1986) réitère de façon plus nette l'exigence de se dépouiller de ses particularités affectives. La Logique, par laquelle commence le système, n'a affaire ni à des intuitions ni à des représentations mais à des abstractions pures. Elle « exige une force et pratique experte (*Geübtheit*) qui permette de se retirer (*zurückziehen*) dans la pensée pure, de la maintenir ferme et de se mouvoir en une telle pensée » (*ibid.* : § 19,

Rem.). Le dépôt de sa particularité affective hors du champ de la philosophie se fait vertu scientifique, reconnue comme l'humilité propre à l'acte de philosopher, consistant à « ne rien attribuer de *particulier*, en fait de propriété et d'activité, à sa subjectivité propre » (*ibid.* : § 23, Rem.). Ici, l'attitude épistémologique est toute négative, il faut que « la conscience se comporte comme Moi abstrait, comme *libérée* de *toute particularité* appartenant à des propriétés, états, etc. donnés par ailleurs, et n'accomplit que l'universel, dans lequel elle est identique à toutes les consciences individuelles » (*ibid.*). Ainsi, le « *pathos* spécifique de l'homme philosophant » (Rosenkranz, 2004 : 139) réside précisément, pour Hegel, dans une forme d'anesthésie affective.

6 Toutefois le philosophe applique-t-il jusqu'au bout sa méthode d'insensibilité affective ? S'il est légitime qu'il s'en éloigne dans les remarques et additions qui assument l'aspect polémique et situé de son propos, la liberté qu'il prend à cet égard semble plus vaste que ces quelques concessions. En effet, au terme de l'*Encyclopédie*, alors que la fin du parcours de l'esprit devait signifier la réalisation la plus haute de la méthode spéculative et attester de la pleine effectivité de l'effort rationnel, Hegel consacre plus des deux tiers de la remarque au paragraphe 573 à des considérations sur l'art, la religion et la pensée indiennes (*ibid.* : 361-367). L'interprétation rationaliste classique de Hegel ne fonctionne dès lors plus jusqu'au bout : le lieu où le philosophe devait appliquer le plus strictement sa méthode de dessaisissement de soi devient celui de l'expression marquée de son point de vue situé. L'intérêt de Hegel pour les aspects culturels, religieux et spéculatifs de l'Inde est nettement perceptible dans ces pages. Et à peine a-t-il fini d'en traiter qu'il affirme dans une longue note ne pas pouvoir se retenir (« *Ich kann mich nicht enthalten* ») de citer des fragments du poète perse Djelal ed-Din Roumi traduits par Rückert (1988 : 367-370). L'entorse à son propre principe est d'autant plus surprenante qu'elle survient à un moment clé dans l'organisation globale du système et qu'elle porte sur un objet particulièrement significatif : l'Inde issu du monde oriental, ordinairement relégués par Hegel au seuil de l'histoire universelle (2007). Comment rendre compte du saut entre le traitement principalement rationaliste des matériaux empiriques dans l'ensemble du système et le long développement final que Hegel consacre à l'Orient ? Peut-on l'expliquer

autrement qu'en reconnaissant qu'il se heurte ici à une réelle difficulté face à une masse de connaissances nouvelles qu'il peine à articuler avec la structure de son système ?

La perturbation de l'Inde pour le système

7 L'intégration des considérations orientales à la fin de l'*Encyclopédie* correspond si peu au mode de philosopher habituel de Hegel que des commentateur·ices ont tenté d'expliquer l'étrangeté de ce passage par un heureux concours de circonstances : son intérêt tardif pour l'Extrême-Orient indien proviendrait de l'atmosphère orientaliste du temps et de la nécessité pour G.W.F. Hegel de critiquer l'attitude romantique de fascination pour l'Inde antique[1]. Il est toutefois réducteur d'appréhender ses remarques finales sur l'Orient dans l'esprit absolu sous un prisme strictement polémique. Sur ce point, nous partageons l'étonnement de Rathore et Mohapatra qui, au-delà des explications contextuelles, soulèvent la question de la cohérence interne au système hégélien.

> Le point culminant du système […] consiste en une douzaine de pages de texte, dont dix sont consacrées à l'art, à la religion et à la philosophie indienne. Pourquoi ces derniers apparaîtraient-ils à la fin, au point culminant de tout cela ? (2018 : 15)[2]

L'esprit indien – reconstituée dans l'*Encyclopédie* à partir des enseignements de l'orientaliste britannique H.T. Colebrooke – apparaît comme un élément perturbateur pour le système hégélien de la maturité. La déstabilisation est notable dans la structure des leçons : à partir de 1825, son intérêt grandissant pousse Hegel à consacrer la première section des *Leçons sur l'histoire de la philosophie* aux pensées indiennes, examinant principalement les écoles orthodoxes du Sāmḳhya[3], du Yoga, du Nyāya et du Vaiśeṣika (2004 : 159-204). Toutefois, cette place attribuée tardivement aux pensées orientales est dans le même temps constamment empêchée par les réserves exprimées par Hegel lui-même dans ses introductions, affirmant dans le même cours que dans le monde oriental « ne peut à dire vrai être présente aucune philosophie à proprement parler (*eigentliche*) » (*ibid.* : 143). Dans l'introduction du cours de 1829/30, l'hésitation est

encore plus palpable, Hegel ouvrant deux voies d'appréhension possibles de l'Orient, « comme la première partie (*ersten Teil*), par suite comme une véritable (*wirkliche*) philosophie » ou bien « comme anticipation (*vorausgeschickt*), une présupposition (*Voraussetzung*) de la philosophie » avant de situer plus fermement son origine sur le sol grec (2020 : 440).

8 À quel type d'extériorité Hegel assigne-t-il donc l'Orient dans sa remarque au paragraphe 573 ? Le contraste entre la longueur des discussions consacrées à la pensée philosophique indienne et la teneur dépréciative de ces mêmes passages est frappant[4]. Tout se passe comme si Hegel n'intégrait formellement la pensée indienne à son système que pour mieux l'exclure substantiellement, ou n'en reconnaissait la pertinence qu'au moyen d'une disqualification simultanée. L'argumentation et le vocabulaire du premier article de la recension de 1827 sur la Bhagavad-Gītā donnent parfaitement à voir cette ambivalence. Relatant le langage du Yoga que tient Krishna à Arjuna – passage selon lui « le plus remarquable » (*hervorstechendste*) du poème –, Hegel affirme que

> l'élan supérieur (*Der höhere Schwung*) ou plutôt l'abîme de profondeur sublime (*die erhabenste Tiefe*) qui s'ouvre ici nous conduit aussitôt au-delà de l'opposition européenne, par laquelle nous avons ouvert cet exposé, celle du Théorique et du Pratique. L'action est absorbée dans la connaissance ou plutôt dans la méditation abstraite où la conscience *s'enfonce* en elle-même. De même, religion et philosophie viennent ici confluer au point de paraître indiscernables au premier abord. […] cela constitue une difficulté importante, *embarrassante* (*eine bedeutende Schwierigkeit und Verlegenheit*) de l'Histoire de la Philosophie […] que de déterminer une frontière entre ces deux modes de la conscience. (Hulin, 2001 : 154)

Si la réception de Hegel a surtout insisté sur l'exclusion de la pensée indienne en tant que philosophie, il est pertinent de formuler l'hypothèse que la découverte des textes védiques de l'Inde ancienne aurait pu déstabiliser son système, en raison du défi qu'ils posent à sa classification des modes de conscience et d'appréhension de l'absolu. Plus encore, c'est peut-être la découverte par Hegel d'une proximité insoupçonnée avec cette tradition de pensée qui semble l'avoir déconcerté, troublé, perturbé au-delà d'un simple problème de cohé-

rence conceptuelle. En effet, lorsqu'il commente des passages de la *Bhagavad-Gītā*, Hegel « peine à trouver des points d'ancrage pour exposer des distinctions radicales et profondément enracinées entre les idées et les images du poème indien et sa propre philosophie spéculative » (Rathore, 2018 : 23). Ainsi, son grand effort d'explicitation témoignerait d'une proximité réelle que le philosophe allemand semble vouloir maintenir à distance.

9 Force est de constater que les pensée hégélienne et indienne ont des similitudes frappantes au niveau doctrinal : la fin de la science et du cheminement spirituel consiste dans l'accomplissement de la liberté, la libération et la réalisation de soi. Ces thèmes chers à Hegel sont aussi des pierres de touche de la pensée indienne classique (*ibid.* : 57). Dans les deux cas, la nature (*Natur* – *puruṣa*) et l'esprit (*Geist* – *Prakṛti*) sont étroitement liés, à l'origine du mouvement et de tout ce qui est. Enfin, la Trimūrti indienne composée de Krishna, Vishnou, Shiva peut être mise en parallèle avec la triplicité hégélienne de l'absolu. Hegel lui-même établit fréquemment le parallèle entre la Trimūrti hindoue et la Trinité chrétienne et il est notable qu'il choisisse, pour ses cours, de discuter non pas des écoles avec lesquelles il est en grand désaccord – telles que le bouddhisme – mais des textes dont la doctrine présente une affinité plus marquée avec sa propre pensée : si le Sāmḳhya a pour cœur doctrinal la question de l'éradication de la souffrance de l'âme soumis au cycle des renaissances (*samṣāra*), c'est surtout la méthode rationnelle et systématique de dénombrement des principes ontologiques constituant la réalité, ainsi que son dualisme ontologique original qui retiennent l'attention de Hegel (Chenet, 1998 : 57-59).

10 La pensée indienne, telle que Hegel la connaissait, serait-elle l'un de ces moments de l'esprit sur lequel buterait l'*Aufhebung* ? Confronté à un matériau philosophique à la fois ancien et inédit, admirable et menaçant, trop proche de sa propre pensée pour en justifier la pleine exclusion, on peut se demander si la déstabilisation conceptuelle éprouvée par Hegel n'engage pas, plus profondément, un sentiment de malaise ou de trouble, irréductible au seul plan théorique et enraciné dans une expérience corporelle du penser, tout esprit *effectivement* libre n'étant pour Hegel tel que dans « l'unité de l'esprit théorique et de l'esprit pratique » (Hegel, 1988 : § 481), preuve que

toute pensée rationnelle ne naît toujours que dans un contexte social, culturel et affectif.

Privilège épistémique et refus du trouble

> On ne peut exclure que ce qui nous a touchés de l'intérieur (Földényi, 2008 : 19).

11 Dans quelle mesure Hegel a-t-il éprouvé, théoriquement et pratiquement, par l'esprit et par le corps, la perturbation de l'équilibre de son système par l'irruption de l'Inde sur la scène intellectuelle ? Bien sûr, une telle question ne trouvera aucune réponse. Aucune note de ses auditeurs ne rend compte d'une disposition affective singulière du philosophe lors de ses exposés portant sur les pensées orientales. Pourtant, on l'a vu, l'assignation d'une place faite à l'Inde spirituelle dans le système est loin d'être évidente et lorsqu'il est explicite, ce geste hégélien n'est jamais dépourvu d'ambiguïté. C'est la raison pour laquelle il est légitime de formuler l'hypothèse qu'à la déstabilisation du système hégélien par l'Orient correspond une gêne éprouvée par le philosophe face à une proximité indésirable. La réception postcoloniale – dans ses affinités avec la psychanalyse – a partiellement mis en lumière ce point, en repérant dans le traitement hégélien de la pensée indienne une sorte de jumeau tenace (« *nagging twin* ») (Rathore, 2018 : 4) ou de spectre hantant son système (Habib, 2017 : 92). L'effort de Hegel visant à expliciter de manière extensive tout en dévalorisant le système spirituel indien qu'il convoque revient à « *exorciser* » (Rathore, *op. cit.* : 4) ce double troublant. L'intégration dépréciative de la pensée indienne à la sphère de la philosophie prend ici un tout autre sens. Son travail d'exposition extensive du matériau indien aurait pour finalité ultime de s'en distancier, de le déployer pour mieux le circonscrire, le rabaisser et désamorcer *in fine* toute potentialité critique ou altérité irréductible contenue dans ce matériau. L'exclusion active de l'Inde philosophique, entendue non pas comme une simple négation d'un donné empirique extérieur et indifférent, mais comme un geste radical qui reste affecté par ce qu'il cherche à exclure, est un mécanisme qui rappelle

le processus psychique du refoulement. Si ce genre d'analyse n'est pas tenu pour pleinement légitime en histoire de la philosophie, d'autres types de récits en reconnaissent la pertinence. L'essayiste hongrois László Földényi (2008), évoquant la découverte de Hegel par Dostoïevski durant son exil en Sibérie, écrit par exemple que

> Hegel se cramponne avec une telle détermination à la bouée de la raison à cause de refoulements, de peurs superstitieuses et de frayeurs des plus *irrationnelles*. Comme s'il avait craint d'être emporté. Et c'est pour organiser (et donc pouvoir contrôler) ce qui entourait sa vie, voire la précédait, qu'il a *inventé* une histoire, une trame dont il a pu recouvrir la richesse de la vie. […] le devoir réel de l'histoire *inventée*, *organisée* n'est pas de donner une image "objective" de l'existence mais d'empêcher son *ingénieur* et *constructeur* de se noyer dans ce qu'il ne peut organiser ni planifier, c'est-à-dire qui n'obéit pas à la raison et à l'entendement (*ibid.* : 24-25).

Et Földényi de poursuivre que « rejetant l'Afrique et la Sibérie, il renie visiblement des choses qui devaient le toucher de l'intérieur. Là, non seulement il abuse de ses propres sentiments, mais il renie son moi obscur » (33). Ces matériaux fictionnels ne peuvent être considérés comme des faits absolument valables en histoire de la philosophie mais ils révèlent en creux une intéressante hypothèse : en cherchant à maintenir à distance l'Inde de sa propre philosophie, Hegel n'a-t-il pas, ce faisant, refusé de reconnaître qu'un affect négatif – d'agitation, d'inquiétude, de trouble – ait pu traverser sa pensée lors de la confrontation à des matériaux spirituels inédits ? Car à en croire les dires de Hegel dans son anthropologie – contre une interprétation strictement rationaliste – l'individu pensant est toujours simultanément sentant. La pensée « en tant qu'elle est quelque chose de temporel et qu'elle appartient à l'individualité immédiate, apparaît corporellement, est sentie » (Hegel, 1988 : § 401, Add.). Loin d'être uniquement l'œuvre de la *ratio* latine, de l'ordre du calcul, de la mesure et de la spéculation, la pensée relève aussi de la sensibilité. L'affect est « traduction corporelle des déterminations spirituelles » (*ibid.* : § 401, Rem.), c'est-à-dire redescente dans le corps des pensées déterminées. Toutefois, Hegel ne semble pas avoir appliqué à son appréhension de la spiritualité indienne, sa propre analyse

anthropologique des affects. N'a-t-il pas refusé de reconnaître la douleur d'une inadéquation intérieure, le trouble manifesté par la honte ou les larmes qui incarnent corporellement la « contradiction du phénomène de moi-même avec ce que je dois et veux être » (*ibid.* : § 401, Add. [5]) ? Ne s'est-il pas plutôt retranché derrière la prescription d'une insensibilité affective afin de préserver plus aisément une confortable « position d'innocence » (Dorlin, 2012 : 36 [6]) ? L'inquiétude sur laquelle fait fond l'exclusion active de l'Orient par Hegel renverrait à la peur de perdre un certain privilège épistémique [7]. Pour Földényi, si Hegel exclut certains peuples de l'histoire, s'il « les subordonne à la rationalité, c'est en fin de compte *par peur* [...] son regard ne serait pas rivé à ce point sur le succès s'il n'était pas secrètement convaincu de la précarité de toutes choses, y compris la rationalité » (2008 : 28).

12 Il faut rappeler que Hegel a construit sa carrière académique et sa réputation sur une identité philosophique singulière qui le distingue de ses contemporains, maîtres ou collègues. Accédant en 1818 à un poste de professeur de philosophie à l'Université de Berlin, actant de sa reconnaissance par l'institution, il n'est pas si difficile d'imaginer que « ce qui était le plus impressionnant pour Hegel dans la philosophie indienne représentait également une grave menace pour lui » (Rathore, 2018 : 80). Avec la diffusion massive et rapide des travaux orientalistes érudits au XIXe siècle, il paraît en réalité prématuré de conclure, comme le fait par exemple R. Schwab, que Hegel adopte sans résistance les « techniques de la nouvelle histoire universelle » où les peuples orientaux ne se voient plus contester leur droit de cité (Schwab, 2024 : 117 [8]).

La philosophie de Hegel : lieux d'une formulation originale du trouble

> Chez Hegel le passage est toujours de sentiment (Herr, 1894)

13 Bien que Hegel semble éprouver des difficultés à reconnaître le trouble potentiel que lui inspire la pensée indienne, il n'est pas pour autant étranger à la notion. Dès lors, une question se pose : le trouble que Hegel manifeste à l'égard de l'Orient est-il du même ordre que celui qu'il conceptualise ? Ce dernier peut-il nous aider à reconnaître la dimension affective du trouble, sous-jacente à ce qui se présente comme un simple embarras conceptuel ? Et si tel est le cas, le concept hégélien du trouble peut-il constituer une clé de lecture pour comprendre son propre désarroi face à l'Orient ? Nous faisons ainsi l'hypothèse qu'une élucidation rigoureuse de la notion de trouble – tant dans sa formulation hégélienne que dans ses usages contemporains – permettrait de proposer une lecture originale et heuristique du rapport complexe qu'entretient la philosophie hégélienne avec l'Orient.

Butler, Hegel : Déranger l'évidence par le trouble

14 Bien que l'on ne puisse pas établir de filiation directe entre la conceptualisation hégélienne du trouble et ses usages contemporains, certains parallélismes semblent féconds à établir. En effet, le terme a surtout investi le champ des sciences humaines à partir des années 1980 par la franche opposition qu'il manifestait envers les dualismes rigides, emblèmes de la modernité. Sous la plume de Judith Butler, le trouble est surtout mobilisé pour la subversion qu'il incarne et véhicule vis-à-vis de la distinction entre genre et sexe, questionnant par-là le sens des normes qu'ils véhiculent. Comme puissance de déstabilisation, le trouble est ici comparable à « un *grain de sable* dans la mécanique du genre » pour reprendre l'expression d'Éric Fassin, préfaçant l'édition française de *Gender Trouble* (2005 : 10). Le trouble ne vise pas à supprimer mais à mettre au jour à partir de ce qui ne fonctionne pas, la part de construction sociale et culturelle du genre. À la manière dont les analyses de Butler – et les subversions corporelles performatives qu'elle examine, telles que le

drag – troublent l'évidence du dualisme rigide entre sexe et genre, dans un tout autre contexte la Renaissance orientale semble « avoir moins flatté la mentalité européenne [que la Renaissance italienne]. Elle l'a peut-être davantage hantée, justement dans la mesure où elle la dérangeait » (Schwab, 2024 : 414).

15 Si l'on se rappelle que Butler s'inscrit dans une filiation hégélienne – comme en témoigne sa thèse de doctorat consacrée à la réception de Hegel en France au XXe siècle à travers la problématique du désir –, il devient légitime de supposer que son usage du trouble retient quelque chose de la pensée hégélienne. La mise en crise d'une évidence culturellement construite par l'irruption d'une pensée extérieure n'est pas sans rappeler le processus par lequel, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, la conscience, troublée par la rencontre avec des matériaux inédits, s'engage dans la quête de vérité.

> Puisque la conscience est pour elle-même son concept, par-là immédiatement l'acte d'aller au-delà de ce qui est borné […] elle ne peut trouver aucun repos : la pensée trouble [*verkümmert*] l'absence de pensée et son inquiétude dérange l'inertie [*seine Unruhe stört die Trägheit*] (2006 : 124).

Si la conception téléologiquement orientée de la vérité chez Hegel ne correspond pas au projet critique de Butler inspiré de la théorie post-structuraliste, il est toutefois intéressant d'indiquer ce parallèle pour opérer le passage entre une considération extérieure et objective à une appréhension cognitive et subjective du trouble [9]. Dans l'extrait ci-dessus, le trouble de la pensée est en effet formateur pour la conscience qui apprend avec lui à dépasser l'inertie de l'évidence et à perturber, par son propre effort, les opinions reçues de l'extérieur. Quel rôle conceptuel Hegel accorde-t-il précisément au *trouble* dans la constitution de la conscience de soi et de l'individualité ?

Hegel et la formation de l'identité-trouble

16 Lorsqu'il décrit l'agitation, le désordre ou la confusion de temps politiques troublés, Hegel emploie sans distinction *Störung*, *Verwirrung*, *Unruhe*. Mais dans ses textes phénoménologiques et logiques,

Unruhe acquiert un sens technique plus précis. Le préfixe *Un-* renforce en l'inscrivant dans le nom, la conflictualité, l'opposition irrésolue entre le repos (*Ruhe*) visé et l'agitation (*Unruhe*) qui l'empêche. La pensée logique est essentiellement non-repos. Dans la *Science de la Logique* (1812/1816), elle décrit à la fois le commencement de la progression de l'esprit – la catégorie du Devenir n'étant « pas seulement *l'unité* de l'être et du néant, mais il est en lui-même le *non-repos* (*Unruhe*) » (Hegel, 2012 : 177) – et sa plus haute activité, la pensée philosophique.

17 Mais si l'on se tourne vers ses premiers écrits, il existe un autre lieu de conceptualisation du trouble, proprement phénoménologique. À Iéna, il n'a pas encore tranché entre les démarches phénoménologique et spéculative et l'avènement de l'esprit est saisi comme conscience. Dans ce schéma de venue à l'être de la conscience, le trouble occupe une place cruciale. Il intervient dans le procès d'individualisation de l'organisme décrit dans la *Naturphilosophie*, à l'exact moment où l'agitation n'est plus extérieure mais devient constitutive de l'individualité, comme le note Hegel en marge du manuscrit de 1805/06 : l'agitation générale (*die allgemeine Unruhe*) de l'organisme est positivement formation de l'individu et négativement scission du genre (1976 : 127). Dès sa première conceptualisation de l'individualité, Hegel rend le trouble constitutif de la formation de la conscience de soi et en fait la première instance de négativité intrinsèque du soi. Être un sujet, c'est avoir intériorisé la négation de soi, être capable de ressentir en soi la scission, la différence réelle d'avec soi en soi, bref c'est être capable d'éprouver l'*Unruhe* sans risquer sa propre destruction[10]. Si le trouble intervient dans la formation de l'organisme individué, il est aussi constitutif de son identité stabilisée. Hegel va en effet plus loin lorsqu'il aborde dans la *Realphilosophie*, la formation de l'individu dans le langage. Par le nom et dans le « Je » (*Ich*), le moi immédiat accède à l'être, l'esprit se forme et s'objective en remplissant de son contenu déterminé, l'universel qu'est le langage :

> Le moi est la forme de la pure inquiétude (*Unruhe*), mouvement ou nuit de l'acte de disparaître. Ou : le moi est dans le nom *étant* (*universel*) immédiat ; à présent par la médiation il faut qu'il *devienne* par soi l'être ; il faut que son inquiétude devienne l'acte de

> se stabiliser, le mouvement qui se supprime en tant qu'inquiétude, en tant que pur mouvement. Ceci est le *travail* (Hegel, 1982 : 18 [11]).

Le travail de la langue permettant son intériorisation, le trouble devient une disposition interne à l'individu en formation (*Bildung*) : « son *inquiétude* (*Unruhe*) devient *objet* en tant que multiplicité *stabilisée*, en tant qu'ordre ; l'inquiétude devient ordre (*Ordnung*) justement parce qu'elle devient objet ». On retrouve, dans la Préface à la *Phénoménologie de l'esprit*, la formule ramassée mais hautement significative selon laquelle « c'est justement ce non-repos qu'est le Soi (*eben diese Unruhe ist das Selbst*) » (Hegel, 2006 : 71). Dans sa formulation phénoménologique, le trouble n'est pas autre chose que l'être du sujet formé. Le Soi, « l'égalité et la simplicité qui a fait retour en soi et qui se rapporte à elle-même » est tout entier *Unruhe*, trouble résultant de l'intégration en soi-même, en tant qu'objet, de la différence réelle, de l'extériorité, de l'altérité.

18 Dans sa philosophie, Hegel n'est donc pas étranger au trouble. Sa prééminence depuis son appréhension phénoménologique jusqu'à sa saisie logique a même poussé Koyré à voir dans l'*Unruhe* hégélienne la « source de la dialectique » et « le fond de l'être », là où « le fini et l'infini se poursuivent et s'abîment l'un dans l'autre » (1961 : 153). Toutefois, il persiste irrémédiablement un point de scission entre la conceptualisation et la pratique hégélienne du trouble, lorsqu'il s'agit de l'éprouver ou d'en percevoir la trace dans son système. Face à un Orient troublant, Hegel ne semble pas être parvenu à négocier autrement sa propre identité philosophique pour lui ménager une place dans le système, ni à reconnaître qu'une différence réelle puisse coexister si étroitement avec ce qui lui est propre.

19 La tâche des commentateur·ices contemporain·es ne consisterait-elle pas à réactiver le trouble que Hegel, face à l'Orient, n'a peut-être pas voulu ou su reconnaître ? Une telle démarche suppose d'emprunter la voie de *l'affect*, non pour sonder avec certitude l'émotion réelle du philosophe, mais pour accueillir dans le travail herméneutique, les résonances affectives que ses textes peuvent encore susciter en nous.

Ouvrir le cercle : troubler la lecture contemporaine de G.W.F. Hegel

20 Comment rendre compatible le trouble avec les principes de neutralité et d'objectivité qui continuent de structurer une large part de la recherche universitaire ? Comment troubler une discipline comme l'histoire de la philosophie dont la tâche consiste à interpréter un canon façonné par une historiographie elle-même issue de la modernité coloniale ? Comment interpréter avec justesse les textes de Hegel sur l'Orient sans passer sous silence l'épaisseur de l'histoire de la colonisation ?[12] Car si Hegel lui-même n'a pas assumé pleinement le caractère déconcertant de l'Orient pour son propre système, une partie de la réception philosophique est longtemps restée aveugle à cette difficulté. En en faisant le penseur par excellence de la cohérence interne, la lecture internaliste a largement contribué à occulter la portée de ce qui demeure irréductible à la logique de sa pensée. La défense de la systématicité a pris alors la forme d'un « silence organisé » autour des thèses hégéliennes problématiques alors que l'exigence commune devrait être celle de « clarifier les héritages » impliquant de « voir l'antipathie [postcoloniale] comme ayant une relation plus qu'occasionnelle avec la théorie et comme étant en fait une partie déterminante de celle-ci » (Brennan, 2014 : 83). En laissant de côté les zones de friction non résolues, les incohérences entre les niveaux de discours, les contradictions et les tensions qui rendent l'argumentation hégélienne moins fluide, parfois plus agressive ou hésitante, la lecture internaliste – à laquelle nous restons largement attaché·es dans les universités fondées sur un modèle de savoir occidental – semble fonctionner comme un anesthésiant persistant de la pensée hégélienne.

21 Comment dès lors sortir de cette anesthésie ? Comment retrouver, derrière l'impératif d'une lecture rationaliste de Hegel, la perturbation qui affecta le philosophe dans sa rencontre avec l'Orient artistique, religieux et spéculatif ? Nous défendons l'idée que l'engagement critique de la philosophie féministe, de l'épistémologie du positionnement couplé à la puissance créatrice de la dialectique hégé-

lienne permettraient de faire du trouble un véritable outil exégétique en histoire de la philosophie, engageant à la fois l'esprit et le corps des commentateur·ices.

Le courage d'hésiter : leçons du jeune Hegel

22 Qu'est-ce que le trouble sinon un affect culturellement façonné capable de devenir une *disposition* épistémologique pour le ou la scientifique désireux·se de faire bouger les lignes de l'interprétation dominante ? C'est peut-être dans cette posture méthodologique fondamentale que Butler apparaît comme l'héritière la plus directe de Hegel. Chez elle, le trouble constitue la condition même pour se maintenir « à l'articulation problématique, toujours précaire et jamais assurée, entre genre et sexualité », dans la mesure où « c'est le jeu du raccordement imparfait entre ces deux plaques tectoniques de la norme qui agite sa réflexion […] c'est lorsque s'entrechoquent genre et sexualité que naît le trouble du genre » (Fassin, 2005 : 8). Le trouble de Butler est donc bien la disposition affective scientifiquement contrôlée et parfois provoquée, nécessaire pour agiter sa réflexion, se positionner en adversaire de la binarité genrée et de la matrice hétérosexuelle mais aussi affirmer son propre positionnement à l'intérieur des études féministes. Ce maniement du trouble comme disposition scientifique nécessaire pour cheminer dans le savoir se retrouve chez le jeune Hegel. Dans premières années à Iéna, ses notes personnelles livrent des indications précieuses quant à son état d'esprit et à son mode de travail. Si l'on prend au sérieux la Chose (*Sache*) et l'extériorité,

> d'abord, la conscience est trouble [*trüb*]. *Tout plutôt que vouloir, pas à pas, avoir conçu et démontré*, mais on expédie le livre, on continue à lire comme entre veille et sommeil, on renonce à sa conscience, c'est-à-dire à sa singularité, ce qui est un supplice. […] le plus dommageable est de *vouloir se garder des erreurs* […]. Ce caractère réfractaire, voilà ce à quoi il faut renoncer. La *plasticité* est la vérité (1991 : 59-60 [13]).

Dans ces fragments, Hegel en appelle à une véritable « perturbation – au sens littéral – de la conscience » dans l'apprentissage (*ibid.* : 166)

afin de se prémunir de l'erreur, de la paresse et de l'inertie intellectuelle. La nécessité du séjour dans le contenu implique celle du séjour dans le trouble pour la conscience qui ne se sent pas entièrement chez elle dans le matériau du savoir. Hegel a-t-il conservé dans ses écrits ultérieurs ce précepte méthodologique formulé à Iéna ? A-t-il dans sa rencontre tardive avec l'Orient à Berlin, une fois la systématicité plus assurée dans ses fondements théoriques et sa reconnaissance académique, suivi ce que Lukács considère être « la clé de toute la manière de philosopher propre au jeune Hegel », à savoir que « la Chose est souvent meilleure que la conscience […], sa règle de base consistant à n'accepter comme établis et corrects que les principes qui résistent à l'épreuve de cette interaction avec la connaissance des particularités » (1981 : 408) ? Si tel n'est pas le cas, il reste néanmoins possible pour les lecteur·rices de réévaluer les positions hégéliennes sur l'Orient en réactivant ce trouble du jeune Hegel, et de l'adopter comme un précepte méthodologique intéressant en histoire de la philosophie.

Pratiquer le trouble. (Ré)apprendre l'épreuve de l'étonnement

23 Une fois conceptualisé, encore reste-t-il à rendre le trouble opérant dans notre lecture du philosophe. Afin d'ouvrir le commentaire internaliste aux échos que la philosophie de Hegel entretient avec certaines pensées orientales dont la philosophie indienne[14], il est nécessaire d'exposer plusieurs pistes de *pratiques* philosophiques du trouble. Si l'on s'en tient au précepte du jeune Hegel, le trouble consiste d'abord à *accueillir en soi la différence réelle* et à apprendre à demeurer auprès d'elle sans chercher à la dépasser, sans résorption dans l'identité. Ce geste peut ainsi être considéré comme une manière de faire droit à l'exigence postcoloniale formulée par Spivak de trouver un moyen « d'intégrer l'informateur natif (« *native informant* ») dans la perspective de lecture » du canon classique des philosophes modernes (1999 : 67), seul moyen de former un corps académique *résistant* aux formes néocoloniales de transmission du savoir dans les universités occidentales et occidentalisées. L'enjeu n'est autre que le dépassement de la crise interprétative entre les réceptions internaliste et externaliste des auteurs modernes, en

déconstruisant ce que Spivak considère comme leur présupposé commun, à savoir l'idée d'un point de vue *authentiquement* autre, oriental par exemple, historiquement accessible et qui « pourrait maintenant émerger […] et réclamer sa juste place dans le récit de l'histoire mondiale » (1999 : 65). La voie médiane du trouble consiste à privilégier une posture épistémologique d'étonnement – de perplexité théorique autant qu'affective – face à un système reposant sur des préjugés culturels naturalisés et réifiés.

24 Suivre cette voie de lecture est indissociable d'un questionnement quant à la nature de la langue philosophique, à l'extension de sa créativité et à ses capacités de réinvention. En trouvant des moyens discursifs permettant aux lecteur·rices *d'éprouver* le trouble à même les mots, l'histoire de la philosophie peut espérer renouveler ses cadres de pensées et ouvrir de nouvelles voies interprétatives dans la réception des auteurs qu'elle étudie. En élaborant de nouveaux récits et en travaillant aussi bien la forme que la teneur des commentaires, il s'agit pour la discipline de réactiver, sous de nouvelles modalités, son étonnement constitutif. L'essai de Földényi est ainsi un très bon exemple d'une voie possible pour recevoir en les troublant les thèses hégéliennes. En rendant compte du sentiment ambivalent de Dostoïevski – souffrant en Sibérie sur des terres d'Asie dépréciées par Hegel, au nom d'une Europe indifférente à son combat pour ses idéaux – Földényi fait ressentir à son·sa lecteur·rice le malaise, l'inconfort et le trouble que suscitent les thèses hégéliennes, nous invitant à les reconsidérer sous un nouveau jour.

> Nous pouvons imaginer la stupéfaction de Dostoïevski quand il lut ces lignes [la *Philosophie de l'histoire*] à la lueur de sa chandelle de suif. Et aussi son désespoir de constater qu'on n'accordait pas la moindre signification à ses souffrances dans la lointaine Europe, pour les idées de laquelle il avait été condamné à mort avant d'être gracié et exilé. […] Il pouvait à juste titre se sentir non seulement exilé en Sibérie, mais encore repoussé dans un non-être d'où seul un *miracle* pouvait le tirer – miracle dont la possibilité était exclue par Hegel, ainsi d'ailleurs que par l'esprit européen de l'époque (2008 : 18).

À supposer même qu'Hegel ait éprouvé un trouble intérieur dans la proximité déconcertante de sa pensée et de l'Orient, le récit de

Földényi est bien la preuve que l'histoire du trouble et de l'exploration de nos affects dans la recherche sur Hegel – et probablement d'autres philosophes – est loin d'être achevée. Lorsque *Dostoïevski lit Hegel en Sibérie et fond en larmes*, le trouble qui se manifeste est un affect critique en même temps que fécond. Il est souffrance en même temps que libération.

Conclusion

25 Lire l'Orient chez Hegel à partir du trouble, loin d'être un détour arbitraire constitue un geste méthodologique essentiel pour ses lecteur·rices confronté·es à la persistance d'angles morts dans l'historiographie philosophique. Dans ses écrits de jeunesse, Hegel avait investi le trouble comme posture réflexive pour élaborer une philosophie cohérente et solide malgré le caractère inédit, parfois déconcertants, des matériaux dont il s'emparait. Mais cette exigence a progressivement été absorbée, voire neutralisée, par la logique totalisante de son système. Face aux représentations figées de l'Orient qu'il a contribué à stabiliser, et qu'une partie de la tradition philosophique a trop souvent laissées intactes, il devient nécessaire de réactiver ce trouble : non plus comme un affect domestiqué par la systématicité mais comme principe épistémologique capable de fissurer de l'intérieur la logique interne du système, d'en ouvrir les marges et d'interroger les tensions que Hegel n'a jamais tout à fait résolues : ainsi, la tendance unifiante de l'absolu hégélien est-elle mise à mal par l'originalité du dualisme irréductible entre l'esprit (*Puruṣa*) et la nature (*Prakṛti*) dans la philosophie Sāmḳhya ? Ou bien, l'idée selon laquelle la libre conscience de soi serait principe et fondement de l'ontologie ne devient-elle pas matière à discussion lorsqu'elle rencontre des conceptions non anthropocentrées de la subjectivité ? Quelles que soient les réponses que des recherches futures auront à offrir, introduire le trouble dans notre lecture de Hegel ouvre l'espace d'un dialogue possible entre son système et ce que ce dernier a trop vite cherché à absorber : l'Orient, l'altérité et plus généralement la pensée du dehors.

BIBLIOGRAPHY

BOURGEOIS B., 1992, *Études hégéliennes : Raison et décision*, Paris : Presses Universitaires de France.

—, 2005 [1994], *Hegel en France*, dans O. Tinland (éd.), *Lectures de Hegel*, Paris : Librairie générale française.

BRENNAN T., 2014, *Borrowed light. Vico, Hegel and the Colonies*. Stanford : Stanford University Press.

BUTLER J., 2019 [2005], *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, C. KRAUS (trad.), Paris : La découverte.

CHANGFOOT N., 2004, « Feminist Standpoint Theory, Hegel and the Dialectical Self: Shifting the Foundations », *Philosophy and Social Criticism*, nº 4, p. 477-502.

DORLIN E. et RODRIGUEZ E. (éd.), 2012, *Penser avec Donna Haraway*, Paris : PUF.

DROIT R.-P., 1988, « Victor Cousin, la Bhagavad-Gītā et l'ombre de Hegel », dans C. WEINBERGER-THOMAS (éd.), *L'Inde et l'imaginaire*, Paris : Éditions de l'EHESS.

FÖLDÉNYI L.F., 2008, *Dostoïevski lit Hegel en Sibérie et fond en larmes*, Arles : Actes Sud.

HABIB R., 2017, *Hegel and empire*, Londres : Palgrave Macmillan.

HERR L., 1893-1894, « Hegel », *La Grande Encyclopédie*, vol. XIX, Paris : Lamiraux, p. 997-1003.

HEGEL G.W.F., 1968, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la logique*, B. BOURGEOIS (trad.), Paris : Vrin.

—, 1969, *La première philosophie de l'esprit* (Iéna, 1803-1804), G. PLANTY-BONJOUR (trad.), Paris : PUF.

—, 1970, « Aphorismen aus Hegels Wastebook (1803-1806) », dans *Werke 2. Jenaer Schriften*, Frankfort-sur-Maine : Suhrkamp, p. 540-568.

—, 1976, *Jenaer Systementwürfe* III, GW 8, R-P. HORSTMANN (éd.), Hambourg : Meiner.

—, 1982, *La philosophie de l'esprit de la Realphilosophie*. 1805. G. PLANTY-BONJOUR (trad.), Paris : PUF.

—, 1986, « Geist der Orientalen », dans *Frühe Schriften*, Frankfort-sur-Maine : Suhrkamp, p. 428-432.

—, 1988, *Encyclopédie des sciences philosophiques. III. Philosophie de l'esprit*, B. BOURGEOIS (trad.), Paris : Vrin.

—, 1991, *Notes et fragments. Iéna 1803-1806*, Paris : Aubier.

—, 2004, *Leçons sur l'histoire de la philosophie. Introduction, Bibliographie, Philosophie orientale*, G. MARMASSE (trad.), Paris : Vrin.

—, 2006, *Phénoménologie de l'esprit*, B. BOURGOIS (trad.), Paris : Vrin.

—, 2007, *La philosophie de l'histoire*, M. BIENENSTOCK (éd.), Paris : Librairie générale française.

—, 2020, *Leçons sur l'histoire de la philosophie. Introduction : système et*

histoire de la philosophie, J. GIBELIN (trad.), Paris : Gallimard.

KOYRE A., 1961, « Hegel à Iéna », dans *Études d'Histoire de la pensée philosophique*, Paris : Armand Colin.

LUKÀCS G., 1981, *Le Jeune Hegel. Sur les rapports de la dialectique et de l'économie*, 2 *tomes*, R. LEGROS (trad.), Paris : Gallimard.

RATHORE A.S. et MOHAPATRA R., 2018, *Hegel's India: a reinterpretation with texts*, New Delhi : Oxford University Press.

SCHWAB R., 2024, *La Renaissance orientale* [1950], Paris : Les Belles Lettres.

SPIVAK G.C., 1999, A *Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Londres : Harvard University Press.

NOTES

1 En 1830, les connaissances des orientalistes sont intégrées au canon culturel dominant. La Renaissance orientale est en un sens, achevée. En Allemagne, elle s'est formée, avant et sans Hegel, dans des lieux comme Tübingen, Heidelberg ou Iéna, et y a vivement alimenté le premier romantisme, regroupant entre autres poètes et philologues, le juriste Savigny, Brentano, Creuzer, Görres, Tieck et les frères Schlegel.

2 Nous traduisons.

3 Hegel justifie à plusieurs reprises à la suite de son cours sur l'histoire de la philosophie de 1825/26, son choix de se concentrer sur la philosophie Sāmḳhya, la considérant dans la leçon de 1827/28 comme « la plus élevée » (*die Höchste*) parmi les écoles de l'hindouisme classique. (GW 30, 4 : 1387).

4 Le registre des jugements dépréciatifs sur l'Inde qu'elle contient n'est pas sans évoquer les formulations sévères du fragment de jeunesse sur « *l'esprit des Orientaux* » (1986 : 428). Dans ce texte écrit vers 1797, Hegel n'avait pas encore comme source principale l'orientalisme érudit et donnait ainsi une vision très pittoresque des mœurs des Orientaux : il est question de la sublime magnificence (*erhabene Pracht*) et de la monstruosité à la beauté sauvage (*wildschöne Ungeheuer*) de leur esprit.

5 Dans la suite de l'analyse, nous privilégions le terme de trouble à ceux d'« agitation » ou d'« inquiétude » dans le souci de suivre au plus près la signification spirituelle des affects rattachés au trouble chez Hegel, à savoir

que la douleur, la honte ou le tourment – beaucoup plus que l'inquiétude – ont à voir avec un déchirement intérieur et une contradiction vécue par l'individu.

6 Nous tirons cette expression d'une discussion entre Donna Haraway et Isabelle Stengers pour qui « la position de l'innocence » renvoie à la division moderniste entre croyance et savoir. « [Stengers :] Si je suis en train de parler au nom d'une théorie, je suis innocente. Celui qui est le porte-parole d'une théorie est innocent, quelles que soient les conséquences, ce n'est pas de sa faute. [Haraway :] non, c'est l'objet qui parle à travers moi ».

7 L'idée qu'un sentiment de honte puisse émerger face à un savoir inconnu et à la peur de perdre un privilège épistémique est un thème discuté par Hegel dès la *Phénoménologie de l'esprit*. Face à un savoir neuf, c'est la « première manière dont le savoir, auquel quelque chose était inconnu, réagit à son encontre, pour sauver la liberté et le discernement qu'il a en propre, l'autorité propre à lui face à l'autorité étrangère […] également pour éliminer l'apparence et l'espèce de honte (*Schande*) qui résiderait en ceci, que quelque chose aurait été appris. » (2006 : 100).

8 Un travail comparable a été mené par Roger Pol-Droit dans le contexte universitaire français du XIXe siècle. Examinant les modalités d'intégration de la pensée indienne à l'histoire de la philosophie par Victor Cousin, son analyse en vient, elle aussi, à mettre en lumière les tensions conceptuelles générées par l'entreprise cousinienne, et à conclure au « trouble qui saisit le schéma cousinien » (1988 : 175-195).

9 Avant Butler, Hartsock (1983) puis Changfoot (2004) établissent explicitement un lien entre la dialectique hégélienne et la formation d'une subjectivité traversée par l'instabilité et le conflit ; elles identifient déjà, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, une dynamique de trouble au cœur de la constitution de l'identité.

10 Ce « trouble » comme première instance de négativité constitutive du sujet fait écho à la définition qu'il donnera du sujet en 1827 dans la dernière section de la *Philosophie de la nature* consacrée à la Physique organique : « un être qui est capable d'avoir et de *supporter* dans lui-même la contradiction [*Widerspruch*] de lui-même est le *sujet* [*Subjekt*] » (Hegel, 2004 : 313, § 359, Rem.)

11 Si la traduction de « *Unruhe* » par « inquiétude » proposée par Guy Planty-Bonjour s'inscrit dans une longue tradition philosophique – que l'on retrouve notamment chez les sceptiques ou les empiristes anglais – nous lui

préférons le terme de « trouble », afin de mieux rendre le sens littéral de « non-repos » contenu dans l'allemand, et d'insister sur la dimension non téléologique de la notion.

12 Cette dernière question vise à rectifier un écueil interprétatif du commentaire internaliste de Hegel et de proposer une réponse à ce que nous avons appelé ailleurs une « crise » de la réception hégélienne contemporaine, scindée entre les lectures internalistes et postcoloniales de son corpus (Claudel, 2025).

13 Fragments 42, 43 et 45. Cf. « Aphorismen aus Hegels Wastebook (1803-1806) », *Jenaer Schriften*.

14 On veillera à éviter que le trouble ne devienne confusion et indistinction en prenant garde à un double écueil : a) celui du comparatisme strict où la philosophie hégélienne serait mise en rapport directement avec la logique et le contenu des pensées orientales ; b) celui de l'anachronisme qui reviendrait à trouver des résonnances entre la pensée de Hegel avec des traditions de pensées orientales ultérieures. Du point de vue de l'histoire de la philosophie, l'enjeu est de continuer à prendre pour perspective principale, la vision hégélienne de l'Orient.

ABSTRACTS

Français

Cet article propose une lecture de l'Orient chez Hegel à partir de la conceptualisation d'un nouveau paradigme de lecture que nous identifions au « trouble ». Prenant acte de ses usages philosophiques contemporains – principalement chez Judith Butler – nous souhaitons démontrer la fécondité de la notion de trouble en histoire de la philosophie. Pour ce faire, nous mobiliserons la pensée hégélienne à un triple niveau : comme cas paradigmatique de la manière dont la Renaissance orientale dans l'Europe savante du XIXe siècle fut un facteur de trouble pour la pensée de Hegel ; comme lieu d'une formulation spéculative originale du trouble ; enfin en tant qu'objet d'application du trouble entendu comme une méthode de lecture renouvelée du canon philosophique classique. À la fois théorique et affectif, le trouble méthodologique prend ainsi appui sur une réflexivité corporelle nouvellement critique, à partir de laquelle devient possible une lecture renouvelée des textes modernes.

English

This article offers a reading of the Orient in Hegel through the conceptualization of a new interpretative paradigm that I identify as "trouble". Drawing on its contemporary philosophical uses – primarily in Judith Butler – I aim

to demonstrate the fecundity of the notion of trouble for the history of philosophy. To this end, I will engage with Hegel's philosophy on three levels: first, as a paradigmatic case of how the Oriental Renaissance in nineteenth-century European scholarship constituted a factor of trouble for his thought; second, as the site of an original speculative formulation of trouble; and third, as an object of application for trouble understood as a renewed method of reading the classical philosophical canon. As both a theoretical and affective experience, methodological trouble is grounded in a critical bodily reflexivity, opening the way to a new reading of modern texts.

INDEX

Mots-clés
Hegel, Orient, Inde, trouble, inquiétude, méthodologie, modernité, réception, postcolonial

Keywords
Hegel, Orient, India, trouble, unrest, methodology, modernity, reception, postcolonial

AUTHOR

Madéni Claudel
(Université Paris I Panthéon-Sorbonne, Université Catholique de Louvain, Saint-Louis Bruxelles)

Avec un mandat d'Aspirante du Fonds de la Recherche Scientifique F.R.S. – FNRS, Madéni Claudel est doctorante au sein de l'Université Catholique de Louvain Saint-Louis Bruxelles (Belgique) et de l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne (Paris, France). Sous la direction de Quentin Landenne et de Franck Fischbach, elle mène une recherche doctorale sur la présence de l'Orient dans la philosophie de G.W.F. Hegel afin de proposer une reconsidération critique de sa pensée de l'universel. Diplômée de l'École Normale Supérieure de Lyon et d'un master de philosophie pratique de la Sorbonne, elle s'intéresse principalement au traitement philosophique des cultures, de la culture (*Bildung*), et du langage chez G.W.F Hegel dans le contexte de l'idéalisme allemand ainsi qu'aux modalités d'une actualisation critique de ses thèses. Elle intervient également dans l'équipe du projet ERC *BildungLearning*.
(https://www.centreprospero.be/team/claudel-madeni/)

Ce que nos colères ont à nous dire. Enquêter sur la précarité de logement des femmes, nommer les violences invisibilisées

What our anger tells us. Investigating women's housing insecurity, naming invisible violence

Giada de Coulon and Frédérique Leresche

OUTLINE

Avant-propos
Ce que nos interlocutrices ont à nous transmettre
Reconnaître et nommer nos colères
La colère comme réaction à la violence
Une colère située
Conclusion
Proposer du collectif comme outil de subversion

TEXT

Avant-propos

1 Cet article se base sur une recherche financée par le fonds Recherche et Innovation HES-SO qui s'est déroulée entre novembre 2023 et juillet 2024 dans les cantons de Vaud et Fribourg, en Suisse. Nous l'avons menée à trois, avec notre collègue Annamaria Colombo, professeure à la Haute École de travail social de Fribourg. Des entretiens ont été menés auprès de 18 femmes en situation de précarité de logement, âgées de 23 à 68 ans. Certaines sont suisses, d'autres pas, certaines n'ont pas de titre de séjour. Elles ont des formations et des parcours de vie très différents. Certaines ont des enfants, qui ne vivent pas forcément avec elles. Toutes se reconnaissent comme ayant vécu ou vivant une forme de précarité de logement.

2 Cet article se veut un espace partagé, nous permettant de revenir à deux sur cette expérience et d'en proposer une mise en récit commune, nourrie par une démarche réflexive. Nous n'avons pas vécu exactement les mêmes émotions au même moment, mais nous

faisons le choix de nous exprimer en un « nous » collectif qui accorde à la réflexivité une place prépondérante. Parler au « nous » est important pour se rapporter à la dimension plus large de ce que nous exprimons, mais aussi le « nous », nous protège d'une exposition trop intime.

> Je me sens en rage et très triste. Ces récits sont durs, ces femmes sont fortes. Elles cherchent des alternatives : comment faire monter l'information, qui rencontrer, comment payer ces femmes, comment changer les choses ? Ces réflexions, ces récits, je les ai entendus ailleurs et je crois que c'est une des choses qui me touche beaucoup : c'est partout pareil. Partout des forces, des envies de transformation d'actrices tellement bien, censées, justes, etc. Et en face toujours les mêmes forces du mal, fortes, en uniforme, masculines, institutionnelles qui sont sans cesse confortées, excusées, dans leurs actions destructrices. C'est pas juste. C'est pas comme ça que ça doit être. Ça résonne fort en moi (Giada, Journal de terrain, 23 mai 2024).

Ce texte est rédigé par une des trois chercheuses de l'équipe, à la suite d'une réunion hebdomadaire au sein d'une structure d'accueil de jour pour femmes en situation de précarité. Ce jour-là, notre équipe est venue présenter la recherche. Depuis plusieurs mois, nous rencontrons des femmes qui n'ont pas (ou pas eu) accès à un logement durable et sécurisant, où elles se sentiraient chez elles. Nous choisissons de décrire cette problématique comme une situation de « précarité résidentielle » (Andro et Eloy, 2022), pour rendre compte du fait que la pluralité des situations s'inscrit toujours sur un continuum de pratiques (Simard, 2019). Sur notre terrain (Gutjahr et al., 2023), comme ailleurs (Loison, 2025), les femmes sont peu nombreuses à avoir recours aux hébergements d'urgence. Notre objectif est alors de comprendre pourquoi elles ne font pas appel aux services qui leur sont destinés et quelles sont les alternatives qu'elles mettent en place.

3 Le regard que posent ces femmes sur leur situation atteste d'une lucidité qui les enjoint bien souvent à une attitude précautionneuse, voir méfiante. L'une d'elles parle de la nécessité de ne jamais apparaître comme une « proie » – un mot qui dit bien l'expérience commune : celle d'une aide qui, trop régulièrement, se transforme en emprise ou en abus. Elles subissent de front l'injustice épistémique,

qui délégitime leur savoir tout comme le pouvoir de l'autodétermination. Le contexte d'existence que la plupart d'entre elles nous décrivent est celui de la répétition de situations de domination, alors qu'elles les connaissent, les anticipent et cherchent à s'en émanciper. À chaque nouvelle expérience oppressive vécue, une forme de sidération s'impose. Nos interlocutrices nous donnent à voir la persistance des rapports de domination qui structurent notre société. Nous comprenons dès lors que cette méfiance n'est pas seulement une posture individuelle, mais une stratégie de survie. C'est une compétence acquise au fil des violences.

4 En tant que chercheuses, cette enquête nous absorbe dans un va-et-vient similaire entre accoutumance et stupéfaction. Nous avons été bouleversées de refaire le constat de l'omniprésence de la « violence patriarcale ». Cette notion s'est imposée à nous, notamment en lisant bell hooks, théoricienne du *black feminism* :

> La violence patriarcale au sein d'un foyer repose sur la croyance qu'il est acceptable qu'un individu plus fort contrôle les autres par diverses formes de force coercitive. Cette définition élargie de la violence domestique inclut la violence des hommes envers les femmes, la violence entre personnes du même sexe, et la violence des adultes envers les enfants. Le terme de violence patriarcale est adéquat, car contrairement à l'expression plus acceptée de « violence domestique », il rappelle continuellement à l'auditeur que la violence au foyer est liée au sexisme, à la pensée sexiste, et à la domination masculine (hooks, 2020 : 93).

Entendre les femmes concernées faire ces récits, nous donner des exemples de leurs efforts répétés pour s'en sortir et comprendre les barrières qui se dressent régulièrement face à elles, fait surgir en chacune de nous un sentiment fort et que nous découvrons progressivement vivre en commun : une grande colère. D'où vient-elle ? De notre envie d'émancipation de ces femmes ? De valeurs féministes que notre posture scientifique nous demanderait de censurer ? De notre participation à une société qui normalise et intériorise les violences patriarcales ? Notre stupeur s'ancre dans la répétition des violences. Enquêtant sur des conditions de vie marquées par la précarité, nous pensions trouver du soin, de la protection, des filets sociaux. Mais beaucoup de femmes y vivent à nouveau des injonc-

tions, du contrôle, et de l'abus. Ces constats nous invitent ainsi à interroger notre propre position dans l'économie morale de la recherche : Quelles émotions sont perçues comme légitimes ? Et comment les écouter, les nommer et les utiliser pour soutenir la remise en cause des structures de pouvoir que nous documentons ?

5 Le présent article retrace notre parcours en explicitant premièrement les prémisses de l'étude ancrée dans la thématique du sans-abrisme et l'influence de ce prisme sur notre terrain. À partir de là, nous détaillons comment notre méthodologie a été adaptée pour faire la place aux ressentis de nos interlocutrices et aux nôtres. Le sentiment de colère naît de l'écoute des récits et du constat des rapports d'oppressions que vivent les femmes en précarité de logement. Si elle a pu être peu à peu identifiée et nommée entre chercheuses, nous réalisons combien nous nous sommes retrouvées démunies « pour faire quelque chose de cette colère » et la discuter lors des entretiens. En conclusion, nous ouvrons la réflexion à comment éprouver cette « juste colère » (Lapalus, 2022) et la transformer en un outil d'émancipation collectif.

Ce que nos interlocutrices ont à nous transmettre

6 De nombreux travaux en sciences sociales en Occident s'accordent sur le besoin de produire des connaissances sur la thématique du sans-abrisme, notamment sur ses enjeux genrés (Bartram et Brown-Saracino, 2025 ; Community University Policy Alliance, 2022 ; Hope *et al.*, 1988), qui permettent de saisir l'importance des discriminations basées sur le sexe au sein des rapports sociaux (Loison et Perrier, 2019). En Europe, la question des femmes sans-abri ou en précarité résidentielle n'est abordée dans les recherches que depuis une dizaine d'années et reste minoritaire (Baptista, 2010 ; Loison et Perrier, 2019 ; Lanzaro, 2018 ; Maurin, 2017 ; Mayock et Sheridan, 2012 ; Peltier, 2023 ; Rivard et Geissler, 2025).

7 Les études sur les femmes sans domicile parlent des difficultés liées à l'occupation de l'espace public, relatives – entre autres – aux violences auxquelles elles sont exposées, comme un rappel de « l'ordre du genre » (Debonneville et Lieber, 2021 ; Lieber, 2008 ;

Peltier, 2024). Même constat dans les hébergements d'urgence qu'elles fréquentent sporadiquement (Mayock et Sheridan, 2012). Selon Loison-Leruste et Perrier (2019), cela s'explique notamment parce qu'une absence totale d'abri est moins régulièrement une réalité pour les femmes que pour les hommes. Dans plusieurs cas, elles trouvent des logements chez des tiers, préférant se tenir à l'écart des espaces publics (Ali, 2018 ; Maurin, 2017 ; Schwan, 2020 ; Shinn *et al.*, 2017). Les hébergements d'urgence, majoritairement conçus sur un modèle androcentré, peinent à répondre aux besoins de différentes minorités (Braud et Loison, 2022 ; Leresche *et al.*, 2025) et à prévenir en leur sein de nouvelles discriminations et violences, ce qui amène certaines femmes et d'autres populations minorisées, à les éviter (Stella, 2023).

8 Les femmes en précarité de logement sont souvent invisibilisées dans l'espace public, tant aux yeux des intervenant·es du travail social que dans les politiques destinées aux personnes sans-abri (Le Berre, 2019 ; Seuret, 2016). Certain·es auteur·ices en parlent en utilisant le concept de « *hidden homelessness* » ou itinérance cachée (Deleu *et al.*, 2021). Pour décrire et documenter cette question, plusieurs recherches ont appelé à adopter une perspective intersectionnelle qui implique d'envisager le croisement des rapports de dominations lié à la racialisation, au genre et à la classe (Peltier, 2024). Cela permet de discuter du cumul des discriminations sur des parcours individuels à des niveaux multiples et non hiérarchisés.

9 En ayant ces différents éléments en tête, nous faisons le choix de l'approche ethnographique qui s'ancre au savoir et à l'expertise des personnes qui se sentent concernées. Pour les rencontrer, nous avons déposé des annonces au sein de lieux de l'urgence sociale (espaces de distribution de nourriture, d'hébergement d'urgence, de soins gratuits, de lutte militante, etc.), discuté avec les professionnel·les qui y travaillent, parlé à nos collègues chercheuses et militantes. Notre méthodologie initiale prévoyait deux entretiens avec les femmes qui prenaient contact avec nous. Nous avons principalement mené des entretiens compréhensifs et biographiques (Desmarais et Gusew, 2021 ; Gaudet et Drapeau, 2021) qui permettent d'élargir la dimension temporelle et sociale des parcours de vie. Nous avons également partagé d'autres moments avec elles, notamment en ville ou sur les traces de leurs habitats. Beaucoup de femmes ont souhaité

nous rencontrer à l'intérieur, parfois dans l'intimité de leur logement, même précaire. Le maintien du contact par message ou téléphone a été possible avec certaines. Avec beaucoup d'entre elles, il y a eu plusieurs rendez-vous échelonnés sur plusieurs mois avec certaines d'entre elles. Avec d'autres, le lien s'est perdu.

10 Nous nous étions préparées à entendre des histoires dures de rue partant des représentations et de la littérature attestant que la vie dans l'espace public fragilise. Ce que nous n'avions pas, ou pas assez, anticipé est le fait que pour les femmes, « la maison » n'est pas forcément synonyme d'un chez soi (Loison, 2025). Elle est aussi un lieu d'oppression et de violence (San Martin, 2020). Comme nous le partage très bien Zaya Kalteb[1], le « foyer est à la fois le paradis et l'enfer ». À force d'entendre que l'espace public est dangereux pour elles, nous avions omis d'adresser les rapports de domination qui se produisent pour les femmes également chez elle, marqués notamment du sceau du patriarcat.

11 Au fil des entretiens, des dimensions plus structurelles sont apparues : le problème n'est pas seulement lié à l'absence de domicile. Les récits dévoilent des violences systémiques, et des rapports sociaux inégaux qui contribuent au manque de logement et façonnent encore leur quotidien (Mayock *et al.*, 2016 ; Mostowska et Sheridan, 2016 ; Temesvary *et al.*, 2023).

12 Pour Adriana Sala, que nous rencontrons également, la violence machiste s'est manifestée notamment à travers un lien de parenté. Alors qu'elle revient en Suisse après avoir passé plus de vingt ans à l'étranger, elle est mère d'une adolescente à la santé mentale fragile. Elle a tout abandonné avec l'espoir d'améliorer leur condition de vie difficile. Les membres de sa famille paternelle ont été informés de son retour en Suisse. Son oncle, venu l'aider à emménager, lui fait des avances sexuelles. Elle refuse, mais ne veut rien faire contre lui. Elle craint pour sa fille.

13 Pour une majorité de ces femmes, certains dispositifs sociaux sont également caractérisés par le contrôle, le manque d'intimité et la contrainte. Elles sont plusieurs à avoir parlé des craintes de vols, des horaires imposés incompatibles avec un travail, des cohabitations difficiles dans les chambres collectives. Il leur est impossible d'inviter

une amie et souvent ne trouvent pas d'endroit où être en famille. Ces lieux ne peuvent constituer à proprement parler un refuge.

14 Nous sommes conscientes de l'existence de ces violences sexistes et sexuelles, aussi dans l'intimité des foyers[2]. Et pourtant, c'est comme si l'entrée dans la recherche et son prisme androcentré du sans-abrisme nous avait aveuglées. Nous avions anticipé la précarité économique et sociale, la constitution de politiques publiques parfois hors-sol, les biais validistes et racistes qui participent à l'oppression. Si ces dimensions restent pertinentes au moment de comprendre le vécu des femmes, leurs récits révèlent plus fortement encore la culture de domination qui structure leurs parcours individuels et se renforce lorsque les formes de discrimination s'entrecroisent (Crenshaw, 1998). En pensant ouvrir un pan spécifique de la recherche sur le sans-abrisme à travers le prisme du genre, nous nous rendons compte combien les femmes qui manquent de « chez soi » permettent de thématiser quelque chose de beaucoup plus universel.

Reconnaître et nommer nos colères

> Nous sommes affectées par ces récits. Et certaines femmes semblent touchées par notre écoute, elles nous le signifient par des gestes ou des mots de remerciements. Il y a un lien qui se tisse, une réciprocité émotionnelle. (Frédérique, Journal de terrain, 14 février 2024)

15 Si notre recherche n'était pas initialement centrée sur les affects des chercheuses, leur surgissement a imposé un travail progressif d'analyse, à la fois individuel et collectif. Ce travail n'a pas été mené de manière systématique, ni selon une grille préétablie, mais comme un processus transversal et situé, nourri par des échanges réguliers (journaux de terrain et des discussions entre chercheuses). Il ne s'agit

pas tant de produire une analyse psychologique de nos affects que de reconnaître leur puissance épistémique et politique, en cohérence avec les épistémologies féministes auxquelles nous nous rattachons (Dorlin, 2021).

16 La réflexivité sur nos émotions s'impose comme une composante du terrain, notamment parce qu'en tant que femmes, nous nous retrouvons dans ce qu'elles décrivent. Aucune des trois chercheuses n'a connu le sans-abrisme, mais nous avons toutes au moins une fois ressenti la remise à « l'ordre du genre », craint d'accepter une aide intéressée, constaté le manque de valorisation de notre travail et vécu des violences en lien avec notre genre. Nous avons été élevées dans une société marquée par un ordre patriarcal impliquant des discriminations sexistes au sein même de notre famille. Nous avons intériorisé et reproduisons, à notre tour, sans le vouloir, des biais sexistes. Parce que nous faisons de la recherche située, nous prenons le temps d'expliquer d'où nous parlons – aux participantes, mais aussi entre nous. Ouvrir la porte de l'intime avec ces femmes semble avoir joué le rôle d'une certaine conscientisation chez nous.

17 Nous comprenons que le contact sur plusieurs mois avec certaines d'entre elles renforce chez nous ce constat d'oppression continu. Par exemple, alors que pour certaines nous avions l'impression que les choses s'amélioraient, elles nous informent de nouveaux revers. Zaya Kalteb avait finalement récupéré son titre de séjour pour résider en Suisse et travaillait quelques heures par semaine dans une institution. Mais elle perd à nouveau son logement transitoire parce que la durée maximale de temps a été atteinte sans qu'aucune solution alternative n'ait été identifiée. Concepción Almudena qui se démenait (se désignant elle-même de « *mujer luchadora* », soit « femme combative ») pour trouver des heures comme femme de ménage chez des particuliers, conserver sa chambre dans l'abri d'urgence pour femmes, organiser des activités de vacances pour son fils, nous rappelle pendant l'été : elle se sent anéantie, la garde de son enfant lui a été retirée.

18 À l'écoute des récits, succédant à notre premier sentiment de tristesse, apparait progressivement une sensation corporelle de nausée qui nous empêche parfois de continuer. C'est comme un trop plein qu'on ne peut plus avaler. Nos interlocutrices partagent des envies, des choix, des engagements, mais parlent également de discrimina-

tions, de violences machistes, souvent perpétrées par des personnes proches, des hommes régulièrement. Pendant un moment, nous avons besoin de faire une pause avant d'aller à la rencontre de nouvelles femmes, sachant qu'elles nous feront forcément part d'histoires marquées par la violence patriarcale qui les aura fortement impactées. Cette expérience illustre ce que Sara Ahmed (2004) appelle la co-affectation : les émotions circulent dans les interactions, elles ne sont pas seulement individuelles, mais co-produites dans les relations. C'est injuste et nous sommes impuissantes, mais peut-être bien aussi coopérantes. Que faisons-nous pour changer ce monolithe patriarcal qui nous atteint également ?

19 En tant que féministes, nous sommes en colère. Dans un premier temps, il est très difficile de correctement identifier ce sentiment. Notamment parce qu'il n'est pas uniforme. Il ne nous touche pas au même endroit, mais au même moment. Un lien entre chercheuses se construit dans notre confrontation à la dureté des récits, mais aussi dans le soin que nous nous portons mutuellement pour continuer à avancer. Comme d'autres chercheuses qui nous inspirent (Boué *et al.*, 2024), nous voulons cultiver le *care* dans nos relations de travail et de terrain.

La colère comme réaction à la violence

20 C'est tout d'abord à travers le récit des agressions multiples (sexuelles, physiques, psychologiques) dont font l'objet les femmes rencontrées que la notion de violence est apparue comme une clé de compréhension. Les femmes rencontrées en parlaient comme une dimension intimement liée à leur précarité de logement.

21 Notre colère dans un premier temps a été ressentie face aux auteurs de cette violence. Pour beaucoup, des hommes qui ont trahi la confiance accordée. Des pères, des amoureux, des cousins qui ont imaginé pouvoir posséder, contraindre, avoir une mainmise sur la vie de leurs proches.

22 Kilomba Martin nous explique qu'elle ne voulait pas de son enfant, contrairement à son compagnon qui lui a partagé le fait que de devenir parent a été un moyen pour lui de la garder auprès de lui. À la

suite de la naissance de leur bébé, le couple se sépare, ce qui marque le début d'une violence physique du père de son enfant envers elle [3]. Aujourd'hui elle s'occupe beaucoup de leur fils, soutenue notamment par plusieurs ami·es.

23 Progressivement nous comprenons néanmoins que la violence est d'ordre plus structurel, nous la caractérisons de patriarcale. Elle est sous-jacente aux attentes normatives des rôles sociaux. Elles se retrouvent dans les menaces – anticipées ou réelles – des services de protection de la jeunesse qui viennent retirer la garde de son enfant à une mère, qui travaille aussi la nuit pour pouvoir réunir le minimum matériel à leur vie à deux. Ce sont également les propositions récurrentes de relations sexuelles en échange de coups de main, ou d'entrée en prostitution, comme des « corps disponibles » (MacKinnon, 1989) qui seraient monnayables. Tout cela contribue à l'oppression vécue. Les violences patriarcales sont le produit de ces rapports de domination qui imprègnent la société, mais qui sont tacitement normalisés ou niés.

24 La question de la sororité, de la solidarité entre amies, mères et filles, nous paraît être fragilisée par une société qui réprime l'alliance entre femmes (hooks, 2023). Celles qui connaissent la précarité de logement sont très isolées, en particulier lorsqu'elles sont déjà confrontées à des facteurs de vulnérabilité comme l'absence ou la conditionnalité du titre de séjour, la maîtrise partielle de la langue, des parcours de formation interrompus, ou des limitations physiques et psychiques. La plupart d'entre elles ont été profondément atteintes dans leur bien-être par des abus, des violences, des trahisons – souvent cumulés. Ces récits nous affectent directement, parce qu'ils mettent en jeu des expériences genrées communes, mais aussi parce que nous percevons, dans leur répétition, à quel point la possibilité même de sororité est mise à mal par les structures patriarcales.

25 Cette colère, nous le découvrons, ne se limite pas aux paroles des femmes rencontrées : elle résonne avec nos propres vécus situés, parfois enfouis, qui refont surface. Comme l'a montré Ruth Behar (1996), l'ethnographie est traversée par une vulnérabilité irréductible, où l'intime du/de la chercheur·euse s'entrelace avec la douleur et la colère des personnes rencontrées. Reconnaître ce croisement de voix

et d'affects n'est pas céder au subjectivisme, mais plutôt admettre que nos émotions forment une part constitutive du savoir produit.

26 Les histoires de vie que les femmes nous livrent, leurs difficultés, leurs oppressions viennent nous toucher profondément au cœur des valeurs féministes qui nous animent : l'équité, l'émancipation et l'autonomie. Mais nos entretiens ne sont pas non plus l'espace où cette fureur s'exprime sans retenue. Si les femmes rencontrées la contiennent, nous aussi le faisons, la société entière le fait. Et c'est progressivement là que nous arrivons à comprendre d'où vient ce grondement immense, cette tristesse et nos fatigues : c'est la colère provoquée par l'omerta qui entoure la réalité vécue de nos relations avec les hommes.

> Ce silence représente notre connivence culturelle collective avec le patriarcat. On nous apprend toutes et tous à faire preuve de loyauté envers le patriarcat en gardant le secret des hommes. […] le secret fondamental qui nous lie toutes et tous, c'est le fait de devoir garder le silence (hooks, 2020 :79-80) [4]

Reconnaître que nous portons toutes et tous une responsabilité vis-à-vis des situations d'oppression que certains êtres humains vivent, nous atteint. Ne rien faire, est-ce y consentir ? Cela soulève également chez nous un sentiment d'impuissance. Dans nos échanges, nous identifions que régulièrement nous avons besoin de nous recroqueviller, de rentrer chez nous, touchées, inquiétées, énervées par la ressemblance entre ces situations de vie difficiles. Là encore, nous tentons de partir de notre ressenti pour affiner la compréhension des récits que nous ont faits les femmes.

27 Elles ont été plusieurs à expliciter ce besoin, fondamental, de pouvoir « fermer la porte » tant métaphoriquement que concrètement. C'est également cela qu'elles nomment en évoquant les lieux d'hébergement d'urgence : il y a des règlements, des injonctions qu'elles doivent suivre. Des attentes. Il n'y a pas de place pour l'intimité dans ces lieux collectifs. La précarité de logement et toute la fragilisation de la vie qu'elle implique ont aussi cela comme impact : l'impossibilité de reprendre son souffle (Clerc *et al.*, 2022).

Une colère située

28 Mieux saisir notre colère, savoir d'où elle vient, être capable de repartir et comprendre comment l'utiliser s'impose comme un mouvement salutaire de réflexivité. Une fois identifiée entre nous, après avoir admis que les violences patriarcales nourrissaient ce sentiment en deçà des parcours individuels de ces femmes ou des nôtres, nous avons pu reconnaître notre propre enlisement dans ces rapports de pouvoir.

29 Notre co-affectation (Ahmed, 2004) et nos envies de solidarité féministe, mais également notre fureur, participent d'une forme de reproduction des logiques de domination, même sous des intentions émancipatrices (Lugones, 2007). C'est notamment ce que questionne de Sousa Santos (2015) en soulignant que les savoirs et les affects mobilisés dans la recherche – y compris la colère – sont souvent marqués par des référents culturels et politiques issus du Nord global, qu'il faut apprendre à décentrer. Nous nous rendons compte que cette réflexivité n'a pas été co-construite avec les femmes rencontrées, bien que leurs récits aient été le point de départ de nos émotions. La tristesse, le trop-plein, tout comme la colère qui a pris le dessus ont été volontairement contenus. Or, cette posture et notre colère ne peuvent être décontextualisées. Elles ne sont pas politiquement « innocentes ». Elles sont aussi traversées par des héritages historiques – notamment patriarcaux et coloniaux – qui façonnent la manière dont nous percevons la souffrance et notre rôle de chercheuses engagées. Plusieurs autrices féministes critiques ont contribué à dénaturaliser ces affects et à interroger les normes sociales et morales dans lesquelles ils s'inscrivent. Par exemple, Sara Ahmed (2004) analyse comment certaines émotions, comme la compassion ou l'indignation, participent à la reproduction de l'ordre moral dominant, particulièrement dans des contextes postcoloniaux. Elle montre que les émotions ne sont jamais neutres : ils circulent selon des logiques de pouvoir et de légitimité.

30 Dans notre profession de chercheuses en sciences sociales, nous ressentons encore quotidiennement un fort encouragement à ne pas impliquer nos affects dans les recherches qui sont menées. Dans une volonté de se défaire d'une posture militante chargée de valeurs, nous

devons mener notre propre « travail émotionnel » (Hochschild *et al.*, 2017), ce qui souvent se traduit par la « mise sous silence des émotions » (Boué *et al.*, 2024 : 10). Socialisées à cette pratique, notre perception d'une injustice dont sont la cible ces femmes, se théorise à nouveau. Elle passe des tripes au cerveau. Elle se teinte de culpabilité marquée par nos privilèges. Inscrites dans une épistémologie féministe, nous avions pris soin de réfléchir à notre position située : nous sommes blanches, issues de milieux aisés, en bonne santé, travaillant dans des emplois valorisés et valorisants, et ayant peu connu de difficulté à se loger. Mais nous sommes aussi femmes, amies, filles et mères. La précarité et les violences ne se comprennent pas seulement par les mots, mais se vivent et se transmettent également à travers des affects et des sensations qui traversent la relation d'enquête. En assumant une réflexivité située (Haraway, 1988), nous reconnaissons que ces émotions ne sont pas un bruit de fond à éliminer, mais font partie intégrante de la production de savoir puisqu'elles façonnent notre manière d'être, d'écouter et de comprendre.

31 L'ethnographie située révèle alors combien ces émotions partagées constituent un savoir en soi, rendant tangible ce que signifie habiter durablement la contrainte et l'insécurité. L'impact des récits recueillis a progressivement pris place dans notre quotidien, dans nos relations professionnelles et privées, nous obligeant à cheminer ensemble comme équipe de recherche et à conscientiser ce qui nous arrive. Ces interlocutrices nous ramènent à un vécu commun, l'expérience d'être catégorisées en tant que femmes, d'avoir fait l'expérience de la violence, de la discrimination et de la soumission. Rien n'efface les asymétries entre chercheuses et participantes, ni les vécus distincts d'injustices, mais nous amène à les formuler, les penser, les rendre visibles et à s'en servir pour nourrir un savoir situé et éthiquement engagé.

Conclusion

Proposer du collectif comme outil de subversion

> La colère porte alors en elle la possibilité de développer des capabilités (Amartye Sen, 2010) et de troubler les contours d'une géographie bâtie par le sexisme de la vie quotidienne pour construire des espaces qui puissent être occupés par les femmes en toute liberté. (San Martin 2020 : 44)

32 Le parcours retracé dans cet article est celui de l'accumulation de récits que nous sommes allées solliciter et qui, progressivement, ont créé au sein des membres de l'équipe de recherche des émotions et qui nous ont obligées à nous arrêter. Il nous a fallu les reconnaître, les ressentir, leur faire une place. La colère qui montait en nous envahissait tout notre quotidien. Comme l'exprime Audre Lorde (1997) la colère des femmes face aux injustices n'est pas un excès à maîtriser, mais une ressource politique, un savoir situé qui nomme et dénonce les structures d'oppression. Cette colère, que nous portons avec nous au-delà du terrain, est révélatrice des continuités entre ce que nous observons dans nos enquêtes et ce que nous vivons dans nos vies. Le fait de pouvoir prendre le temps d'en parler entre nous, de se pousser à l'écrire, a été bénéfique et nous a permis de dépasser ce qu'à un certain moment nous percevions comme un écueil. Non seulement en ce qui concerne les thématiques de nos recherches, de notre méthodologie qu'au sein de l'équipe de recherche, nous avons l'intime conviction qu'il est essentiel, comme l'expriment également d'autres chercheuses (Boué *et al.*, 2024) de créer un espace sécurisant qui facilite le fait de lâcher-prise, de donner à voir sa vulnérabilité et ses émotions entre collègues ayant comme point commun une minorité de genre.

> La grille de lecture féministe, éthique, solidaire, permet de créer du collectif, qui apparait indispensable : appels réguliers, échanges

> formels et informels, soutien face aux effets de l'enquête, aux émotions qu'elle suscite, à l'absence de ressources institutionnelles protocolisées. Le partage des expériences entre pairs (habitué·es à recevoir ce type de récits) est crucial, il est à la fois soutenant et créateur de réflexivité ; il permet de se décharger du récit, mais aussi d'entrer dans les étapes de l'analyse (*ibid.*).

Il s'agit alors également selon nous de penser cette inclusion de manière transversale, avec nos interlocutrices de terrain, les femmes concernées. Si nous n'avons pas trouvé l'espace cette fois pour parler de notre colère avec les femmes, nous réfléchissons désormais à un dispositif qui permette la rencontre aussi dans les affects. Une voie que nous souhaitons explorer davantage est celle du recours aux méthodes créatives de recherche comme moyen de se situer ailleurs que dans le discours et l'intellect, mais de faire de la place aux corps et aux ressentis. Accepter de rendre visible nos émotions, favoriser l'expression de celles des concernées, constituerait-il un premier pas salutaire pour renouveler la collaboration et oser faire émerger du collectif ?

33 Un point de bascule important pour sortir de l'individuel est d'y apposer une lecture plus politique, grâce notamment à une historicisation et une conscientisation des rapports de pouvoir (Dorlin, 2021). Dans cette perspective, notre colère n'est pas uniquement personnelle : elle est située (Haraway, 1988), nourrie par la co-affectation avec les personnes rencontrées (Ahmed, 2004) et par la répétition des violences patriarcales dans leurs récits comme dans nos propres expériences. Elle met au jour le caractère systémique de ces violences, en montrant qu'elles ne relèvent pas d'accidents isolés, mais d'une organisation structurelle qui fragilise les alliances entre femmes et identités minorisées, et maintiennent la dépendance vis-à-vis des hommes et des institutions. C'est dans cette reconnaissance du lien entre affect et structure que réside la force politique de la colère, car elle alimente une critique, mais aussi la possibilité d'une action collective.

34 Comme en parle notre article, les écrits d'autres femmes nous ont donné des pistes et nous ont permis de nous sentir moins seules. Nous avons échangé avec des collègues, des militantes, des amies. C'est à ce collectif de soutien, trop souvent invisibilisé, qu'il est égale-

ment essentiel pour nous de réfléchir. Nous inscrivant dans un mouvement plus large au sein de la recherche, nous pensons que les émotions jouent un rôle performatif qui peut être porteur d'action et de changement social (Fortino *et al.*, 2015). Toutefois, nous sommes conscientes que cette réflexivité, aussi importante soit-elle, ne garantit pas à elle seule une incidence émancipatrice pour les personnes rencontrées.

35 Rendre visibles nos affects, nos hésitations, nos déplacements peut être une première étape vers une manière plus humble, plus incarnée et plus éthique de restituer ce que ces femmes nous ont permis de comprendre. Et de déconstruire un bout la figure monolithique et écrasante de la recherche objective et réussie. Les effets de cette recherche sont encore fragiles et partiels, mais ils ont contribué, à une échelle micro, à créer des espaces de reconnaissance mutuelle, y compris au sein de notre équipe. Le changement que nous appelons de nos vœux vise tout autant nos pratiques de chercheuses que les structures sociales qui perpétuent les violences patriarcales. Ce paradoxe – entre puissance transformatrice ressentie et incidences concrètes limitées – nous engage à poursuivre ce travail de manière plus collective, en incluant d'autres formes de participation, d'expression et de circulation du savoir.

36 Les personnes concernées ont le pouvoir et les capacités de nous permettre de renouveler notre regard sur ce qui se joue au-delà des individualités, dans les relations de pouvoir. Nous sommes persuadées que c'est ensemble, en faisant de la place pour nos émotions et nos savoirs, que ces dimensions pourront être questionnées, voir contestées. Notre envie est de continuer à rencontrer des femmes en situation de précarité résidentielle et de partir de cette colère qui nous a d'abord (é)mues pour travailler notre rapport au collectif ; non seulement en ce qui concerne le partage du ressenti et des vécus, mais aussi pour trouver à plusieurs des manières de s'outiller, d'agir et de s'émanciper. Nous avons l'intime conviction que ça n'est qu'en partant du sensible, de nos émotions, en ayant recours à des méthodes créatives que nous pourrons envisager un espace de possibles commun. Et pourquoi pas, pour un moment, « fermer la porte » et souffler ?

BIBLIOGRAPHY

AHMED S., 2004, « Affective Economies », *Social Text*, nº 22 (2), p. 117-139.

ALI N., 2018, « Understanding Hidden Homelessness », *HomelessHub* (en ligne). URL: https://homelesshub.ca/blog/2018/understanding-hidden-homelessness/. Consulté le 01/01/2026.

ANDRO A. et ELOY P., 2022, « Vivre en marge et en famille. La précarité résidentielle au cœur de l'expérience des familles en exil », *Populations vulnérables*, nº 8 (8).

BAPTISTA I, 2010, « Women and Homelessness », dans E. O'SULLIVAN, V. BUSCH-GEERTSEMA, D. QUILGARS et N. PLEACE (éd.), *Homelessness Research in Europe*, Bruxelles : Feantsa.

BARTRAM R. et J. BROWN-SARACINO, 2025, « Sociology, Housing, and Gender », *Annual Review of Sociology*, nº 51, p. 335-555.

BEHAR R., 1996, *The Vulnerable Observer. Anthropology That Breaks your Heart*, Boston : Beacon Press.

BOUE M., M. MAZUY, P. MULLNER et L. WICK, 2024, « Le travail émotionnel dans les recherches sur les violences de genre. Regards croisés sur un impensé au sein du monde académique », *Sociologos. Revue de l'association française de sociologie*, nº 20 (avril).

BRAUD R., et M. LOISON, 2022, « Le sans-abrisme au féminin. Quand les haltes pour femmes interrogent les dispositifs d'urgence sociale », *Travail, genre et sociétés*, nº 47 (1), p. 131-47.

CARDOSO A, 2017, « "C'est comme si on avait de la colère pour elles " : Féminisme et émotions dans le travail d'accompagnement des femmes victimes de violences conjugales », *Terrains et travaux*, nº 30 (1), p. 31-53.

CLERC K., A. DEBLUE et P. FONTANNAZ, 2022, « Un lieu d'accueil conçu par et pour des femmes », REISO, *Revue l'information sociale*.

COMMUNITY UNIVERSITY POLICY ALLIANCE, 2022, *Policy and Practice Recommendations: Developing Gender-Based Low Barrier Housing to Address Complex Homelessness – The Homeless Hub* (en ligne). URL : https://www.homelesshub.ca/resource/policy-and-practice-recommendations-developing-gender-based-low-barrier-housing-address. Consulté le 01/01/2026.

CRENSHAW K., 1998, « Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics », *Feminism And Politics*, Oxford : Oxford University Press.

DEBONNEVILLE J., et M. LIEBER, 2021, « Rappels à l'ordre sexué dans l'espace public : perspective intersectionnelle sur les violences dans l'espace public », *Dynamiques régionales* nº 12 (3), p. 83-101.

DELEU H., M. SCHROOTEN M. et K. HERMANS, 2023, « Hidden Homelessness: A Scoping Review and Avenues for Further Inquiry », *Social Policy and Society*, nº 22 (2), p. 282-298.

DORLIN E., 2021, *Sexe, genre et sexualités : introduction à la philosophie féministe*, 2e édition mise à jour, Philosophies nº 194, Paris : Presses Universitaires de France.

DESMARAIS D. et A. GUSEW, 2021, « L'approche biographique et l'approche narrative : Contributions à l'intervention sociale : présentation du dossier », *Nouvelles pratiques sociales*, nº 32 (2), p. 20-45.

FORTINO S., A. JEANTET et A. TCHOLAKOVA, 2015, « Émotions Au Travail, Travail Des Émotions », *La Nouvelle Revue Du Travail.*

GAUDET S. et É. DRAPEAU, 2021, « L'utilisation combinée du récit et du calendrier de vie dans un dispositif d'enquête narrative biographique », *Recherches qualitatives*, nº 40 (2), p. 57-80.

GUTJAHR E., F. LERESCHE et S. RAO DHANANKA, 2023, *Évaluation du dispositif d'hébergement d'urgence dans le canton de Vaud*, Fribourg : Haute école de travail social de Fribourg.

HARAWAY D., 1988, « Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective », *Feminist Studies*, nº 14 (3), p. 586-587.

HOCHSCHILD A. R., S. FOURNET-FAYAS et C. THOME, 2017, *Le prix des sentiments : au cœur du travail émotionnel*, Laboratoire des sciences sociales, Paris : la Découverte.

hooks b., 2020, *Tout le monde peut être féministe, une politique du cœur*, Paris : Divergences.

—, 2023, *Cultiver l'appartenance*, Paris : Cambourakis.

HOPE M., S. WATSON et H. AUSTERBERRY, 1988, « Housing and Homelessness: A Feminist Perspective », *Contemporary Sociology*, nº 17 (2), p. 253.

LANZARO M., 2018, « Femmes et hommes sans-domicile : un traitement préférentiel ? », dans A. LAMBERT, P. DIETRICH-RAGON et C. BONVALET (éd.), *Le monde privé des femmes : Genre et habitat dans la société française*, Paris : Ined Éditions, p. 173-92,

LAPALUS M., 2022, « Faire justice en temps de féminicide : De la dette de vie à la résistance vindicatoire », *Cahiers du Genre*, nº 73 (2), p. 61-84.

LE BERRE R., 2019, « Femmes sans domicile : Les Invisibles ? Entretien avec Marie Loison-Leruste et Gwenaël Perrier », *Lien Social*, p. 18-24.

LERESCHE F., COLOMBO A., DE COULON G., 2025, « Ni maison, ni répit : une analyse féministe de l'urgence à partir de l'expérience de femmes sans-abri en Suisse », *Pensées plurielles*, nº 60 (1), p. 49-64.

LIEBER M., 2008, *Genre, violences et espaces publics. La vulnérabilité des femmes en question*, Paris : Les Presses de Sciences Po.

LOISON M., 2025, « L'importance des violences de genre dans la production du sans-domicilisme caché des femmes », *Terrains et travaux*, nº 46 (1), p. 101-125.

LOISON M. et PERRIER G., 2019, « Les trajectoires des femmes sans abris à travers le prisme du genre : entre vulnérabilité et protection », *Déviance et Société*, nº 43 (1), p. 77-110.

LORDE A., 1997, « The Uses of Anger », *Women's Studies Quarterly*, nº 25 (1/2), p. 278-285.

LUGONES M., 2007, « Heterosexualism and the Colonial / Modern Gender System », *Hypatia*, nº 22 (1), p. 186-209.

MACKINNON, C. A., 1989, *Toward a feminist theory of the state*, Cambridge : Harvard University Press.

MAURIN M., 2017, « Femmes sans abri : vivre la ville la nuit. Représentations et pratiques », *Les Annales de la recherche urbaine*, nº 112 (1), p. 138-49.

MAYOCK P., J. BRETHERTON J. et I. BAPTISTA, 2016, « Women's Homelessness and Domestic Violence: (In)visible Interactions », dans P. MAYOCK et J. BRETHERTON (éd.), *Women's Homelessness in Europe*, Palgrave Macmillan UK, p. 127-154.

MAYOCK P. et S. SHERIDAN, 2012, « Women's 'Journeys' to Homelessness: Key Findings from a Biographical Study of Homeless Women in Ireland », *Women and Homelessness in Ireland*, *Research Paper* 1, School of Social Work and Social Policy and Children's Research Centre Edition.

MOSTOWSKA M. et S. SHERIDAN, 2016, « Migrant Women and Homelessness », dans P. MAYOCK et J. BRETHERTON (éd.), *Women's Homelessness in Europe*, Basingstoke : Palgrave Macmillan UK, p. 235-263.

PELTIER E., 2023, « De marge en marge, les mobilités au centre du quotidien des femmes "roms" », Thèse de doctorat en aménagement de l'espace et urbanisme, sous la direction de Caroline Gallez, Université Paris-Est.

—, 2024, « "C'est dangereux !" L'accès à l'espace public des femmes roms en situation de vulnérabilité résidentielle restreint par les violences de genre et les violences racistes », *Genre, sexualité et société*, nº 32, p. 1-20.

PRINGENT P.-G., 2024, « Écouter et comprendre les femmes victimes de violence conjugale : décentrement, éthique de l'inquiétude et stratégies d'adaptation », *Socio-logos. Revue de l'association française de sociologie*, nº 20.

RIVARD J. ET GREISSLER E., 2025, *Penser l'itinérance au féminin*, Québec : Presses de l'Université du Québec.

SAN MARTIN, E., 2020, « Insécurité, déprise et colère », *Géographie et cultures*, nº 114.

SANTOS S., 2015, « *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide* », Oxford : Routledge.

SCHWAN K., 2020, « The *state of women's housing need et homelessness in Canada: Executive summary* », Canadian Observatory on Homelessness Press.

SEURET F., 2016, « Femmes SDF : les invisibles », *Alternatives Économiques*, nº 356 (4), p. 37.

SHINN M., S. BROWN, B. SPELLMAN, M. WOOD, D. GUBITS et J. KHADDURI, 2017, « Mismatch Between Homeless Families and the Homelessness Service System », *Cityscape*, nº 19 (3), p. 293-308.

SIMARD J., 2019, « La précarité résidentielle chez les locataires vieillissants à faible revenu. Vieillir et se loger en contexte de gentrification à Montréal », Thèse de doctorat en études urbaines, sous la direction de Anne-Marie Séguin, Québec, Université du Québec, Institut national de la recherche scientifique.

STELLA N., 2023, « Des solidarités entre compatriotes ? Vulnérabilités résidentielles et stratégies d'hébergement des exilé·es LGB en Île-de-France », *Populations vulnérables*, nº 9, p. 1-18.

TEMESVARY Z., S. RODUIT et M. DRILLING M., 2023, « *Routes into Destitution Vulnerabilities and Resources of Central and Eastern European Migrants in Switzerland* », LIVES Working papers.

NOTES

1 Tous les prénoms et les noms des femmes rencontrées ont été anonymisés.

2 Voir notamment le récent rapport « Chiffres de la violence domestique en Suisse », étude quantitative réalisée en juillet 2024, sur mandat de la Confédération suisse (https://www.ebg.admin.ch/fr/violence-a-legard-des-femmes-ampleur-et-situation-juridique). Celui-ci établit notamment que « 94 % des personnes traitées au service des urgences suite à des violences domestiques étaient des femmes, en majorité pour cause de violence exercée dans le couple » (p. 13). « Les femmes sont victimes d'homicide ou de tentative d'homicide près de quatre fois plus souvent que les hommes ; la proportion de femmes décédées est sept fois plus élevée (OFS 2018 : 14) » (p. 5).

3 Différentes études identifient les moments de séparation ou de la naissance d'un enfant comme deux moments récurrents du déclenchement des violences physiques (Pringent, 2024).

4 Dans ce passage, bell hooks se réfère au texte de Terrence Real (2002) *How Can I Get Through to You? Closing the Intimacy Gap Between Men and Women*.

ABSTRACTS

Français
Nos recherches portent sur la précarité résidentielle de femmes en Suisse romande. Nous interrogeons le type de recours et les alternatives aux dispositifs sociaux relatifs au logement auxquels elles ont droit. Les femmes rencontrées nous rappellent combien les violences patriarcales, qui structurent nos sociétés, imprègnent tous les lieux. Le foyer avant tout. Mais beaucoup des lieux d'accueil – publics ou privés – également.
Quelle colère d'entendre revenir sans cesse cette violence destructrice et si peu de remise en question sociétale. Progressivement nos tripes de chercheuses féministes ont commencé à gronder sans qu'il soit possible de les faire taire avec cette certitude que nous sommes toutes et tous concerné·es.
Cet article propose de revenir sur un déclic épistémologique permis par l'émotion. Il cherche à ouvrir un dialogue sensible entre chercheuses, pour replacer les affects au cœur de nos méthodologies et analyses, espérant ainsi transformer nos colères en un mouvement émancipateur.

English
Our research focuses on the residential precariousness of women in Switzerland. We question the reasons behind these women's non-utilization of social services to which they are entitled, such as emergency accommodations. The women we encountered remind us of the pervasive nature of patriarchal violence that characterizes our societies, affecting all spaces, particularly the marital home, but also many shelters – both public and private.
It is infuriating to repeatedly hear about this destructive violence with so little societal reflection. Gradually, our instincts as feminist researchers begin to stir, and it becomes impossible to silence them. We are all affected.
This article aims to revisit an epistemological awakening facilitated by emotion. It opens a sensitive dialogue among researchers, placing affect at the core of our methodologies and analyses, with the hope of transforming our angers into an emancipatory movement.

INDEX

Mots-clés
sans-abrisme, épistémologies féministes, émotions, méthodologies collectives et créatives, violences patriarcales

Keywords
homelessness, feminist epistemologies, feelings, collective and creative methods, patriarchal violence

AUTHORS

Giada de Coulon
(Haute école de travail social de Fribourg (HES-SO), Suisse)

Giada de Coulon a obtenu un doctorat en anthropologie en 2015. Elle s'intéresse aux questions de constructions des altérités, racialisation, rapport à l'État, exclusion et résistances à partir d'une posture féministe et anti-oppressive. Pendant sept ans, elle a contribué à un travail de sensibilisation des médias sur les questions d'asile et de migration en Suisse romande. Depuis 2024, elle est employée par la Haute école de travail social de Fribourg en Suisse (HES-SO). Elle travaille sur des projets de recherche qui traitent de la privation de lieux de vie sécurisants, notamment pour les femmes, à partir de méthodes ethnographiques et créatives. https://www.hets-fr.ch/fr/la-hets-fribourg/annuaire/giada-de-coulon/.

Frédérique Leresche
(Haute école de travail social de Fribourg (HES-SO), Suisse)

Frédérique Leresche est anthropologue et comédienne. Elle est employée depuis 2020 par la Haute école de travail social de Fribourg (HES-SO) comme chercheuse. Sa thèse a porté sur le non-recours aux droits, envisagé comme un ensemble de pratiques agentives de critique du pouvoir de l'État. Ses recherches s'ancrent dans le champ du sans-abrisme et des violences et mobilisent des perspectives féministes et subalternes. Elle développe une épistémologie située et recourt à des dispositifs de recherche-création (cinéma collaboratif, théâtre, narration expérimentale) pour explorer comment les personnes concernées produisent des savoirs et des formes de résistance. Son travail interroge à la fois les conditions de visibilité des existences marginalisées et les limites des dispositifs publics, dans une approche critique de l'État. (https://www.hets-fr.ch/fr/la-hets-fribourg/annuaire/frederique-leresche/)

« Je n'aurais pas mené cette étude seule » : une étude des émotions des chercheuses en analyse du discours sur les violences sexistes et sexuelles

"I would not have done this study on my own": a study of the researchers' emotions on gender-based violence in discourse analysis

Océane Foubert, Ariane Robert and Noémie Trovato

OUTLINE

Introduction
Les chercheuses féministes face aux émotions dans la recherche sur les VSS
  Les émotions et la recherche féministe
  Researching the researcher : *Étudier les émotions des chercheuses*
Méthodologie
Panorama des émotions : de la colère à l'espoir
  Surprise et absence de surprise
  Colère, fatigue et frustration
  Peur
  Tristesse
  Espoir
Enjeux et perspectives pour la recherche discursive sur les VSS
  Dire le « je »
  Des émotions étayées au traumatisme tertiaire
  Recommandations pour les chercheuses et les institutions
Conclusion

TEXT

Introduction

1 Être affectée (Favret-Saada, 1990), en tant que chercheuse[1], par la recherche que l'on mène est un processus discuté dans les sciences humaines et sociales, notamment dans les travaux en ethnographie, sociologie et anthropologie, mais bien plus rarement en sciences du langage (sociolinguistique, analyse du discours, ci-après AD), quand bien même les émotions, définies comme un « état affectif assez intense, de courte durée, qui a généralement une cause définie et qui

interrompt le cours naturel de nos activités » (Petit, 2022 : 12) saturent le discours (Rabatel *et al.*, 2015 : 154). Il nous semble, de ce fait, bénéfique d'analyser la manière dont les émotions des chercheuses, affectées par leur recherche, apparaissent ou transparaissent dans les travaux qu'elles produisent.

2 Le discours scientifique est un genre de discours sur-normé (Pichard, 2012 : 189) où les émotions n'apparaissent pas, ou seulement de façon subtile. Cela témoigne d'une opposition forte entre raison et émotion qui façonne les sciences humaines et sociales depuis leurs débuts :

> "emotion" is a term that has long been associated with the personal, the body, the feminine. As the constitutive other of "reason" (as well as the objective, the mind, the masculine) in Western, binary modes of thinking. (Åhäll, 2018 : 37)

Nous souhaitons ici dépasser ce binarisme sclérosant et revendiquer « une démarche scientifique appliquée, impliquée et sensible » (Garric *et al.*, 2023 : 14). Si les émotions influencent le processus de recherche et peuvent affecter émotionnellement la chercheuse, il nous appartient d'adopter une perspective réflexive. Nous proposons ainsi de « *research the researcher* » (Campbell, 2002), dans la lignée de la psychologue Rebecca Campbell (2002, 2022) ou de la criminologue Jan Jordan (2018), qui se sont intéressées aux émotions des chercheuses travaillant sur les violences sexistes et sexuelles (ci-après VSS).

3 Les VSS font partie des sujets de recherches que l'on peut qualifier de « sensibles » ou « difficiles » (Silverio et al., 2022 : 2). Pour les (jeunes) chercheuses[2], travailler sur ce type de données revêt un caractère menaçant « d'un point de vue émotionnel, psychologique ou psychique » (Garric *et al.*, 2023 : 9), même s'il s'agit aussi d'un « acte militant » et d'un véritable « dispositif politique » (2023 : 16).

4 Nous souhaitons alors mettre au centre de notre recherche l'« émotionnalité » de la (jeune) chercheuse (Villani *et al.*, 2014 : § 10) pour que cette dimension du travail universitaire ne soit plus occultée. Les objectifs généraux de cette étude sont les suivants : (i) repérer les émotions des chercheuses en AD sur les VSS et (ii) proposer des recommandations pour la prise en charge du travail émotionnel. Afin de rendre visibles nos propres émotions ayant

émergé en menant cette étude, il nous a paru important de faire entendre nos voix individuelles (à travers l'emploi de la première personne du singulier) dans ce texte collectif.

5 Nous tentons de répondre à la question de recherche suivante : comment l'émotion des chercheuses est-elle retranscrite ou cachée dans les études en AD sur les VSS et comment ces émotions circulent-elles dans leurs travaux ?

6 Dans une première partie théorique, nous revenons sur le traitement des émotions par la recherche, et principalement par la recherche féministe, qui pense les liens entre sujets sensibles et émotions des chercheuses, ainsi que les possibilités de *care*. Nous présentons ensuite la méthodologie de notre étude. Dans une troisième partie, nous analysons les émotions des chercheuses ainsi que la manière dont elles sont exprimées sur un corpus de 50 études discursives sur les VSS. Enfin, nous proposons une discussion des résultats et des recommandations à mettre en œuvre *pour* les chercheuses et *par* les institutions.

Les chercheuses féministes face aux émotions dans la recherche sur les VSS

Les émotions et la recherche féministe

7 Les émotions sont partout dans la recherche scientifique, même si celles-ci sont neutralisées linguistiquement (Pichard, 2012 : 131). Elles peuvent endosser plusieurs statuts : « objets d'études en soi, outils de travail, effets du travail et acteurs du travail » (Villani *et al.*, 2014 : § 11, à la suite de Bernard, 2007 : § 14). Les émotions sont un objet d'étude, qui s'avère aussi être un effet et un acteur du travail sur les VSS. En ce sens, nous reconnaissons une « participation active des émotions dans la production des résultats » (§ 8) de la recherche, et invitons à ne pas s'en protéger, mais bien à les accueillir, les interroger, les revendiquer (§ 10).

8 La recherche féministe joue un rôle clé dans cette quête, puisqu'elle entretient une longue histoire avec la question des émotions (Åhäll,

2018 : 37) et reconnait leur présence dans la recherche (Rager, 2005) en les intégrant aux perspectives méthodologiques qu'elle construit (Blakely, 2007 : 60).

9 Nous revendiquons l'idée de la construction de « savoirs émotionnellement situés » (Perrin, 2023 : 107). Les émotions ne constituent pas une simple couche additionnelle dans la construction du savoir, mais agissent comme des instruments d'analyse des données (*ibid.*). Elles représentent également, en elles-mêmes, des données supplémentaires à analyser (Campbell, 2002 : 95).

10 Les chercheuses travaillant sur les VSS subissent des pratiques de silenciation fortes au sein de l'institution, où « l'imposition du silence sur les violences de genre s'étend des victimes aux chercheur·es et aux impacts émotionnels que suscitent les enquêtes sur ces objets » (Boué *et al.*, 2024 : § 14). Les chercheuses ne parlent pas car « les mots adéquats » (*ibid.* : 16) des violences sont impossibles à dire et à entendre, qu'elles subissent le discrédit des chercheurs masculins et non-spécialistes du sujet (*ibid.*) et que la thématique est invisibilisée dans le champ scientifique. Les émotions des chercheuses ne sont donc que rarement discutées, qu'il s'agisse de la conséquence d'une silenciation active, passive, ou d'une auto-silenciation, comme l'explique la chercheuse Kathleen B. Rager : « *I felt that what I was experiencing was unique and best kept within my private circle of support* » (2005 : 24).

11 Les jeunes chercheuses ne sont pas formées par les institutions à faire face et à subir la violence, la peine, la tristesse, la dureté – d'un terrain, d'enquêté·es, d'un corpus –, et les émotions qui risquent d'en jaillir. Il existe « un manque de considération de la sécurité et du bien-être des chercheurs·euses » (Magni, 2024 : 74). Par ailleurs, l'ensemble des rapports de genre (asymétriques et hiérarchisés) qui façonnent la recherche et qui questionnent « l'objectivation de la posture scientifique dominante » (*ibid.* : 72) demeurent négligés (Clair, 2016).

12 Pourtant, le travail émotionnel (Boué *et al.*, 2024 : § 21), ou effort émotionnel (Villani *et al.*, 2014 : § 9), charge opaque dans la formation scientifique et dans la restitution des recherches, est un travail qui incombe aux femmes (Hochschild, 2017), notamment dans le cadre

des travaux sur le genre et sur les VSS, qui impliquent en majorité des femmes (chercheuses, victimes).

Researching the researcher : *Étudier les émotions des chercheuses*

13 Les émotions, tout comme l'expérience de vie des chercheuses, peuvent être des motivations à la recherche et des effets et des conséquences de celle-ci. Quand bien même il n'est pas explicité par les chercheuses[3], « le poids de l'expérience personnelle [pèse] sur le choix de l'objet » (Clair, 2022 : § 45). L'expérience personnelle émerge comme une partie intégrante de l'identité de la chercheuse (Brannelly et Barnes, 2022 : 99) et le simple fait d'« être » est reconnu comme un mode de connaissance à part entière (Åhäll, 2018 : 41), dans la perspective des savoirs situés (Haraway, 1988) et de la théorie des points de vue (Harding, 1986). Par ailleurs, « [l']expérience quotidienne de femme » pallie le manque de préparation à la recherche sur le genre et est aisément utilisée comme source d'un ensemble de connaissances « essentielles » (Magni, 2024 : 78) pour faire face aux sujets sensibles.

14 Mais la recherche sur les VSS peut s'avérer traumatique pour les chercheuses, ce qui a conduit Campbell à préconiser l'étude systématique de l'expérience des chercheuses – *researching the researcher* (2002) – et l'élaboration d'espaces académiques permettant d'entamer un dialogue sur les émotions et les répercussions de la recherche « sensible » :

> Researching the researcher creates another perspective; what we feel and why we have those feelings provide additional data about the subject of study […]. Feelings are a data source in their own right – they are telling you something about what you're studying. The feelings I feel […] – dissociation, exhaustion, guilt, hopelessness, helpless, powerless, numbness – are telling me something about the criminal legal system's response to sexual assault (Campbell, 2022 : 23).

Campbell relate ici le traumatisme vicariant[4] (*secondary trauma*) qu'elle a subi, c'est-à-dire « la "contamination" […] par les récits traumatiques des enquêté·es et leurs effets » (Boué *et al.*, 2024 : § 11). Être

confrontée à ces récits peut être extrêmement violent et l'« exposition indirecte à des expériences traumatiques » (*ibid.*) peut faire écho à l'expérience des chercheuses.

15 Si le traumatisme vicariant est pensé comme un traumatisme subi par les chercheuses directement en contact avec les enquêté·es ou le corpus (récolte, nettoyage, codage, analyse), nous pensons qu'il convient également de s'intéresser au traumatisme que l'on pourrait qualifier de « tertiaire » (ou *third degree trauma*). Il s'agit de prendre en compte la possibilité d'une contamination empathique des lectrices, qui sont exposées aux résultats de la recherche de façon médiée, et des chercheuses travaillant sur la recherche scientifique, dans une perspective métadiscursive. Les données analysées ne sont pas, une fois publiées, des « artefacts passifs » mais bien des « artefacts affectifs » (Jackson et al., 2013 : 5). Dans cette perspective, nous affirmons qu'un récit traumatique peut avoir des effets sur ses lectrices, qu'il soit producteur d'un traumatisme (de par sa violence et son caractère sensible) ou réactivateur d'un traumatisme antérieur (*trigger*)[5], et qu'il est nécessaire de considérer ce traumatisme tertiaire au même titre que le traumatisme vicariant, en cela qu'il implique une prise de connaissance de la violence qui affecte émotionnellement.

16 Certaines données sont « toxiques » (Cambpell, 2022 : 23), ce qui incite certaines chercheuses à refuser de les analyser. Campbell explique qu'il est nécessaire de savoir *comment* analyser les données sensibles, en repensant notamment sa façon de travailler. En revenant sur vingt ans de recherche sur les VSS, elle affirme : « *The method matters more than I could have ever possibly known* » (*ibid.* : 13).

17 « *Researching the researcher* » doit donc s'accompagner d'une éthique du *care*, qui consiste à prendre soin des unes et des autres : « *caring for the research (or the issue/topic itself), the research participants, what becomes of the research [...], and the researcher and the research team* » (Blakely, 2007 : 62). Une recherche féministe et « *care-full* » (Brannelly et Barnes, 2022 : 19) se doit donc de prendre en compte les émotions des chercheuses et leur impact sur la vie personnelle et professionnelle, pour l'instant encore ignoré dans les milieux non-spécialisés (Magni, 2024 : 78).

Méthodologie

18 Nous nous inscrivons dans les études linguistiques sur le genre (Bucholtz, 2005) et plus particulièrement dans la perspective de la *Feminist Critical Discourse Analysis*, qui prône une recherche orientée vers la pratique, une autoréflexivité académique ainsi qu'une attention critique et politique aux idéologies de genre et aux relations de pouvoir genrées, (re)produites, négociées et contestées dans les pratiques sociales, et notamment dans le(s) discours (Lazar, 2014 : 190). Si, dans nos travaux respectifs, nous mobilisons considérablement la matérialité discursive, le peu d'émotions repérées dans la présente étude nous oblige à proposer un panorama plus qu'une analyse fine des discours.

19 Nous analysons un corpus de 50 études discursives sur les VSS [6] (en AD « française », (*feminist*) *critical discourse analysis*, *discursive psychology*, *gender and language studies*…). Le corpus, cumulant 2 711 pages est composé de thèses, ouvrages collectifs, chapitres d'ouvrage et articles de revue réunis parmi les références que nous avons lues au cours de nos propres travaux de recherche (master, thèse, post-doctorat) publiés entre 1994 et 2024. Les études sont majoritairement anglophones (36 études produites par des chercheuses aux États-Unis, Royaume-Uni, Australie et Canada) et de façon minoritaire francophones (14 études issues du Canada francophone et de la France).

20 Les émotions sont saisies en linguistique « comme des entités actives dans le sens où elles agissent sur et participent à la co-construction des actes de parole » (Chatar-Moumni, 2013 : 4) et sont diffusées dans le discours de façon ostensible ou « discrète » (Pichard, 2012 : 127) [7]. Nous avons annoté les émotions à partir de la typologie notionnelle des lexies d'affect d'Augustin *et al.* (2008), reprise par Novakova (2015 : 183) d'une part (la surprise, la déception, le respect, le mépris, l'admiration, la colère, la jalousie, la joie et la tristesse), et de la typologie discutée par Campbell (2002) d'autre part (*loss*, *pain*, *fear*, *anger*, *hope*), pour compléter le lexique quadripartite catégorisé selon les quatre émotions primaires que sont la joie, la peur, la tristesse et la colère (Galati et Sini, 2000). Dans le cadre de cette étude, nous

analysons les cinq émotions les plus présentes dans notre corpus : la surprise, la colère, la peur, la tristesse et l'espoir.

21 Nous distinguons, à la suite de Raphaël Micheli, trois modes de sémiotisation de ces émotions (2014 : 18) : l'émotion dite, l'émotion montrée et l'émotion étayée. Le premier mode, l'*émotion dite*, est produit par le biais du lexique, par exemple par l'utilisation de l'adjectif exprimant la surprise dans « *it was surprising* » (WHI19 : 89)[8]. Les deuxième et troisième modes reposent sur l'inférence de l'allocutaire. Le deuxième mode, l'*émotion montrée*, est présent dans des énoncés dont certaines caractéristiques sont soumises à l'interprétation indicielle des énoncés (2014 : 26). La surprise peut par exemple être montrée, et donc inférée, dans « *the texts make for very difficult reading, as I realized when I contemplated teaching them* » (KIL13 : 92). Le troisième mode, l'*émotion étayée*, est basé sur la « schématisation discursive d'une situation » (2014 : 29) normée socio-culturellement, de laquelle un allocutaire infère une émotion qui en est l'effet légitime. Cette troisième catégorie est plus complexe à identifier que les deux premières puisqu'elle repose sur l'analyse du texte dans son ensemble. Comme nous le verrons dans l'analyse des émotions étayées (*infra*), il a été possible d'inférer des émotions étayées dans une thèse à partir de l'analyse des données mais aussi d'une phrase dans les remerciements. Le repérage des émotions étayées repose ainsi sur des indices structurels du discours mais aussi sur des normes socio-culturelles qui, elles, relèvent de l'interprétation individuelle. C'est pourquoi nous avons choisi de faire entendre nos trois voix dans l'analyse des émotions étayées.

Panorama des émotions : de la colère à l'espoir

22 Si les émotions sont présentes dans notre corpus, la grande majorité correspond aux émotions des enquêté·es ou sont issues des corpus analysés. Mais qu'en est-il des émotions des chercheuses qui analysent ces discours ?

Surprise et absence de surprise

23 Les résultats de leurs analyses représentent la raison principale pour laquelle les chercheuses expriment à la fois de la surprise et de l'absence de surprise (principalement dites), comme le montrent les exemples ci-dessous :

> Perhaps the most *striking – and disturbing –* dimension of K. M.'s representation of the sexual abuse she endured was the fact that her representations of so-called consensual sex with other men were articulated in precisely the same way. (EHR07 : 134) [9]
> Because the Heard-Depp case involves power, gender, and violence, it was *not surprising* that commenters were often reactive and blaming. (WHI19 : 88)

Entre autres raisons, les chercheuses ne sont pas surprises par le fait que les auteurs de violence soient présentés comme innocents, que les femmes soient harcelées en ligne et que les victimes de violence soient considérées responsables [10]. Si cela montre que les chercheuses savent globalement ce qui sera présent dans leur corpus, elles peuvent tout de même être surprises par l'ampleur de certains aspects du discours : « *Although we expected reactive and blaming comments, it was surprising to us how intense and pervasive the blaming in the comments was* » (WHI19 : 89) ; et par la difficulté à y être exposés : « *As a consequence, the texts make for very difficult reading, as I realized when I contemplated teaching them* » (KIL13 : 92).

Colère, fatigue et frustration

24 La colère est exprimée de façon diverse dans notre corpus. Elle peut être montrée par des points d'exclamation « Euphémiser les violences patriarcales rend déjà un bon service aux agresseurs ! » (ZAC21 : 192), mais peut aussi être dite : « *I cannot escape a wave of anger, disgust, and with it the desire to deny these young men their humanity* » (KIL13 : 102). Ce dernier exemple est remarquable non seulement pour ce que la chercheuse exprime (la colère est inévitable), mais aussi pour la manière dont elle l'exprime, plus précisément par l'emploi du « je », particulièrement rare dans notre corpus.

25 La colère peut également prendre la forme d'une certaine frustration ou d'une fatigue qui s'explique par l'absence de changement, voir par la régression : « *Women, by contrast, have become invisible – again* » (LIL07 : 737)

> I could not help but wonder *how many times* must we have heard some variation of this sentence? *How many times* have we thought "right, this is it now, things are going to change"? *How many times* has the "women are fed up" theme returned [...]? (TRA23 : 402)

Dans cet extrait, Tranchese n'exprime pas seulement sa colère, mais aussi celle des femmes en général. L'idée d'une colère collective est exprimée à plusieurs reprises dans notre corpus, une colère partagée en tant que femmes, chercheuses et/ou féministes : « *Indeed, if anything, as feminists we should be angrier than we were in the 1960s and 1970s* » (KIL13 : 93). Cette émotion a également été observée chez les travailleuses féministes, et plus particulièrement dans le cadre de travail d'accompagnement de femmes victimes de violences conjugales qui demande « une gestion collective et militante de la colère » (Cardoso, 2017 : 41).

Peur

26 La peur est régulièrement dite : « effrayante » (ROD23 : 87), « *horrifying* » (ZAM23 : 16). Lorsqu'elle est montrée ou étayée, la peur est souvent mêlée à la colère, par l'utilisation de termes forts (« une urgence » (ROD23 : 183), « dangereux » (ROD23 : 204)). Parfois, la peur est aussi transmise par l'évaluation : « *The way the media exposes these* tragedies *raises* concerns *for society since it may affect how these* horrible *actions are viewed and dealt with* » (ZAM23 : 16).

27 Les chercheuses ont peur des VSS, de ceux qui les commettent, mais aussi du *récit* qui en est fait, ce qui fait écho au traumatisme vicariant. Elles mettent parfois l'emphase sur la peur en la distinguant de son objet : « *All women's lives are affected by this: by actual violence or by the fear of it* » (CLA98 : 183). Il arrive que les chercheuses aient peur pour leur propre sécurité (« *Difficulties faced by the female researcher included having prisoners shouting through the door of where an interview was taking place* » – PEM12 : 65), ou qu'elles expriment la peur à cause de la pression à l'objectivité et à ne pas pouvoir prendre

position (« *fear for being perceived as not scholarly enough, not rigorous enough, or not objective enough* », SPA17 : 54). La peur des VSS ne peut cependant pas être réduite à une émotion simplement négative : Blais (2021) montre qu'elle constitue au contraire un levier d'action essentiel pour les militantes féministes. Elle souligne cependant la difficulté de dissocier la peur éprouvée face à la violence des hommes « en tant que femmes » et « en tant que militantes » (§ 43).

Tristesse

28 La tristesse est toujours dite mais nous notons une différence dans son expression. Dans une majorité de cas, l'émotion est dite au travers d'adverbes (« *sadly* », « malheureusement », « *unfortunately* ») ou d'adjectifs qui ne portent pas sur les chercheuses (« *depressing aspect* », « les titres accablants », « des événements dramatiques »). L'utilisation de ces adverbes et adjectifs distancie la chercheuse de l'émotion dite : « *les féminicides [...] ont souvent malheureusement été précédés par d'autres formes de violences* » (ROD23 : 193). Si nous intégrons cette tendance à l'éloignement de l'émotion, la tristesse s'efface alors : il ne réside plus, dans notre corpus, que deux occurrences clairement dites telle que « *My first reaction to this question was of sadness* » (TRA23 : 405) ou « *These accounts were [...] disconcerting for us to hear* » (THO17 : 288).

29 Les chercheuses expriment leur tristesse en lien avec les VSS et les féminicides ou l'objectivisation du corps des femmes (« malheureusement, depuis toujours et dans toutes les sociétés le corps des femmes fait vendre » ROD23 : 59). La tristesse a aussi pour objet le traitement médiatico-juridique des VSS où la tristesse se confond avec la déception (« *Sadly, media presented these incidents as the fault of women* » ZAM23 : 17). Nous retrouvons cette déception-tristesse lorsque les chercheuses discutent de la recherche elle-même : « [les récits fonctionnalisés et stéréotypés des VSS des médias] qu'on retrouve malheureusement en très grand nombre dans notre corpus » (ROD23 : 105).

Espoir

30 Nous analysons enfin l'espoir, une émotion importante dans les travaux féministes et dans les études sur les violences verbales,

jouant un rôle central dans les réponses aux discours de haine. Comme le souligne Sara Ahmed (2013), l'espoir est une émotion profondément ancrée dans les pratiques féministes, au même titre que la colère, qu'elle identifie comme des émotions collectives et mobilisatrices.

31 Dans notre corpus, l'espoir porte justement sur la volonté de poursuivre le combat féministe et de transformer en profondeur les structures sociales sexistes. Lorsqu'il est dit, c'est le plus souvent à travers des verbes comme « espérer » ou « *hope* », mais aussi « souhaiter », « encourager » ou « *stir to* » :

> *I hope* to have provided […] between temporary trends and meaningful social change […] *I hope* that this book will *stir other feminist academic work to shift back* towards the crucial issue of demanding structural, rather than individual change. (TRA23 : 412)

L'espoir est aussi montré ou étayé, notamment par des formes verbales qui ont valeur d'injonction (« *must* », « *cannot be* », « doivent »), car elles ne font pas que décrire, mais incitent et orientent l'action et possèdent une dimension mobilisatrice. L'usage de l'impératif peut être analysé comme étant porteur d'une « visée agissante » au sens de Trovato (2023 : § 13) : il s'agit de formulations qui « indiquent des actions […] que les énonciatrices espèrent produire grâce à l'énonciation même de leur discours ». Autrement dit, ces injonctions cherchent à transformer la réalité en suscitant des réactions ou des engagements concrets chez leur destinataire. Dans l'extrait ci-dessous la chercheuse ne se contente pas d'exposer une position théorique, mais cherche à produire un effet sur leur lectorat en l'engageant dans l'action :

> *We must* be intellectually rigorous and *we must* problematize all social categories […] *we must not* abandon the projects of second-wave feminism, including the project of recognizing, naming, analyzing, and combating sexist hate speech. (LIL07 : 738)[11]

Les chercheuses donnent également de l'espoir au travers de commentaires *méta* (« *our findings add to the literature that shows that it can also be a space for counterdiscourse and resistance* », ALM21 : 20).

Enjeux et perspectives pour la recherche discursive sur les VSS

Dire le « je »

32 Notre analyse donne un aperçu des émotions exprimées par les chercheuses dans notre corpus. Mais il est important de noter que nous n'avons pu analyser que ce que les chercheuses ont bien voulu exprimer dans leurs travaux. Ainsi, ce n'est pas parce que les émotions ne sont pas exprimées qu'elles n'ont pas été ressenties par les chercheuses pour autant. Cette vue d'ensemble montre que les chercheuses ressentent une pluralité d'émotions, mais qu'elles sont rarement exprimées sous la forme canonique « je suis/je ressens X ». De même, il est relativement rare que les chercheuses exposent la relation personnelle qu'elles entretiennent avec leur objet d'étude[12], bien que Brannelly et Barnes expliquent que « *personal experiences may become exposed or emerge as part of our identities as researchers* » (2022 : 99).

33 Les chercheuses peuvent expliquer pourquoi elles ont décidé de mener cette étude et ce qu'elle leur a apporté :

> My research has helped me explain things to myself that I had not been able to grasp as a child, a girl, or a young woman. […] I am thankful for having found this path […] because knowledge and awareness are fundamental to understanding our oppression. (TRA23 : 2)

Là encore, il faut souligner que ce n'est pas parce que les chercheuses n'exposent pas leurs expériences personnelles et la manière dont elles sont liées à leur objet d'étude qu'elles n'ont pas de relation affective avec celui-ci. Il s'agit d'une limite de l'analyse discursive, qui pourrait être surmontée en menant des entretiens avec les chercheuses, pour explorer davantage leurs propres réflexions sur leurs émotions et sur le travail émotionnel.

Des émotions étayées au traumatisme tertiaire

34 Une question est revenue à plusieurs reprises au cours de notre analyse : comment analyser les émotions qui ne sont ni dites ni montrées, mais que nous percevons malgré tout ? Les extraits suivants ont été des premiers indices au repérage des émotions étayées :

> These attempts to intimidate women who actively engage in public online for a characterise all the cases of online hate speech contained in my database, and they respond to the will to silence women who uses the Internet to question different forms of power imbalances in patriarchal societies. (SPA17: 176)
> As mentioned in other passages of my thesis, *violent incitements are typical elements of online hate speech*, along with rape/death threats and wishes (SPA17: 240)

Parmi ces tentatives d'intimidation des femmes et ces incitations à la violence que la chercheuse a trouvées dans son corpus, figurent des dessins illustrant des viols, des menaces de mort et de viol, et des discours de haine à l'égard d'une femme qui s'est suicidée après avoir été la cible de discours de haine. La chercheuse explique ici qu'il s'agit d'éléments qu'elle a trouvés dans son corpus de façon *systématique*.

35 *Océane*. À la lecture de ces éléments et des passages cités plus haut, j'ai repéré des émotions étayées dans son travail. Un autre indice m'ayant permis de les repérer se trouve dans les remerciements. L'autrice explique que l'analyse du discours de haine misogyne peut avoir un « *emotional toll* » (SPA17 : 5). Ces éléments constituent une structure discursive par laquelle nous pouvons inférer des émotions. Je les ai repérées aussi parce que j'en ai moi-même ressenti. J'ai ressenti beaucoup de dégoût, de la colère, et de la tristesse. Cela ne signifie pas forcément que l'autrice a ressenti toutes ces émotions, mais qu'elle en a ressenti certaines. J'ai dû arrêter de lire la thèse de cette autrice après avoir vu des dessins illustrant, de façon très explicite, des viols (ce à quoi je ne m'attendais pas du tout). J'ai repris la lecture avec appréhension. Ce qui m'a le plus aidée a été de travailler

collectivement sur cette étude avec un objectif commun, à savoir mettre en lumière ces émotions et trouver des solutions pour continuer à mener ces recherches. Cependant, je n'aurais pas mené cette étude seule. Encore une fois, je ne sais pas précisément quelles sont les émotions que la chercheuse a ressenties, mais je sais qu'elle a recueilli, lu, analysé un corpus entier de discours de haine dans lequel elle a systématiquement retrouvé ces éléments.

36 L'émotion étayée est donc une catégorie d'analyse qui fait appel à nos propres émotions à la lecture des articles analysés. Nous constatons que l'émotion est étayée par les autrices parce que nous la ressentons toutes les trois comme telle, à travers notre propre lecture et les émotions qu'elle génère chez nous. Ces lectures résonnent en nous car les données qui y sont traitées font échos à nos propres corpus et donc aux émotions qu'ils génèrent en nous. Par empathie, nous comprenons l'expérience des chercheuses face à leurs données[13]. Cette empathie est indissociable de notre analyse : nous ne pouvons ni nous soustraire à notre expérience de victime, ni à notre expérience de chercheuse face aux données sensibles.

37 *Noémie.* Il a été assez dur pour moi de relire les corpus analysés par les chercheuses alors même qu'il s'agit de corpus que je connais et dont je connais les analyses : j'ai ressenti nausée, colère, tristesse et une fatigue émotionnelle et cognitive liées au codage des données[14]. La solitude du codage du corpus a pu être palliée par nos discussions et le *feedback* qu'on a pu faire (avec des expériences violentes similaires à la lecture du corpus mais aussi une joie non dissimulée de faire ce travail ensemble !), mais pas assez pour que ça ne fasse pas « mal » (au sens premier du terme, une réelle douleur, physique et psychique, ressentie). J'ai aussi ressenti un très fort désespoir, car même si les autrices essayent d'injecter de l'espoir dans certains de leurs travaux (3.5), la plupart demeurent terriblement pessimistes (3.2), ce qui plonge dans les abîmes… et qui (nous) abime.

38 *Ariane.* Les lectures m'ont pour ma part affectée par leur quantité, ou plutôt le temps d'exposition : ce sont des lectures que j'ai l'habitude de faire et qui pourtant m'ont fait souffrir car j'en ai lu beaucoup sur un temps très court. En réalité, c'est comme un effet loupe sur ce que l'on vit quotidiennement : l'émotion est présente partout et tout le temps dans le processus de recherche. La lecture en fait partie (trau-

matisme tertiaire), la construction du corpus et son analyse (traumatisme vicariant) aussi. Certaines lectures ont eu un effet violent sur moi car elles ont fait écho à mes propres données et à tout ce que je lis sur le sujet (reportage, témoignage, travaux scientifiques), ce qui m'a permis de me rendre compte que mon sujet de thèse a encore plus d'impact sur moi que je ne le pensais (physiquement comme mentalement). Au début des lectures, un recueil d'articles qui parlait de l'émotion m'a donné des frissons car il était rempli d'attention, de volonté politique et militante, et ça m'a donné de l'espoir.

39 Faire de la recherche sur les chercheuses qui travaillent sur les VSS c'est aussi recueillir, lire, analyser des textes entiers qui portent sur des discours contenant des témoignages de VSS ou faisant l'apologie des VSS. Il serait possible de penser que le fait d'étudier des analyses et donc d'avoir un rapport plus indirect avec ces discours nous permettrait de nous en distancier. Cependant, en menant cette étude, nous avons *toutes les trois* ressenti des émotions négatives auxquelles nous ne nous attendions pas. Cet étonnement, qui peut paraître, à première vue, un trajet heuristique tautologique, naît de nos expériences (personnelles autant qu'académiques) et de nos stratégies, pensées comme opérantes, mais s'étant parfois révélées inefficaces. C'est ce que relate Campbell, à propos de ses collègues et d'elle-même :

> Over and over again, we heard stories in our research interviews with rape survivors that decimated every defense we constructed to protect ourselves from rape. Being rape researchers brought us more awareness than the "average" woman, but even so, all of our preparation and training didn't insulate us. We were surprised and shocked at times, and we were surprised that we were surprised. (Campbell 2002 : 38)

En effet, si les émotions (des chercheuses qui travaillent sur des données de première main) sont notre point de départ, elles sont aussi devenues, au fil de cette recherche, notre point d'arrivée : nous avons nous-même été sujettes à des émotions traumatiques à la lecture et à l'analyse du corpus. Nous avançons donc l'idée, empiriquement éprouvée ici, qu'il existe un traumatisme tertiaire pour les chercheuses qui font de la recherche sur les chercheuses et qu'il faut,

comme pour toute recherche sur les VSS, trouver des solutions pour que celle-ci puisse se poursuivre au mieux.

Recommandations pour les chercheuses et les institutions

40 Nous proposons des recommandations qui s'adressent aux chercheuses mais surtout aux institutions.

41 « *Care is purposeful* » (Brannelly et Barnes, 2022 : 58) : prendre soin de soi et des autres est central. L'entièreté du processus de recherche doit être accompagnée d'une éthique de *care*. Débriefer tout au long de la recherche, seule (journal de bord) ou en collectif (Campbell, 2022), est essentiel pour limiter l'isolement et l'insécurité. Nous insistons sur la création d'espaces collectifs (d'autant plus importants entre jeunes chercheuses), qui ont été essentiels pour nous trois lors de la lecture de notre corpus, en nous offrant un lieu pour échanger et partager ce que ces lectures nous faisaient ressentir. Préparer la collecte des données en anticipant les réactions émotionnelles, via des « *key questions* » (Brannelly et Barnes, 2022 : 14), et intégrer l'impact des rapports de genre est indispensable. Par ailleurs, comme le rappellent Rager (2005) et Silverio *et al.* (2022), organiser son temps et son espace est nécessaire, surtout pour des données sensibles, par exemple en posant des limites d'exposition : interrompre temporairement ou définitivement l'entretien, la collecte des données ou l'analyse si besoin. Lorsque je me suis (Ariane) interrompue dans la lecture du corpus, ce n'était pas par fatigue du travail mais de l'exposition à du contenu violent. Enfin, lors de l'écriture, exprimer ses émotions et son lien à la recherche reste un choix personnel, mais il ne faut pas s'interdire de le faire si besoin, tout en sachant que l'expression des émotions reste difficile (Blakely, 2007).

42 Ces pratiques ne peuvent être mises en œuvre de manière systématique que si les institutions (laboratoires, écoles doctorales, comités d'éthique) nous en donnent les moyens : formations, accompagnement psychologique et prise en compte des émotions et des rapports de genre dans les comités d'éthique et de suivi. Car, comme le soulignent Dickson-Swift et al. (2009, cité dans Boué *et al.*, 2024), « les universités et les centres de recherche ont un devoir de soin envers les chercheur·es et les participant·es ». Les jeunes cher-

cheuses ont un besoin d'autant plus important de formation pour faire face à leurs recherches dites « sensibles ». Nous recommandons par conséquent des formations proposées le plus tôt possible afin de préparer les futures chercheuses[15] à appréhender la violence et la dureté de leurs données et à faire face à leurs émotions.

Conclusion

43 Dans la lignée des travaux adoptant la perspective des savoirs situés et de la théorie des points de vue, nous adoptons une approche réflexive qui nous a amenées à faire de la recherche sur les chercheuses. À partir d'un corpus de 50 travaux universitaires, nous observons que seul un quart des émotions exprimées sont celles des chercheuses. Ces émotions sont plurielles – aucune des émotions observées n'est plus dominante qu'une autre – et s'expriment de différentes manières (elles sont dites, montrées et étayées). Malgré cette diversité, le « je » n'est que très rarement employé par les chercheuses pour parler de leurs émotions. Cette absence éclipse la chercheuse en tant que personne et, par extension, ses émotions. Les émotions circulent donc entre autrices et lectrices essentiellement de manière implicite. Il s'agit, cependant, d'une étude exploratoire et une analyse plus systématique des matérialités discursives des émotions des chercheuses, ainsi que des entretiens avec elles, permettraient d'approfondir ces résultats.

44 La lecture d'analyses de discours contenant des témoignages de VSS ou faisant l'apologie des VSS nous a toutes les trois affectées. Nos propres émotions nous ont amenées à proposer l'existence du traumatisme tertiaire. Afin d'intégrer ce paramètre émotionnel dans les études sur les VSS, nous insistons sur la nécessité de mettre en place des outils et des cadres de réflexions pour prendre soin des chercheuses. Nous pensons qu'il revient également aux institutions de soutenir ce travail émotionnel.

BIBLIOGRAPHY

ÅHÄLL L., 2018, « Affect as methodology: Feminism and the politics of emotion », *International Political Sociology*, nº 12 (1), p. 36-52.

AHMED S., 2013, *The cultural politics of emotion*, Londres : Routledge.

BLAIS M., 2021, « Ce que la peur fait à l'engagement féministe », *Lien social et Politiques*, nº 86, p. 94-112.

BLAKELY K., 2007, « Reflections on the role of emotion in feminist research », *International Journal of Qualitative Methods*, nº 6 (2), p. 59-68.

BOUE M., M. MAZUY, P. MULLNER et L. WICKY, 2024, « Le travail émotionnel dans les recherches sur les violences de genre. Regards croisés sur un impensé au sein du monde académique », *Sociologos. Revue de l'association française de sociologie*, nº 20.

BRANNELLY T. et M. BARNES, 2022, *Researching with care: Applying feminist care ethics to research practice*, Bristol : Policy Press.

BUCHOLTZ M., 2005, « Theories of Discourse as Theories of Gender: Discourse Analysis in Language and Gender Studies », dans HOLMES J. et MEYERHOFF M., *The Handbook of Language and Gender*, Oxford : Blackwell Publishing, p. 43-69.

CAMPBELL R., 2002, *Emotionally Involved: The Impact of Researching Rape* (1st ed.), Londres : Routledge.

CAMPBELL R., 2022, « Revisiting Emotionally Involved », dans M. A. H. HORVATH et J. M. BROWN (éd.), *Rape* (2e éd), Londres : Routledge, p. 12-27.

CARDOSO A., 2017, « "C'est comme si on avait de la colère pour elles" Féminisme et émotions dans le travail d'accompagnement des femmes victimes de violences conjugales », *Terrains & travaux*, nº 30, p. 31-53.

CHATAR-MOUMNI N., 2013, « L'expression verbale des émotions : présentation », *Langue française*, nº 180 (4), p. 3-11.

CLAIR I., 2022, « Nos objets et nous-mêmes : connaissance biographique et réflexivité méthodologique », *Sociologie* (en ligne), vol. 13, nº 3. URL : http://journals.openedition.org/sociologie/10578. Consulté le 01/01/2026.

CITRON D. K., 2014, *Hate Crimes in Cyberspace*, Cambridge : Harvard University Press.

DELAS Y., C. MARTIN-KRUMM et F. FENOUILLET, 2015, « La théorie de l'espoir : une revue de questions », *Psychologie française*, nº 60 (3), p. 237-262.

FAVRET-SAADA J., 1990, « Être affecté », *Gradhiva*, nº 8 (1), p. 3-9.

GARRIC N., J. LONGH, F. PUGNIÈRE-SAAVEDRA et V. ROCHAIX (éd.), 2023, *Discours des terrains sensibles : recueil, analyse, intervention*, Besançon : Presses universitaires de Franche-Comté.

HARDING S., 1986, *The science question in feminism*, Ithaca : Cornell University Press.

HARAWAY D., 1988, « Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective », *Feminist Studies* (en ligne), nº 14 (3), p. 575-599. DOI : https://doi.org/10.2307/3178066. Consulté le 01/01/2026.

HOCHSCHILD A. R., 2017, *Le prix des sentiments. Au cœur du travail émotionnel*, Paris : La Découverte.

JACKSON S., K. BACKETT-MILBURN *et* E. NEWALL E., 2013, « *Researching distressing topics: Emotional reflexivity and emotional labor in* the secondary analysis of children and young people's narratives of abuse », *Sage open* (en ligne), nº 3(2). URL : https://doi.org/10.1177/2158244013490705. Consulté le 01/01/2026.

JAGGER A., 1992, « Love and knowledge: Emotions in feminist epistemology » dans A. JAGGER et S. BORDO (éd.), *Gender/body/knowledge: Feminist reconstructions of being and knowing*, New Brunswick : Rutgers University Press, p. 145-171.

JANE E., 2016, « Online misogyny and feminist digilantism », *Continuum*, nº 30 (3), p. 1-14.

JORDAN J., 2018, *Reflexivity and Emotion in Qualitative Research: Learning From Victim/Survivors of Rape* (en ligne), Sage Publications Ltd. DOI : https://doi.org/10.4135/9781526440204. Consulté le 01/01/2026.

LAZAR M., 2014, « Feminist critical discourse analysis: Relevance for current gender and language research », dans S. EHRLICH (éd.), *The handbook of language, gender, and sexuality: The politics of belonging*, Oxford : Blackwell Handbooks in Linguistics, p. 180-201.

LEGALLOIS D. et J. FRANÇOIS, 2011, « Définition et illustration de la notion d'expressivité en linguistique », dans Roussel E., Le Querler N., Neveu F. (éd.),*Colloque : Relations, Connexions, Dépendances. Hommage au Professeur Claude Guimier*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, p. 197-222.

MAGNI G., 2024, « Mener une recherche sur les violences de genre en tant que jeune chercheuse : Prise de conscience des rapports de genre et du rôle des émotions à l'œuvre sur le terrain d'enquête », *RED – Revue pluridisciplinaire d'éducation par et pour les doctorant·es* (en ligne), nº 1 (3), p. 69-81. DOI : https://doi.org/10.57154/journals/red.2024.e1775. Consulté le 01/01/2026.

MICHELI R., 2014, *Les émotions dans les discours. Modèle d'analyse, perspectives empiriques*, Louvain-la-Neuve : De Boeck Supérieur.

NOVAKOVA I., 2015, « Les émotions entre lexique et discours », dans A. RABATEL A., A. FERRARA-LÉTURGIE et A. LÉTURGIE (éd.), *La sémantique et ses interfaces : Actes du colloque 2013 de l'ASL, Association des sciences du langage*, Fribourg : Lambert-Lucas.

PICHARD H., 2012, *Langage, engagement et émotions : les ressources de la génération linguistique et de l'intégration émotionnelle dans le discours scientifique*, Thèse de doctorat en linguistique anglaise, sous la direction de David Banks, Université de Bretagne occidentale-Brest.

PERRIN R., 2023, « L'ethnographie comme travail émotionnel : une enquête de terrain sur l'avortement », *Genèses* (en ligne), nº 132 (3), p. 97-115. DOI : https://doi.org/10.3917/gen.132.0097. Consulté le 01/01/2026.

RABATEL A., M. MONTE et M. G. S. das RODRIGUES. (éds.), 2015, *Comment les médias parlent des émotions : L'affaire Nafissatou Diallo contre Dominique Strauss-Kahn*. Fribourg : Lambert-Lucas.

RAGER K. B., 2005, « Self-care and the qualitative researcher: When collecting data can break your heart », *Educational Researcher*, nº 34 (4), p. 23-27.

SILVERIO S. A., K. S. SHEEN, A. BRAMANTE, K. KNIGHTING, T. U. KOOPS, E. MONTGOMERY, L. NOVEMBER, L. K. SOULSBY, J. H. STEVENSON, M. WATKINS, A. EASTER A. et J. SANDALL, 2022, « Sensitive, Challenging, and Difficult Topics : Experiences and Practical Considerations for Qualitative Researchers », *International Journal of Qualitative Methods* (en ligne), nº 21. DOI : https://doi.org/10.1177/16094069221124739. Consulté le 01/01/2026.

TROVATO N, 2023, « Échecs et réussites discursives du mouvement #MeToo. Analyse d'un discours militant présupposé agissant », *GLAD!* (en ligne), nº 14. DOI : https://doi.org/10.4000/glad.6449. Consulté le 01/01/2026.

VILLANI M., F. P. MILETI, L. MELLINI, B. SULSTAROVA et P. SINGY, 2014, « Les émotions au travail (scientifique) : enjeux éthiques et stratégies méthodologiques d'une enquête en terrain intime », *Genre, sexualité et société*, nº 12.

WHATLEY M. A., 1996, « Victim characteristics influencing attributions of responsibility to rape victims: A meta-analysis », *Aggression and Violent Behavior*, nº 1 (2), p. 81-95.

WITTE L. P. et A. FLECHSENHAR, 2024, « "It's your own fault": Factors influencing victim blaming », *Journal of Interpersonal Violence* (en ligne). DOI : https://doi.org/10.1177/08862605241270030. Consulté le 01/01/2026.

NOTES

1 La majorité des chercheuses travaillant sur les VSS étant des femmes, nous utilisons le féminin générique dans l'ensemble du texte. Nous parlons cependant d'enquêté·es, en utilisant le point médian, dans une perspective inclusive.

2 Nous utilisons l'adjectif "jeune" par rapport à l'âge des chercheuses mais aussi (et surtout) par rapport à leur expérience dans le milieu académique. Nous parlons ici de "jeunes chercheuses" car nous estimons qu'il s'agit d'une réalité accentuée pour les femmes, et davantage pour les jeunes femmes, doctorantes ou masterantes, pour qui « [l]a découverte de l'objet se heurte à une solitude accentuée par le temps restreint de la recherche, l'absence totale de moyens pour la mener à bien […] et pour faire face à ses effets. » (Boué *et al.*, 2024 : § 19).

3 C'est le cas d'Isabelle Clair, qui consacre un article entier à ce sujet (2022) et affirme que c'est son expérience personnelle qui a joué sur le choix de

son/ses objets de recherche, sans donner plus d'informations sur les liens entre les deux.

4 Campbell relate plusieurs symptômes, comme des moments dissociatifs, épuisement chronique et troubles physiques, et hypervigilance (2022 : 20). La sociologue Kristin Blakely évoque également d'autres symptômes : « *anger*, *sorrow*, *shock*, *guilt*, *loss*, *pain*, *fear*, *and hope* » (2007 : 61).

5 Il semble par ailleurs délicat, pour certaines chercheuses victimes de VSS, de réussir à dissocier clairement d'où vient le traumatisme. La lecture de ces textes agit-elle comme un *trigger* qui réactive un traumatisme passé, ou bien s'agit-il d'une affectation traumatique à part entière ?

6 Certains travaux n'étant pas en libre accès, nous proposons de rendre accessible le corpus analysé sur demande des lectrices qui le souhaitent.

7 On parle aussi de « dimension pathémique » en linguistique. Pour une vue d'ensemble de cette forme d'expressivité relative à l'émotion, voir Legallois et François (2011).

8 Les exemples issus de notre corpus sont suivis d'un code composé des trois premières lettres du nom de la première autrice et de l'année de publication.

9 Sauf indication contraire, nous soulignons en italiques.

10 Comme le montrent de nombreuses études, les femmes et les personnes minorisées et marginalisées en raison de leur genre et/ou de leur sexualité sont considérablement plus exposées aux abus en ligne (Citron, 2014 ; Jane, 2016). De même, le « *victim blaming* » a été largement étudié (Whatley, 1996 ; Witte et Flechsenhar, 2024).

11 Cet exemple illustre la dimension sociale de l'espoir qui correspond au fait de « développer de l'espoir vis-à-vis d'autres personnes ou orienter ses propres attentes en les rendant dépendantes des actions d'autrui » (Delas *et al.*, 2015 : 228). De plus, elle correspond à la théorie de l'espoir principale en psychologie de Snyder (*ibid.*) selon laquelle l'espoir est un phénomène émotionnel bi-dimensionnel composé de l'énergie et de la motivation orientées vers les buts (dimension motivationnelle d'agentivité) et des différentes manières de les atteindre (dimension opératoire).

12 C'est le cas dans deux travaux de notre corpus.

13 Comme le soulève un·e des évaluateur·ices du présent article, le repérage des émotions étayées s'accompagne d'une forme d'empathie qui

présuppose certaines émotions chez la personne envers qui elle est tournée.

14 Cela rejoint les analyses de Campbell (2002, 2022) et vient nourrir notre hypothèse d'un traumatisme tertiaire non moins violent et brut que le traumatisme vicariant, d'autant qu'il puise dans nos expériences personnelles.

15 Si nous parlons de chercheuses ici (voir la première note de bas de page), nous affirmons qu'il faut prendre soin de toutes les personnes impliquées dans ces recherches.

ABSTRACTS

Français

Cette étude, inscrite dans le champ de la *Feminist Critical Discourse Analysis*, interroge la place de l'émotion des chercheuses dans un corpus de publications universitaires sur les violences sexistes et sexuelles (VSS). Partant de notre expérience de jeunes chercheuses, nous remarquons que la recherche sur des sujets *sensibles* peut être éprouvante et que l'expérience personnelle influence le travail scientifique. Pourtant, être affectée en tant que chercheuse reste peu abordé en sciences du langage. Dans une perspective féministe, nous adoptons l'approche du *researching the researcher* et analysons la présence ou l'effacement de l'émotion des chercheuses dans notre corpus. Si l'émotion y apparaît, seul un quart des occurrences concerne les chercheuses elles-mêmes. Cette enquête met en avant les défis de l'analyse discursive des VSS et propose des recommandations pour mieux prendre soin des chercheuses.

English

The present study, situated within *Feminist Critical Discourse Analysis*, explores the role of researchers' emotions in a corpus of academic publications on gender-based violence (GBV). Drawing from our experience as early-career researchers, we acknowledge that studying *sensitive* topics can be challenging and that personal experience influences scientific work. However, being *affected* as a researcher remains understudied in linguistics. From a feminist perspective, we adopt a *researching the researcher* approach and analyze the presence or absence of researchers' emotions in our corpus. While emotions do appear, only a quarter of the occurrences explicitly concern the researchers themselves. This study highlights the challenges of discourse analysis on GBV and provides recommendations to better care for researchers.

INDEX

Mots-clés
émotions, violences sexistes et sexuelles, discours, chercheuses, éthique, traumatisme tertiaire

Keywords
emotions, sexual violence, discourse, researcher, ethics, tertiary trauma

AUTHORS

Océane Foubert
(Université Picardie Jules Verne, CORPUS)

Océane Foubert est MCF stagiaire en linguistique anglaise depuis septembre 2025 à l'Université Picardie Jules Verne, au laboratoire CORPUS. Ses recherches en linguistique féministe s'inscrivent dans la littérature sur les changements et variations linguistiques afin de traiter des questions lexicales et discursives, principalement à partir des méthodes de la linguistique de corpus et de l'approche d'analyse du discours. Parmi ses objets de recherche figurent les néologismes féministes, dans et en dehors des communautés féministes, plus particulièrement dans la presse en ligne, les discours des violences sexistes et sexuelles, et plus récemment les discours scientifiques et politiques autour des transitions de genre et les discours masculinistes sur les réseaux sociaux.

Ariane Robert
(Université de Salerne, DIPSUM)

Ariane Robert est doctorante en linguistique depuis novembre 2024 à l'Université de Salerne (Italie) au sein du DIPSUM. Sa thèse, sous la direction de Paola Pietrandrea (Université de Lille) et Miriam Voghera (Université de Salerne), porte sur les formes de discours de haine sexistes et leur circulation sur la plateforme Twitch. Plus largement, ses recherches s'inscrivent dans le champ de la linguistique féministe. En mobilisant la perspective d'analyse féministe critique des discours, elle s'intéresse aux discours et contre-discours (féministes, anti-féministes et sexistes) qui se déploient sur les réseaux sociaux (TikTok) et les plateformes de *gaming* (Twitch). Dans ce cadre critique, elle travaille également sur les enjeux réflexifs et méthodologiques liés aux données qu'elle mobilise : travail émotionnel, posture située et méthodologie d'annotation critique ; en dialogue avec les méthodes de la linguistique de corpus. Elle mobilise enfin ces approches pour créer des corpus de données multimodales.

Noémie Trovato
(Université Paris Cité, EDA)

Noémie Trovato est doctorante en sciences du langage au laboratoire EDA (Université Paris Cité) et au laboratoire CLESTHIA (Université Sorbonne Nouvelle), sous la direction de Patricia von Münchow (EDA) et de Noémie Marignier (CLESTHIA). Elle effectue une thèse intitulée « Dire le viol : analyse de discours préventifs, de témoignages de victimes et de discours médiatiques », où elle examine les constructions discursives du viol dans un corpus hétérogène et multimodal. Ses recherches, inscrites en analyse du discours et en études linguistiques sur le genre portent, plus largement, sur les violences sexistes et sexuelles (VSS) et les discours militants féministes et antiféministes en ligne. Elle s'intéresse également au travail émotionnel, aux savoirs situés et à la réflexivité de la recherche féministe sur des sujets sensibles.

Penser avec l'émotion : pour une épistémologie de la conférence-performance

Thinking with emotion: towards an epistemology of the lecture-performance

Hala Habache

OUTLINE

Introduction
L'émotion comme méthode : incarner la recherche
(Re)chercher avec le sensible
Faire corps avec les archives : gestes intimes, gestes de chercheur
La conférence-performance : faire du *je* un *nous*
L'émergence de la conférence-performance : une nouvelle scène de la recherche ?
Heuristique des émotions : mettre sa recherche en scène
Conclusion : pour une restitution incarnée et élargie du savoir

TEXT

Introduction

1 Il convient aujourd'hui de se détourner de l'opposition binaire, factice à bien des égards, entre la raison d'une part, et l'émotion de l'autre. Comme si la seconde n'était que le signe d'une individualité voire d'une intimité à proscrire, dénuée de tout intérêt pour la recherche, sans incarner l'objectivité scientifique dont la première, porteuse du savoir, serait la garante. Cette attitude constitutive de la posture dominante, *a priori* incarnée par tout chercheur, découlerait en partie du legs cartésien amorcé en 1649 dans *Les Passions de l'âme*, Descartes postulant le primat de la raison sur l'émotion, comprise comme passion dénuée d'objectivité. Une position longtemps répandue – nos affects ne sauraient être porteurs de scientificité – en témoignent la philosophie des Lumières ou la neutralité à l'œuvre dans l'écriture de l'Histoire. Pourtant, au sein des sciences humaines et sociales, l'émotion trouve dorénavant une place : elle n'est plus ignorée dans la construction du savoir, notamment depuis le tour-

nant affectif des années 1990, à partir duquel nous assistons à la réévaluation de son rôle critique (Damasio, 1994 ; Ahmed, 2004 ; Clough, 2007). Ces années marquent une rupture avec l'héritage cartésien et, par la pluralité des approches qui envisagent l'émotion, révèlent le manque de consensus autour d'un terme qui, selon les périodes et les disciplines, traduit des réalités divergentes. S'il n'existe pas une seule et unique définition de l'émotion, elle sera envisagée tout au long de cet article dans une acception psychologique. Par émotion, j'entendrai le surgissement inattendu, intense et bref, d'un état psychique, un affect, face à une situation donnée (étonnement, émerveillement, sidération, etc.).

2 Relevant d'épistémologies féministes, *The Cultural Politics of Emotions* de Sara Ahmed (2004) me permet d'aller plus loin et d'envisager les émotions comme ces pratiques culturelles et sociales qui affectent nos discours. Loin de lier l'expérience sensible à une pure subjectivité, Ahmed considère qu'il existe des relations possibles entre nos représentations et nos émotions, produisant un sens social et critique. Les textes fondateurs de la théorie des émotions des trois (voire quatre) dernières décennies semblent avoir tenté de résoudre une contradiction : si « l'émotion nourrit la recherche au sens où elle fournit une motivation psychologique fondamentale » (Petit, 2022 : 9), pourquoi existe-t-il encore quelques réticences à son usage ? Est-ce que je ne parle pas toujours de moi dans la mesure où si je choisis de traiter un sujet au-dessus d'un autre, un penchant personnel en constituerait la raison ? En France, le formalisme académique, écrit et oral, m'intimant tacitement l'ordre de m'effacer (*je*) derrière le deuxième pronom du pluriel (*nous*), se présente communément comme le partage le plus juste du savoir, niant mon implication dans mes recherches, bien que se jouent, par ma sensibilité, les possibilités d'un renouvellement méthodologique et de production d'hypothèses inédites :

> Dans notre vie quotidienne, l'émotion joue un rôle moteur d'évaluation et de filtre des données utiles pour décider ce que l'on doit faire, en même temps qu'elle dirige notre attention vers ce qui compte vraiment pour effectuer nos choix. Appliquée au contexte scientifique, (…) l'émotion donne un signal de ce qu'il est pertinent de voir et de prendre en compte dans les données de la recherche (*ibid.* : 29).

Comment parvenir alors à appliquer durablement cette posture dans le contexte académique ? Ces dernières années sont le théâtre de l'émergence de pratiques de la recherche sur l'Hexagone mettant en scène l'implication de chercheurs dans leurs travaux scientifiques, par le biais de la conférence-performance, ou conférence-performée, une modalité de restitution du savoir pratiquée plus largement dans le monde anglo-saxon, définie en ces termes par Magali Uhl :

> La conférence-performance est un genre hybride. Elle se situe au croisement de l'art conceptuel et de la performance historique à visée politique, tout en intégrant parallèlement une dimension narcissique plus actuelle. On pourrait la définir comme une action conceptuelle dans laquelle la présence et le corps de l'artiste sont centraux (comme dans la performance classique), mais où interviennent aussi, et d'une manière caractéristique, le langage et l'idée propres au courant conceptuel. Lors d'une conférence performance, le savoir et l'action se font face et se distribuent les rôles : celui du conférencier face à son auditoire, celui du performeur face à son public, mais pour une seule et même incarnation (Uhl, 2013 : 36).

L'intérêt de la conférence-performance est de se présenter à mi-chemin entre rigueur académique et modalité d'écriture alternative. Elle se caractérise par une origine plurielle, remontant à des pratiques politiques et militantes héritées des années 1960 et des contextes de contre-culture, ainsi qu'à l'histoire de l'art (cf. *infra*). Cette pratique affirme l'engagement du chercheur dans son discours, indiquant la volonté « d'identifier une manière particulière de lier discours et incarnation du discours (…) à la croisée des arts plastiques et des arts de la scène » (Ruby, 2018).

3 Dans l'historiographie française actuelle, diverses publications cherchent à définir cette modalité performée, de l'ouvrage *Quand le discours se fait geste – Regards croisés sur la conférence-performance* (2018) édité par Vangelis Athanassopoulos, au cinquième numéro de la revue *Déméter*, « La conférence comme performance : formes et actes du discours (XIXe-XXIe siècles) » (2020) sous la direction de Bénédicte Boisson, Laurence Corbel, Anne Creissels et Camille Noûs, en passant par l'ouvrage d'Emmanuelle Pireyre, *La performance narrative – Art, Littérature, Scène* (2025). Je précise que Pireyre évoque

plutôt la « performance narrative », une pratique dont la forme, sobre, s'attache avant tout à mettre la parole au centre. Toujours dans le contexte français, la conférence-performance est, de surcroît, l'objet de manifestations scientifiques ; du colloque interdisciplinaire *La conférence comme performance*, organisé par l'Université Rennes 2, le Musée de la danse et l'EESAB, en mars 2017 à celui du Centre culturel international de Cerisy, en septembre 2024, *La performance comme méthode. Quand les arts vivants rencontrent les sciences sociales*, organisé par Marion Boudier, Yann Calbérac, Chloé Déchery et Michel Lussault. Boudier et Déchery sont par ailleurs les instigatrices du programme « Performer les savoirs », initié en 2018, très actif depuis, « défend[ant] une démarche de recherche "traversée par la création", c'est-à-dire une méthodologie renouvelant les liens entre élaboration théorique et expérimentation pratique »[1].

4 Dans ma conception et ma pratique de la conférence-performance, le texte constitue l'élément par lequel il devient possible d'user de mes émotions pour créer un sens subjectif, mais arborant un dessein scientifique. Pour moi, la conférence-performance est une restitution de recherches dans une mise en scène de l'intime, par le biais de la lecture, en public (à l'occasion, par exemple, d'un colloque) d'un texte rédigé à la première personne du singulier proposant une analyse sur le mode de la communication universitaire, dans une langue littéraire. C'est en ce point que réside le projet de recherche que cet article souhaite définir : conceptualiser une zone de contact possible entre l'écoute d'une émotion potentiellement productrice de sens et son usage dans le cadre de la restitution d'un savoir académique. Pour situer plus concrètement mes travaux : ce seraient les émotions ressenties durant des consultations d'archives qui me permettraient de produire un savoir neuf autour du cinéma de Jean Vigo, mon principal sujet de recherches, afin de le partager à un public, par un regard renouvelé.

5 Si l'émotion se retrouve désormais au cœur de certains travaux majeurs des sciences humaines et sociales (Osbeck et Nersessian, 2011 ; Héas et Zanna, 2021), d'autres disciplines n'en font pas encore un enjeu critique prédominant, à l'instar des études cinématographiques. Si l'écriture de l'histoire du cinéma s'est, à l'origine, principalement faite par le prisme de la cinéphilie (Sadoul, 1946-1975), la disci-

pline est, de façon schématique, polarisée entre l'approche historique d'un côté (héritée, entre autres, des travaux de Ferro (1975) et ceux de Lagny (1993)) et l'approche esthétique de l'autre (cf. notamment Aumont et Marie (1982)). Certes, de nouvelles approches émergent, proposant des liens entre le cinéma et d'autres disciplines comme la poésie (Aurouet, 2014) ou l'entomologie (André et Durafour, 2022). Cependant, le rôle joué par l'émotion ne réside pas au centre des débats des études cinématographiques, demeurant à la marge. Afin de sortir de discours préétablis, et ce dans le cas de l'étude d'un corpus ayant été étudié de par le passé (comme l'illustre l'exemple probant de la filmographie de Jean Vigo), m'est-il possible de postuler que l'émotion « conduit à évaluer les éléments (…) de la recherche sous un angle nouveau » (Petit, *op. cit.* : 28) ?

6 Cet article vise à inscrire la pratique de la conférence-performance dans le cadre critique d'une histoire des formes, afin de la définir et d'en comprendre les implications méthodologiques, en prenant pour point de départ le travail conduit autour des archives de Jean Vigo. Il s'agira de démontrer que l'émotion n'est plus à proscrire, en émettant l'hypothèse qu'une restitution performative de ses recherches concilie la rigueur académique à des modes critiques alternatifs. L'implication du chercheur dans son sujet est indéniablement source d'un intérêt scientifique, dans le sillage de la recherche française actuelle, plus spécifiquement pour les études cinématographiques. J'ajoute à cela qu'il peut sembler difficile de cerner à l'écrit la portée de ces transmissions performatives, puisqu'elles relèvent avant tout d'un cadre oral. Cela a motivé mon choix, en deuxième partie, d'intégrer des extraits rédigés d'une conférence-performance et de les commenter pour mieux en saisir les enjeux artistiques et académiques.

L'émotion comme méthode : incarner la recherche

(Re)chercher avec le sensible

7 En prenant pour ancrage l'évolution de la place octroyée à l'émotion dans la recherche, il semble que l'émotion, du ressenti le plus intime à

son partage avec un lectorat/public, devrait désormais être consciemment intégrée à la démarche de recherche scientifique, de l'élaboration d'un sujet à sa transmission. Pour ce faire, ma démarche se veut plurielle. Dans un premier temps, elle s'attache à définir la pratique de la conférence-performance, à partir de l'étude de cas qui est celle de la découverte du fonds d'archives de Jean Vigo, conservé par la Cinémathèque française. Dans un second temps, elle se construit autour d'un travail en cours : la rédaction d'une thèse consacrée au cinéma de Vigo, menée à mi-chemin entre une approche d'histoire culturelle et une approche esthétique.

8 Le fonds Jean Vigo est un fonds d'archives rassemblant la majorité des archives du réalisateur. Il comprend des documents relatifs à l'ensemble de la filmographie vigolienne : *À propos de Nice* (1930), *La natation par Jean Taris* (1931), *Zéro de conduite* (1933) et *L'Atalante* (1934). Les documents, de natures diversifiées, sont notamment : des notes de travail, des brouillons de projets, des synopsis, des scénarios, des coupures de presse, des photographies (de tournage, de plateau, de famille…), des correspondances professionnelles ou personnelles. Pour tout chercheur travaillant autour de cette œuvre, ce fonds génère une source de travail non négligeable, permettant aussi bien de confirmer certaines hypothèses que de les infirmer. C'est dans le cadre de mon mémoire de master en études cinématographiques, consacré à l'étude de *La natation par Jean Taris* (1931), court métrage documentaire de Jean Vigo, que j'ai consulté ces archives pour la première fois. À ce moment-là, je n'avais pas encore apprivoisé ce goût de l'archive dont parle si bien Arlette Farge (1989), référence incontournable pour tout chercheur entamant une étude archivistique. Je regardais les documents face à moi, épars, sans savoir quoi faire, à part lire, tourner les pages et recopier sur mon carnet des éléments qui me paraissaient pertinents pour mes recherches. Il m'arrivait, par moments, d'être extrêmement émue, en pensant que ces documents tissaient un lien direct entre Jean Vigo et moi, me rapprochant de ce passé révolu. Parfois, j'étais plutôt intriguée par la découverte de documents qui ne semblaient rien établir de particulier sur la filmographie, mais qui m'apparaissaient dans leur beauté ou qui, au contraire, demeuraient énigmatiques et mystérieux. D'autres fois encore, je ressentais un malaise : celui d'en apprendre un peu trop, de découvrir des portions trop intimes de la vie de

Jean Vigo, un jeune homme que je ne connaîtrai jamais, mais dont les films, eux, me sont familiers. Je plongeais dans les archives sans avoir d'objectif défini, hormis la curiosité de découvrir l'envers du décor d'une filmographie ; non plus les films et leurs images achevées, mais un processus de création ignoré. Des archives que j'avais déjà pu entrevoir en partie dans les ouvrages de Paulo Emilio Salès Gomès (1957) et Pierre Lherminier (2007), biographes et premiers chercheurs d'envergure autour de ce cinéma, dont les écrits sont parsemés de quelques-unes des archives aujourd'hui consultées.

9 Rapidement, ma démarche et ma méthode devinrent objets de questionnements : le plus fréquemment, mes affects semblaient prendre le dessus lors de ces séances de travail, comme le révèlent mes prises de notes intégrant les ressentis à l'origine de chaque découverte. Tristesse, surprise, incompréhension, gêne… Que faire de la pluralité des émotions qui s'emparaient de moi ? J'ai d'abord considéré qu'elles étaient à proscrire, me semblant dénuées de valeur scientifique. Ce faisant, l'impression de nier un pan fondamental de ma pensée m'a toutefois traversée. Une interrogation partagée par Sara Ahmed : « Nous devons remettre en question la conception de l'émotion comme "l'irréfléchi", tout comme nous devons remettre en question l'hypothèse selon laquelle la "pensée rationnelle" est dénuée d'émotion » (2004 : 170). En d'autres termes, prétendre que la subjectivité n'interfère pas dans la démarche processuelle de production du savoir constituerait une aporie. Quelle méthode existe-t-il donc pour transformer la seule valeur intime de mes émotions en arguments partageables scientifiquement ?

Faire corps avec les archives : gestes intimes, gestes de chercheur

10 Dans « Savoirs situés : la question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle », la philosophe étasunienne Donna Haraway présente sa théorie des *savoirs situés*, un postulat théorique ferme qu'elle développe en lien avec les études féministes. Elle élabore son hypothèse selon laquelle la recherche scientifique serait plus façonnée par des idéologies que par une objectivité absolue, la construction du savoir ne pouvant se détacher de la subjectivité dont il est issu :

> Les constructionnistes sociaux montrent clairement que les idéologies officielles sur l'objectivité et la méthode scientifique sont des guides particulièrement mauvais sur la façon dont les connaissances scientifiques sont réellement produites. Tout comme pour le reste d'entre nous, ce que les scientifiques croient ou disent faire et ce qu'ils font réellement ne concordent pas (Haraway, 1988 : 576 [2]).

Pour Haraway, il importe d'avoir conscience que le savoir étant situé, toute prétention à l'objectivité est plus ou moins vouée à l'échec. C'est à partir de sa propre posture que le chercheur produit son savoir, *du savoir*, légitimant une production prenant vie depuis son corps. C'est cette idée « d'encorporation » (*embodiment*) qui m'intéresse particulièrement dans la mesure où Haraway articule le processus de production du savoir scientifique, dont la neutralité serait *a priori* le mot d'ordre, au corps qui fabrique celui-ci, le corps du chercheur incarnant la position dans le monde à partir de laquelle il pense. La théorie des savoirs situés sert aujourd'hui de cadre à de plus en plus de chercheurs travaillant dans le champ de modalités alternatives d'écriture et de transmission de la recherche académique.

11 Dans cette optique, il ne me semble pas qu'il soit possible d'appréhender le travail en archives, ce face à face permanent et personnel avec les documents, sans prendre en compte nos doutes et interrogations. Dans le cas des études cinématographiques, consulter une archive est souvent perçu comme un état transitoire : les archives offrent au chercheur la possibilité de formuler certaines idées, d'étayer des constats [3]. Or, une fois la conclusion atteinte, cette construction disparaît derrière des énoncés généraux, occultant le processus d'élaboration. À cela s'ajoute une autre particularité : la consultation d'archives relève d'une gestuelle de l'intime. Si je suis attirée par tel aspect de tel document, c'est parce que je le consulte à partir de moi-même. L'archive est, en quelque sorte, malléable : elle ne porte pas en elle un sens unique mais une multitude de possibilités d'analyses, dépendant de la personne qui l'étudie et la manipule. Le document prend forme et déploie aussitôt un sens à partir de cette corporéité du chercheur :

> Le goût de l'archive passe par ce geste artisan, lent et peu rentable, où l'on recopie les textes, morceaux après morceaux, sans en transformer ni la forme, ni l'orthographe, ni même la ponctuation. Sans trop même y penser. En y pensant continûment. Comme si la main, ce faisant, permettait à l'esprit d'être simultanément complice et étranger au temps et à ces femmes et hommes en train de se dire. Comme si la main, en reproduisant à sa façon le moulé des syllabes et des mots d'autrefois, en conservant la syntaxe du siècle passé, s'introduisait dans le temps (Farge, *op. cit.* : 25)

Le goût de l'archive est d'abord celui d'un geste. Ce rapport physique entretenu par le chercheur avec non plus son sujet, mais son *objet* de recherches, lui offre une clé méthodologique pour réemployer son émotion dans la construction de sens. Éprouver émotionnellement les gestes de la consultation d'archives réactive, de façon personnelle, la notion d'*embodiment* propre à Haraway, afin de permettre, ultérieurement, la constitution d'un discours scientifique. C'est parce que les gestes sont imprimés en lui-même que le chercheur est capable de les réinvestir par la suite pour les décrypter et, à partir d'eux, de conceptualiser sa posture critique. Pourtant, dans les faits, cette transformation n'est pas manifeste, et encore moins donnée. C'est pourquoi, à partir de cette gestuelle mentionnée par Farge, et pour prolonger ce rapport physique à la recherche, la pratique de la conférence-performance constitue une voie pour parvenir à faire d'une émotion individuelle un discours scientifique profitant à tout un chacun.

La conférence-performance : faire du *je* un *nous*

L'émergence de la conférence-performance : une nouvelle scène de la recherche ?

12 Pour que l'émotion fasse partie intégrante du processus de recherche, il importe non plus de la délaisser, mais de la fixer près de soi. Il ne s'agit plus de considérer uniquement son rôle au sein de

l'élaboration du savoir mais au sein de la transmission de ce dernier et, dans mon cas, de son partage à l'oral. Le milieu académique attend du chercheur qu'il présente ses travaux à ses pairs, lors de manifestations scientifiques : séminaires, journées d'études, colloques, etc. Or, transmettre ses recherches à travers un exposé se rapprochant de la rédaction impersonnelle usant du pronom *nous*, comme cela est souvent le cas dans le champ universitaire français, présente plusieurs inconvénients. D'une part, ce serait omettre le rôle et l'importance de mes affects en les niant catégoriquement : qui est ce *nous* ? Quel intérêt de masquer mon implication dans mon exposé ? D'autre part, cette modalité de restitution ferait perdre aux auditeurs le tracé de ma sensibilité, soit ce processus de recherches qui a pourtant été nécessaire lors de l'élaboration de l'exposé. D'où l'intérêt d'ouvrir la recherche à une pratique performative avec cette idée matricielle : passer par une pratique autoréférencée et subjective, accueillant la mise en avant de la démarche, mènerait plus loin le discours critique.

13 La pratique de la conférence-performance tire ses origines de pratiques artistiques marginales, bien loin du milieu universitaire. Durant les années 1960-1970, des groupes d'avant-garde comme Fluxus ou des artistes comme Laurie Anderson emploient des formes hybrides d'élaboration et de transmission critiques. De ce fait, ceux-ci repensent certains codes prédominants dans la construction du savoir et les déplacent vers des notions de subjectivité et de corporalité. C'est au cours des années 1990, principalement dans le monde anglo-saxon, que ces pratiques, encore associées au monde de l'art, migrent vers le milieu universitaire. Ces années voient l'émergence de champs interdisciplinaires (*performing arts*, *cultural studies*…) qui ouvrent des formats performatifs de restitution du savoir et préfigurent les problématiques actuelles de la recherche-création. En plein essor, la conférence-performance devient plus visible et se retrouve employée non pas *contre* des formats plus normés de communication scientifique mais *au lieu de*, révélant un déplacement ontologique vers une recherche incarnée. Par la conférence-performance, le chercheur expérimente des formes sensibles, croise écriture académique et artistique et repense les régimes de légitimité du discours scientifique, entraînant le développement d'une nouvelle scène de la recherche. Si la légitimation de cette pratique reste plus

ferme dans le milieu anglo-saxon (en témoignent la multitude de pratiques, travaux et manifestations), une expansion est notable en France ces dix dernières années. Au sein de l'université française, des programmes doctoraux en recherche-création émergent : le programme Cress (« Création-recherche en sciences sociales ») de l'EHESS ; EUR ArTeC, (École Universitaire de Recherche « Arts, Technologies, Création ») de Paris 8, Paris Nanterre et Campus Condorcet ; le laboratoire SACRe (« Sciences, Arts, Création, Recherche ») de PSL, pour citer les plus reconnus.

14 Afin de développer ce point, je prends l'exemple, parmi tant d'autres, de la conférence *Sans titre (Disparaissance)* de l'autrice et artiste Marcelline Delbecq, docteure du programme SACRe, présentée en octobre 2022 à la Cinémathèque française. Cette conférence m'avait alors motivée à explorer cette démarche intégrant l'émotion à la production de savoir, ici dans le cas particulier de l'analyse de documents photographiques. Conçue pour répondre à la demande du programme *Archi Vives* [4], valorisant les recherches et les créations construites à partir, notamment, des archives de cinéma, la conférence revenait sur l'enquête menée par Delbecq :

> (…) de 2017 à 2021 dans le cadre de son doctorat SACRe à l'ENS, autour d'*Untitled Woman, Ellis Island, New York*, document photographique au devenir archive appartenant au Met de New York sans avoir jamais été montré. Prise par l'employé des services d'immigration Augustus Sherman à une date imprécise (1905-1920), cette photographie a donné lieu à un essai en images et un court film pensés comme la traduction l'un de l'autre pour interroger les mouvements à la surface d'une image palimpseste dont les strates ont été lues comme on tente de lire des empreintes [5].

Pour répondre à l'objectif scientifique imposé par l'étude d'un document archivistique, Delbecq pensait une restitution de ses hypothèses à travers une modalité intimiste, dans un texte recréant le fil de ses pérégrinations de chercheuse. Sa conférence-performance se présentait comme mise en scène de son désir de chercher, en intégrant le processus à la démarche scientifique, à travers la lecture d'un texte personnel et incarné. Pas d'effets de mise en scène superflus, seulement la sobriété d'une langue écrite pour entraîner l'auditeur dans son discours. Pour Delbecq, ce cheminement était porteur de

scientificité au même titre que ses hypothèses. Une posture ne revenant pas tant à renverser toute une histoire académique, plutôt à rétablir le rôle actif des émotions, une réalité de la recherche souvent négligée. « Plutôt que de demander “Que sont les émotions ?”, je vais demander “Que font les émotions ?” » écrit en ce sens Sara Ahmed (*op. cit.* : 11).

Heuristique des émotions : mettre sa recherche en scène

15 Que font donc les émotions, concrètement ? Afin de mener plus loin mon articulation entre la place des émotions dans la recherche et la pratique de la conférence-performance, je propose une dernière partie plus hybride. À partir de passages issus d’une conférence-performance, que j’ai prononcée en octobre 2024 dans le cadre du séminaire permanent de l’association *Kinétraces* [6], mon ambition est double : (faire) découvrir quels procédés concrets font que mes émotions arborent un sens critique, en considérant les façons dont la conférence-performance repense scientifiquement la temporalité individuelle de la recherche. Ma conférence-performance se rapproche donc, dans un premier temps, des arts de la scène par une incarnation physique des recherches et, dans un second temps, traduit une approche des plus intimes, dans la mesure où j’y expose une part de moi. En faisant de mes émotions une force de décentrement m’aidant à cerner des problèmes critiques, cette modalité performée m’offre un espace inédit, car personnel, pour matérialiser – voire pour vivre – la spécificité de mes recherches, le tout dans un cadre réflexif et scientifique, dépassant la seule sphère académique.

16 Voici donc l’extrait de la conférence en question :

> J’ai croisé, au milieu des archives de Jean Vigo, une page déchirée en plusieurs morceaux. Ma première réaction ne fut pas d’ignorer ce qui m’est tout de suite apparu comme un document *brouillon*, peu utile en l’état, mais de laisser mon étonnement se déployer : pourquoi avoir choisi de garder toutes ces feuilles, éparses ? Est-ce Vigo qui, dans un accès de découragement extrême, aurait déchiré cette note de travail ? Laissant vite de côté les suppositions hasardeuses, un élément prit le dessus dans ma démarche, celui de m’être questionnée non pas uniquement sur la présence d’un tel document

s'opposant à mon horizon d'attente, mais sur l'intérêt de prêter attention aux documents cabossés. Tous ces documents qui ne m'apparaissent pas pertinents d'emblée. Tous ces documents dont l'interprétation immédiate n'est pas possible, peu lisibles tels quels. Tous ces documents qui ne me semblent pas limpides, beaux, dont je me détourne usuellement. Cet étonnement liminaire a ouvert la voie à un déplacement de mon intérêt, à une curiosité nouvelle, là où je ne l'attendais pas. C'est suite à cette découverte que s'est imposée à moi la nécessité de regarder au-delà du visible, de regarder et *d'écouter* les marges des documents, aussi bien les annotations que les ratures.

Les ratures ne sont pas toujours synonymes d'erreur, reflétant plutôt les tangentes que Jean Vigo aurait pu prendre dans son œuvre, à l'instar de ces rayures, ajouts et autres idées passagères qui, une fois fixées sur le papier, nous invitent à ne pas les ignorer puisqu'elles traduisent des éléments insoupçonnés et fascinants. Les archives de *L'Atalante* regorgent de ces scènes rayées, non tournées, abandonnées, ces trésors de l'écriture hypothétique du film. Penser le film au prisme de ses idées, c'est découvrir le film achevé sous un angle neuf. Jean Vigo commença sa carrière dans le documentaire, avec *À propos de Nice*, en 1930. En 1934, *L'Atalante* semblait confirmer une renaissance par la fiction, entamée l'année précédente, en 1933, avec *Zéro de Conduite*. Pourtant, dans les scénarios préparatoires de *L'Atalante*, il existe des « scènes invisibles » dévolues à l'aspect social de ses thématiques. Par exemple, l'un des extraits d'une version du scénario de *L'Atalante* propose deux scènes qui ne figurent pas dans le film : « 127) Plan général du travail d'ensemble à l'écluse ; 128) Détails documentaires. Hommes et femmes au travail ». La présence de ces incursions documentaires établit un autre film, en parallèle de celui que nous connaissons, nous faisant entrevoir *L'Atalante* comme étant plus engagé et critique dans sa conception, en dépit du sujet imposé, un scénario écrit par Jean Guinée, que Vigo retravailla et s'appropria. C'est parce que ma curiosité me motiva à tendre l'oreille vers cet inattendu que ces nouvelles interprétations du film me sont apparues, menant plus loin encore les possibilités des analyses historiques.

D'autres fois, je prends le temps de voir autre chose que ce qui se présente à la surface. Il y a la photographie, et son verso. Une autre histoire peut être racontée de l'autre côté. J'entends une nouvelle voix, encore inconnue. Envisager diverses facettes d'un document, c'est observer les circulations d'une filmographie, la

diversité des acteurs impliqués dans la création d'une œuvre, de son inspiration à sa réception. Je ne souhaite plus ignorer les archives qui ne sont pas écrites de la main de Jean Vigo car c'est dans l'entrebâillement de sa vie que se logent certains des éléments les plus éclairants. Il importe de croiser les archives, de recouper les vies, pour chercher, pour trouver, autrement. En prêtant attention à ces autres voix, mes recherches élargissent leur champ en intégrant à ma démarche d'autres figures du cinéma de l'époque. Dorénavant, il me semble que, pour comprendre l'œuvre de Vigo, encore faut-il saisir celles d'autres acteurs de la période, dont la rencontre fut une source inégalable d'émulation intellectuelle pour le jeune cinéaste, à l'instar d'Henri Storck, documentariste belge, de Maurice Jaubert, compositeur ou encore de Jean Painlevé, réalisateur de films scientifiques dont le goût pour la représentation de la vie aquatique se trouve réemployé par la filmographie vigolienne.

L'émotion suscitée par l'archive permet de renouveler ma perception d'un film. Renouveler le film, c'est l'éclairer, l'entrevoir différemment. Dans *L'humain de l'archive. Qui trouve-t-on dans les archives* ? Frédérique Berthet et Marc Vernet énoncent l'importance de ne plus envisager le film comme un produit fini, mais d'en tracer son histoire, par rapport à ses archives qui sont « vibration, tremblement, perspective esquissée, essai, innovation sans certitude du lendemain » (Berthet et Vernet, 2011 : 11). L'archive met en lumière ces scènes invisibles, celles qui ont existé, un jour, en pensées, mais qui n'existent pas en images, qui ne se voient nulle part, ces « perspectives esquissées ». Elles n'étaient, finalement, pas si indispensables que ça, jugées mauvaises, peu utiles ou en trop. L'archive met aussi en lumière le processus de création du cinéaste, ses idées, parfois en vrac, souvent. L'archive ne juge jamais, n'enferme dans aucune case. Au contraire, elle est une terre de possibles, montrant tout ce qui aurait pu advenir, autant de mondes à envisager au conditionnel. L'archive est fabuleuse parce qu'elle conserve la trace de ces potentialités à considérer non pas avec la déception d'une éventualité qui n'existe pas, mais riche de tout ce qui aurait pu être raconté. L'archive est pleine : elle pense le film comme un projet, faisant percevoir son élaboration et renouvelant en permanence notre perception.

Dans sa rencontre avec l'émotion, l'archive fait naître une idée, nouvelle. Et en archive, tout peut être trouvé par celui qui cherche. L'archive devient, dès lors, une force de précision. L'archive sert d'exemples pour le chercheur. Dans le fonds Jean Vigo, certains documents spécifient ses influences, dégageant des liens et des

filiations possibles. Ainsi, le langage employé dans ses notes préparatoires d'*À propos de Nice* tisse un héritage direct avec les théories du ciné-œil de Dziga Vertov, frère de son collaborateur sur ce premier film, Boris Kaufman. Une liste de prix montre que l'intérêt porté par Vigo envers le sport dans son adolescence expliquerait son implication dans le film de commande *La natation par Jean Taris*. Son journal d'enfance affirme son goût pour Chaplin, à qui il rend hommage dans *Zéro de conduite* tandis qu'une liste d'ouvrages avance des parentés possibles avec le mouvement surréaliste, qui inspire l'esthétique de *L'Atalante*.

L'archive contient tout ce que le film laisse en son seuil : tout un processus, peuplé de doutes par-ci, et d'ambitions, par-là. Considérer cette part humaine et émotive dans les archives, c'est faire de sa propre émotion le moteur d'un renouvellement personnel d'une œuvre que l'on s'approprie. Je ne souhaite plus faire de Jean Vigo une figure annonçant le cinéma d'auteur de la Nouvelle Vague, pas non plus un « Rimbaud » ou un « Céline » du cinéma, comme il a souvent été caractérisé. Non, Vigo était un jeune homme n'ayant pas atteint les trente ans, enthousiaste, malade, drôle, fragile, illuminé, troublé, comme nous le sommes toutes et tous dans nos périodes d'apprentissage. Un cinéaste dont l'œuvre répond aux attentes d'une époque autant qu'elle se cherche et cherche son style.

La première archive que j'ai consultée du fonds Jean Vigo est un agenda, celui de l'année 1932. Je ne me remémore que peu son contenu, flou. Ce dont je me souviens est la présence, dans la couverture en cuir, d'une photographie de Lydou, la femme de Jean, soigneusement rangée. Était-ce Jean qui l'avait cachée ici, ou bien la rencontre entre les deux objets s'était faite plus tardivement, par Luce, leur fille, décidant peut-être d'entreposer cette photographie de sa mère, là, sans lui avoir trouvé une autre place ? Je ne peux le savoir. Ce que je sais, en revanche, est le trouble que m'a procurée cette découverte. Je rencontrais, pour la première fois, non pas Jean, le cinéaste, mais le jeune homme, amoureux. Je comprenais que, derrière les films, résident des émotions à transpercer. Désacraliser le cinéaste, penser à l'homme, voilà ce qui rend possible mes recherches, et ce qui transforme mes émotions, brutes, en fragments de sens. Parce que, à trop sacraliser une œuvre, elle s'éloigne de nous, devient une constellation, à la présence aveuglante, mais si lointaine qu'elle finit par se perdre dans une nuit noire. Si l'émotion de l'archive peut être un piège, elle est avant tout cette muse, inspirante, à qui l'accepte et l'accueille pour la faire jaillir de soi.

« L'œuvre et la vie de Jean Vigo doivent être prises pour ce qu'elles

> sont, très courtes et très belles, achevées et incomplètes », écrivait Pierre Lherminier (*op. cit.* : 268). Les archives comblent le creux de son cinéma, celui qui l'enferme dans des formules toutes faites et vides de sens. Par ses craintes, j'entrevois mieux son projet, parfois maladroit, d'*À propos de Nice*. Par ses notes de travail appliquées pour son court-métrage de commande, *La natation par Jean Taris*, je peux énoncer que le film n'est pas moins déterminant qu'un autre dans sa découverte des possibilités du médium cinématographique. Par ses carnets et ses journaux d'écolier, je prends conscience de la part personnelle et autobiographique de *Zéro de conduite*. Par la diversité des archives de *L'Atalante*, j'assiste à la création, profondément impliquée, de ce film : j'apprécie comment, à partir d'un sujet imposé, Jean Vigo aborde ce qui l'intéresse. L'archive, par l'émotion, éclaire autrement une œuvre mais, surtout, la porte jusqu'à son spectateur, comme jamais auparavant (Habache, 2024).

Dans un premier temps, il m'a semblé que la pluralité des affects ressentis n'avait pour vocation que celle d'être immédiatement occultée. En suivant, sans le savoir, une logique cartésienne, j'ai considéré que mes émotions faisaient partie d'un processus à effacer pour parvenir à un sens objectif. Pour le chercheur, les émotions n'ont qu'une durée de vie éphémère, intégrant non pas le résultat des travaux mais la sphère préliminaire des idées et hypothèses. Elles constituent un problème à résoudre dans la mesure où, de par leur caractère personnel, elles ne seraient liées qu'à la personne qui les éprouve, dans un moment provisoire et dans un cadre donné, peu voué à subsister dans le temps. Bien que présentes, les émotions doivent être effacées car elles seraient de l'ordre de « l'irréfléchi » et n'auraient que peu de valeur critique. Néanmoins, lorsque l'émotion qui surgit n'est plus ignorée mais prise en compte dans la démarche de recherche, elle ouvre à de nouveaux sentiers. C'est parce que j'ai prêté attention à mes émotions que les archives ont imprimé un sens en moi. En acceptant mon étonnement face à la découverte de ratures, je n'ai pas uniquement regardé des documents qui ne m'auraient pas intéressée au départ, mais découvert l'intérêt de les analyser :

> L'émotion est un sentiment complexe qui fait vivre hors de soi ; elle n'est pas qu'un attendrissement, car la surprise, l'effroi, le dégoût ressenti font habiter hors de soi. L'archive, parfois, décèle nos

> habitudes, brise notre traditionnelle manière de trop penser en termes de continuité et de causalité mêlées. Un chemin incertain pour la recherche dès lors s'entrouvre, loin de tout aspect sirupeux donné à l'émotion ; ce chemin est nécessaire à emprunter, car il sollicite une part inconnue de nous-mêmes et entraîne vers des « ailleurs » à expliciter. (Farge, *op. cit.* : 82)

C'est en ce point que réside l'apport des travaux d'Arlette Farge, alliant cette subjectivité assumée au travail le plus minutieux et le plus impartial possible comme méthode de recherche : « l'émotion est un instrument de plus pour ciseler la pierre » (*ibid.* : 43) écrit-elle ainsi.

17 Dans un second temps, ce qui est à l'œuvre dans la conférence que j'ai citée est l'articulation temporelle entre le ressenti d'un instant, propre au temps particulier de la découverte des archives, et la conscientisation de mes affects, opérée dans un temps ultérieur, lors de la préparation de mon récit. Comme l'illustre cet extrait, bien que liés à un instant passé, mes sentiments se retrouvent prolongés : je les mets en scène à travers l'écriture puis la lecture d'un texte pour les faire revivre au public, en présentant mon cheminement intellectuel. À ce titre, les émotions jouent « de façon décisive aussi bien lors du processus de découverte qu'au cours du processus de construction et de justification des données scientifiques » (Petit, *op. cit.* : 46). Autrement dit, la pratique de la conférence-performance permet de travailler cette opposition entre un ressenti achevé et sa restitution pour recréer, au présent, une temporalité passée, et les affects qui vont avec, avec le recul nécessaire pour aborder une valeur critique. La présentation de ce moment où mes sentiments priment n'est pas tant un acte narcissique gratuit, mais plutôt une façon de recréer l'instant réflexif où prend vie un postulat théorique, par une incarnation physique. Retracer, dans le propos de la conférence, la façon dont j'étudie une archive avec mes émotions, me permet de montrer la façon dont elles traversent mon corps et donc mon discours. Par ces gestes, par une recherche incarnée, je peux revivre mes émotions et les transformer en des arguments inédits. C'est au travers de cette gestuelle profondément ancrée en soi que des émotions personnelles deviennent décisives pour le savoir scientifique.

18 Par la pratique de la conférence-performance, véritable solution à des interrogations universitaires, l'écoute de mes émotions m'offre la possibilité de voir au-delà de mes acquis et, dans le cas des études consacrées à Jean Vigo, de mener plus loin certaines de mes intuitons. À ce titre, la lecture de formules qui m'agacent, à l'instar de « Rimbaud du cinéma », est à prendre en considération comme un signe du désir de renouveler les perceptions usuelles. La récurrence, qu'elle soit médiatique ou académique, de ces comparaisons, ont participé à l'édification d'un mythe autour de Vigo, perçu comme un génie mort trop tôt, emblème du poète maudit. Or, ces images, factuellement justifiées (Vigo est effectivement mort jeune, à l'âge de vingt-neuf ans, laissant derrière lui une filmographie dont l'importance est non négligeable), omettent des analyses concrètes de l'œuvre, participant plutôt à la systématisation d'une manière de l'analyser au regard de l'existence du réalisateur. C'est à partir de cette contrariété initiale que s'est peu à peu révélée ma posture. En réinvestissant intellectuellement une affectivité éprouvée à un moment donné, l'un des principaux enjeux de mon travail m'est apparu : celui de considérer l'œuvre vigolienne d'un point de vue historique en l'intégrant plus largement dans le cadre du cinéma des années 1930, un contexte qui participe pour beaucoup de la façon dont le réalisateur a pensé et conçu ses films.

19 L'analyse du matériau archivistique selon une méthode attentive à la dimension encorporée de mes hypothèses m'a permis de m'émanciper des discours préétablis préexistants dans l'étude de mon corpus. Cette posture trouve sa pleine expression dans la restitution performative, qui m'invite sans cesse à repenser mon implication personnelle, à envisager mon sujet depuis l'expérience sensible qui le fonde, et à le partager avec un public élargi.

Conclusion : pour une restitution incarnée et élargie du savoir

20 À travers l'expérience sensible suscitée par l'exploration des archives de Jean Vigo, il apparaît que l'émotion ne constitue plus un problème pour la recherche mais bien un outil permettant d'ouvrir des perspectives inédites. Loin de constituer un frein à la rigueur scientifique, son intégration à une démarche critique – qu'il s'agisse de l'élabora-

tion ou de la transmission du savoir – en enrichit sa portée. En ce sens, la conférence-performance semble offrir un espace méthodologique neuf où se rencontrent subjectivité et exigence scientifique, permettant de rendre visible la part située et incarnée du travail de recherche, souvent effacée.

21 La pratique de la conférence-performance assume pleinement l'entrelacement du sensible et du théorique, de l'intime et du collectif, et contribue, ce faisant, à déjouer des formules figées ou récits convenus, notamment dans le champ des études cinématographiques où l'œuvre de Jean Vigo se retrouve souvent prisonnière de discours mythifiés. Elle invite à penser autrement, à partir de la corporéité du chercheur, de ses affects et de son regard situé. Cette mise en scène émotionnelle et corporelle du discours tisse une lignée directe avec des pratiques d'art du spectacle mais aussi avec des techniques d'expression poétiques par le recours à une imagerie que les sciences humaines et sociales ne privilégient pas nécessairement dans la construction critique du savoir universitaire. En conséquence, la conférence-performance renouvelle le cadre usuel du partage du savoir en lui conférant une ouverture artistique non négligeable, dont la valeur reste pourtant scientifique. Faire dialoguer archives, émotions et mise en scène performative, c'est œuvrer à une restitution élargie de mon savoir, dans un cadre plus large que le seul cadre universitaire. C'est exposer une recherche qui ne se contente pas de produire du discours, mais qui se vit et se partage comme une expérience sensible. C'est en ce point que réside le véritable enjeu d'une épistémologie de la conférence-performance : inventer un langage où l'intime devient transmissible et où l'émotion, loin d'être un obstacle, est un vecteur essentiel de connaissances.

22 Malgré cela, faire confiance aux affects demeure une méthode à manier avec précaution. Si ma subjectivité nourrit mon discours, l'enjeu reste pour moi d'analyser une œuvre aux ambitions propres, conçue dans un contexte précis. Si mes émotions face aux archives de Jean Vigo m'entraînent sur de nouvelles pistes à explorer, elles doivent cependant maintenir ce dialogue avec des données avant tout objectives. D'où l'apport de l'approche historique, garantissant que l'émotion ne se transforme pas en dérive interprétative. Mes recherches tendent en permanence vers cet équilibre entre une part intime et l'impartialité, ne pouvant finalement produire d'hypothèses

solides que si elles s'ancrent dans un champ disciplinaire précis. Sans doute est-ce dans cette tension que réside l'intérêt d'user de l'émotion : en l'intégrant à la scientificité, la conférence-performance me permet de déplacer des traditions critiques en ouvrant mes recherches non seulement à de nouveaux modes d'analyse mais aussi à d'autres publics, révélant que la recherche peut (et doit) aussi circuler en dehors des murs de l'Université.

BIBLIOGRAPHY

AHMED S., 2004, *The Cultural Politics of Emotions*, Edinburgh : Edinburgh University Press.

ATHANASSOPOULOS V. (éd.), 2018, *Quand le discours se fait geste – Regards croisés sur la conférence-performance*, Paris : Les presses du réel.

BERTHET F. et VERNET M., 2011, « Introduction », dans *Textuel*, n° 65, « L'humain de l'archive – *Qui trouve-t-on dans les archives* ? », p. 11-13.

BOISSON B, L. CORBEL, A. CREISSELS et C. NOÛS (dir.), 2020, *Déméter* (en ligne), n° 5, « La conférence comme performance : formes et actes du discours (XIXe-XXIe siècles) », Villeneuve-d'Ascq : Université de Lille. URL : https://www.peren-revues.fr/demeter/69. Consulté le 22 décembre 2025.

FARGE A., 1989, *Le Goût de l'archive*, Paris : éditions du Seuil.

FARGE A., 2013, « La part de l'émotion », *Socio-anthropologie*, n° 27, p. 99-101.

HABACHE H., 2024, « Pour une étude poétique du fonds Jean Vigo de la Cinémathèque française », conférence-performée dans le cadre du séminaire permanent de *Kinétraces*, Institut national d'histoire de l'art.

HARAWAY D., 1988, « Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective », *Feminist Studies*, n° 14, p. 575-599.

LHERMINIER P., 2007, *Jean Vigo. Un cinéma singulier*, Paris : Ramsay.

PETIT E., 2022, *Science et émotion. Le Rôle de l'émotion dans la pratique de la recherche*, Versailles : Quae.

RUBY C., 2018, « La conférence-performance dans l'art contemporain », *Nonfiction* (en ligne), 7 mai 2018. URL : https://www.nonfiction.fr/article-9372-la-conference-performance-dans-lart-contemporain.htm. Consulté le 18 décembre 2025.

SALÈS GOMÈS PE., 1957, *Jean Vigo*, Paris : Éditions du Seuil.

UHL M., 2013, « Le mode "conférence". Un acte performatif, ludique et réflexif », *Inter Art actuel*, n° 115, p. 36-39.

NOTES

1 Cf. « Qu'est-ce que Performer Les Savoirs (PLS) ? », *Performer les savoirs* (en ligne). URL : https://performerlessavoir.wixsite.com/performerlessavoirs. Consulté le 19/12/2025.

2 Toutes les traductions sont personnelles.

3 Bien que l'importance de l'étude des archives n'est plus à démontrer en histoire du cinéma (Berthet et Vernet, 2011 ; Véray, 2011 ; Lindeperg, 2008 ; Blümlinger, 2014), cela n'a pas toujours été le cas, et en particulier au sein des approches esthétiques.

4 *Archi Vives* est un séminaire élaboré en partenariat avec l'Université Paris Cité. Pour plus d'informations, cf. https://www.cinematheque.fr/rdvregulier/archi-vives-11.html.

5 Cf. « Sans Titre (Disparaissance). Conférence de Marcelline Delbecq », *Cinémathèque* (en ligne). URL : https://www.cinematheque.fr/intervention/6842.html. Consulté le 22/12/2025.

6 Cf. « Qui sommes-nous ? », *Kinétraces* (en ligne). URL : https://kinetraces.fr/. Consulté le 22/12/2025.

ABSTRACTS

Français

Cet article souhaite démontrer que l'émotion n'est plus à proscrire dans le cadre scientifique. À l'inverse, elle peut constituer un moteur heuristique permettant de renouveler une analyse critique, notamment lorsqu'il s'agit de repenser une œuvre maintes fois étudiée auparavant. En articulant histoire du cinéma et histoire des formes dans le champ de la production et de la restitution du savoir contemporain, cet article vise à théoriser la pratique de la conférence-performance, pensée comme une modalité de recherche incarnée conciliant subjectivité et rigueur académique. Cette réflexion s'appuie sur une recherche en cours autour des archives de Jean Vigo, conservées par la Cinémathèque française.

English

This article aims to demonstrate that emotion should no longer be excluded from the scientific sphere. On the contrary, it can serve as a heuristic driver for renewing critical analysis, particularly when it comes to rethinking a work that has been studied many times before. By linking the history of

cinema and the history of forms in the field of contemporary knowledge production and restitution, this article seeks to theorize the practice of the lecture-performance, understood as an embodied research modality that reconciles subjectivity and academic rigor. This reflection is based on ongoing research into the archives of Jean Vigo, preserved by the Cinémathèque française.

INDEX

Mots-clés
émotions, conférence-performance, recherche incarnée, archives, Jean Vigo

Keywords
emotions, lecture-performance, embodied research, archives, Jean Vigo

AUTHOR

Hala Habache
(Université Paris Cité, CERILAC)

Hala Habache est doctorante contractuelle en troisième année d'études cinématographiques à l'Université Paris Cité (CERILAC), sous la direction de Frédérique Berthet, et enseignante. Ses recherches portent sur le cinéma de Jean Vigo, dans une double approche historique et esthétique. Elle s'intéresse à la place du cinéma vigolien dans les années 1930 et à l'héritage laissé par les mouvements d'avant-garde. Chercheuse associée de la Cinémathèque française de 2022 à 2025, elle a aussi travaillé pour plusieurs festivals de cinéma et publié deux recueils de poésie aux éditions L'Harmattan : *Maison blanche*, en 2022 et *Poussières de sens*, en 2025.

De la pratique à la théorie, des marchés à l'école : le massage thaï comme technique d'affection. Une restitution ethnographique

From Practice to Theory, from Markets to School: Thai Massage as a Technique of Affection. An ethnographic account

Louis Jarrige

OUTLINE

Les déterminants émotionnels d'une ethnographie participante
Vivre au rythme des stands de massages de marché
Réorienter l'ethnographie sur le thème de la transmission
Le massage thaï comme technique d'affection
Le massage thaï, une gestion de la force et du poids
Le massage comme technique du cœur et des souffles
Masser avec *citcaj*, vers une théorie bouddhique de la perception
Conclusion

TEXT

1 Ce numéro de *Mosaïque* entend analyser les émotions des chercheurs des sciences humaines et sociales, avec la conviction que cette démarche comporte un intérêt heuristique pour la compréhension de leur objet d'étude. Dans cette perspective et en m'appuyant sur *seize* mois[1] d'enquête ethnographique dans le nord de la Thaïlande, dans le cadre d'une recherche doctorale en anthropologie portant sur le massage thaï dans la perspective des « techniques du corps » (Mauss, 1938), je reviens sur la manière dont la relation à mon objet d'étude s'est en particulier établie à partir d'une dimension émotionnelle incorporée. Pour aborder ce thème de l'émotion, je m'inscris dans la démarche pragmatiste proposée par Louis Quéré (2021), inspirée de la philosophie du projet de John Dewey qui envisage le vécu émotionnel comme un processus évoluant dans la durée de l'expérience en réponse à des situations, en rapportant les émotions à leur fonction d'harmonisation entre ressentis et mobiles d'action.

2 La réflexivité sur les composantes personnelles et intimes du chercheur conduit à objectiver la posture d'enquête en rendant compte

des conditions d'accès au terrain, ce qui met en lumière les implications émotionnelles pour le chercheur lui-même, mais aussi dans ses relations avec les personnes enquêtées (Rochedy et Bonnet, 2021). En l'occurrence, pendant mon premier séjour ethnographique en Thaïlande, je parle encore peu la langue thaïe et je découvre progressivement la culture du pays ; et, *a posteriori*, je considère que mon genre masculin et mon âge, dans la deuxième moitié de la vingtaine, ont constitué des biais d'intégration dans la mesure où j'ai été symboliquement adopté par deux femmes n'ayant pas de fils. Les relations avec elles impliquaient de maintenir des rapports de confiance tout en ajustant ensemble la dimension de parenté et leur position d'informatrices privilégiées. Cela m'a conduit à me socialiser aux pratiques des communautés auxquelles elles appartiennent respectivement : le contexte professionnel du massage sur les marchés de Chiang-Mai, ainsi que dans celui de l'enseignement et de l'apprentissage du lignage technique Lanna [2] auprès de maîtres (*ajhan*).

3 Dans une première partie, je restitue les conditions de ma participation au cœur de ces terrains, en expliquant comment je me suis adapté à leurs régimes émotionnels distribués, c'est-à-dire déterminés par des composantes culturelles et socio-historiques (Quéré, 2022). Dans la seconde partie, j'aborde le massage thaï en tant qu'un art de la guérison (*kan silapa raksa*), à l'aune de la valorisation particulière des techniques du corps en Extrême-Orient (De Grave, 2007) dont la transmission est essentiellement orale et gestuelle. Il s'agit de l'exposé d'une série d'*insights* à propos de la technique, soutenu par des expériences ethnographiques qui ont donné du sens aux notions de connaissances (*kwaaruu*) et de savoirs (*wicha*), et dont la retranscription contribue à mettre en perspective la distribution pratique/théorie qui sous-tend en partie de l'épistémologie des sciences sociales occidentales.

Les déterminants émotionnels d'une ethnographie participante

4 L'idée de mon sujet de recherche vient en premier lieu d'un intérêt personnel pour la pratique du massage, que j'ai exercé pendant quelques années en France au sein d'un groupe associatif travaillant en événementiel, et que j'exerce désormais en tant qu'autoentrepre-

neur depuis que je me suis formé en Thaïlande. Au cours de mon expérience de masseur, j'ai développé une réflexion spéculative au sujet de cette pratique. J'ai entrepris alors, avant d'être inscrit en thèse, un premier terrain exploratoire avec l'intention déjà de mener une « ethnographie expérimentale » selon les termes de Loïc Wacquant (2015 : 215), c'est-à-dire de mettre mon corps à l'épreuve en me positionnant sur le terrain comme apprenant du massage thaï. De ce point vue-là, l'élan initial de ce projet a été une aspiration à entrer dans le domaine de pratiques sensibles du *nuad phaen thaï* (massage thaï traditionnel, entré au patrimoine de l'UNESCO en 2019), avec l'objectif d'en retranscrire le sens pratique en étudiant la praxéologie du point de vue des acteurs.

5 Sur le plan émotionnel, avant de partir, je suis enthousiaste d'entreprendre cette ethnographie et de découvrir le milieu du massage thaï, mais mon entrain est également teinté d'une appréhension quant à l'éventualité d'être restreint à une position de client car le massage thaï, notamment à Chiang-Mai, est devenu un secteur touristique immense, fondé sur la commercialisation du toucher (Lida, 2010). Or, étant donné que l'apprentissage des techniques du corps relève essentiellement d'un « entraînement répétitif corporel et intellectuel commun » (Chamoux, 2010 : 150), il me semble indispensable de trouver une place d'apprenant aux côtés d'une équipe de masseurs en vue de pouvoir pratiquer avec eux. Cette projection du terrain conditionne en amont la manière dont j'entre en contact avec les enquêtés, car je suis en demande vis-à-vis d'eux, souhaitant accéder à l'expérience de l'observation participante, qui se définit par « la prépondérance de la participation sur l'observation » (Soulé, 2007 : 127).

6 Dans les jours qui suivent mon arrivée, je fréquente les typiques *night-bazars* de Chiang-Mai. C'est là que je reçois mon premier massage des pieds. Dans un stand, sur une des dizaines de chaises en cuir au dossier ajustable alignées en rang, mon corps surélevé fait face à Phiang, une masseuse birmane assise sur un petit tabouret en plastique, qui me salue cérémonieusement d'un *wai* (le salut incliné avec les mains jointes au-devant de la tête). Au terme du massage, je lui demande si je peux masser avec son équipe, et elle me propose de revenir le lendemain pour un test pratique sur la propriétaire du stand. Plein de bonne volonté, j'échoue quand même au test, mais je

négocie le droit de revenir les jours suivants avec un statut d'observateur.

7 C'est ce que je fais pendant une semaine, inconfortable, où la passivité de ma position fait naître un ennui qui prend de plus en plus de place. Cette situation finit par évoluer quand je rencontre Phalek, une masseuse thaïe, qui me donne pour la première fois l'occasion de masser la jambe gauche d'un touriste national venu de Bangkok. Par la suite, elle m'emmène sur différents stands de massage similaires à l'échelle du district, et je deviens son fils symbolique (elle m'appelle *luk caj*, littéralement « fils de cœur »). Je lui voue une forme particulière de gratitude (*kanayut*) car elle m'a offert l'opportunité de gagner en expérience (*pratsonkan*), la valeur cardinale selon les praticiens du massage thaï. À partir de ce moment, le massage n'est plus seulement l'objet d'étude : il devient mon moyen d'accès au terrain, en mobilisant cette aptitude dans mes interactions avec les personnes enquêtées. Cette voie d'accès entraîne une immersion ethnographique qui se déploie sur près de six mois entre mon premier terrain exploratoire et une partie du second, ce qui sollicite mon énergie émotionnelle à travers l'engagement de mon corps.

8 En m'impliquant de la sorte auprès des masseurs de marchés, s'installe entre nous une disposition d'apprentissage. Ils effectuent sur moi des démonstrations informelles pour me montrer les gestes à reproduire, en m'indiquant les lignes du corps (*sen*) devant être mentalement imaginées pour orienter le mouvement des mains. Il s'agit en cela d'une ethnographie où il convient d'incorporer des comportements ayant une signification sociale (Surralès, 2004) : elle se base essentiellement sur un apprentissage mimétique des conceptions sensorielles du massage thaï, occasionnant une réplication de préhensions corporelles par des échanges entre masseurs ou bien pendant des prestations, toujours différentes selon les personnes. J'apprends également sur le tas les règles en vigueur dans le milieu du massage : l'habillement (interdiction du short, de porter des chaussettes et des manches longues), la présentation de la tête (avoir la barbe rasée, attacher les cheveux s'ils sont longs, mettre de la poudre déodorante pour éviter les coulées de sueur), et les postures (ne pas croiser les jambes et les bras, ni orienter ses pieds vers quelqu'un). Ces éléments constituent une acclimatation à la quotidienneté sociale des marchés, selon « des comportements, des styles, des

gestes, et des mimiques » que j'intègre progressivement (Quéré, 2022 : 72). Au niveau émotionnel, je suis parfois déstabilisé par cette période au cours de laquelle je commets des erreurs (comme masser avec les pieds quelqu'un portant un tatouage de diagramme de protection, *yan*), mais la socialisation de l'apprentissage dans l'action est stimulante et me pousse à continuer.

Vivre au rythme des stands de massages de marché

9 En découvrant l'activité du massage sur les marchés de Chiang-Mai, je suis impressionné par tout un pan de l'histoire sociale de la ville depuis le développement de l'économie touristique des années quatre-vingt. Les réseaux de masseurs de marchés forment en effet un « assemblage social » (Nishii et Tanabe, 2022), contingent et fluide, regroupant des réfugiés birmans, des minorités ethniques intérieures, des *mae ban* (femmes de ménage), venant trouver une source de revenus complémentaire, mais aussi des personnes ayant changé d'activité professionnelle, principalement issues de la vente alimentaire au chariot ou d'emplois ouvriers. La culture professionnelle de cette communauté de travailleurs est articulée au dispositif des stands de massage. On les retrouve installés la semaine sur les *night bazar* touristiques, à différents endroits de l'espace public transformés en marchés lors des festivités calendaires (*thesakan*), mais surtout le week-end sur les marchés piétons (*talat thanon khon dêun*). Ces derniers constituent à Chiang-Mai le grand rendez-vous des masseurs de marché, avec une quarantaine de stands sur les deux jours, dans le centre-ville, le *mueang*, lieu par excellence de la condensation du pouvoir social et politique (Wijeyewardene 1986).

10 Aider sur un stand de massage commence par le nettoyage de son lieu en début d'après-midi. Vient ensuite le montage, qui consiste à transformer cette parcelle de l'espace public pour y accueillir un maximum de clients, en entreposant des chaises et des matelas sur le sol, puis en accrochant des bâches en plastique et des pancartes pour en délimiter les frontières. Les massages sont proposés à un prix réduit, et l'organisation reproduit une symbolique morale opposant un espace sec, associé au propre, où des masseurs expérimentés pratiquent des massages sur des corps revêtus de tenues amples

installés sur des matelas drapés, à un espace humide, associé à la saleté, où des masseurs moins expérimentés massent les pieds et les jambes avec de l'huile. La relation entre les masseurs et leur clientèle implique la mise en place de petits rituels d'interactions quotidiennes (Randall Collins, 1990), dont l'enjeu se situe dans la capacité à faire circuler l'énergie émotionnelle par un ensemble de gestes d'attention visant la satisfaction du service, tels diriger un ventilateur vers le client, apporter un coussin supplémentaire à une personne corpulente, ou encore disposer un drap pour couvrir les jambes d'une cliente.

11 Sur les stands, les emplacements de massage étant éminemment restreints, il s'agit d'ajuster les appuis de son corps pour éviter de toucher les duos de clients et praticiens contigus. Cette disposition, en réunissant les personnes allongées les unes aux côtés des autres ou assises en rang, génère une « atmosphère affective » qui amoindrit la distinction entre les sentiments individuels et l'appréhension du commun (Anderson, 2009) ; d'autant que ces marchés sont des environnements sensoriels vivifiants (musique, mégaphones nationaux, diversité d'odeurs, présence des exposants et badauds…), ce qui renforce la coordination de l'attention entre les usagers. L'activité s'achève autour de minuit, parfois plus tard, au terme du dernier effort de devoir ranger le stand. Les masseurs échangent ensuite les jetons qu'ils accumulent au fil des heures passées à masser contre l'argent collecté en parallèle par le propriétaire, une femme dans la majeure partie des cas. Cette transaction s'effectue dans une disposition ritualisée représentative de la hiérarchie sociale, où la propriétaire est assise sur un tabouret surplombant les masseurs accroupis au sol. Les plus gros scores des masseurs peuvent monter jusqu'à dix heures de massage si le stand ouvre tôt dans l'après-midi, ceux-là se voyant généralement récompensés d'un billet supplémentaire.

12 Après avoir appris l'attitude diligente (*kayan*) devant être adoptée envers les propriétaires de stands et assimilé le fonctionnement de ces espaces de travail – ordre de passage, rangement des serviettes, bassines d'eau propre et sale pour les mains, lieu de repli informel à l'écart de la clientèle, etc. –, on me communique un sentiment d'inclusion en m'encourageant à revenir. Ce sentiment, qui naît de l'usage par les masseurs du verbe aider (*chuay*), plutôt que celui de travailler (*tamgnan*), souligne la solidarité qui se forge au travers de la

pratique collective du massage sur ces lieux. J'éprouve, à cet égard, de l'admiration pour cette communauté dans laquelle je me sens intégré, et chez laquelle je perçois une certaine fierté populaire à développer une conscience sociale par la *praxis* au sein de l'économie des marchés, ce qui permet à des profils socio-économiques marginalisés d'accéder à une source de revenus (Turton, 1984).

13 Au cours de mon immersion, je suis fasciné par cette esthétique sociale car j'apprécie la bonhomie des marchés piétons dont l'organisation m'apparaît monumentale, et plus particulièrement par la singularité du massage en groupe sur l'espace public. Les dizaines de corps remplissant les stands aux moments forts d'affluence me donnent pourtant parfois une sensation d'accablement, l'impression d'être en quelque sorte forcé d'aider par obligation morale. Au terme de l'activité néanmoins, malgré les crampes aux mains et la sensation d'inconfort due à la multitude de sueurs touchées, je ressens une satisfaction telle l'effet de la réversibilité du bénéfice apporté sur le corps des personnes, ce qui agit pour moi comme une source de motivation.

14 En devenant apprenti masseur de marché, j'ai l'impression de « pay[er] mes dues » (Wacquant, 2005 : 445) afin d'être légitime à expliciter les habitus de cette pratique sociale. Cependant, avec du recul, je réalise que je cherche peut-être avant tout à appartenir au groupe par l'exercice pratique, ce qui ne se produira pas complètement car je ne dépends pas de cette activité pour subvenir à mes besoins, contrairement à la majorité des autres masseurs. Ainsi, après quatre mois de terrain exploratoire à organiser quasiment toutes mes journées autour des marchés, puis deux mois supplémentaires quand je reviens pour mon second terrain, je commence à anticiper un trop-plein émotionnel qui me pousse à réorienter la recherche sur le thème de la transmission.

Réorienter l'ethnographie sur le thème de la transmission

15 Le contexte de la communauté des masseurs de marchés me heurte à un problème méthodologique, car il est difficile d'y appréhender les théories du massage thaï. Leur approche est essentiellement pratique ; et c'est bien le propre des métiers du toucher, relevant de

facultés tactiles incorporées, que d'être peu verbalisés (Bromberger 2007). Quand je leur pose des questions théoriques, ils me recommandent d'aller voir des maîtres (*ajhan*). Un ami réputé bon masseur, qui m'apprend régulièrement des techniques, me dit une fois : « Je peux te montrer, mais je ne peux pas vraiment t'enseigner, car si je t'enseigne mal, peut-être que tu ne voudras plus masser ». Il me signifie par-là qu'il n'endosse pas la responsabilité de l'enseignement, qui est un domaine institué pour lequel il convient d'avoir le titre social autorisant à en parler. Je prends donc la décision de quitter Chiang-Mai et de rejoindre la ville de San Patong, située à une quarantaine de kilomètres, pour suivre une formation de massage thérapeutique (*nuad bambat*), dans une clinique de médecine traditionnelle thaïlandaise (*phet phaen thai*).

16 Cette décision n'est pas évidente pour Phalek, qui m'a introduit sur les marchés. Elle me dit que je sais déjà masser, que je n'apprendrai rien de nouveau à l'école. Je comprends que le choix de me diriger vers des maîtres renferme une certaine violence sociale liée au statut, à cause de laquelle, je pense, elle appréhende ma désaffection potentielle à son égard. Notre relation avec Phalek a donc évolué : bien que je ne masse plus avec son équipe, je lui rends tout de même visite sur son stand de massage du samedi, et je remarque que cet endroit opère désormais comme un marqueur émotionnel auquel je me sens attaché.

17 Afin d'intégrer l'apprentissage au sein de la clinique de médecine traditionnelle, il me faut commencer par une discussion avec la maître Wualailak, afin d'être accepté dans son groupe d'enseignement ne comprenant jusque-là aucun *farang* (étranger occidental), qui préfèrent se former dans les écoles internationales de Chiang-Mai. Cela demande ensuite de s'engager dans la démarche de l'initiation, dont le premier acte rituel consiste à porter le plateau du professeur (*yok kan kru*), contenant des offrandes et de l'argent pour solliciter l'enseignement, et qui se poursuit avec la récitation hebdomadaire des préceptes pour rendre hommage aux maîtres (*wai kru*).

18 Je découvre avec le groupe de la clinique toute une série d'activités promotionnelles, au sein desquelles, devenu membre de l'institution, je commence à jouer un rôle. Je suis pris dans des enjeux liés à la valeur sociale du prestige (*kiat*). C'est par exemple le cas avec la

médiatisation de mon image sur les réseaux sociaux, ou bien la mise en avant instrumentale de ma personne lors de présentations mondaines auprès d'acteurs influents, ce qui peut parfois me mettre mal à l'aise. De façon générale, il est attendu que je me rende disponible pour assister maître Wualailak dans les évènements en lien avec le massage et la médecine traditionnelle, et il serait inconvenant de vouloir me soustraire de ces obligations, qui sont caractéristiques de la hiérarchie dans les relations ritualisées et personnelles entre maîtres et disciples en Thaïlande (Rennesson, 2012). Au terme de quelques mois de participation aux activités de la clinique, maître Wualailak décide de m'adopter, comme Phalek, mais de façon plus protocolaire et en usant parfois d'une autre appellation : *luk tham* (fils du Dharma).

19 Les cours de massage, dans l'établissement, reprennent à l'identique le protocole que la maître Wualailak a reçu de son maître. L'enjeu du premier niveau de formation est d'assimiler cent-cinquante enchaînements de postures compilés dans un manuel illustré. Plus qu'un apprentissage technico-gestuel, ce contexte de formation repose sur la continuité de la transmission de traditions corporelles par une lignée de praticiens (Vallard, 2002). Les professeurs signalent par exemple des conventions de politesse à respecter, comme prendre garde de pas orienter son bassin ni expirer de l'air en direction du massé. Quand ils me font des démonstrations de gestes techniques, ils m'incitent aussi à ne pas réagir à la douleur, m'enjoignant par là à maîtriser mes sensations.

20 Une fois capable de reproduire correctement le premier niveau de formation, maître Wualailak me confie la responsabilité d'encadrer les élèves de massage débutants en tant qu'assistant d'enseignement (*pu kru chuay son*). Ce changement de position me permet en particulier de réaliser que l'habileté posturale, plébiscitée dans l'exercice du massage, amène à une éthique de l'effacement de soi par l'accomplissement des gestes de la bonne façon. Devoir corriger les postures des élèves débutants m'impose – je n'en avais pas pris conscience à ce point auparavant –, de respecter scrupuleusement le principe postural de la droiture (*trong*). Se tenir droit comporte d'abord l'intérêt de ne pas user son corps en massant de manière déséquilibrée ; mais la droiture renvoie également à la représentation culturelle du maintien de la face (*na*), par la maîtrise de soi. En apprenant à

apprendre le massage thaï, je constate que la technique se dote presque de sa propre agentivité, gestuelle et morale, dans l'application posturale et dans le respect de la tradition.

21 Au terme de la formation d'un groupe d'élèves, je remarque que le fait d'enseigner un protocole de massage dissout progressivement en moi l'idée d'une expertise fondée sur des qualités individuelles, et met d'autant plus en évidence la représentation du corps conçu comme instrument modulable, façonné par des techniques transmises aux générations de disciples (*run luksit*). Cette représentation de la transmission est par ailleurs souvent rappelée par une maxime instillant à un sentiment d'humilité « On ne sait pas masser, seul le professeur Jivaka [3] [le destinataire du culte dans le massage thaï] le sait ». Aussi, alors que l'apprentissage à l'école me semblait parfois ennuyeux au début, la découverte de cette dimension révérencieuse dans l'enseignement a déplacé mon orientation de recherche de la pratique vers les éléments théoriques et techniques qui structurent la communalité entre praticiens.

Le massage thaï comme technique d'affection

22 Au cours de discussions avec différents praticiens, on m'avance souvent l'idée que l'apprentissage du massage évolue par paliers (*lamdap*). L'accumulation d'expérience par la répétition des gestes d'expertise, doublée d'un intérêt constant pour les façons d'agir sur le corps, fait progresser les connaissances par à-coup (*kwaamruu*), sur le mode de l'*insight* (révélation). C'est en partie de cette manière que ma compréhension du massage thaï évolue au fil de l'ethnographie, par certains gestes, comportements ou paroles qui prennent soudainement une valeur signifiante. Dans la suite de mon propos, je présente les mutations de ma compréhension du massage thaï à partir de quatre situations ethnographiques. J'introduis chacun des *insights* qu'elles comportent en restituant l'expérience corporelle brute, puis je montre en quoi ces révélations me poussent à réévaluer les dichotomies ontologiques occidentales à partir desquelles je pense de prime abord (corps/esprit, pratique/théorie, sentir/savoir). Dans ce cadre, je souligne la manière dont la langue thaïe métaphorise les phénomènes physiologiques, et

comment les théories construisent leur sens à partir de ces rapprochements.

23 À partir de mon deuxième terrain, je rends régulièrement visite à *ajhan* Songphon, maître réputé du lignage *Lanna*, entre autres, pour la technique de massage au marteau (*tok-sen*). Nous discutons un jour des différences entre des traditions de massage (chinois, suédois, japonais, etc.), et terminons sur une question : « Qu'est-ce qui définit le mieux le massage thaï ? ». *Ajhan* Songphon, après un moment de réflexion, répond simplement : *arom*, un terme polysémique (entre l'humeur, l'ambiance et l'émotion) qui met l'accent sur la dimension intersubjective des ressentis entre les personnes. Julia Cassaniti, dans son étude du surnaturel en Thaïlande (2015), déplace justement le thème de l'émotion, comprise comme individuelle et cognitive, vers celui de l'affection, relationnelle et incorporée, ce qui lui permet d'expliquer que l'évocation de faits surnaturels (comme des histoires de fantômes), convoque une énergie libre et flottante qui se manifeste par des frissons, comme l'effet d'un courant électrique traversant les corps. Cette analyse au sujet de l'expérience de la coprésence corporelle montre comment un domaine de savoirs constitué peut coaliser des paysages émotionnels distincts par un processus d'affection réciproque qui se révèle dans l'attention aux sensations. Ce détour théorique de l'émotion vers l'affection est tout à fait pertinent pour le massage, qui établit effectivement une relation de « corps-à-corps » où le masseur et le massé ressentent en simultané (Vallard, 2002).

Le massage thaï, une gestion de la force et du poids

24 Les techniques de massage thaï (sans huile et habillé) auxquelles j'ai été initié sont réputées intenses : en plus des gestes opérés avec différentes parties du corps (mains, pieds, coudes, genoux), elles comprennent des pressions prolongées avec les pouces, des manipulations d'étirements pouvant faire craquer les articulations et des frappes cadencées avec les poings. C'est en comprenant le sens d'une plaisanterie commune – qui avait retenu mon attention dès le début du terrain exploratoire –, que je réalise que le massage thaï repose avant tout sur l'idée d'un maximalisme technique : *jep… aroy*

(douleur… délicieux !). Cette plaisanterie repose sur un mélange de champs lexicaux, car *jep* est un terme qui exprime une sensation entre la douleur et la tension, alors que *aroy* s'emploie normalement pour l'appréciation gustative. La formule *jep… aroy*, envoyée en boutade à l'intention de la personne massée, laisse entendre l'idée qu'il faut masser fortement pour que le corps reçoive l'effet bénéfique escompté, quitte à engendrer de la douleur jusqu'au point limite supportable. En effet, j'assiste souvent sur les marchés des situations où le massé grimace de douleur, avant de soupirer de soulagement suite au relâchement du geste, ce à quoi le masseur peut réagir en rigolant. Mes premières impressions de recherche sont donc que le massage thaï constitue un moyen d'explorer les catégories sensorielles duales : douleur/plaisir, relâchement/tension, calme/agitation, lenteur/rapidité, etc., pour en redéfinir les limites.

25 Cette question de l'équilibre des sensations par la gestion de la force, sous-jacente à cette plaisanterie, se précise au milieu de mon deuxième terrain, au moyen d'une réflexion sur le poids, lorsque maître Wualailak m'expose, l'air de rien, après deux mois d'intégration dans son école, une genèse de l'attitude propre au massage thaï. Elle me demande, très sérieusement, si j'ai déjà marché sur mes parents – geste nommé *yiap*. Je lui réponds que non, mais que depuis que je pratique le massage en Thaïlande, je me suis exercé à le faire. Elle s'empresse alors de me demander de lui marcher dessus, mais en prenant appui car je n'ai plus mon poids d'enfant. Satisfaite de ma marche, et avant de me marcher dessus à son tour, elle me dit, en rigolant : « Les enfants qui ne marchent pas sur leurs parents sont de mauvais enfants ! », et complète « Le massage vient de là, c'est une technique de fainéant ! ». L'idée étant que les enfants ne veulent pas masser leurs parents car c'est trop fatiguant. Ils leur marchent plutôt dessus pour un résultat somme toute similaire. Légère et spontanée dans l'action, l'attitude infantile rapportée au geste *yiap* peut être mise en rapport avec une indication que me souligne régulièrement maître Songphong : « Pour bien masser, il ne faut pas être trop concentré ». Il y a dans ce conseil la préconisation qu'un massage thaï ne doit pas s'effectuer dans un excès d'application, mais préférablement dans une attitude dilettante laissant émerger, de façon équilibrée, le relâchement corporel et la précision d'application des gestes,

ce qui souligne l'aspect pré-cognitif de cette action, comprise dans une « continuité entre le sentir et le connaître » (Surralès ; 2004 : 62).

26 La juxtaposition de ces discours sur l'origine et l'attitude de l'action de masser en Thaïlande me porte dans l'idée qu'elle constitue un ensemble d'« ethno-gestes »[4], telle une habitude corporelle transmise dès l'enfance dans le foyer, qui est aussi développée en technique spécialisée. Ceci m'incite à ancrer mes recherches dans le contexte culturel des théories corporelles Sud-Est asiatiques, en reconsidérant après coup des commentaires sur la technique.

Le massage comme technique du cœur et des souffles

27 Un après-midi, à la fin de mon terrain exploratoire, je rejoins Phalek dans son salon de massage personnel installé dans la halle alimentaire du grand marché Worolot. C'est un petit endroit avec un siège, un lit, une télévision et un calendrier avec la photo du roi, le tout en face d'une vendeuse de boissons et à quelques mètres des étalages de bouchers. Les clients de Phalek sont principalement des marchands du lieu. Je lui rends visite ce jour-là car une question me taraude. Des masseurs m'ont indiqué devoir varier la durée des points de pression entre trois et cinq temps. Or, ayant accompagné une masseuse à une autre formation de l'État dispensée dans un temple agréé, la professeure a indiqué, elle, devoir maintenir les points de pression sur dix temps. On m'a globalement expliqué que plus la pression est longue, plus l'effet est thérapeutique. Cependant, cette réponse ne satisfait pas mon interrogation : que signifient ces variations de rythmes ? En exposant mon problème à Phalek, elle me dit avec son naturel toujours un peu empressé : « On s'en fiche de compter trois, cinq ou dix temps ! ». Interloqué, je la regarde dans les yeux pour mieux comprendre, et elle ajoute en orientant sa main vers sa poitrine « Il suffit de suivre le rythme du cœur ».

28 Par cet échange de regard, entendant son explication simple mais de grande importance, ma vision du massage thaï change radicalement, et ce, juste avant de rentrer en France, ce qui me laisse au demeurant avec un nouveau terreau interprétatif pour la préparation de mon projet de thèse. La façon dont elle fait référence au cœur, mimant en

même temps des gestes de pression avec ses bras, me fait réaliser que l'action de masser s'envisage de façon viscérale et que le cœur n'y est pas seulement une allégorie. En effet, les métaphores linguistiques « immanentes »[5] dans la langue thaïe, où le *caj* (cœur) est à la base de nombreuses expressions idiomatiques signifiantes pour le massage, ont une applicabilité concrète correspondant à des idées techniques. Dans cette configuration, chaque geste du massage est rapporté aux battements du cœur. Par exemple, les premières pressions à la base des membres pour ressentir les battements du pouls sont censées ralentir le débit sanguin afin de faciliter l'état *cajyen*, littéralement cœur froid, qui est une expression socialement valorisée désignant le calme, par opposition à l'état *cajron*, littéralement cœur chaud, désignant un état d'excitation. Ou encore, l'expression *sacaj*, traduisible par le cœur vivement frappé, employée pour déclamer l'obtention d'une satisfaction attendue, exemplifie idéalement le sens pratique du massage devant être orienté entièrement aux besoins du massé.

29 Le cœur est une conception culturelle centrale en Thaïlande, qui singularise l'intention et les qualités de l'action (Tawichai, 2020). Cependant, l'action du cœur devient vraiment signifiante pour les théories du massage thaï lorsqu'elle s'accompagne du souffle, *lom*. La conception du *lom*, et la capacité d'agir sur lui, soulèvent un point technique essentiel : le toucher peut aussi s'établir en apprenant à ressentir à distance par la focalisation de l'attention sur les limites de la corporalité (De Grave, 2007), c'est-à-dire en percevant à un autre niveau que celui de la sensation cutanée.

30 Un fait visuel, apparu au début de mon deuxième terrain, m'en offre l'illustration et son explicitation me permet de concevoir que l'acte de masser engage une forme de transitivité corporelle. Je rencontre sur un *Night-Bazar* mon ami masseur Laê, torse nu, avec une grosse trace rouge horizontale au niveau de sa poitrine. Il m'explique qu'il vient de terminer un massage de deux heures avec une femme très corpulente, et qu'il lui a donné beaucoup de sa respiration. Laê insiste pour savoir si j'ai bien compris en répétant *hai haaicaj* ! : donner la respiration. La respiration, *haaicaj*, est l'apposition de deux mots : *haai*, signifiant perdre ou disparaître, et *caj*, signifiant le cœur – tandis que *hai* avec un ton plus bas signifie donner. Avec ses mains partant de la poitrine et s'ouvrant vers l'extérieur, je comprends ce

qu'il cherche à me transmettre : les compressions appliquées par Laê sur le corps imposant de la cliente ont, par un effet de vases communicants, laissé une empreinte sur son torse. Celui-ci est devenu le témoin physique de l'effort fourni, où se sont mêlés le souffle mobilisé et le travail du cœur dans l'exécution des gestes. J'apprends plus tard que les théories médicinales du massage thaï concernent effectivement une imbrication entre les circuits du sang et de la respiration, que les masseurs évoquent dans le langage courant par l'expression *lomlûat*, littéralement souffle-sang, décrivant le tonus corporel.

31 Pendant une bonne partie du second terrain, je m'intéresse au protocole d'un massage thaï, en réfléchissant au niveau descriptif d'une « chaîne opératoire » de gestes opérant une « insertion affective »[6]. Par convention, un massage commence par la partie gauche du corps, l'emplacement du cœur. Puis, les premières pressions sont apposées sur des points appelés *pratu lom* (« portes du vent »), situés sur la voûte plantaire, et remontent jusqu'aux points de jonction des principales articulations (genoux, aines, aisselles et poignets). Ensuite, le protocole standard reproduit la hiérarchisation des parties corporelles en débutant par les pieds, la partie du corps associée à l'impureté (Formoso, 1994), nettoyés avec une petite serviette ; puis se termine par la tête, le siège des énergies spirituelles (*khwan*), en y pressant certains points, suivis de grattages plus intégraux à vocation d'expulsion des poisons du souffle (*lom phit*), les excréta qui sont à l'origine des sensations urticantes. D'autres observations m'incitent également à concevoir que la capacité à agir sur le souffle du patient est une qualité d'expertise. Dans la suite de mon deuxième terrain, lors de sessions de massage par exemple, je me rends compte qu'il arrive que le receveur rote, et que c'est apprécié par le praticien, qui y voit un signe de décompression. À l'inverse, ce peut être le praticien qui se met à roter en employant la technique *sutlom* (aspirer le souffle). On m'explique, dans ce cadre, que le massage est une circulation (*kan mun wien*), devant faire courir les souffles (*haj lom wing*) autour d'un centre (*sun*) se trouvant dans le ventre, que Annabel Vallard appelle « la turbine des *lom* » (2002 : 110).

32 Au niveau théorique, ces éléments de savoir-faire m'engagent à établir une sociologie des souffles en interrogeant les masseurs en ce sens, mais leurs discours laissent peu entrevoir autre chose que des explications mécanicistes. En réalité, le *lom* n'est pas qu'un élément

corporel ou environnemental, il représente aussi un souffle cosmologique qui infuse le savoir que l'on appelle *lompran*[7] en référence à l'Ayurvéda – notion dont l'approche enjoint à une reconfiguration de la perception, ce que je découvre à la fin de mon second terrain et qui constitue, en partie, un thème de recherche pour le troisième.

Masser avec *citcaj*, vers une théorie bouddhique de la perception

33 Cet *insight* a eu lieu lors d'un après-midi dans la clinique de médecine traditionnelle, quand une patiente bouddhiste très pieuse m'a longuement parlé de la qualité *citcaj*, littéralement esprit-cœur. *Cit* désigne l'esprit en thaï, c'est un mot dérivé du concept bouddhique *citta* que l'on retrouve en pali ou en sanskrit. Lorsqu'il est accolé au terme *caj*, émerge le concept d'une intelligence émotionnelle typique de la cosmologie thaïe : *citcaj*. Dans la philosophie bouddhique, *citta* est un sixième sens qui se distingue par sa nature essentiellement mentale et sa propension à se développer jusqu'à la virtuosité lorsqu'il est corrélé avec un ressenti (Buswell, Lopez 2013 : 194). Cette femme m'explique que *citcaj* constitue une intelligence émotionnelle auxiliaire, à mobiliser lorsque les connaissances ne suffisent pas à guérir. Dans la majorité des discours des masseurs en revanche, la référence à cette faculté justifie le fait qu'ils ne soient pas fatigués, même en massant beaucoup, parce qu'ils travaillent justement en la cultivant.

34 Cet enchevêtrement entre le cœur et l'esprit, contenu dans la notion *citcaj*, devient un objet d'étude pendant mon troisième terrain que je souhaite aborder par le biais d'une phénoménologie de la perception. En discutant de cela avec des masseurs, ils m'expliquent par exemple que le fait de ressentir de la chaleur dans les doigts lorsqu'on masse quelqu'un est le signe que l'on reçoit l'énergie de son esprit (*palang cit*). Ils m'incitent par ailleurs à regarder l'activité oculaire du massé pour évaluer son état d'apaisement. En bref, leurs conseils m'engagent à entrer dans une rythmique intuitive où l'on agit sur l'esprit depuis le corps, et réciproquement. Autrement dit, l'action du massage thaï peut également s'appréhender par un objectif plus englobant que la simple plasticité corporelle, à partir d'une ontologie

bouddhique où la sensation constitue un moyen habile de progression, appelé *upaya* [8].

35 Je constate au cours de mon troisième terrain que l'étude du massage thaï à travers ces savoirs (*wicha*), issus d'un répertoire métaphysique bouddhique et imposant un respect envers les choses sacrées (*sing saksit*), comporte une difficulté pour la constitution d'une connaissance ethnographique. Cela se borne en effet à la catégorie de l'expérience ; l'expression pour en parler, *phisut mai day* (on ne peut pas le prouver), illustre bien cette difficulté. Par conséquent, mon émotion de recherche initiale, entre curiosité exotique et fascination ingénue pour ce type de rhétorique, typique des grandes traditions médicales savantes (Zimmermann, 2001), a évolué en se déplaçant vers le thème de la matérialité fédérant les communautés de maîtres et de disciples qui se structurent autour d'une condensation rituelle orientée vers les autels, mais qu'il n'est pas utile de développer ici.

Conclusion

36 J'ai commencé par montrer que mes émotions, en relation avec mon sujet d'étude, ont influencé mes choix de positionnement sur le terrain, puis, dans un second temps, que l'affection par le massage a fait évoluer mes problématisations sur la technique. C'est une restitution de ce que Louis Quéré appelle « le travail des émotions » (2021 : 144). En ce sens, je défends le point de vue que l'analyse au sujet des émotions engagées par une recherche de sciences humaines et sociales, comporte un intérêt heuristique, car elles participent activement à la construction de l'objet d'étude et détermine en partie la manière de le restituer.

37 En définitive, pour réfléchir à la question de l'implication de ma subjectivité et de mon intimité dans ma fabrique du savoir, telle qu'elle est posée par ce numéro de *Mosaïque*, je souligne le fait que ma posture d'ethnographe, également apprenti du massage thaï, n'est pas tout à fait claire pour les personnes que j'approche, en particulier les maîtres de massage. Lorsque je leur explique mon projet de recherche sur le développement des institutions du massage thaï à Chiang-Mai et ma volonté de collecter des données, ils me renvoient à mon expérience en me demandant ce que j'ai concrètement appris

d'utile pour moi. Ils mobilisent alors des proverbes soulignant le primat de l'expérience pratique structurant mon terrain : « Les connaissances n'ont pas de date de péremption, mais les opportunités en ont », pour rappeler que les connaissances doivent être utilisées sous peine de rester inopérantes, ou bien : « Les connaissances viennent des clients », pour signifier que comprendre le massage thaï exige simplement de masser beaucoup. En somme, plutôt que de m'intéresser au développement des institutions du massage thaï, ils m'encouragent à surtout me développer moi-même.

38 Cette manière de jouer sur les mots, au-delà de la simple rhétorique, m'amène à reconsidérer l'approche académique des notions de connaissances et de savoirs, selon laquelle le sujet-chercheur doit, en principe, se mettre en retrait pour donner pleine place à son objet. Le travail de mon émotion intérieure concernant mes motivations, auxquelles me renvoient les enquêtés, trouvera certainement une réponse à la lumière de la recherche une fois achevée. En effet, tel que Daniel Cefaï l'explique en introduction de *L'engagement ethnographique*, une recherche de terrain consiste à s'engager dans des chaînes de transactions, à toutes les étapes de l'enquête, et dans le même mouvement, selon des modalités à décrire, transformer son terrain, transformer des savoirs et se transformer soi-même » (2010 : 11).

BIBLIOGRAPHY

ANDERSON B., 2009, « Affective atmospheres », *Emotion, Space and Society*, vol. 2, n° 2, p. 77-81.

BROMBERGER C., 2007, « Toucher », *Terrain* (en ligne), n° 49, p. 5-10. URL : http://journals.openedition.org/terrain/5641. Consulté le 18/12/2025.

BUSWELL R., LOPEZ D., 2013, *The Princeton Dictionary of Buddhism*, Princeton : Princeton University Press.

CASSANITI J., 2015, « Intersubjective Affect and Embodied Emotion: Feeling the Supernatural in Thailand », *Anthropology of Consciousness*, n° 26, p. 132-142.

CEFAÏ D. (éd.), 2010, *L'engagement ethnographique*, Paris : Éditions de l'EHESS.

CHAMOUX M.-N., 2010, « La transmission des savoir-faire : un objet pour l'ethnologie des techniques ? », *Techniques et Culture*, n° 54-55, p. 139-161.

COLLINS R., 1990, « Stratification, Emotional Energy, and the Transient Emotions », dans T. KEMPER (éd.), *Research Agendas in the Sociology of Emotions*, New York : University of New York Press.

DE GRAVE J.-M., 2007, « Quand ressentir c'est toucher. Techniques javanaises d'apprentissage sensoriel », Terrain, nº 49, p. 77-88.

FORMOSO B., 1994, « Symbolique du corps et hiérarchisation sociale : l'exemple de quelques postures dans le Nord-Est de la Thaïlande », *Péninsule*, nº 28, p. 25-44.

LIDA J., 2010, « The Sensory Experience of Thai Massage: Commercialization, Globalization and Tactility », dans D. MINES et S. LAMB (dir.), *Every day in South Asia*, Londres : Routledge.

MAUSS M., 1936 [1934], « Les techniques du corps », *Journal de psychologie*, nºs 3-4.

NISHII R. et S. TANABE (éd.), 2021, *Community Movements in Southeast Asia. An Anthropological Perspective of Assemblages*, Singapour : Springer.

QUÉRÉ L., 2021, *La Fabrique des émotions*, Paris : Presses Universitaires de France.

RENNESSON S., 2012, « Du corps entraîné aux boxeurs entraînants. La question de la transmission dans la boxe thaïlandaise », dans J.-M. DE GRAVE (éd.), *Dimensions formelle et non formelle de l'éducation en Asie orientale*, Aix-en-Provence : Presses universitaires de Provence, p. 105-125.

ROCHEDY A. et D. BONNET, *Enquêter sur les affects : quels enjeux, quelle méthode* ? Recherche *qualitative*, vol. 39, nº 2.

SOULÉ B., 2007, « Observation participante ou participation observante ? Usages et justifications de la notion de participation observante en sciences sociales », *Recherches qualitatives*, vol. 27, nº 1, p. 127-140.

SURRALES A., 2004, « Des états d'âme aux états de fait. La perception entre le corps et les affects », dans F. HERITIER et M. WANTHAKOU *(éd.)*, *Corps et Affects*, Paris : Éditions Odile Jacob.

TAWICHAI S., 2020, « Kam sap punpan kiakap arom ti daj ma cak plong tang sriwitiwaj ni phasa thai. Basic Emotion Words Derived from Physiological Effects in Thai », *Journal of the Faculty of Arts, Silpakorn University*, Nakom Panom, vol. 37/2, p. 182-221.

TURTON A., 1983, « Limits of Ideological Domination and the Formation of Social Consciousness », dans A. TURTON et S. TANABE (éd.), *History and Peasant Consciousness in South East Asia*, Senri Ethnological Studies, p. 19-74.

VALLARD A., 2002, « Corps à corps : Théorie et pratique dans l'enseignement d'une technique corporelle traditionnelle. L'exemple du massage thaï au Wat Pho de Bangkok », *Aséanie*, nº 11(1), p. 73-119.

WACQUANT L., 2011, « La chair et le texte : l'ethnographie comme instrument de rupture et de construction », dans D. NAUDIER et M. SIMONET (éd.), *Des sociologues sans qualités ? Pratiques de recherches et engagements*, Paris : La Découverte, p. 201-221.

WACQUANT L., 2005, « Carnal Connections: On Embodiment, Apprenticeship, and Membership », *Qual Sociol*, nº 28, p. 445-474.

WIJEYEWARDENE G., 1986, *Place and emotion in northern Thai ritual behaviour*, Bangkok : Pandora.

ZIMMERMANN F., 1986, *Généalogie des médecines douces. De l'Inde à l'Occident*, Paris : Presses Universitaires de France.

NOTES

1 Un premier terrain exploratoire a eu lieu de février à mai 2023, ensuite un terrain de recherche de février à août 2024, puis un troisième de juin à décembre 2025.

2 Le territoire de la région *Lanna* correspond à un ancien royaume réputé pour sa culture thérapeutique complexe, articulée à des notions ayurvédiques en raison de la proximité avec la Birmanie, des notions animiques provenant des populations montagnardes, ainsi que des notions de médecine chinoise par la présence de familles sino-thaïes. Cf. Tantipidoke (2013).

3 Jivaka est une icône bouddhique qui est mentionnée dans les écrits du Vessantara (Vin.i.268-81 ; AA.i.216), dans lequel il est décrit comme le médecin du Bouddha. Aujourd'hui, il est considéré comme l'inventeur du massage thaï et le père de la médecine traditionnelle thaïlandaise.

4 Pour le concept d'ethno-geste, cf. Koechlin (1970).

5 La langue thaï est qualifiable de langue immanente (*upamtara*) car elle repose sur des métaphores de « l'esprit comme un corps ». cf. Tawichai (2020).

6 Pour ces concepts, cf. Leroi-Gourhan (1965).

7 Le terme *lompran* est un croisement entre le terme thaï *lom* et l'énergie *pranna* (notion religieuse commune au bouddhisme et à l'hindouisme) renvoyant à la sagesse du cœur en mouvement.

8 *Upaya* décrit un « moyen habile » constituant une voie pour progresser vers la libération (*nibbana* en pali, *nirvana* en sanskrit) procédant de l'entraînement à l'état de *samahadi* (concept renvoyant à la qualité de l'équanimité) par une concentration du mental sur des objets d'attention (Buswell et Lopez, 2013 : 743).

ABSTRACTS

Français

L'observation participante est une technique d'enquête utile en anthropologie pour approcher des données de terrain dites « expérientielles », puisqu'elle engage la mise à l'épreuve du chercheur par la pratique qu'il étudie. Néanmoins, cela pose des questions en matière des distanciations nécessaires avec l'objet d'étude, en vue de produire une analyse de la réalité sociale rencontrée qui soit capable de s'extraire de l'expérience de terrain au sens strict. Dans cet article, je traite les implications de ces enjeux à partir de mon ethnographie au Nord de la Thaïlande portant sur le massage thaï. Je montre ainsi comment l'émotion a constitué l'impulsion me conduisant à devenir apprenti masseur de marché, jusqu'à finalement ressentir le besoin de réorienter l'enquête sur le thème de la transmission. Après l'exposé de ces déterminants émotionnels, je développe les théories du massage thaï à travers le thème de l'affectivité, afin de mettre en exergue les rapports entre le langage et la physiologie.

English

Participant observation is a useful anthropological method for approaching so-called "experiential" field data, as it involves putting the researcher to the test through the practice being studied. Nevertheless, it raises questions regarding the distancing required from the object of study in order to produce an analysis of the social reality encountered that can extract itself from field experience in the strict sense. In this article, I address the implications of these issues based on my ethnography in Northern Thailand on Thai massage. I show how emotion formed the impulse that led me to become an apprentice market masseur, eventually leading me to feel the need to reorient the inquiry toward the theme of transmission. After presenting these emotional determinants, I develop the theories of Thai massage through the theme of affectivity in order to highlight the relationships between language and physiology.

INDEX

Mots-clés

massage thaï, technique du corps, observation participante, ancrage social, savoir-faire, apprentissage, affectivité, ethnographie

Keywords

Thai massage, techniques of the body, participant observation, social anchoring, skills/know-how, apprenticeship, affectivity, ethnography

AUTHOR

Louis Jarrige
(CASE-LESC, EHESS)

Doctorant en anthropologie à l'EHESS (CASE-LESC), Louis Jarrige travaille sur les pratiques de massage thaï et la médecine traditionnelle dans le district de Chiang-Mai, au nord de la Thaïlande. Il enseigne également l'anthropologie générale à l'Université Paris 1.

Auto-réflexivité et connivence raciale en recherche : Perspectives *Black feminist*

Auto-reflexion and racial connivance in research: Black Feminist perspectives

Sadjo Paquita

OUTLINE

Introduction
Les épistémologies *Black feminist* et le rôle des émotions en recherche
La connivence raciale, le mythe d'un privilège absolu ?
L'autoréflexivité éthique pour une recherche engagée
Conclusion

TEXT

Introduction

1 Adopté pour la première fois en 1998, l'Énoncé Politique des Trois Conseils (EPTC, 2022) pour l'éthique de la recherche avec des êtres humains est une politique commune de trois organismes fédéraux dédiés à la recherche au Canada[1]. Son objectif est de promouvoir une conduite de la recherche fondée sur des principes éthiques, reconnus tant à l'échelle nationale qu'internationale. Ce cadre éthique vise à orienter la manière dont les chercheur·e·s mènent la recherche avec des êtres humains. Dans ce contexte, les comités d'éthique au sein des institutions universitaires ont pour mission d'assurer une conduite responsable de la recherche se basant sur cette politique. Ces comités ont également pour mandat la protection des droits, de la dignité, de l'intégrité physique et psychologique de participant·e·s (Caldairou-Bessette *et al.*, 2017). Toutefois, la mise en œuvre de ces dispositifs relève avant tout d'une forme d'encadrement institutionnel et d'une protection juridique des institutions universitaires, parfois au détriment des chercheur·e·s. Larouche (2019) et Fortier (2019) soulignent que ces régulations éthiques ont été largement critiquées dans le contexte canadien en raison des contraintes admi-

nistratives qu'elles engendrent, menant à un faible engagement réflexif éthique au cours de la pratique de recherche.

2 Dickson Swift *et al.* (2008) soulignent que ces mêmes procédures éthiques ne protègent pas les chercheur·e·s, bien que les recherches sensibles soient susceptibles de constituer une expérience émotionnelle éprouvante pour celleux qui les mènent (Sieber, 1993 ; Warr, 2004 ; Fahie, 2014). Dans le cadre d'une recherche qualitative que j'ai menée sur le racisme anti-Noir vécu par les infirmières Noires dans la région de la capitale fédérale (Ottawa, Ontario – Gatineau, Québec, Canada), la certification éthique a pris en considération les risques et les bénéfices que cette recherche allait engendrer pour les participantes. Étant donné la sensibilité du sujet traité, la remémoration et le partage possible d'évènements traumatiques passés, tels que les expériences de racisme vécues, les participantes pouvaient se sentir dans un état de détresse psychologique et émotionnelle (McCosker *et al.*, 2001). Une liste de ressources en santé mentale leur a été systématiquement proposée à la fin des entrevues, tout en reconnaissant leur statut de professionnelles de santé. Après l'obtention du certificat éthique, la collecte des données a débuté. Sur une période de six mois, de septembre 2022 à février 2023, j'ai été en conversation par le biais d'entrevues semi-dirigées avec quinze femmes s'identifiant comme infirmières et Noires, toutes issues de l'immigration afro-caribéenne (récente ou plus ancienne) au Canada, et exerçant dans divers milieux de la santé.

3 Etowa *et al.* (2009), mais aussi Jefferies *et al.* (2018, 2022) ainsi que De Sousa et Varcoe (2021) soutiennent que l'univers théorique et méthodologique critique du *Black feminism* (Patterson *et al.*, 2016) permet une lecture politique et située du vécu des infirmières Noires. Celui-ci postule que les femmes Noires vivent une expérience d'oppression unique liée à leurs identités intersectionnelles et qu'elles sont les mieux placées pour en rendre compte et lui donner du sens (Lorde, 2007 ; Collins, 2016 ; hooks, 2017 ; Cooper, 2018). Grâce à cette auto-définition, elles détiennent le privilège épistémique d'évaluer et revendiquer la signification de leur point de vue. La proximité géographique et intellectuelle avec les féministes afro-américaines a permis aux *Black feminists* canadiennes, dans un premier temps, de puiser dans leurs histoires et expériences, tout en cherchant à situer

et à inscrire leurs propres trajectoires dans leur contexte (Wane 2002, Wane et Massaquoi, 2007 ; Prendergast, 2011).

4 Les histoires orales recueillies et partagées deviennent ainsi des artefacts sociaux, témoignant des liens qui nous unissent en tant que femmes Noires (Silvera, 1989 ; Brand, 1991). Cette recherche n'a donc pas échappé aux subjectivités et aux émotions qui constituent une part intégrante de nos vécus de femmes Noires (Combahee River Collective, 1977 ; Lorde, 2007 ; Collins, 1998 ; Cooper, 2018). En effet, elle a soulevé des questionnements essentiels sur les différents rapports de pouvoir dans la relation de recherche, de même que sur les dogmes de scientificité qui privilégient encore la dyade objectivité-neutralité ainsi que l'éthique procédurale en recherche. Dans un premier temps, nous mettrons en lumière l'importance des traditions *Black feminist* dans la construction d'une conscience réflexive en recherche, ainsi que l'ancrage émotionnel et subjectif de ces approches. Elles nous permettront ensuite d'analyser la notion de connivence raciale (Silva Da Costa, 2020) dans une recherche menée *avec*, *par* et *pour* les femmes Noires, ainsi que les tensions et dilemmes que ce privilège d'*insider* (Collins, 1986, 1999) peut susciter. Enfin, nous discuterons de l'importance, au-delà de l'éthique comme procédure, d'une auto-réflexivité attentive aux émotions dans une recherche engagée et transformatrice, portant sur des expériences vécues d'oppression. En tant que jeune chercheure Noire et immigrante au Canada, cette recherche m'a amenée à réfléchir à mon propre ancrage et à mes expériences, en interrogeant les proximités et les distances qui traversent une recherche menée auprès de femmes qui me « ressemblent ». Cet article s'inscrit dans une démarche réflexive approfondie sur les positionnements inhérents à une recherche auprès de participant·e s partageant des expériences vécues d'oppression et des identités communes, ainsi que sur les implications méthodologiques et épistémologiques de cette ressemblance.

Les épistémologies *Black feminist* et le rôle des émotions en recherche

5 Le choix d'une épistémologie *Black feminist* et d'une méthodologie qualitative pour mener une recherche avec des femmes Noires s'est imposé comme une évidence. Comme le souligne Collins (2016), ce cadre favorise l'autodétermination, à la fois individuelle et collective des femmes Noires, leur permettant de s'exprimer elles-mêmes sur leur expérience. Par ailleurs, les émotions occupent une place centrale dans les traditions *Black feminist* (Lorde, 2007, 1988 ; Collins, 1998 ; Wane, 2002 ; Cooper, 2018 ; hooks, 2018). Elles constituent à la fois une ressource épistémologique et un moteur d'action politique nous permettant de saisir nos vécus, de résister aux systèmes oppressifs et de nourrir nos luttes pour la justice sociale (Collins, 2015).

6 Dans son ouvrage *Sister outsider*, Lorde (2007) soutient que l'expression des émotions dans les structures de pouvoir imposées, et notamment celle de la colère, peut se transformer en action et permettre de résister face à l'oppression. En partant de son expérience au sein des cercles universitaires et féministes blancs, elle dira que « [sa] colère est une réponse aux attitudes racistes, aux actions et aux présomptions qui découlent de ces attitudes » (1984 : 124, traduction libre). En ce sens, les femmes qui réagissent au racisme réagissent à « la colère de l'exclusion, des privilèges incontestés, des distorsions raciales, du silence, des mauvais traitements, des stéréotypes, de l'attitude défensive, des appellations erronées, de la trahison et de la cooptation » (*ibid.* : 124, traduction libre). Elle démontre que nous avons le droit à la colère et à son expression, tant elles sont toutes deux utiles pour impulser le changement dans des espaces où nous ne bénéficions pas, comme le suggère Ahmed (2007), du privilège du « confort ». De même, dans son ouvrage *Eloquent rage*, Cooper (2018) stipule que, si la rage est effrayante, car elle nous permet de détruire des « choses », « les femmes Noires savent que l'injustice se trouve rarement dans les décombres » (2018 :

274, traduction libre) de la destruction. Cette rage, en revanche, nous permet dans le même temps d'en construire d'autres, dont la justice.

7 Dans son ouvrage *A Burst off light*, Lorde (2017) nous dira qu'en tant que femmes Noires, nous avons toujours eu de la compassion pour les autres, et rarement pour nous-mêmes. Elle nous apprendra alors que l'auto-soin – *self-care* –, est un acte radical de résistance : « prendre soin de soi n'est pas de l'indulgence personnelle, c'est de l'auto-préservation, et c'est un acte de guerre politique » (Lorde, 2017 : 132, traduction libre). Ces précieux apports permettent de saisir que nos émotions sont des ressources cruciales et utiles pour saisir les expériences, l'injustice et les inégalités intersectionnelles (Ahmed, 2014 ; *Rodó-Zárate*, 2023) auxquelles nous sommes confrontées et comment ces dernières ont été transformées en action. Elles jouent un rôle important dans la production d'un savoir qui nous permet de saisir les différentes dynamiques émotionnelles de notre oppression, de notre activisme, mais surtout de notre guérison (hooks, 2018).

8 La place accordée aux émotions dans les épistémologies *Black feminist* font échos aux méthodologies qualitatives qui privilégient le vécu et la subjectivité. C'est dans ce cadre que les traditions orales et du *storytelling* ont pris une place fondamentale. Cette pratique nous a permis de nous réapproprier nos propres histoires et d'écrire de ces dernières à travers le temps (Silvera, 1989 ; Brand, 1991 ; Wane, 2002 ; Patterson *et al.*, 2016). Nous avons longtemps été invisibilisées et marginalisées au sein des recherches en sciences sociales en tant que participantes, mais aussi en tant que chercheur·e·s (Collins, 1886 ; 1998, 2016 ; Walton *et al.*, 2022). Nous raconter permet que nos voix soient entendues, et que nos expériences ne soient pas cantonnées à un supposé savoir minoritaire qu'on viderait de son essence et de sa portée politique (Few *et al.*, 2003 ; Taylor, 2018). Pour Collins (1998), « la mise sous silence se produit lorsque les femmes Noires sont empêchées d'affronter le racisme, le sexisme et l'élitisme dans la transcription publique parce que cela reste dangereux » (1998 : 50, traduction libre). Hartman (2022) souligne, dans ce sens, la difficulté d'user, de se raconter, et de se construire au travers de la connaissance produite dans des schèmes élitistes et blancs. Cette perspective démontre l'importance de partir du point de vue des femmes Noires pour en comprendre leurs expériences (Collins, 2016 ; 1998). Sur le plan méthodologique,

cela implique de privilégier des méthodes qui laissent place aux récits situés et aux émotions. Tel est le cas des entrevues semi-dirigées individuelles qui ont permis aux participantes de ma recherche de s'exprimer sur leurs expériences vécues. Plusieurs auteur.rice.s ont soulevé les avantages et les limites de l'usage de cette méthode avec les femmes Noires (Dwyer et Buckle, 2009 ; Mizock *et al.*, 2011 ; Taylor, 2018). Few *et al.* (2003) ainsi que Walton *et al.* (2022) précisent que pour les femmes Noires en particulier, l'histoire de leur représentation et de leur expérience dans les recherches qualitatives a parfois été désastreuse et a engendré une méfiance à l'égard de cette entreprise. Selon Taylor (2018), elles ont souvent été exclues de la participation, mal représentées ou encore stéréotypées dans ces processus. Elle souligne que, dans une posture réflexive sur les pratiques éthiques critiques, que les conversations permises par ces entrevues peuvent tout de même représenter un acte de protestation politique radical.

9 Selon Saldaña (2018), la recherche qualitative est une immersion émotionnelle. Une perspective soutenue par Quesne (2019), qui ajoute que les émotions sont fondamentales aux processus réflexifs en recherche. La recherche qualitative suppose alors un engagement intellectuel et humain fondé sur la justice sociale et la solidarité, tout en reconnaissant que les émotions ne sont pas des « nuisances » à la rigueur éthique, mais des forces motrices essentielles de la pensée et de l'action humaine. Pour Walton *et al.* (2022), les émotions et l'intelligence émotionnelle sont essentielles pour mener des entrevues avec les femmes Noires. Elles permettent, selon les auteur·rice·s, de porter attention aux spécificités propres aux participant·e·s et au rapport de pouvoir à l'œuvre. Collins et Cooper (2014) affirment que la recherche qualitative nécessite une certaine maturité émotionnelle se traduisant par une conscience de soi et de l'impact de notre identité de chercheur·e sur les participant·e·s, une capacité à s'auto-réguler, c'est-à-dire à trouver un équilibre entre la nécessité d'écouter et d'apprendre, et enfin l'empathie, permettant de reconnaître l'impact des thématiques abordées sur les participant·e·s et les émotions que ces dernières peuvent générer. Laisser la place à leurs émotions dans la recherche revient seulement à entendre ces derniers de manière intelligible et sensible, car partager leur vécu du racisme anti-Noir revient à leur demander de s'exprimer sur la haine (Ahmed, 2014) qui

est dirigée contre elles. Cette expression ne peut être dénuée des émotions induites par la remémoration des expériences qui y sont attachées ou des sensations que ces dernières ont produites. Par ailleurs, les récits de ces femmes sont souvent discrédités parce que taxés d'être « trop » émotionnels, irrationnels ou subjectifs (Cooper, 2018). Une recherche *par*, *avec* et *pour* les femmes Noires sera donc continuellement scrutée et interrogée au regard des dogmes de scientificité qui tentent d'invalider sa véracité et sa portée (Few *et al.*, 2003 ; Dwyer et Buckle, 2009 ; Mizock *et al.*, 2011). D'après Haywood (2022), le *Black feminism* permet légitimement de se positionner afin de travailler avec et pour les personnes marginalisées, en plaçant leur bien-être et leurs besoins au cœur des préoccupations de la recherche.

10 Quesne (2019) soutient dans ce sens que, le croisement des épistémologies valorisant le point de vue situé avec une théorie constructiviste des émotions (Mesquita *et al.*, 2016) permet de constituer le privilège épistémique comme un élément essentiel à la recherche. Les épistémologies *Black feminist* intègrent une conscientisation des rapports de pouvoir, qu'elles nous invitent à penser et analyser de manière critique, tout en produisant des connaissances situées à partir de ces rapports, afin d'autonomiser les groupes opprimés et de nourrir des formes de résistance. Elles incarnent une éthique de recherche fondée sur l'auto-réflexivité, la réciprocité et la reconnaissance de la valeur politique des savoirs situés (Few *et al.*, 2003 ; Collins, 2016 ; Taylor, 2018 ; Haywood, 2022). Cette perspective nous permet de réfléchir aux défis de la posture d'*Insider*, mais aussi à la question de la connivence raciale (Silva Costa, 2020) qui traverse toutes les recherches menées *par* et *avec* des femmes Noires.

La connivence raciale, le mythe d'un privilège absolu ?

11 Selon Dwyer et Buckle (2009), une « recherche de l'intérieur » – *Insider research* –, se définit comme une recherche menée auprès d'une population dont le·la chercheur·e est membre. Cela peut impliquer le partage d'un ou plusieurs aspects identitaires avec les participant·e·s, qu'il s'agisse du genre, de la race, de la classe, de la sexualité, de la religion, de l'âge, de la capacité, ou encore de la citoyenneté, et

bien d'autres (Jackson *et al.*, 2023). Ces éléments permettent de saisir comment le privilège épistémique, associé à l'idée que nos positions sociales, nos identités et nos expériences vécues sont traversées par différents rapports de pouvoir, contribue à la production d'un savoir situé (Collins, 1998, 2016). Cette approche a largement été développée par les théoriciennes féministes et *Black feminist* du point de vue (Harding, 2013). Néanmoins, ce privilège est remis en question par les enjeux de neutralité et d'objectivité qui valorisent une distanciation considérée comme nécessaire à la scientificité (Harding, 1986), et exigent une rupture avec les subjectivités et l'ancrage émotionnel qui émanent des recherches menées depuis les « marges » (hooks, 1984 ; Crenshaw, 1991). Cette perspective a été critiquée par plusieurs auteur·rice·s qui soulignent que ces dogmes relèvent d'une conception occidentalo-centrée et dominante de la recherche, tant dans leurs pratiques que dans leurs critères de légitimité (Quiroz, 2019 ; Hartman, 2022 ; Trawalé, 2023).

12 Enfin, Taylor (2018) soutient que la proximité qui se crée dans une recherche *par* et *pour* les femmes Noires met au défi l'objectivité. Elle précise que s'il nous est imposé dans la recherche en sciences sociales de ne pas influencer le cours de cette dernière par nos biais et nos préjugées, il peut être difficile, en tant que chercheure Noire en interaction avec des participantes Noires, de mettre « entre parenthèse » notre propre expérience vécue « d'être » une femme Noire. Je choisis dans le cadre de cet article de nommer la relation de recherche impliquant un·e chercheur·e Noir·e et des participant·es Noir·es, c'est-à-dire une relation fondée sur la reconnaissance mutuelle du partage d'une identité raciale – Noire –, comme une connivence raciale. J'emprunte ce terme à l'anthropologue brésilienne Marcilène Silva Da Costa (2020), en référence à son expérience de chercheure Noire au sein des villages Quilombas en Amazonie. Par l'usage de cette notion, elle met en évidence la tension entre une identité Noire partagée et reconnue par ses participant·e·s, de même que la distinction en matière de classe sociale à l'œuvre dans cette relation. Cette ambivalence l'a amenée à repenser sa propre manière de s'identifier, ainsi que les effets de proximité raciale et de distance sociale sur sa recherche. Dans la même perspective, Trawalé (2023) expose les défis de sa position d'*insider* au sein de la recherche ethnographique qu'il a réalisée auprès d'associations LGBTQ Noires

engagées dans la lutte contre les discriminations et pour l'accès à la santé sexuelle. Il observe comment la « frontière » entre la posture d'*insider* et celle d'*outsider* – produites par « ce » qui nous éloigne de nos participant.e.s tant sur le plan identitaire qu'expérientiel –, n'est jamais stable. Cette instabilité ne permet pas d'avoir la prétention d'investir de manière aisée l'une ou l'autre de ces postures. Blassel *et al.* (2022) analysent, quant à elles, les enjeux de la proximité chercheur·e-participant·e dans les recherches portant sur l'expérience vécue du racisme. Elles précisent que la proximité s'incarnant dans un « *nous* » victime de racisme incluant le·la chercheur·e et permettant de faciliter la dénonciation de ce dernier peut néanmoins complexifier la relation d'enquête et le recueil de récits authentiques. Toutes formes de distance ou de proximité sociale peuvent donc engendrer des non-dits de la part des participant·e·s pendant la recherche.

13 Ces tensions démontrent que la connivence raciale peut nous replacer en tant que chercheur·e à la fois comme *insider* et comme *outsider* (Collins, 1986, 1999), en fonction de la manière dont nous nous situons, d'où l'on se situe, et d'où nous [re]situent les personnes que nous rencontrons dans le contexte de la recherche. Collins (1986 ; 1999) suggère que la posture d'*outsider* « interne » permet de penser cette tension comme porteuse d'une conscience duelle de notre positionnement sur « la frontière » de notre appartenance simultanée au groupe dominant et au groupe marginalisé. Cette posture est situationnelle, liée à des positions sociales marquées par des inégalités historiques, et ne peut être revendiquée indépendamment de ce contexte. Dwyer *et al.* (2009) nomment cet espace « l'entre-deux » – *the space between* –, qui, loin d'être une impasse, nous offre une perspective sur la recherche et ses pratiques, influencées par cette double appartenance.

14 Collins (1986 ; 1999) nous enseigne, par conséquent, que notre positionnement n'est jamais neutre. Cela permet de mettre en lumière le caractère situé, relationnel et mouvant de la recherche, avec des personnes qui « nous » ressemblent. La « connivence » devient alors un rapport tacite, une entente implicite constamment négociée, sortant d'une dichotomie stricte entre *insider* et *outsider* (Dwyer et Buckle, 2009). Il paraît donc essentiel, en tant que chercheur·e Noir·e, de saisir comment nos positionnalités contribuent ou non au renfor-

cement des rapports de pouvoir qui traversent ce type de recherche (Haywood, 2022 ; Walton *et al.*, 2022 ; Jackson *et al.*, 2023). Selon Bourke (2014), la positionnalité est déterminée par où nous nous situons par rapport aux « autres ». Jackson *et al.* (2023) suggèrent que cette dernière,

> Doit être abordée de manière intersectionnelle, en accordant une attention particulière à la manière dont les contextes socio-politiques modifient et façonnent notre compréhension et notre expérience de nos différentes identités sociales. Cela permet d'examiner de plus près le pouvoir et les dynamiques interdépendantes des privilèges et de l'oppression qui opèrent en nous, dans notre environnement et dans nos recherches (2023 : 6, traduction libre).

Few *et al.* (2003) précisent que le statut d'*insider* dans le cadre d'une recherche par des femmes Noires *avec* et *sur* d'autres femmes Noires, nécessite cette négociation. Selon iels, ce statut ne doit *en aucun cas* être tenu pour acquis. Le partage de certains aspects de notre identité – Femme et Noire –, n'est pas suffisant pour le revendiquer. Nonobstant, Mizock *et al.* (2011) expliquent comment ce qu'elles nomment des « interjections » (comparable aux relances lors des entrevues), entre chercheur·e·s et participant·e·s Noir·e·s peut avoir un impact positif sur les résultats de la recherche. Cela permet de favoriser, selon elles, le partage de l'expérience vécue, de supporter la validation et la compréhension de cette dernière. Pour elles, la connivence raciale est utile et nécessaire pour mener des recherches portant sur la race. En outre, afin d'éviter les pièges de celle-ci dans la relation de recherche, Karnieli *et al.* (2009) rappellent que, dans une perspective éthique, il s'agit de distinguer la voix du chercheur·e de celle des participant·e·s en veillant à ne pas déformer le sens que ces dernier·ère·s ont attribué à leur expérience. Dwyer *et al.* (2009) ajoutent que le.la chercheur·e « de l'intérieur » doit réfléchir à l'influence de son point de vue sur les récits et plus largement la recherche. Elles précisent néanmoins que le fait d'être un·e chercheur·e « de l'extérieur » ne confère pas l'immunité d'influence : « l'élément essentiel n'est pas le statut d'*insider* ou d'*outsider*, mais la capacité à être ouvert·e, authentique, honnête, profondément intéressé par l'expérience des participant·e·s à la recherche et déterminé

à représenter leur expérience de manière précise et adéquate » (2009 : 59, traduction libre). C'est donc la responsabilité du chercheur·e de veiller à interpréter avec justesse l'expérience des participant·e·s. Cette responsabilisation permet d'équilibrer les rapports de pouvoir dans le processus de recherche. Selon Few *et al.* (2003), « les [chercheur·e·s] féministes Noir·e·s ne sont pas seulement des agent·e·s du changement social pour leurs communautés, ils·elles sont également tenues responsables de la manière dont elles représentent et valident les revendications intellectuelles de ces communautés dans leurs recherches et leurs écrits créatifs » (2003 : 213, traduction libre).

15 Le travail de recherche commande donc un état constant de [re]situation et de conscience réflexive de soi en tant qu'élément interagissant avec les participant·e·s à la recherche. Faire de la recherche avec des personnes qui « nous ressemblent » est un avantage qui doit être examiné au regard des différents rapports de pouvoir et d'oppression qui traversent la recherche, mais aussi au regard des expériences individuelles et collectives et des autres biais que nous pouvons apporter en son sein. D'un point de vue méthodologique, au-delà de la connivence raciale qui peut lier chercheur·e·s et participant·e·s, la relation entre les deux est une permanente négociation et la construction d'une confiance entre elleux qui possède sa propre temporalité dans le processus de recherche. Blassel *et al.* précisent justement que cette proximité n'est « ni unidimensionnelle ni définitivement acquise » (2022 : 85). Il serait donc erroné de penser que ce type de recherche est aisé à mener et que cette posture est aisément acquise et/ou investie. « Les chercheurs qualitatifs doivent être conscients (a) de la manière dont ils s'utilisent eux-mêmes comme instruments de recherche, (b) du rôle des relations de pouvoir et de la complexité qu'elles introduisent dans l'espace de recherche, et (c) de ce qu'ils laissent aux participant.e.s à leur recherche à la fin de l'entrevue » (Walton *et al.*, 2022 : 11, traduction libre). Dans ce sens, les épistémologies *Black feminist* nous invitent à mener un processus de réflexion continu tout en interrogeant, en permanence, les raisons qui motivent notre recherche ainsi que son impact sur les participant·e·s et la communauté.

L'autoréflexivité éthique pour une recherche engagée

16 En tant que femme Noire, musulmane et immigrante au Canada, mener une recherche avec des femmes Noires dans le but de saisir les expériences de racisme anti-Noir m'a permis de prendre conscience autrement des histoires, des marquages, des vécus et des vulnérabilités qui façonnent notre « être dans le monde » (Brown-Vincent, 2019 ; Warmack, 2022). Ce travail de conscientisation m'a invité à me [re]situer, à [ré]explorer ma propre expérience en contexte français, et à me confronter à ma sensibilité face à ce sujet. Cette réflexion m'a amenée à questionner à la fois le choix de mon sujet, ma légitimité à l'aborder, ainsi que mon rôle de chercheure. La décision d'écrire sur la connivence raciale découle d'un long travail réflexif mené tout au long du terrain. Consciente des dynamiques de proximité et de distance propres à la relation de recherche, j'ai été conduite à interroger ma positionnalité, ma posture et ma responsabilité envers les participantes et envers la recherche elle-même.

17 Lors des entrevues, notre condition partagée de femmes Noires nous permettait souvent de trouver les mots, de mettre en lumière des vécus, de reconnaître et de comprendre le ressenti lié aux expériences d'oppression. Toutefois, cette expérience commune partagée avec les participantes possédait des particularités à travers lesquelles des distances s'imposaient à nous : nos âges, cultures, professions, religions, ainsi que nos parcours et statuts migratoires. Ces éléments façonnent la manière dont nos expériences ont été et sont vécues. Notre compréhension du racisme, du sexisme et des autres formes d'oppression en « isme » ne peut qu'être située en fonction de ces ancrages et des positions qui en découlent. En adoptant une posture de chercheure empreinte d'humilité intellectuelle et respectueuse de nos différences, j'ai pu m'enraciner plus profondément à l'intérieur de ce processus de recherche, en tant qu'apprenante plutôt que « connaissante ». Comme le soulignent Few *et al.* (2003), l'adoption d'une posture non hiérarchique et non autoritaire, notamment par le biais de la divulgation de soi, permet de créer un climat de confiance : « Les participants pourraient être plus disposés à partager leurs expériences parce qu'ils partent du principe qu'ils se comprennent et

qu'ils partagent des caractéristiques distinctives ; c'est comme s'ils pensaient : "Tu es l'un des nôtres et c'est nous contre eux (ceux qui sont à l'extérieur et qui ne comprennent pas)" » (Dwyer et Buckle, 2009 : 58, traduction libre).

18 Mettre en commun nos expériences a permis, dans une certaine mesure, d'alléger le poids émotionnel des vécus de racisme (Mizock *et al.*, 2011 ; Taylor, 2018 ; Walton *et al.*, 2022). Néanmoins, ces échanges m'ont aussi confrontée à mes propres émotions, présentes à chaque instant, de la collecte et de l'analyse des données : une colère sourde, face à la haine, de l'incompréhension, de la frustration qui parfois m'obligeaient à m'éloigner des données et à réfléchir profondément. Puis, une immense compassion et une fierté indéfectible ont émergé devant l'abnégation et la résilience de ces femmes, défiant la violence de ce qu'elles ont vécu. Ces émotions n'étaient pas en marge de ma recherche, mais en son centre, animant mon processus réflexif sur cette dernière et sur le « devenir » chercheur·e, m'obligeant à ressentir, à incarner, et à comprendre ce que signifient être à la fois *insider* et *outsider*. Ces tensions ont nourri chaque questionnement, chaque interprétation, chaque tentative de produire un savoir situé, fidèle à la complexité des expériences que ces femmes ont partagées.

19 À la fin de mon entrevue avec Adjoua[2], la deuxième participante à mon étude, je lui fais part de l'espoir que j'ai que cette recherche servira la cause qu'elle défend. Elle me fait alors part de l'hésitation qu'elle a eue avant d'accepter d'y participer lorsque la première participante à ma recherche (rencontrée dans un contexte institutionnel) lui en a fait part : elle me raconte avoir été contactée par des personnes retraçant le parcours d'infirmières nouvellement arrivées et leur intégration « réussie », ainsi que la déception qui s'en est suivie lorsqu'elle constate que son récit avait été déformé. Les auteur·rice·s n'en avaient retenu que certaines parties, supprimant volontairement les passages relatifs aux injustices qu'elle avait subies dans ce parcours « réussi ».

20 En me partageant cette anecdote, je réalise que la connivence raciale réelle ou supposée qui aurait pu nous unir n'a pas nécessairement pesé dans sa décision de participer à l'étude. Son hésitation s'est enracinée plutôt dans mon identité de chercheure : Noire certes,

mais membre d'une institution qui a longtemps contribué à la distorsion des récits et à l'exclusion des femmes Noires (Collins, 1998 ; Dwyer et Buckle, 2009 ; Taylor, 2018). Sa participation a été motivée non pas par une proximité identitaire raciale, mais par le témoignage de sa collègue ayant participé à l'étude. Après mûre réflexion, elle a jugé la cause suffisamment importante pour y prendre part. Cette entrevue m'a amené à demander une révision, auprès du comité éthique, permettant aux participantes d'avoir un accès complet aux données recueillies, afin de faciliter la confiance, la réciprocité et la transparence dans le processus de recherche. Pour celles qui le souhaitaient, je proposais non seulement de partager mes réflexions sur la manière dont j'envisageais d'exposer les résultats, mais aussi de prendre en compte leurs retours et réflexions *a posteriori*. Ainsi, j'ai pu faciliter la négociation des entrevues suivantes. Tout comme Adjoua, sur la fin de leur entrevue, Marie et Suzanne m'ont fait part de leurs espoirs au regard de cette recherche, reflétant mon devoir de responsabilisation en tant que chercheure ainsi que l'importance de l'auto-réflexivité tout le long du processus de recherche (Few *et al.*, 2003 ; Walton *et al.*, 2022) :

> Marie : « J'espère que cette recherche-là va… Ce n'est pas juste pour rester au niveau de la recherche seulement […], mais au moins, qu'il y ait quelque chose, une action qui sera posée par rapport à tout ça ». Suzanne : « Et puis vous nous ferez voir les résultats de votre thèse pour qu'on essaie de trouver des stratégies […] Parce que tu vois parfois c'est la prise de conscience qui est problématique […]. Mais, plus on est conscient, plus on est éduqué et cultivé là-dessus, on va être plus à l'aise pour aller chercher des stratégies pour réduire cela et amener les gens à être plus conscients de la présence du racisme systémique dans les milieux ».

Je prends conscience que j'ai la responsabilité de *raconter* et de faire *vivre* cette recherche : leurs histoires vont au-delà de la légitimation de mon parcours académique. Il s'agit de donner une place à leur voix dans un espace qui les a trop souvent exclues et délégitimisées. Selon Haywood (2019), lorsqu'on fait une recherche au sein de notre communauté, il est crucial de se poser plusieurs questions : « Quels sont les objectifs/désirs/besoins des communautés avec lesquelles je m'engage ? Mon travail correspond-il à ces objectifs/désirs/besoins et contribue-t-il à aider ces communautés à s'en rapprocher ? Suis-je

prêt·e à m'investir, à consacrer mon temps et mes ressources pour atteindre ces objectifs/désirs/besoins ? » (traduction libre). L'ensemble de ces questionnements nous force à adopter une attitude auto-réflexive de nos propres positionnalités permettant l'articulation d'une connaissance de « l'intérieur ». Nous ne devons pas craindre de traverser la frontière qui nous sépare de nos participant·e·s afin de saisir effectivement les implications de cette séparation qui, dans un sens, nous unit.

21 Les procédures éthiques seules ne suffisent pas à garantir la valeur éthique d'une recherche. La recherche génère des émotions chez les participant·e·s, mais aussi chez le·la chercheur·e, surtout lorsqu'iel s'identifie et partage des vécues d'oppression avec le groupe étudié. L'auto-réflexivité éthique aide à définir les meilleures pratiques, tant pour la chercheure que pour les participant·e·s. Les comités d'éthique et les protocoles formels protègent le cadre de la recherche, mais la conscience réflexive du chercheur·e, sa capacité à reconnaître l'impact de son rôle sur les participant·e·s et sur la production de savoir est ce qui donne toute sa valeur éthique à la recherche. Les recherches engagées en faveur de la justice sociale à portée transformatrice doivent être soutenues par cette auto-réflexivité éthique des chercheur·e·s.

Conclusion

22 Comme le souligne Smith (1999), « la recherche sociale n'est pas un exercice académique innocent ou distant, mais une activité qui a un enjeu et qui s'inscrit dans un ensemble de conditions politiques et sociales » (1999 : 5, traduction libre). Tout·e chercheur·e doit donc interroger de manière réflexive les rapports de pouvoir à l'œuvre dans et autour de la recherche, en tenant compte des privilèges et oppressions pouvant influencer son déroulement. Cette vigilance épistémologique et méthodologique exige une réflexivité à la fois politique et éthique sur le positionnement des chercheur·e·s dans l'exercice qu'est la recherche. Il s'agit de prendre conscience de notre contribution, consciente ou non, à la [re]production du pouvoir en investissant une posture qui évite la violence et l'exploitation épistémique. Autrement, on assisterait à une invisibilisation, à une marginalisation, voire une instrumentalisation de la voix et de l'expérience des praticipant·e·s

notamment lorsqu'ils·elles sont issu·e·s de groupe minoritaire, et ce même si en tant que chercheur·e nous faisons partie de ces groupes. En ce sens, la connivence raciale en tant que privilège négocié, doit constamment être réfléchie et [ré]évaluée afin de ne pas investir involontairement une position de domination dans la recherche. Être Noire et mener une recherche auprès des personnes elles-mêmes Noires n'implique pas d'emblée la compréhension pleine et entière de leurs expériences vécues, notamment celles relatives au racisme. La sensibilité intersectionnelle et la conscience des différentes dynamiques de pouvoir permettent justement d'éviter ces embûches, qui peuvent fragiliser les fondements de recherches engagées. La posture d'*outsider within* et la conscientisation qui en découle contribuent à préserver l'intégrité de la recherche.

23 Les épistémologies *Black feminist* offrent un cadre solide pour ces réflexions. Elles valorisent les émotions et la subjectivité comme sources de savoir situées et de résistance, tout en mettant l'accent sur l'expertise des personnes concernées. À travers ma recherche portée par ces perspectives, l'auto-réflexivité éthique a permis de considérer mes propres émotions et vulnérabilités comme partie intégrante du processus réflexif, et de créer un espace de dialogue authentique avec les participantes. Dans le cadre de celle-ci, j'ai fait le constat que les dispositifs d'éthique procédurale et les comités d'éthique institutionnels ne garantissent ni la protection des chercheur·e·s ni la prise en compte des dimensions émotionnelles et subjectives inhérentes à des études dites sensibles. Au-delà de l'éthique comme simple procédure, cette analyse montre l'importance d'une autoréflexivité éthique ancrée dans le terrain, capable de valoriser la connivence raciale, de reconnaître les tensions entre proximité et distance, tout en investissant le processus de recherche avec humilité intellectuelle. Une telle approche supporte la transparence des processus de génération du savoir, et contribuent à établir la rigueur éthique *de* et *dans* la recherche.

BIBLIOGRAPHY

AHMED S., 2007, « A phenomenology of whiteness », *Feminist Theory*, n° 8 (2), p. 149-168. DOI : https://doi.org/10.1177/1464700107078139. Consulté le

01/01/2026.

—, 2014, *The Cultural Politics of Emotion*, 2nde éd., Edinburgh University Press. URL: http://www.jstor.org/stable/10.3366/j.ctt1g09x4q. Consulté le 01/01/2026.

BLASSEL R. *et al.*, 2022, « *Par et au-delà de la race : jeux de proximité et de distance dans une enquête sur l'expérience du racisme* », *Émulations. Revue de sciences sociales*, nº 42, *p.* 83-98.

BOURKE B., 2014, « Positionality: Reflecting on the research process », *The Qualitative Report*, nº 19 (33), p. 1-9. DOI : https://doi.org/10.46743/2160-3715/2014.1026. Consulté le 01/01/2026.

BRAND D., 1991, *No burden to carry narratives of black working women in Ontario 1920's-1950's*, Toronto : Women's Press.

BROWN-VINCENT L. D., 2019, « Seeing It for Wearing It: Autoethnography as Black Feminist Methodology », *Taboo: The Journal of Culture and Education*, nº 18 (1). DOI : https://doi.org/10.31390/taboo.18.1.08 Consulté le 01/01/2026.

CALDAIROU-BESSETTE P. *et al.*, 2017, « La réflexivité nécessaire à l'éthique en recherche : l'expérience d'un projet qualitatif en santé mentale jeunesse auprès de réfugiés », *Recherches qualitatives*, nº 36 (2), p. 29-51. DOI : https://doi.org/10.7202/1084436ar. Consulté le 01/01/2026.

COLLINS P. H., 1986, « Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought », *Social Problems (Berkeley, Calif.)*, nº 33 (6), p. 14-32.

COLLINS P. H., 1998, *Fighting words: Black women and the search for justice*, University of Minnesota Press.

—, 1999, « Reflections on the outsider within. Journal of Career Development », nº 26 (1), p. 85-88.

—, 2015, « Toujours courageuses [brave] ? Le féminisme noir en tant que projet de justice sociale », *Les cahiers du CEDREF*, nº 20, Centre d'enseignement, d'études et de recherches pour les études féministes. DOI : https://doi.org/10.4000/cedref.771. Consulté le 01/01/2026.

—, 2016, *La pensée féministe Noire : savoir, conscience et politique de l'empowerment*, *Éditions du Remue-Ménage.*

COLLINS C. et J COOPER, 2014, « Emotional intelligence and the qualitative researcher », *International Journal of Qualitative Methods*, nº 13 (1), p. 88-103. DOI : https://doi.org/10.1177/160940691401300134. Consulté le 01/01/2026.

COOPER B. C., 2018, *Eloquent rage: A Black feminist discovers her superpower*, St. Martin's Press.

CRENSHAW K., 1991, « Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color », *Stanford Law Review*, nº 43 (6), p. 1241-1299. DOI : https://doi.org/10.2307/1229039. Consulté le 01/01/2026.

DE SOUSA I. et C. VARCOE, 2021, « Centering Black feminist thought in nursing praxis », *Nursing Inquiry*, nº 29. DOI : https://doi.org/10.1111/nin.12473. Consulté le 01/01/2026.

DICKSON-SWIFT V. *et al.*, 2008, « Risk to researchers in qualitative research

on sensitive topics: Issues and strategies », *Qualitative health research*, nº 18 (1), p. 133-144.

DWYER S. C. et J. L. BUCKLE, 2009, « The space between: On being an insider-outsider in qualitative research », *International Journal of Qualitative Methods*, nº 8 (1), p. 54-63. DOI : https://doi.org/10.1177/160940690900800105. Consulté le 01/01/2026.

EPTC., 2022, *Énoncé de politique des trois Conseils : Éthique de la recherche avec des êtres humains* (en ligne). URL : https://ethics.gc.ca/fra/policy-politique_tcps2-eptc2_2022.html. Consulté le 01/01/2026.

ETOWA J. B., S. SETHI et R. THOMPSON-ISHERWOOD, 2009, « The substantive theory of surviving on the margin of a profession », *Nursing science quarterly*, nº 22 (2), p. 174-181.

FAHIE D., 2014, « Doing sensitive research sensitively: ethical and methodological issues in researching workplace bullying », *International Journal of Qualitative Methods*, nº 13, p. 19-36. DOI : https://doi.org/10.1177/160940691401300108. Consulté le 01/01/2026.

FEW A.L., et al., 2003, « Sister-to-Sister Talk: Transcending Boundaries and Challenges in Qualitative Research with Black Women », *Family Relations*, nº 52 (3), 2003, p. 205-15. DOI : https://doi.org/10.1111/j.1741-3729.2003.00205.x. Consulté le 01/01/2026.

FORTIER M., 2019, « Des comités d'éthique font tiquer les chercheurs », *Le Devoir* (en ligne). URL : https://www.ledevoir.com/societe/education/551985/tensions-ethiques-a-l-universite. Consulté le 01/01/2026.

HARDING S., 1986, *The science question in feminism*, Cornell University Press.

—, 2013, « Rethinking standpoint epistemology: What is "strong objectivity"? », *Feminist epistemologies*, Londres : Routledge, 2013. p. 49-82.

HARTMAN S., 2022. *Scenes of subjection: Terror, slavery, and self-making in nineteenth-century America*, WW Norton & Company.

HAYWOOD C., 2022, « Developing a Black feminist research ethic: A methodological approach to research in digital spaces », *Methods and methodologies for research in digital writing and rhetoric: Centering positionality in computers and writing scholarship*, 2, p. 29-44.

—, 2019, « I do this for us': Thinking through reciprocity & researcher-community relationships », *Digital rhetoric collaborative* (en ligne). URL: https://www.digitalrhetoriccollaborative.org/2019/12/10/i-do-this-for-us-thinking-through-reciprocity-researcher-community-relationships/. Consulté le 01/01/2026.

hooks b., 1984, *Feminist theory from margin to center*, Boston : South End Press.

—, 2017, *Ne suis-je pas une femme ? femmes Noires et féminisme*, Paris : Cambourakis.

—, 2018, *All about love: New visions*, New York : William Morrow.

JACKSON K. F. *et al.*, 2023, « Positionality in Critical Feminist Scholarship: Situating Social Locations and Power Within Knowledge

Production », *Affilia*, nº 39 (1), p. 5-11. URL : https://doi.org/10.1177/08861099231219848. Consulté le 01/01/2026.

JEFFERIES K. *et al.*, 2018, « Understanding the invisibility of black nurse leaders using a black feminist poststructuralist framework », *Journal of Clinical Nursing*, nº 27 (15-16), p. 3225-3234.

—, 2022, « African Nova Scotian nurses' perceptions and experiences of leadership: a qualitative study informed by Black feminist theory », *Canadian Medical Association Journal* (CMAJ), nº 194 (42), E1437–E1447. DOI : https://doi.org/10.1503/cmaj.220019. Consulté le 01/01/2026.

KARNIELI-MILLER O. *et al.*, 2009, « Power Relations in Qualitative Research », *Qualitative Health Research*, nº 19 (2), p. 279-89. DOI : https://doi.org/10.1177/1049732308329306. Consulté le 01/01/2026.

LAROUCHE J.-M., 2019, « Les sciences sociales et l'éthique en recherche en contexte canadien Régulation imposée ou approche réflexive ? » *Revue d'anthropologie des connaissances*, nº 13 (2), p. 479-501. DOI : https://doi.org/10.3917/rac.043.0479. Consulté le 01/01/2026.

LORDE A., 2007 [1984], *Sister outsider: Essays and speeches*, Berkley : Crossing Press.

—, 2017 [1988], *A burst of light: And other essays*, Courier Dover Publications.

MCCOSKER H. *et al.*, 2001, « Undertaking sensitive research: Issues and strategies for meeting the safety needs of all participants », *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*.

MESQUITA B. *et al.*, 2016, « The Cultural Construction of Emotions », *Current Opinion in Psychology*, nº 8, p. 31-36. DOI : https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2015.09.015. Consulté le 01/01/2026.

MIZOCK L. *et al.*, 2011, « Researcher interjecting in qualitative research », *Forum Qualitative Social Research*, nº 12 (2).

PATTERSON A. *et al.*, 2016, « Black feminist thought as methodology: Examining intergenerational lived experiences of Black women », *Departures in Critical Qualitative Research*, nº 5 (3), p. 55-76.

PRENDERGAST N., 2011, « Sankofa: Reclaiming My Voice Through Canadian Black Feminist Theorizing », *Canadian Woman Studies*, nº 29 (1), p. 121-126.

QUESNE J., 2019, « Émotions et subjectivités décoloniales : les preuves d'un avantage épistémique », *La production du savoir : formes, légitimations, enjeux et rapport au monde*, Nice : France.

QUIROZ L., 2019, « Le leurre de l'objectivité scientifique. Lieu d'énonciation et colonialité du savoir », *La production du savoir : formes, légitimations, enjeux et rapport au monde*.

RODÓ-ZÁRATE M., 2023, « Intersectionality and the spatiality of emotions in feminist research », *The professional geographer*, nº 75 (4), p. 676-681.

SALDAÑA J., 2018, « Researcher, analyze theyself », *International journal of*

ttps://doi.org/10.1177/1609406918801717. Consulté le 01/01/2026.

SIEBER J. E., 1993, « The ethics and politics of sensitive research », dans C. Renzetti et R. Lee (éd.), *Researching sensitive topics*, Newbury Park, CA : Sage, p. 14-26.

SILVA DA COSTA M., 2020, « Être une anthropologue Noire au Brésil et enquêter dans les villages quilombola de l'Amazonie: entre connivence raciale et différenciation sociale », *Cahiers de l'Urmis*, nº 19.

SILVERA M., 1989, *Silenced: Talks with working class Caribbean women about their lives and struggles as domestic workers in Canada*, Sister Vision Press.

SMITH L. T., 1999, *Decolonizing methodologies: Research and indigenous species*. New York : Zed Books.

TAYLOR D., 2018, « Rejecting Objectivity: Reflections of a Black Feminist Researcher Interviewing Black Women », *Auto/Biography Studies*, nº 33(3), p. 721-726. DOI : https://doi.org/10.1080/08989575.2018.1499505. Consulté le 01/01/2026.

TRAWALÉ D., 2023, « Enquêter sur son groupe minoritaire d'appartenance : avantage épistémique et production de la face interne de la frontière du groupe », *Raisons politiques* (en ligne), 2023/1, nº 89, p. 43-59. URL : https://shs.cairn.info/revue-raisons-politiques-2023-1-page-43?lang=fr. Consulté le 01/01/2026.

WALTON Q. L. *et al.*, 2022, « 'This Person Is Safe': An Exemplar of Conducting Individual Interviews in Qualitative Research with Black Women », *International Journal of Qualitative Methods*, nº 21. DOI : https://doi.org/10.1177/16094069221147776. Consulté le 01/01/2026.

WANE N., 2002, « *Black Canadian feminist though: Drawing on the experiences of my sisters* », *dans* N WANE, K. DELIVOSKY *et* E. LAWSON (*éd.*), *Back to the drawing board: African Canadian feminisms, Toronto, Sumach Press, p. 29-53.*

WANE N. et N. MASSAQUOI (éd.), 2007, *Theorizing empowerment: Canadian perspectives on Black feminist thought*, Inanna Publications & Education.

WARMACK A., 2022, « We Flesh: Musser, Spillers, and Beyond the Phenomenological Body », *Puncta*, nº 5 (4), p. 106-124. DOI : https://doi.org/10.5399/PJCP.v5i4.7. Consulté le 01/01/2026.

WARR D., 2004, « Stories in the flesh and voices in the head: Reflections on the context and impact of research with disadvantaged populations », *Qualitative Health Research*, nº 14 (4), p. 578-587.

NOTES

1 Ces organismes sont, le Conseil de Recherches en Sciences Humaines (CRSH), le Conseil de Recherches en Sciences Naturelles et en Génie du Canada (CRSNG) et les Instituts de recherche en santé du Canada (IRSC).

2 Des pseudonymes ont été utilisés dans le cadre de la recherche afin d'anonymiser les participant·e·s. Toute ressemblance avec des personnes existantes serait donc purement fortuite. L'entrevue d'Adjoua a eu lieu le 7 novembre 2022, pour une durée de 2:00:25 ; celle de Yamissi le 22 octobre 2022, pour une durée 1:28:57 ; Marie a été interviewée le 12 janvier 2023, pour une durée de 30:54 et Suzanne le 17 janvier 2023, pour une durée de 1:32:52.

ABSTRACTS

Français

Les protocoles éthiques procéduraux protègent généralement les participant.e.s à la recherche, mais ignorent l'impact émotionnel de celle-ci sur la recherche et les chercheur.e.s, notamment lorsqu'ielles recueillent des récits d'oppression. Le concept de connivence raciale suggère que le partage d'une identité raciale entre chercheur.e.s et participant.e.s peut faciliter les relations de recherche ainsi que la production des données. Néanmoins, cette proximité peut également générer des tensions susceptibles de [re]produire des rapports de pouvoir. La relation entre chercheur.e et participant.e oscille ainsi entre une position d'*insider* et d'*outsider*, influençant les perspectives méthodologiques et épistémologiques qui sous-tendent la recherche. Les approches *Black feminist* valorisent les émotions et l'expérience subjective comme source de savoirs situés, remettant en question l'injonction à l'objectivité et à la neutralité en recherche. Cet article propose d'interroger la notion de connivence raciale à partir d'une perspective *Black feminist*, en soulignant la nécessité d'une autoréflexivité éthique pour appréhender les dilemmes générés par les émotions et les identités dans les pratiques de recherche.

English

Procedural ethical protocols generally protect research participants but often overlook the emotional impact on the research and the researchers themselves, particularly when collecting accounts of oppression. The concept of racial connivance suggests that sharing a racial identity between researchers and participants can facilitate research relationships as well as data production. However, this proximity can also generate tensions, potentially [re]producing power dynamics. The relationship between researchers and participants oscillates between positions of insider and outsider, influencing the methodological and epistemological choices that underpin the research. Black feminist approaches value emotions and subjective experience as sources of situated knowledge, challenging the imperative of objectivity and neutrality in research. This article examines the notion of racial connivance from a Black feminist perspective, emphasising the need

for ethical self-reflexivity to navigate the dilemmas arising from emotions and identities in research practices.

INDEX

Mots-clés
Auto-réflexion éthique, Black feminism, connivence raciale, émotions, insider/outsider

Keywords
Ethical Auto-reflexion, Black feminism, racial connivance, emotions, insider/outsider

AUTHOR

Sadjo Paquita
(Université d'Ottawa, Canada)

Sadjo Paquita est titulaire d'un doctorat en études féministes et de genre de l'Université d'Ottawa (Canada). Ses recherches récentes examinent les expériences de racisme au travail et leurs répercussions sur les infirmières Noires dans la région de la capitale nationale (Ottawa-Gatineau), en interrogeant les conditions d'existence qui produisent et reproduisent ces inégalités. Inspirée par les perspectives Black feminist et post-décoloniales, elle s'intéresse également aux études sur le care, aux migrations genrées afro-caribéennes transatlantiques et transméditerranéennes, ainsi qu'aux héritages coloniaux qui façonnent les mondes sociaux contemporains. Son écriture, ancrée dans son expérience de femme Noire, musulmane et immigrante, interroge les structures qui traversent les corps, les récits et les espaces de vie, dans une démarche à la fois critique et sensible.

À quel point la recherche est-elle *affect*-ée ? Entretien avec Louis Quéré

How affect-ed is research ? An interview with Louis Quéré

Jade Picaud

OUTLINE

Aux origines de l'intérêt de Louis Quéré pour les émotions
Les classiques et la phénoménologie : une porte d'entrée dérobée vers les émotions
Contexte de l'émergence d'un intérêt pour les émotions : entre (in)satisfaction et volonté de reconceptualisation
La thématisation de la question des émotions
Les émotions : un travail empirique
Tournant théorique et analytique
Les Émotions collectives : réaliser un numéro consacré aux émotions dans la collection *Raisons Pratiques*
L'avènement de Raisons Pratiques
La constitution du numéro Les Émotions collectives
Les émotions : fonction de stop and go dans la recherche
Du choix du sujet à l'écriture
« Douter là où il faut, comme il faut »

TEXT

1 Ce texte propose une réflexion sur la place des émotions dans la construction du savoir, à travers une retranscription d'échanges avec le sociologue Louis Quéré. Ce dernier est directeur de recherche émérite au Centre d'Étude des Mouvements Sociaux (CEMS / CNRS-EHESS). Ses recherches portent principalement sur la sociologie de l'action, les problématiques liées à l'espace public et l'épistémologie des sciences sociales. Son approche s'inscrit notamment dans le sillage de la pensée de Jürgen Habermas, de l'herméneutique de Hans Georg Gadamer, du pragmatisme – en particulier de John Dewey et de George Herbert Mead – et de l'ethnométhodologie. L'entretien retrace une partie de son parcours de recherche, il évoque en particulier ses travaux des quinze dernières années sur les émotions, mais fait aussi des incursions dans des recherches plus anciennes. La place

des institutions de recherche traverse aussi les échanges. Il est question de l'importance du Centre d'Études des Mouvements Sociaux, où Louis Quéré entre en 1974 pour réaliser sa thèse, et où il reste affilié jusqu'à son éméritat ; et de la place de l'EHESS, à travers la création de la collection *Raisons Pratiques*[1] en 1990, soutenue par les Éditions de l'École et à laquelle il a participé activement.

2 La publication de cet entretien fait suite à une enquête, menée dans le cadre d'un stage de professionnalisation à la recherche réalisé au CEMS pendant mon master. Cette enquête a eu pour objectif d'éclairer les conditions d'émergence de la thématique des émotions au sein du laboratoire, en constituant et en analysant un corpus de productions scientifiques et de documents sur son évolution et son fonctionnement. Je me suis concentré·e sur les éléments de contexte qui ont présidé au développement de recherches sur les émotions dans le laboratoire, tant en termes de logiques éditoriales que de supports de publication, d'opportunités de collaborations, ou encore de formes de rayonnement et de transmission. Ce matériau m'a permis, à partir d'une étude de réseaux, de montrer combien la figure de Louis Quéré, auteur notamment de *La Fabrique des émotions* (2021), s'avère centrale parmi les dynamiques identifiées au CEMS sur ce thème. J'ai donc, durant mon stage, réalisé un entretien avec lui, qui avait pour but de mieux comprendre sa démarche, ses inspirations, l'évolution de ses approches et la manière dont il a développé ses travaux.

3 Ainsi, en ouvrant un dialogue autour de son expérience et de son travail sur les émotions, cet entretien couvre, de manière transversale, la place des émotions sous l'angle de la diversité des disciplines des sciences humaines et sociales, des accents théoriques et empiriques de ses recherches, et de la place des émotions au sein des pratiques de recherche et des productions scientifiques.

4 Quatre grands mouvements composent cet entretien. D'abord, celui-ci s'attache à expliciter les racines de l'intérêt de Louis Quéré pour les émotions. À rebours d'une entrée par la littérature féministe, qui structure une large partie des recherches sur les émotions en sciences sociales depuis quelques années, il fait ses premiers pas sur cette thématique *via* une relecture de la psychologie des émotions du philosophe pragmatiste américain John Dewey – important travail

théorique commencé notamment dans le cadre d'une recherche empirique sur le problème public des algues vertes en Bretagne. Cette première partie de l'entretien revient donc sur les auteurs, les courants et les textes qui ont suscité son intérêt pour les affects. En outre, l'insatisfaction de Louis Quéré à la lecture d'autres textes abordant la thématique des émotions l'a poussé à s'investir dans ce domaine. Le manque de conceptualisation dont ces travaux faisaient preuve l'a amené à se pencher davantage sur ce sujet, qui restait peu étudié. La deuxième partie de cet entretien revient sur des recherches plus anciennes du sociologue, tant d'un point de vue empirique que théorique, qui structurent la manière dont il se penche sur les émotions à partir de la fin des années 2000. Après plus d'une dizaine d'années de recherches, Louis Quéré co-dirige un volume sur les émotions collectives dans la collection *Raisons Pratiques*. L'évocation de ce numéro est l'occasion, dans la troisième partie de l'entretien, de revenir plus en détail sur la création de cette collection, ainsi que, des années plus tard, sur la construction de ce numéro sur les émotions. Pour conclure les échanges, le dernier mouvement aborde le rôle de *stop and go* des émotions dans la recherche en sciences sociales. Du choix d'un sujet à l'écriture, en passant par les lectures ou le rapport au terrain, les enquêtes n'échappent pas aux affects. Il se pourrait d'ailleurs que certaines fassent partie intégrante de ce que Louis Quéré appelle l'attitude scientifique.

Aux origines de l'intérêt de Louis Quéré pour les émotions

5 Derrière les lectures qui ont amené Louis Quéré à s'intéresser aux émotions se cache un éventail d'affects. En effet, le chercheur décrit deux dynamiques émotionnelles qui traversent toute lecture selon lui. D'une part, certains auteurs excitent notre curiosité : leurs textes nous satisfont parce qu'ils sont difficiles à lire, ce qui signifie qu'ils abordent en profondeur une thématique – en l'occurrence, les émotions. D'autre part, la lecture peut également être source d'insatisfaction : certaines productions donnent par exemple le sentiment qu'elles manquent de conceptualisation. Cette première partie, introduite par l'attention de Louis Quéré portée aux auteurs classiques de la phénoménologie et du pragmatisme américain sur le sujet, permet

de mettre le doigt sur la force motrice des émotions et leur prégnance au sein de nos lectures.

Les classiques et la phénoménologie : une porte d'entrée dérobée vers les émotions

6 *Jade Picaud* : Comment avez-vous commencé à vous intéresser à la thématique des émotions et qu'est-ce qui vous a amené à le faire ?

7 *Louis Quéré* : Ce sont deux choses. La première est que lorsque j'ai commencé à être chercheur, je m'étais beaucoup intéressé à un auteur allemand bien connu, Habermas ! On présente toujours le philosophe, mais il y a aussi une contribution sociologique importante. C'est donc à cet aspect de Habermas que je me suis intéressé. Sa lecture m'a incité à m'intéresser à des courants de pensée, des recherches sociologiques qui, à l'époque, n'étaient pas vraiment très connus en France. Quand j'ai commencé à faire de la recherche, c'était encore sous le règne des quatre grands maîtres : Touraine, Bourdieu, Boudon et Crozier. Et donc, en lisant Habermas, j'ai découvert l'intérêt de différents courants plutôt américains. Je m'étais notamment intéressé à son débat avec Niklas Luhmann.

8 Mais à partir de Habermas, je m'étais surtout intéressé à deux choses : d'une part, au courant de la phénoménologie sociale et de l'ethnométhodologie, donc Alfred Schütz et Harold Garfinkel. Et, de l'autre côté, au courant pragmatiste. Déjà à l'époque, Habermas accordait une grande importance à George Herbert Mead, qu'il lisait à travers son intérêt pour la question de la communication. Ça m'a incité à me plonger dans la lecture des auteurs de ces deux courants-là. Quant à l'ethnométhodologie, Garfinkel était l'un des premiers, me semble-t-il, à amener en sociologie la question des affects et des émotions. À l'époque, dans ses premiers travaux (Garfinkel, 2007 [1967]), il faisait faire des expériences à des étudiants, un peu pour les perturber, pour voir ce que ça provoquait comme réactions affectives. […] C'est donc une des sources de mon intérêt pour les affects, les émotions.

9 Après, ce qui m'a surtout amené à développer cet intérêt de recherche, c'est la lecture du pragmatisme. Je pense notamment à

Georges Herbert Mead[2] : il y a une théorie des émotions chez lui mais qui est très peu élaborée (Dreon, 2022). Mais comme Mead n'arrêtait pas de dire dans ses écrits : « Mon point de vue est exactement celui de John Dewey », à un moment donné, je me suis dit : « Il faut quand même que j'essaie, que j'aille voir ce que Dewey raconte ! » Et c'est comme ça que, outre la lecture de Mead, je me suis lancé aussi dans la lecture des textes de Dewey[3] ! Et notamment d'un livre qui a été important pour mon intérêt pour les émotions : *L'Art comme expérience*. Il aborde très longuement cette question des émotions, dispersée un peu dans toute l'œuvre. Il y a toute une réflexion sur ce qu'est l'expression des émotions, et notamment l'expression des émotions dans les œuvres d'art, d'où il a tiré une théorie de l'expression des émotions.

10 Dans d'autres écrits de Dewey aussi, il y a différents passages sur les émotions. Mais pour approfondir un peu l'affaire, je suis revenu à deux de ses premiers articles, en 1894-1895, qui sont deux articles de psychologie des émotions[4]. Les deux auteurs principaux discutés sont, d'une part, Darwin, qui à l'époque venait de publier un livre sur l'expression des émotions chez l'homme et l'animal (Darwin, 1872), et d'autre part William James. Ces deux articles ne sont pas faciles à lire, je me suis cassé la tête ! Mais il m'a semblé intéressant, pour une réflexion sur les émotions, même aujourd'hui, de repartir de cette source. James n'est pas le seul auteur de cette théorie moderne, psychologique, des émotions. Il y a aussi Carl Lang, scandinave, qui a défendu les mêmes positions que James alors qu'ils ne se connaissaient pas ! Et donc il m'a semblé intéressant de repartir de cette première théorie scientifique en psychologie des émotions, et ensuite de reprendre les différentes discussions qui ont été faites sur ces théories. Chez Dewey notamment, le second article de 1895 est entièrement consacré à une discussion critique de la théorie de James. D'autre part, une autre critique que j'ai prise au sérieux dans mon livre sur *La Fabrique des émotions* est la discussion de William James par Ludwig Wittgenstein. Il était un lecteur de James, qu'il a critiqué mais qu'il admirait en même temps, parce qu'il trouvait que c'était quelqu'un de très humain, de très humaniste. Donc il connaissait bien la psychologie de James, et il connaissait notamment son livre sur les variétés de l'expérience religieuse (James, 1931 [1902]), qu'il appréciait beaucoup. Donc, dans mon livre, je suis reparti de James et je l'ai

construit sur ces deux critiques qui ont été faites de l'approche de James. C'était une des sources de mes intérêts.

Contexte de l'émergence d'un intérêt pour les émotions : entre (in)satisfaction et volonté de reconceptualisation

11 *Jade Picaud* : Quand avez-vous commencé à vous intéresser aux émotions, et comment votre travail a-t-il été reçu ? Ce n'était pas une thématique très abordée à ce moment-là dans le paysage des sciences sociales en France il me semble.

12 *Louis Quéré* : Je ne sais pas précisément comment mon travail a été reçu. Après, j'ai quand même regardé d'assez près la sociologie des émotions, et j'avoue que ça m'a un peu ennuyé ! Dans mon parcours, j'ai lu de très près Erving Goffman, et écrit des choses sur lui : la question des émotions était aussi présente chez lui. Dans mon livre, j'évoque rapidement les principaux sociologues des émotions, mais je trouvais qu'ils n'avaient pas conceptualisé les émotions d'une façon telle que l'on sorte un peu des notions ordinaires. Il fallait effectivement reconceptualiser les émotions, il fallait repenser la question de l'expression des émotions. Et c'est aussi une tendance, me semble-t-il, chez des collègues sociologues, de raisonner en termes de vécu, de préconiser une phénoménologie de l'expérience vécue des émotions. Ce sont des choses qui sont pertinentes et utiles, mais qui à mon avis ne font pas beaucoup avancer la compréhension des phénomènes de l'émotion. Cela étant, je pense que le fait de m'être appuyé comme je l'ai fait sur des psychologues et des philosophes, ça n'a pas incité les collègues sociologues à s'y intéresser ! […]

13 *J. P.* : Je pense à une chose, justement par rapport à tout ce processus de conceptualisation : vous dites que vous avez été déçu quand vous avez lu certains travaux qui parlaient des émotions en sciences sociales, notamment parce qu'il n'y avait pas eu ce processus de reconceptualisation. À quel point cette déception vous a poussé à travailler sur cet objet-là ? Est-ce que le fait que ces lectures soient moins excitantes pour vous est aussi un moteur ?

14 *L. Q.* : J'ai passé pas mal de temps à lire sur la question des émotions et effectivement, il n'y a pas vraiment de conceptualisation, de recon-

ceptualisation. C'est un peu le concept de sens commun d'émotion qui prévaut. Pour le travail que j'ai fait sur la confiance (Quéré, 2024b), un des sociologues importants est Niklas Luhmann, un sociologue allemand qui était un partenaire de discussions de Habermas. Dans son livre sur la confiance (Luhmann, 2006 [1968]), il dit que ce que doit faire le sociologue, c'est transformer le concept ordinaire en un concept approprié à une analyse sociologique. On ne peut pas se contenter de reconduire, sans plus, les notions ordinaires. Ça n'est pas de la rupture épistémologique, c'est une histoire de clarification conceptuelle, de clarification des choses. Luhmann a fait une théorie des systèmes qui est un peu baroque, mais bon ! Mais il a réussi à proposer une analyse de la confiance qui n'est plus basée sur la notion commune.

La thématisation de la question des émotions

15 Le caractère novateur de l'approche des émotions en sciences sociales par Louis Quéré tient à l'originalité et à la diversité de ses travaux. Alors que l'étiquette de théoricien lui a souvent été accolée, Louis Quéré revient dans cette deuxième partie sur le terrain qu'il a réalisé en Bretagne, à propos des algues vertes. Cette recherche a été le point de départ de ses tentatives de thématisation des affects, avec pour angle d'approche l'articulation des émotions aux mouvements sociaux. Une dizaine d'années plus tard, il publie son premier livre sur les affects : *La Fabrique des émotions* (2021). En partant de cette recherche empirique, Louis Quéré évoque les différents courants théoriques qu'il mobilise pour thématiser les émotions, en particulier la philosophie analytique, la psychologie et les neurosciences. Selon lui, c'est cette thématisation particulière qui n'a pas facilité la réception de son travail par ses collègues sociologues.

Les émotions : un travail empirique

16 *Louis Quéré* : La question des émotions et des affects dans les mouvements sociaux est quelque chose de très important ! C'est à l'initiative de mes collègues Daniel Cefaï et Cédric Terzi que j'avais commencé à tenter d'articuler les deux questions. Ils avaient dirigé un numéro de

la collection *Raisons Pratiques*, en 2012. Daniel savait que j'avais regardé de près la théorie des émotions de Dewey et il m'a dit : « Il serait intéressant que tu essaies de faire un article sur la question des émotions dans les mouvements sociaux. »

17 *Jade Picaud* : Parce qu'à ce moment-là, vous ne traitiez pas du tout de cette thématique dans vos écrits ?

18 *L. Q.* : Non. D'ailleurs, je n'ai pas énormément écrit sur la question des émotions dans les mouvements sociaux[5]. […] En revanche, parallèlement à mon intérêt pour le traitement des émotions dans les mouvements sociaux en sociologie et en sciences politiques, je m'étais penché sur la littérature contemporaine sur les émotions collectives. J'avais constaté qu'il y avait un fort développement de cette littérature en philosophie, notamment en philosophie dite analytique, et surtout en phénoménologie. Dans cette tradition-là, la phénoménologie, il y a toute une vieille réflexion sur les émotions collectives : dans les années 1910-1920, Max Scheler avait beaucoup réfléchi sur ce qu'implique le fait d'éprouver un sentiment avec d'autres, ou sur le partage des émotions (*Mitfühlen*). En lisant cette littérature sur les émotions collectives, j'ai eu l'impression que nombre de philosophes et d'historiens redécouvraient – sans doute sans s'en rendre compte, parce qu'ils ne le connaissaient pas –, toute une série de choses que Durkheim, et Mauss dans sa suite, avaient déjà écrites sur la question des émotions collectives.

19 Pour revenir à cette commande de Cédric et Daniel pour ce volume de *Raisons Pratiques*, je m'étais intéressé à un cas empirique (Quéré, 2012). Il se trouve que je vis en Bretagne, sur les bords de la baie de Saint Brieuc, qui est une baie très affectée par les algues vertes ! À un moment donné, on appelait cette baie « la baie des cochons », tellement les nitrates, provoqués par l'élevage intensif dans cette région de Bretagne, avaient complètement pollué les rivières. C'était une époque où il y avait une forte mobilisation à la fois des écologistes et des syndicats agricoles. Il y avait un conflit assez fort entre les écologistes qui dénonçaient cette pollution par les algues vertes, avec l'appui de scientifiques qui avaient analysé l'origine du phénomène, et, d'un autre côté, les syndicats agricoles défendant l'élevage intensif. Il y avait des manifestations très dures et parfois violentes, surtout des attaques très violentes à l'encontre des

militants écologistes. C'était un mouvement dans lequel les affects jouaient un rôle très important, de part et d'autre. J'avais aussi été frappé par quelque chose qui a été développé récemment, qui est ce que l'on appelle la « production de l'ignorance », par l'industrie du tabac, des pesticides, etc. Dans le cas des algues vertes, je m'étais rendu compte que les syndicats agricoles s'étaient adressés à un pseudo-expert dans le domaine pour contrer l'argument des scientifiques ! Il expliquait que le problème des algues vertes ne provenait pas des excès de nitrates venant des élevages, mais était produit par les lessives des particuliers rejetées dans les réseaux d'assainissement ! Donc c'est ça, aussi, l'histoire de mon intérêt pour les émotions !

Tournant théorique et analytique

20 *Jade Picaud* : Pour éclaircir un point : vous me dites que vous avez l'impression que beaucoup de sociologues ont tendance, encore aujourd'hui, à ne pas traiter les émotions comme une thématique sociologique. Quand vous avez commencé à le faire, avez-vous reçu des remarques ou des commentaires de la part de collègues du laboratoire par exemple ?

21 *Louis Quéré* : Non, pas du tout. Quand mon livre, *La Fabrique des émotions*, est paru, le CEMS avait fait une annonce, et j'avais eu une réaction d'un ancien directeur du laboratoire, Daniel Pécaut, qui m'a mis un mail en disant : « Tiens, c'est étonnant, personne n'aborde cette question-là et Louis, tu es spécialiste du traitement de questions que personne n'a abordées ! » […]

22 Alors par contre, il y a un autre secteur que l'on n'a pas évoqué, qui n'est pas du tout la sociologie ou la philosophie, qui sont les neurosciences. Une partie des neuro-scientifiques sont des jamesiens ! Enfin, ils repartent de James, et c'est intéressant de voir la manière dont ils essaient de rendre compte du phénomène de l'émotion, parce qu'effectivement la confiance est quand même un phénomène corporel. Et donc il y a un certain sens à s'interroger sur la machinerie neuronale qui sous-tend ça. Dans mon livre *Il n'y a pas de cerveau des émotions* (Quéré, 2023), j'ai tenté d'évaluer ce que les neurosciences nous apprennent vraiment sur les émotions.

Les Émotions collectives : réaliser un numéro consacré aux émotions dans la collection *Raisons Pratiques*

23 Une trentaine d'années après la création de la collection *Raisons Pratiques*, naît en son sein un numéro précurseur dans l'institutionnalisation des émotions comme champ de recherche : *Les Émotions collectives*, dirigé par Louis Quéré et Laurence Kaufmann (2020). Le volume comporte onze articles de chercheur·es issu·es d'univers variés, ayant comme point commun de s'intéresser aux émotions collectives comme objet de recherche. Revenir sur l'origine de *Raisons Pratiques* permet de comprendre le contexte dans lequel a été créé le numéro sur *Les Émotions collectives*, et de mieux saisir les travaux pionniers qui le composent. En outre, les échanges avec Louis Quéré sur la constitution de ce numéro ont été particulièrement enrichissants, notamment en ce qui concerne le recrutement de contributeur·ices travaillant sur ce sujet. Les propos qui suivent révèlent le nombre restreint de chercheur·es abordant la thématique des émotions, les disparités entre les disciplines des sciences sociales quant à l'étude de celle-ci, mais également le fait qu'il s'agit finalement d'un axe de recherche à la marge des enquêtes. Ainsi, Louis Quéré revient dans cette partie sur les problématiques concrètes et pratiques avec lesquelles il a dû composer pour sa création.

L'*avènement de* Raisons Pratiques

24 *Louis Quéré* : En 1978, j'avais un travail à faire sur la communication, plus précisément sur la presse locale. Au moment de rédiger le rapport, je suis tombé sur la traduction de l'ouvrage de Habermas, *L'espace public* (Habermas, 1988 [1962]). J'ai été ébloui par ce livre… Du coup, je me suis mis à lire Habermas. À l'époque, il n'y avait pas énormément de traductions, donc j'ai cherché à accéder à Habermas par des articles en anglais. J'y ai notamment découvert ses réflexions sur la logique des sciences sociales, sur ce que fait la sociologie, sur les problèmes contemporains de la pensée sociologique. C'est la lecture

de ces textes qui m'a amené à m'intéresser à la phénoménologie sociale de Schütz, et à l'ethnométhodologie de Garfinkel, etc. J'ai donc proposé ici, au CEMS, avec mon collègue Renaud Dulong avec qui j'avais préparé ma thèse, de créer un séminaire. On avait appelé ça un peu pompeusement « *Séminaire d'Épistémologie Sociale* ». Dans ce séminaire, on était quatre ou cinq, il y avait, outre Renaud, Pascale Gruson, Alain Cottereau, Antoinette Chauvenet, et des personnes venant de l'extérieur qui ont été intéressées, dont Patrick Pharo et Bernard Conein.

25 La collection *Raisons Pratiques*, dont Guillaume [6] s'occupe, est née de ce séminaire-là. À l'époque, on écrivait des textes et on les publiait artisanalement, dans une publication intitulée *Problèmes d'épistémologie en sciences sociales*. Il y a eu un numéro sur Habermas, un numéro sur l'ethnométhodologie, un numéro de discussions avec Ricoeur. Un jour, on s'est dit : « Ce serait intéressant de transformer ça en une véritable revue ! » C'est ce que l'on s'était dit avec Pharo notamment. On a soumis le projet à Jacques Revel, qui, à l'époque, était directeur des Éditions de l'EHESS, et Revel nous a dit : « Mais lancer une revue, ce n'est pas une bonne idée, parce qu'il faut gérer les abonnements… Pourquoi vous ne feriez pas plutôt une collection de livres annuels, un livre collectif par an ? » Et Revel avait ajouté : « J'aimerais bien que l'EHESS sorte du conflit entre les écoles de sociologie. Donc je donne mon accord pour créer cette collection à condition que vous releviez ce défi de faire coopérer les tourainiens, les bourdieusiens… ». Et c'est comme ça que *Raisons Pratiques* est née !

26 Au départ, d'ailleurs, dans les premiers numéros, j'avais sollicité des tourainiens, il y a eu un article de Dubet dans le premier volume ; dans le comité de collection, il y avait des gens du GSPM [7], Thévenot, notamment… Après ça a évolué. Mais *Raisons Pratiques* a survécu ! Par ailleurs, j'ai continué à faire divers travaux d'enquêtes empiriques. Mais j'étais quand même perçu comme ayant un intérêt plutôt pour la théorie. Et, du coup, je pense que l'on m'a collé l'étiquette de théoricien, épistémologue ! Mais je n'ai pas renoncé, parce que je pensais que c'était important.

La constitution du numéro Les Émotions collectives

27 *Jade Picaud* : Par rapport à *Raisons Pratiques* : quand on publie un numéro entièrement consacré aux émotions, comment on fait concrètement pour trouver des contributeurs ?

28 *Louis Quéré* : Ça n'a pas été simple !

29 *J. P.* : Une seconde question liée à ça : quel rayonnement a eu le fait que vous et d'autres ayez fait un ouvrage sur ce thème, que ce soit au sein du laboratoire ou en dehors ?

30 *L. Q.* : Alors je ne sais pas comment ça a été reçu. Mais, comme j'avais lu pas mal de choses de philosophie analytique et de phénoménologie, j'avais identifié toute une série de jeunes chercheurs qui publiaient là-dessus. J'avais proposé à Laurence Kaufmann, qui a été ma première thésarde ici à l'EHESS (elle est maintenant professeure de sociologie à l'Université de Lausanne), de faire un numéro là-dessus. Après, le problème était de trouver les autres auteurs, et de là ça a été un peu poussif… Pour moi, ça a été un semi-échec parce qu'il a fallu effectivement, je dirais, sans donner un sens trop péjoratif à l'affaire, boucher des trous !

31 Côté philo, ce n'était pas compliqué : on avait deux ou trois personnes dont on connaissait des textes qui nous paraissaient intéressants à traduire. Après, le nombre de personnes travaillant en sociologie sur les émotions collectives, il n'y en a pas des quantités, y compris à l'étranger. Ceux qui le faisaient étaient plutôt en sciences politiques. C'est ainsi que l'on a publié un texte de Christophe Traïni (2020), qui travaille sur ce thème-là depuis un certain temps. Finalement, on a dû solliciter des personnes […] qui abordaient la question des émotions collectives un peu à la marge. Ce qui n'a pas empêché qu'ils aient écrit des articles très intéressants, je pense à l'article de Mathieu Berger notamment (2020). Sur les émotions collectives, pour moi, il y a un très bon article dans ce volume qui est celui de Gérôme Truc (2020), qui a été en thèse avec Daniel Cefaï et moi-même, qui a travaillé sur les réactions aux attentats dans différents pays d'Europe. Il y avait aussi un très bel article de deux anthropologues (Moisseeff et Houseman, 2020), qui m'a beaucoup intéressé.

Les émotions : fonction de stop and go dans la recherche

32 Les échanges avec Louis Quéré s'achèvent par l'évocation d'une thématique particulièrement stimulante : celle du rôle des émotions dans la recherche. Louis Quéré me fait part de la fonction de *stop and go* des émotions dans la recherche : du choix du sujet à l'écriture, elles sont omniprésentes et nous guident tout au long de la réalisation d'une enquête. L'une d'entre elles transparaît particulièrement dans les discours du chercheur : la satisfaction. Toutefois, il nous met en garde sur de possibles écueils de la prise en compte des émotions dans la recherche. En effet, l'héritage de la philosophie pragmatiste se retrouve notamment dans son refus d'appréhender les émotions par le prisme d'une introspection ou d'une auto-analyse. Par ailleurs, se laisser envahir par ses affects mènerait les chercheur·es à adopter une posture militante et non pas scientifique. Louis Quéré s'appuie alors sur l'exemple des analyses collectives de conversations (l'analyse de conversation est une branche de l'ethnométhodologie) : la méthodologie utilisée dans cette enquête permettait d'éviter ces pièges, et de rester objectif, notamment grâce à son caractère collectif et au type de matériaux récoltés. De manière transversale à chaque étape de la recherche en sciences sociales, ce sont ces questions d'articulation entre les émotions, les méthodologies et la production du savoir dans le champ scientifique qui sont développées dans la partie qui suit.

Du choix du sujet à l'écriture

33 *Jade Picaud* : Nous avons parlé de l'émergence des émotions au sein du laboratoire, de la place que cela avait eu dans votre carrière en tant qu'objet de recherche, et je trouverais intéressant d'échanger avec vous sur la place des émotions dans toutes vos autres recherches, sur vos terrains en tant que chercheur en sciences sociales.

34 *Louis Quéré* : C'est vrai que mon intérêt pour les émotions est quand même assez tardif dans ma carrière ! Et c'est vrai aussi que, pour l'essentiel, je n'avais jamais fait attention au rôle des émotions dans le

travail de recherche, et pourtant dieu sait s'il y en a ! Mais bon… Dans la tentative de remédier au dualisme raison/émotions, et notamment à travers la lecture des pragmatistes, de James et de Dewey notamment, j'ai été incité à considérer que le travail intellectuel lui-même, qui est un travail de pensée, et de formation et de discussions d'idées, est complètement pétri d'affects. Les affects, ce ne sont pas seulement les émotions, mais aussi les humeurs et les sentiments. Parce que, je ne sais plus lequel d'entre eux disait (je crois que c'est William James[8]) : « Si vos idées, vos pensées ne suscitent pas de satisfaction, si vous n'êtes pas satisfait d'une idée, si une idée ne vous excite pas, ou au contraire vous déplaît… vous n'avancez pas ». Ce sont des composantes d'une dimension affective importante du travail intellectuel. Dewey a repris ce point de vue : dans la recherche, les affects jouent une fonction de *stop and go* : est-ce que ça satisfait ou pas ? Est-ce que ça plaît ou pas ? Si ça ne plaît pas, on arrête ! Et par contre, si ça plaît, si ça excite, on continue et on progresse. Donc cette idée de *stop and go* me paraît très intéressante.

35 Et c'est vrai qu'après coup, quand je réfléchis sur ma trajectoire de recherche, effectivement, je dois convenir que les affects ont toujours joué un rôle. Et cela sous différentes formes : sur le thème parfois, le choix du thème de recherche, mais c'est surtout sur l'intérêt accordé à certains auteurs. Il y a des auteurs qui m'ont intéressé et d'autres beaucoup moins. Et du coup, quand un auteur a suscité, excité mon intérêt, effectivement, ça m'incitait à me plonger un peu plus dans son œuvre et essayer de le découvrir. Et je me rends compte que c'est quelque chose qui joue aussi dans le choix des textes et des auteurs que je lis. Mon constat est que je n'apprends souvent rien des textes qui ne demandent pas d'effort de lecture ! Il y a des textes qui sont purement informatifs, comme peut l'être un article de journal. Il y a beaucoup de travaux de recherche qui sont aussi plutôt informatifs. Mais après, ce sont les textes qui résistent, et qui demandent un effort de compréhension, qui m'apprennent le plus. Cette résistance est éprouvée affectivement : parfois il faut en baver pour comprendre le texte et puis bon, au fur et à mesure, quand on fait l'investissement nécessaire, eh bien on éprouve de la satisfaction de réussir à comprendre ce qu'un auteur voulait dire et d'avoir appris quelque chose !

36 *J. P.* : Et du coup, de ce que vous me dites, c'est beaucoup par la satisfaction ou l'insatisfaction…

37 *L. Q.* : Oui c'est ça : la satisfaction et l'insatisfaction, et le sentiment d'élargir ses propres connaissances. Je me dis : « Ça, je ne l'aurais jamais imaginé ! » Et au final, ça m'ouvre un espace considérable ! […] Donc c'est un investissement qui demande un effort, mais qui est payant parce que j'ai le sentiment d'avoir élargi mon horizon ! Donc tout ça, c'est plein d'affects en fait ! […]

38 *J. P.* : Dans ce sens-là, la satisfaction, qui est motrice dans nos recherches, est plutôt quelque chose que l'on vise et que l'on n'atteint jamais vraiment, ou que l'on acquiert au travers de ce que nous disent d'autres personnes sur nos travaux ?

39 *L. Q.* : Oui c'est ça. C'est important les commentaires que font les autres, la réception de ce que l'on a pu écrire parce que ça nous fait voir ce que l'on a écrit sous un autre jour. En herméneutique, on dit que l'interprète peut comprendre l'auteur mieux qu'il ne s'était compris lui-même ! Et donc, de se confronter aux lectures faites de ses propres travaux, qui repèrent quelquefois des choses intéressantes, ou des erreurs, c'est quand même essentiel. Après, il y a aussi des traits de caractère qui entrent en ligne de compte : c'est vrai que, par tempérament, je ne suis jamais trop satisfait de ce que j'ai fait ! Il y a des gens qui sont toujours satisfaits de ce qu'ils ont fait, moi c'est plutôt le contraire !

40 *J. P.* : La satisfaction que vous visez, c'est plus celle des autres que la vôtre, finalement ?

41 *L. Q.* : Oui. Après, disons les appréciations positives des autres sont toujours aussi un motif de satisfaction.

42 *J. P.* : Et quand vous dites qu'il y a des gens qui sont toujours satisfaits d'eux-mêmes, est-ce que vous voyez des différences qui se ressentent dans leurs travaux ? À la lecture, peut-on voir des effets de cette perspective-là ?

43 *L. Q.* : Je ne sais pas… Mais je tends à penser que ceux qui sont vraiment animés par un esprit de recherche ont plutôt tendance à ne pas être satisfaits ! J'ai passé pas mal de temps à essayer de comprendre ce qu'a pu écrire George Herbert Mead. Et dans l'éloge funèbre que

fait Dewey pour Mead, justement, il dit à peu près ça : « Mead était quelqu'un qui n'était jamais satisfait de ce qu'il avait écrit, c'est pour ça qu'il ne voulait jamais publier ! » (Dewey, 1931). Il avait quelques articles, mais la plupart des livres parus sont des livres posthumes, composés à partir de notes de cours de ses étudiants. Mais il y a cette idée que ce qui le faisait progresser était qu'il n'était jamais satisfait de ce qu'il avait écrit !

44 *J. P.* : C'est un peu paradoxal : ce qui nous anime est d'essayer de lever un voile sur une incertitude, sur des doutes, et en même temps de ne jamais arriver à être totalement satisfait, jusqu'à parfois même ne rien publier.

45 *L. Q.* : Oui c'est ça. Et en même temps, dans le travail scientifique, on peut lever le doute, mais il y a toujours la conscience d'un faillibilisme. C'est-à-dire, il y a toujours la possibilité que quelqu'un vienne et qu'il dise : « Mais non ça ne tient pas ! Il faut tout recommencer ! »

46 *J. P.* : Les sciences sociales soulèvent plus de questions que de réponses.

47 *L. Q.* : Oui c'est ça, assez souvent, je pense que dans la dynamique de la recherche scientifique c'est ça ! C'est ce que l'on appelle l'attitude scientifique.

48 *J. P.* : Je reviens à ce que l'on disait tout à l'heure : pour vous, adopter une attitude scientifique vis-à-vis de ses propres émotions en tant que chercheur·e, est-ce que cela pourrait être le fait de les remettre en question ?

49 *L. Q.* : Oui. […]

50 *J. P.* : Est-ce qu'à certains moments, sur vos terrains ou quand vous produisiez des écrits, vous avez effectué des réajustements en réfléchissant à ce que vous ressentiez ? Je reprends l'exemple de la « baie des cochons », vous disiez : « Pendant le processus d'écriture, je vois que cette phrase-là laisse un peu trop transparaître ce que je pense, bien que je me sois basé sur une analyse sociologique, donc je la modifie. »

51 *L. Q.* : Oui, je pense qu'il y a ce genre de vigilance. Mais le phénomène est plus net par rapport au livre que je viens de sortir sur la confiance (Quéré, 2024b). L'idée était de reprendre des articles que j'avais écrits

il y a quelques années, car j'ai commencé à travailler là-dessus au début des années 2000. Donc j'avais écrit plusieurs articles, et à un moment donné, j'ai pensé faire simplement un recueil de ces articles. Et quand je me suis mis à les relire, certains d'entre eux m'étaient insupportables ! Je me suis dit : « Mais comment j'ai pu dire ça, comment j'ai pu écrire des choses comme ça ? » Donc là, effectivement, il y a une sélectivité qui se fait et qui est essentiellement affective ! Ceux que j'ai sauvés – il y en a quatre que j'ai sauvés –, je me suis dit : « Là, je n'ai pas trop honte de ces articles-là ! » Ils n'ont pas trop vieilli donc… Je n'ai pas honte, voilà ! Tandis qu'il y a un certain nombre d'articles, d'autres, j'ai dit : « Mais non, ce n'est pas possible ! »

« Douter là où il faut, comme il faut »

52 *Jade Picaud* : Vous me parlez du fait que vous n'étiez pas neutre. En sciences sociales, en sociologie, il existe des débats autour de la notion de neutralité axiologique. Est-ce que cette approche située de la sociologie implique qu'il faille prendre en compte les émotions de façon plus réflexive dans la recherche ? Chaque approche de la sociologie nécessite-t-elle un traitement différencié quant à la question des émotions ? On ne peut évidemment pas généraliser ce que vous me dites vis-à-vis des émotions dans la recherche, mais est-ce que vous avez constaté éventuellement des cadres émotionnels qui seraient spécifiques à certains groupes ?

53 *Louis Quéré* : C'est vrai que si on se laisse emporter par ses affects, le chercheur devient assez vite un militant. Moi, je me suis toujours refusé à faire du travail militant. Effectivement, dans le cadre de cette recherche sur les algues vertes, je crois que mes affects et mes répulsions n'apparaissent pas trop… Parce que là, il s'agit d'analyser le plus objectivement les positions, les confrontations, les conflits. […] Il est possible que mes réticences vis-à-vis des syndicats agricoles soient apparues dans ce que j'ai pu écrire, même peut-être une certaine sympathie pour le côté écologiste. Ça, ce n'est pas impossible. Mais ce n'est pas un travail militant. Après, je ne veux pas non plus faire ce que Bourdieu voulait faire, c'est un aspect de Bourdieu qui m'a un peu agacé : révéler ce que personne ne veut savoir, [ou] ce que tout le monde sait mais que personne ne veut voir ! C'est l'idée d'un travail de

dévoilement au nom de la science… Effectivement, cela peut être une forme de sociologie, mais ce n'est pas le genre de sociologie qui a eu ma préférence !

54 Après, par exemple, à un moment donné, je m'étais pas mal engagé avec des collègues dans le domaine de l'analyse de conversation. C'était un sous-courant du courant ethnométhodologique. Et donc ce qui m'avait passionné c'est l'idée, si l'on veut, d'avoir un type de donnée particulier. On travaillait sur les enregistrements de conversations entre particuliers, par exemple on avait demandé à deux ou trois couples d'enregistrer leurs conversations, sur une durée d'un mois. Et donc on avait un gros matériel de cassettes enregistrées, et l'idée c'était de comprendre quels sont les procédés, les mécanismes mis en jeu pour organiser ces conversations, et que l'on ne peut découvrir que si l'on inspecte ce genre de matériau. Donc il ne s'agit pas d'opinions, de discours que les gens tiennent sur leur manière de faire. Mais à partir du matériel conversationnel lui-même, on a accès à la manière dont ça s'enchaîne, dont ils introduisent un sujet, dont ils sortent de la conversation, dont ils passent d'un sujet à un autre… Là, on peut repérer un certain nombre de procédés réguliers. J'avoue que cette approche a ses limites, mais ça m'avait profondément attiré ! Aussi, à partir du moment où il y a une attirance, c'est quelque chose qui est de l'ordre de l'affectivité, parce que tout simplement on sortait du discours tenu sur un soi-disant vécu, ou des opinions exprimées par les gens sur tel ou tel sujet, pour tenter d'accéder à ce qu'ils font précisément : dans la situation, quelles méthodes ils utilisent, quels procédés ils suivent ? Cela demande un certain type de matériau. Et c'était ce que l'analyse de conversations permettait de faire. […]

55 *J. P.* : Et quels pourraient être les cadres de réflexion, autres que la théorie des savoirs situés, dans lesquels on pourrait intégrer les effets des émotions dans la pratique scientifique, dans la production du savoir ?

56 *L. Q.* : Je ne sais pas. Après, là c'est pareil, j'ai des références philosophiques. Par exemple, je pense à ce que raconte Peirce : le chercheur scientifique est quelqu'un qui est sceptique, c'est-à-dire qu'il doute facilement, et le propre du doute c'est de susciter un malaise, alors il va tout faire pour dissiper le malaise. Donc le résultat de son travail va être d'aboutir à un résultat qui le satisfera, qui transformera cet

état émotionnel qu'est le malaise en un autre. Et c'est vrai que dans le travail scientifique, il y a l'idée de suspendre sa croyance, de douter là où il faut et comme il faut… Et donc de rentrer dans une enquête pour réduire l'incertitude liée au doute, tout ça c'est vraiment plein d'affects.

57 *J. P.* : Justement, je trouve que c'est assez parlant par rapport à ce que vous venez de dire : le fait qu'il faut douter, mais là où il faut et comme il faut, c'est-à-dire qu'on doit connaître exactement la manière dont il faut que l'on doute. Et je trouve qu'en ce sens, c'est intéressant de parler de travail émotionnel. C'est vraiment structuré par la profession selon vous ?

58 *L. Q.* : Oui c'est ça. Oui, là j'ai cité Peirce, mais c'est aussi très intéressant chez Wittgenstein parce qu'il dit à peu près : « Il faut apprendre aux enfants à douter d'une certaine manière qui ne soit pas un cul-de-sac. Et, qu'au contraire, ça les stimule pour découvrir quelque chose. » Par exemple, il prend le cas d'un enfant dans une classe qui demande au maître : « Est-ce que le monde existait avant ma naissance ? » Alors il dit : « Effectivement, c'est le genre de doute qui n'amène nulle part. » Et donc, lorsqu'il pose ce genre de questions, ça veut dire que l'enfant n'a pas encore appris à douter comme il faudrait douter. À poser les bonnes questions d'une certaine manière. Alors, après, il y a aussi toute une série d'affects, dans le travail de recherche, qui sont liés au milieu de la recherche et aux rapports entre chercheur·es, et qui jouent. J'ai souvent pensé que le milieu de la recherche en sciences sociales est un milieu assez pathogène.

59 *J. P.* : Dans quel sens ?

60 *L. Q.* : Eh bien, parce que beaucoup de gens sont en attente de reconnaissance, et lorsque cette reconnaissance ne vient pas, alors ils sont aigris. Donc là aussi on a une forme de… Une forme de réaction affective. Ou, au contraire, les gens qui bénéficient d'une grande reconnaissance réagissent en sens inverse… Ils vont être fiers d'eux-mêmes. La fierté est une émotion importante, ça va créer de la jalousie, ça va créer… Toutes sortes de difficultés dans les relations parce qu'effectivement, ça va être chargé d'affects et d'émotions.

61 *J. P.* : Et vous trouvez que c'est encore plus présent dans la recherche en sciences sociales ? Parce que, ce que vous me décrivez là, c'est

quelque chose qui me semble être observable dans d'autres professions, la recherche de reconnaissance…

62 *L. Q.* : Ce n'est pas propre aux sciences sociales, mais peut-être que les chercheur·es en sciences de la nature, ils n'ont pas simplement affaire qu'à leurs collègues, mais aussi à des technologies, à des objets, et donc ces rapports aux objets, aux technologies, qui sont aussi plein d'affects, relativisent peut-être un peu le rôle des affects. Bon, cela n'empêche pas des déceptions parce que la reconnaissance ne vient pas, ou de la fierté parce que l'on a réussi une expérience, ou que l'on a découvert quelque chose, etc. […]

63 *J. P.* : Lors de nos derniers échanges, on avait évoqué le fait de prendre du recul et, en quelque sorte, d'analyser ses propres émotions non pas dans l'idéal d'une neutralité axiologique, mais plutôt d'une objectivité, par rapport à notre posture en tant que chercheur·e. Et vous m'aviez répondu qu'il fallait faire attention à ne pas tomber dans de l'auto-analyse, ou dans de l'introspection. Du coup, pour vous, est-ce qu'il existe différentes méthodes qui permettent d'adopter une démarche réflexive par rapport à nos émotions – qui nous apprennent des choses sur nous, sur notre terrain, sur notre posture, qui soient plus pertinentes ? Quelles sont les erreurs à ne pas faire selon vous, par exemple pour ne pas tomber dans de l'introspection notamment ?

64 *L. Q.* : Comment éviter l'introspection ? Je ne sais pas. Après, ma méfiance à l'égard de l'introspection a quand même été essentiellement nourrie par mes lectures philosophiques (notamment des pragmatistes et de Wittgenstein). Par exemple, dans la tradition pragmatiste, Peirce, James, Dewey, Mead ont combattu cette manière de faire… C'était la méthode privilégiée dans la psychologie classique, avant qu'ils ne commencent à produire ce que l'on a pu appeler le début de la psychologie scientifique.

65 *J. P.* : C'est une critique de l'introspection faite spécifiquement par rapport à la production du savoir ?

66 *L. Q.* : Par rapport à la production du savoir… Par rapport, entre autres, à la production du savoir dans le domaine de la psychologie. Et après, pareillement, je disais que c'était par rapport à des lectures philosophiques, lorsque je me suis un peu familiarisé avec les écrits

de Wittgenstein, c'est pareil. Il dit : « N'observe pas le vécu en toi-même. » Ça paraît clair, mais ce n'est pas clair du tout ! Le vécu est un ensemble de choses très imbriquées, donc il ne faut pas trop s'engager là-dedans ! Donc effectivement, on n'est pas dans le domaine de l'auto-analyse, je n'aime pas trop effectivement… Est-ce que c'est un côté positiviste ? Je ne sais pas… Ce que je disais, c'est que l'analyse de conversation est pour moi symptomatique de ça, c'est-à-dire qu'il faut disposer d'un matériau approprié qui permette de saisir ce que les gens font réellement, séquentiellement : quelles méthodes, quels procédés ils suivent. Il faut réussir à l'observer, et il faut réussir le plus possible à l'observer à plusieurs. Donc l'intérêt de ce matériau aussi, quand on l'a travaillé, c'est que l'on a constitué des groupes de travail, on se mettait à trois ou quatre pour essayer d'écouter des séances de conversation. On confrontait nos compréhensions et nos analyses de séquences. Donc je pense que là, on s'éloignait vraiment de tout ce qui est auto-analyse, introspection, etc. Quand les ethnométhodologues se sont engagés dans le domaine de la sociologie des sciences, dans l'analyse du travail en laboratoire, ils se sont livrés à une forme d'observation ethnographique, mais certains d'entre eux sont allés, pour comprendre ce que les chercheurs font dans un laboratoire scientifique, jusqu'à acquérir la compétence scientifique des gens qu'ils observaient. Donc je pense que là, il y avait une sorte d'innovation méthodologique qui garantissait un peu l'évitement des tendances à se replier sur le vécu subjectif.

BIBLIOGRAPHY

BERGER M., 2020, « *Locked together screaming*. Une assemblée municipale américaine enfermée dans l'offense », dans L. KAUFMANN et L. QUÉRÉ (dir.), *Les Émotions collectives. En quête d'un « objet » impossible*, Raisons Pratiques, n° 29, Paris : Éditions de l'EHESS, p. 381-417.

CEFAÏ D. et C. TERZI (dir.), 2012, *L'Expérience des problèmes publics*, Raisons Pratiques, n° 22, Paris : Éditions de l'EHESS.

DARWIN C., 1872, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, Londres : John Murray.

DEWEY J., 1931, « George Herbert Mead as I knew him », *The Journal of Philosophy*, vol. 28, n° 12.

DREON R., 2022, *Human Landscapes: Contributions to a Pragmatist Anthropology*, Albany : State University of New York Press.

GARFINKEL H., 2007 [1967], *Recherches en ethnométhodologie*, édité et introduit par M. BARTHÉLÉMY et L QUÉRÉ, Paris : PUF.

HABERMAS J., 1988 [1962], *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris : Payot.

JAMES W., 1899, « On a Certain Blindness in Human Being », dans *On Some of Life's Ideals*, New York : Henry Holt & Co., p. 3-46.

JAMES W., 1931 [1902], *L'Expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, F. ABAUZIT (trad.), Paris : Librairie Félix Alcan.

KAUFMANN L. et L. QUÉRÉ (dir.), 2020, *Les Émotions collectives. En quête d'un « objet » impossible*, Raisons Pratiques, nº 29, Paris : Éditions de l'EHESS.

LUHMANN N., 2006 [1968]. *La Confiance. Un mécanisme de réduction de la complexité sociale*, L. SOSOE (éd.), S. BOUCHARD (trad.), Paris : Economica.

MOISSEEFF M. et M. HOUSEMAN, 2020, « L'orchestration rituelle du partage des émotions et ses ressorts interactionnels », dans L. KAUFMANN et L. QUÉRÉ (éd.), *Les Émotions collectives. En quête d'un « objet » impossible*, Raisons Pratiques, nº 29, Paris : Éditions de l'EHESS, p. 133-168.

PARK R.-E., 1941, « Methods of Teaching: Impressions and a Verdict », *Social Forces*, nº 20 (1), p. 36-46.

QUÉRÉ L., 2012, « Le travail des émotions dans l'expérience publique. Marées vertes en Bretagne », dans D. CEFAÏ D. et C. TERZI (éd.), *L'Expérience des problèmes publics*, Raisons Pratiques nº 22, Paris : Éditions de l'EHESS, p. 135-162.

—, 2018, « L'émotion comme facteur de complétude et d'unité dans l'expérience. La théorie de l'émotion de John Dewey », *Pragmata*, nº 1, p. 10-59.

—, 2021, *La Fabrique et des émotions*, Paris : PUF.

—, 2023, *Il n'y a pas de cerveau des émotions*, Paris : PUF.

—, 2024a, *Au commencement était l'Acte. Pragmatisme et sociologie*, Paris : La Bibliothèque de Pragmata.

—, 2024b, *Avoir confiance*, Paris : PUF.

—, 2024c, « Emoções, anjos e demónios das mobilizações sociais », *Análise Social*, nº 59 (253), p. 2-33.

TRAÏNI C., 2020, « Les émotions collectives dans les mouvements sociaux. La mobilisation des soutiens et des adversaires de la protection animale », dans L. KAUFMANN et L. QUÉRÉ, *Les Émotions collectives. En quête d'un « objet » impossible*, Raisons Pratiques, nº 29, Paris : Éditions de l'EHESS, p. 283-311.

TRUC G., 2020, « Tous concernés ? La dimension collective des émotions en situation d'attentats », dans L. KAUFMANN et L. QUÉRÉ (éd.), *Les Émotions collectives. En quête d'un « objet » impossible*, Raisons Pratiques, nº 29, Paris : Éditions de l'EHESS, p. 97-131.

NOTES

1 Cette collection a pour but de « rendre compte des expérimentations théoriques en cours dans les domaines de l'analyse de l'action et de la rationalité, du collectif et des institutions de la temporalité et de l'intentionnalité » (Cf. rubrique Éditions EHESS – « Raisons Pratiques », https://books.openedition.org/editionsehess/9442?lang=fr).

2 Pour davantage d'éléments concernant le pragmatisme, en particulier la place qu'y occupe Georges Herbert Mead, cf. Quéré (2024a).

3 Pour plus d'éléments sur la mobilisation de John Dewey par l'auteur, cf. Quéré, 2021 (en particulier le chapitre 2, « Au commencement est l'activité. La théorie des émotions de John Dewey ») et Quéré, 2023 (notamment la troisième partie, « Des neurosciences de l'émotion à une psychologie historique et sociale »).

4 « Les textes que Dewey a consacrés aux émotions se situent à deux moments très différents de son parcours. Les premiers, publiés en 1894 et 1895, relèvent de l'élaboration de la psychologie fonctionnelle qui culmine avec son fameux article de 1896 sur l'arc réflexe. Ces textes évaluent et critiquent les apports de Charles Darwin et de William James à la théorie des émotions. Ils expliquent en quoi les émotions sont des modes de comportement, dans lesquels est en jeu une coordination d'activités ; l'objet et le sujet de l'émotion émergent d'une seule et même expérience d'ajustement à l'environnement. Ce n'est qu'avec la publication en 1934 de *L'art comme expérience* que Dewey parachèvera son entreprise, en reprenant la question de l'expression des émotions et en attribuant à l'émotion un véritable travail dans l'expérience. Ce travail est conçu en termes de découverte et de clarification, de sélection et d'unification, de valuation et de traitement préréflexif d'une situation » (Quéré, 2018 : 10-59).

5 Cf. cependant Quéré, 2024c.

6 Secrétaire de rédaction au CEMS, Guillaume Braunstein édite la collection *Raisons Pratiques* et la revue *ALTER. European Journal of Disability Research/Revue Européenne de Recherche sur le Handicap*, publiées aux Éditions de l'EHESS, ainsi que les revues : *European Journal of Philosophy and American Pragmatism* (*EJPAP*) et *Pragmata*, et la collection « La Bibliothèque de Pragmata ».

7 Groupe de Sociologie Politique et Morale.

8 Voici la déclaration exacte de James : « Si nous étions radicalement dépourvus de *feelings*, et si les idées étaient les seules choses que notre esprit pouvait entretenir, nous perdrions d'un coup tout ce que nous aimons et détestons, et nous serions incapables de juger une situation ou une expérience du point de vue de sa valeur ou de sa signification » (1899 : 3-48). On retrouve un écho de ce passage dans un article de 1941 du sociologue de Chicago Robert Ezra Park : « La chose la plus réelle est la chose qui est ressentie le plus vivement plutôt que la chose qui est le plus clairement conçue » (1941 : 36-46).

ABSTRACTS

Français
Cet article propose une mise en récit des mots du sociologue Louis Quéré, connu pour ses travaux sur les émotions, bien que ses recherches ne se résument pas à cela. Du choix de l'objet à l'écriture, en passant par les lectures et le recueil de données, cet entretien permet de découvrir la place des émotions dans les recherches de Louis Quéré, qu'il les appréhende comme objet de recherche ou comme paramètre présent à chaque étape de la réalisation d'une enquête.

English
This article aims to put Louis Quéré's words into narrative, especially known for his works on emotions, although this is not the only research topic addressed in his career. Thus, from topic choice to writing, passing by readings and data collection, the aim of this article is to discover the emotions' role in Louis Quéré's researches, whether he perceives them as research topics or as a parameter involved at each stage of a study.

INDEX

Mots-clés
émotions, Louis Quéré, méthodes, théorie, terrain

Keywords
affects, Louis Quéré, methods, theory, field

AUTHOR

Jade Picaud
(Centre Européen de Sociologie et de Science Politique (CESSP) / Centre d'Études des Mouvements Sociaux (CEMS), EHESS)

Diplômé·e du master de sociologie de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), je débute désormais une thèse de doctorat à l'EHESS sur le polyamour LGBTQ+, sous la co-direction d'Eva Illouz au CESSP et Alexandra Poli au CEMS. Dans le cadre d'un stage de professionnalisation à la recherche au CEMS, réalisé sous la supervision d'Alexandra Poli, Isabelle Ville et Kamel Boukir, j'ai eu l'opportunité d'échanger avec Louis Quéré, d'une part au sujet de l'émergence de la thématique des émotions au sein du laboratoire, puis sur le lien entre émotions et construction du savoir en sciences humaines et sociales. C'est dans le sillage de la recherche conduite dans le cadre de ce stage – pour laquelle je me suis passionné·e –, que j'écris cet article pour la revue *Mosaïque*.

Les chemins de l'émotion. Une épistémologie incarnée dans un espace interurbain israélien

The Paths of Emotion. An Embodied Epistemology in Israeli Interurban Space

Clara Quintilla Piñol

OUTLINE

Introduction
- Phénoménologie du « corps en acte » et effets sur la connaissance
- Méthodologie de la recherche. Intérêts et limites d'une ethnographie mobile et sensorielle

La conurbation Nof HaGalil-Nazareth : une ville juive « au-dessus » d'une ville palestinienne
Immersion corporelle dans l'espace interurbain : moment d'inflexion sensorimotrice d'un terrain en formation
Le corps exposé : réverbérations cognitives d'une disruption sensorielle
L'acte (situé) de marcher. Nouvelles perceptions de l'espace (inter)urbain et des pratiques de mobilité
Conclusion

TEXT

Introduction

Phénoménologie du « corps en acte » et effets sur la connaissance

1 Quand je parle de mon objet de recherche – les conditions de formation d'une « communauté éducative » au sein d'une école publique israélienne socialement très mixte dans la région de Galilée – mes interlocuteurs concluent souvent nos échanges par la phrase suivante : « bon courage, tu travailles dans une poudrière ». Sur mon terrain au nord d'Israël, l'image de la « poudrière » se traduit parfois par des épisodes de violence entre les différentes communautés en co-présence, mais également par des affrontements à l'intérieur de

celles-ci. Cette poudrière, et ses ramifications tragiques dont les médias se font écho en permanence, est aussi une poudrière émotionnelle dans la mesure où des groupes d'individus possédant des récits et des identifications ethno-nationales en compétition doivent cohabiter, de manière très asymétrique, au sein d'un espace réduit. Parallèlement, la réalisation de recherches ethnographiques dans des espaces urbains socialement très mixtes permet parfois de déceler des relations plus intimes, surprenantes et contre-intuitives, entre les groupes en conflit.

2 Les interlocuteurs rencontrés sur le terrain ne sont pourtant pas les seuls à se trouver parfois submergés par cette poudrière émotionnelle en constante évolution. Le corps de la chercheure, qui observe mais qui fait aussi l'objet d'observation, et par lequel la recherche s'effectue, est une caisse de résonance sensorielle qui réagit et s'adapte en permanence aux situations vécues et aux environnements approchés. Si le terrain ethnographique est une situation particulière, moment précis d'une histoire en cours, la pratique du terrain constitue avant tout une expérience de « partage du sensible » très différente de l'enquête sociologique classique (Laplantine, 2020 : 20).

3 Autrement dit, l'ethnographie est d'abord l'expérience physique d'une immersion, une démarche qui exige une imprégnation dans la longue durée ; le cerveau de la chercheure y est indissociablement accompagné d'autres organes de perception, d'une corporalité sensible et sensorielle qui compose une forme d'intelligence intégrée et multiforme (Bénéï et al., 2024 : 22). Ce corps, qui est plus qu'un instrument de recherche, pose alors la question de l'incarnation du savoir et des méthodes plurielles d'acquisition de la connaissance (Cerclet, 2023 : 4). Ce qui va précisément nous intéresser dans cet article est le lien entre un engagement sensible et sensoriel lors de la pratique du terrain et l'impact de cette corporalité perceptive dans la production de savoirs.

4 L'intérêt pour le corps en sciences sociales se développe dès les années 1960 autour de travaux qui annoncent progressivement un corps « plus processus, [plus] lieu de pratiques qu'objet, plus en devenir que soi » (*ibid.* : 1). C'est également dans les années 1970, dans le cadre de l'épistémologie féministe du point de vue, que commence à s'opérer une conceptualisation alternative des systèmes de

connaissance et des façons de « voir » (Haraway, 1988 : 585). La théorie du point de vue défend que l'implication corporelle et sensible de la chercheure est incontournable, et que la production de la connaissance est toujours située : il n'existe pas de savoir « objectif », mais un amalgame de savoirs cognitifs, sémantiques et sensoriels qui exclut tout réductionnisme rationnel ou dualisme cartésien.

5 Lors du « tournant affectif » des années 1990, nombre de recherches aspirent davantage à appréhender les affects de manière théorique et méthodologique (*ibid.* : 240). Des travaux pionniers comme ceux de Nadia Seremetakis (1994), de Paul Stoller (1997), mais également de Kathryn Linn Geurts (2002), de Tomie Hahn (2007) et de David Howes (2003, 2005) – ce dernier inaugurant les *sensory studies* –, se focalisent sur la dimension incarnée et phénoménologique des savoirs ethnographiques, et aspirent à une connaissance interconnectée où puisse s'opérer une fusion de l'intelligible et du sensible (Stoller, 1997 : 11 ; Pink, 2013 : 261). Les interprétations fournies en sciences sociales ne sont donc plus seulement le fruit de l'intellect et des analyses textuelles, mais sont également le produit d'une mémoire incarnée et sensible – voire sensorimotrice et kinesthésique – de l'expérience de terrain, gravée dans le corps et l'esprit des chercheurs (Stoller, 1992 ; Gilbert, 2001 : 130-131).

6 Dans ses travaux, Sarah Pink (2009, 2010) introduit le terme de *sensory ethnography* et invite les chercheurs à « penser à travers leurs corps », c'est-à-dire à privilégier un engagement sensible et incarné sur le terrain, le corps étant un organisme conscient et créatif, un monde multisensoriel cohérent où les sons, les odeurs, les saveurs, les images et la tactilité s'amalgament, se combinent et s'intègrent en permanence (Omrani, 2023 : 130). Ce corps est donc porteur de significations qu'il communique à travers sa propre grammaire et systèmes organiques (*ibid.*).

7 C'est précisément ce corps en mouvement qui joue de tous ses sens pour entretenir un lien avec l'espace (inter)urbain, qui va particulièrement nous intéresser. Si le « corps animé » en étroite interdépendance avec son environnement a déjà fait l'objet de travaux, comme ceux de John Dewey (1938) et de Maurice Merleau-Ponty (1945) où les auteurs insistent sur la relation « moi – autrui – le monde », c'est

notamment l'œuvre de Tim Ingold (2000, 2008, 2023) qui permet de réfléchir au lien entre perception, émotion et action qui se tisse sur le terrain et au-delà de celui-ci. Ingold défend que toute action humaine relève d'une activité toujours renouvelée et d'un corps constamment actualisé, et qui ne cesse de s'ajuster – ou de s'écologiser – aux différents milieux dans lesquels il se trouve immergé (Ingold et Vergunst, 2008 : 2).

8 Dans cet article, je vais me baser sur un évènement sensorimoteur survenu au début de mon premier terrain ethnographique en Galilée, où j'ai réalisé une marche improvisée de trois kilomètres entre les villes voisines de Nazareth et de Nof HaGalil, afin d'explorer comment la conscience de l'expérience vécue par mon corps en acte m'a permis d'élaborer de nouvelles analyses portant sur mon objet de recherche principal. Privilégiant la dimension phénoménologique – c'est-à-dire la manière d'habiter l'espace au moyen de son corps et de ses sens (Thomas, 2003 : 4) – de l'acte de marcher, je souhaite examiner comment cet exercice physique, émotionnel, et cognitif m'a permis de réorienter ma perception de l'espace (inter)urbain, et d'envisager mes connaissances sous un jour nouveau. Les limites et les risques de cette approche épistémologique, qui donne priorité aux processus spécifiques qui se produisent dans le corps et la conscience d'individus singuliers – et qui peut donner lieu, par conséquent, à des constats teints d'ethnocentrisme – seront explicités et analysés dans la dernière partie.

Méthodologie de la recherche. Intérêts et limites d'une ethnographie mobile et sensorielle

9 Ce travail repose sur une hybridation méthodologique : d'une part, des techniques ethnographiques qualitatives « classiques » ont été employées et, d'autre part, une forme d'« ethnographie mobile » a été adoptée (Huss, 2022). L'ethnographie mobile est une méthode de recherche multisensorielle et incarnée qui se décline en différentes techniques d'enquête, dont deux principales : elle consiste soit à s'immerger au sein d'un flux de marcheurs – il s'agit alors d'une « ethnographie piétonne » (Weinreb, 2021 : 125) –, soit à se déplacer à pied avec les interlocuteurs du terrain – les chercheurs parlent

alors de *go-along*, c'est-à-dire d'« accompagner » les personnes en co-présence (Monnet *et al.*, 2020 : 46). L'ethnographie mobile permet d'explorer les dynamiques sensorimotrices et émotionnelles du « corps en acte », et de mettre au jour une corporalité sensible qui complète et enrichit l'approche conceptuelle plus distancée traditionnellement adoptée vis-à-vis des objets de recherche en sciences sociales.

10 L'un des intérêts majeurs de cette méthode est que les échanges avec les marcheurs en co-présence s'accordent souvent au rythme des espaces traversés, tout comme des évènements survenus durant la marche, ce qui permet d'appréhender la manière dont ces personnes habitent l'espace et donnent un sens à leurs pratiques quotidiennes. Marcher ensemble permet également de prendre le temps d'approfondir dans les réflexions, de prêter attention aux gestes et à d'autres éléments de communication non-verbale, d'intégrer plus aisément les silences au sein des échanges, et de tisser des liens de confiance et de complicité avec les marcheurs. *In fine*, naviguer en synchronie au sein d'espaces intimement liés aux parcours de vie de nos interlocuteurs, permet une forme de rééquilibrage des rapports de pouvoir qui se génèrent invariablement en contexte de recherche favorisant, de ce fait, des dynamiques de co-production de la connaissance (*ibid.* : 50).

11 Si, dans le cadre de mes recherches en Galilée, j'ai utilisé la méthode de l'ethnographie mobile, cet article ne porte pas spécifiquement sur les résultats de cette technique d'accompagnement (*go-along*). Ce qui sera en revanche exploré dans les parties qui suivent est la corporalité mobile de la chercheure, et les effets de cette expérience incarnée du terrain sur la production de savoirs. Pour ce faire, je vais présenter une description ethnographique de cette marche interurbaine où je vais introduire, parmi d'autres éléments, le flux ininterrompu de pensées et de ressentis vécus lors de cet épisode de disruption sensorielle, partiellement reconstitué grâce aux annotations consignées dans mon carnet de terrain et qui ont facilité une forme de remémoration kinesthésique.

12 Ce flux ininterrompu du vécu intérieur de la chercheure constitue une forme d'écriture qui peut rappeler, dans une certaine mesure, le dispositif du « courant de conscience » (*stream of consciousness*)

présent dans la littérature moderniste. L'intérêt de ce choix d'écriture est qu'il va me permettre, d'une part, de rapprocher le lecteur au plus près de l'amalgame cognitif et sensoriel engendré par la pénibilité inattendue de cette marche improvisée ; d'autre part, la détresse qui se dégage spécifiquement de ce flux constitue un point d'inflexion émotionnel qui me servira de base pour explorer l'émergence de nouvelles formes de savoir.

13 L'insertion de ce flux au sein de la description ethnographique est motivée par la plasticité méthodologique propre à l'« ethnographie sensorielle » défendue dans les travaux de Pink (2009, 2013). En effet, les diverses méthodologies mobilisées dans ce type d'ethnographie ne constituent pas des pratiques statiques mais sont, au contraire, marquées par une « ambiguïté processuelle » : mouvantes, parcellaires et inachevées, ces techniques de recherche s'entremêlent au sein d'un flux continuel d'exploration méthodologique, d'où peuvent émerger des savoirs inédits (Pink, 2013 : 267).

14 Dans un premier temps, je vais donner quelques précisions concernant le contexte urbain dans lequel ce travail s'est déroulé en Galilée en 2019 ; dans un second temps, je vais présenter la marche interurbaine que j'ai réalisée et qui a constitué un moment d'inflexion émotionnelle et sensorimotrice au sein de ma recherche ; il sera ensuite question du lien qui existe entre la disruption émotionnelle d'un corps en mouvement – corps en détresse et physiquement « exposé » – et l'émergence de nouvelles formes d'action et de savoirs sur le terrain ; finalement, je vais présenter les éléments spécifiques que cette rencontre incarnée du terrain m'a permis de comprendre, et qui portent notamment sur mes propres *a priori* concernant la pratique de la marche en Israël, sur mes recherches dans l'école primaire Fabra et sur la traduction spatiale du contexte de violence qui embrase la région depuis des décennies.

La conurbation Nof HaGalil-Nazareth : une ville juive « au-dessus » d'une ville palestinienne

15 L'école publique Fabra[1], qui constitue mon principal objet de recherche, se situe dans la ville de Nof HaGalil, en Basse Galilée. Nof HaGalil fait partie d'un maillage de vingt-sept « villes de développement » érigées sur le territoire israélien dans les années 1950 et 1960. La fondation de ces villes représente la concrétisation socio-spatiale de la politique de « judaïsation » du territoire menée par Israël et qui implique, par conséquent, sa « dé-arabisation » (Yacobi, 2002 ; Berthomière, 2003 ; Rabinowitz et Monterescu, 2008). Cette stratégie géopolitique coloniale devient décisive dans la région de Galilée, où les Palestiniens sont particulièrement nombreux (Falah, 1992 : 34). Dans le cas spécifique de Nof HaGalil, cette ville « juive » est conçue depuis sa fondation comme un contrepoids politique et démographique vis-à-vis de la ville « arabe »[2] de Nazareth, qui se trouve à trois kilomètres (*ibid.* : 33).

16 Les catégories de « ville juive » et de « ville arabe » sont habituellement utilisées au sein de l'administration israélienne, dans le langage courant et dans de nombreux travaux académiques. Seulement, ces étiquettes ne correspondent pas à la réalité démographique souvent rencontrée sur le terrain : en l'occurrence, la ville « juive » de Nof HaGalil compte 32,3 % d'habitants palestiniens en 2022[3]. Autrement dit, la judéité exclusive de ce site urbain galiléen, farouchement défendue par la municipalité de la ville, existe surtout dans le domaine discursif et se reflète, comme nous le verrons par la suite, dans la prise de décisions allant à l'encontre de la minorité palestinienne de la ville.

17 Nof HaGalil est également la seule parmi les vingt-sept villes de développement israéliennes à avoir été fondée topographiquement « au-dessus » d'un site urbain palestinien, la ville se trouvant perchée sur une colline surplombant Nazareth (Berthomière, 2003 : 138). Il n'est donc pas possible de comprendre l'existence de la ville de Nof HaGalil sans tenir compte de celle de Nazareth. La conurbation formée par ces deux sites urbains fait penser au concept de « valence territo-

riale » forgé par l'anthropologue Anne Raulin : cette notion cinétique est une invitation à une approche de la ville en termes d'interactionnisme spatial, examinant non pas des espaces en soi, mais des espaces entre eux, interprétant leurs relations et interdépendances, et restituant ainsi les enjeux multiples dont ils sont traversés (2007 : 95).

Immersion corporelle dans l'espace interurbain : moment d'inflexion sensorimotrice d'un terrain en formation

18 Penchons-nous désormais sur l'évènement survenu au début de mon premier terrain ethnographique, qui s'est déroulé à Nof HaGalil en 2019. De temps en temps, lorsque l'enquête à l'école devenait oppressante et que j'avais besoin de quitter Nof HaGalil pour quelques heures, je me déplaçais vers la ville voisine de Nazareth. D'habitude, je rentrais ensuite à Nof HaGalil en transport en commun ; ne me déplaçant pas aux heures de pointe, il s'agissait d'un trajet relativement court qui me laissait au centre-ville en à peine quelques minutes. Seulement, un matin de juin, je décide de faire le trajet à pied. « Il ne s'agit que de trois kilomètres », avais-je pensé, « cela doit pouvoir se faire facilement ». N'ayant jamais réalisé ce chemin à pied auparavant, je ne connais pas précisément l'itinéraire que je dois suivre ; cependant, au sein du labyrinthe de ruelles nazaréennes, il suffit de lever les yeux pour se repérer. En effet, j'aperçois l'ancien palais de justice de Nof HaGalil à travers l'amas de câbles électriques qui pendent au-dessus des rues, et j'avance en sa direction.

19 Perché sur les collines surplombant Nazareth, visuellement immanquable à cause de ses proportions gigantesques, l'ancien palais de justice de Nof HaGalil est une structure inéluctable du paysage nazaréen. Je le prends donc comme point de repère lors de ma marche improvisée ; seulement, au bout de quelques minutes, je commence à sentir les effets de la fatigue. Ayant laissé derrière moi un dédale de ruelles résidentielles, et sans savoir précisément où se termine Naza-

reth et où commence Nof HaGalil, je marche désormais sur un trottoir étroit qui longe une petite route déserte et dont les zigzags en pente s'enchaînent à perte de vue.

20 Essoufflée, j'avance péniblement tout en cherchant un espace à l'ombre où je puisse me rafraîchir. Point d'arbres, point de bancs, le trottoir n'offre aucun espace de repos où l'on puisse reprendre des forces. Je ne croise personne durant mon trajet ; seul l'ancien palais de justice, que j'arrive toujours à apercevoir malgré les multiples changements de direction du trottoir, est témoin de ma souffrance. Je le vois en permanence durant mon déplorable parcours ascendant, et je suis certaine que je suis observée à mon tour, sur cette route nue sans végétation ni mobilier urbain.

21 Malgré le désarroi et la fatigue que je ressens, je tâche tout de même de focaliser mon attention sur mon corps, qui s'efforce tant bien que mal de s'accorder à la texture du trottoir, ainsi qu'aux maigres points d'appui qu'il offre. Tendue et avec les nerfs à fleur de peau, mes émotions commencent à s'amalgamer à mes pensées, qui semblent se répondre dans une danse incessante, intimement synchronisée au rythme de mes pas. J'associe spontanément la pénibilité du trajet au fait que je viens de quitter une ville « arabe » afin de me rendre dans une ville « juive » ; désorientée et submergée par la douleur physique, je laisse un flux ininterrompu de pensées et d'émotions m'envahir. Arabe en bas, Juif en haut. Arabe écrasé, humilié, vaincu ; Juifs sur la colline, est-ce qu'ils m'observent ? Je ne vois personne. C'est donc ça le prix à payer pour oser se rendre à Nof HaGalil à l'aide de son corps ? Il n'y a pas d'ombre, il n'y a pas d'eau, j'ai chaud. Ce chemin est une farce ; il existe et il n'existe pas en même temps. Un leurre, un mirage, une mauvaise plaisanterie. Une injustice. Il n'y a personne, mais pourquoi ? Ma tête est chaude. Et si je fais un malaise ? Je meurs ici, au bout du monde. Vérifie l'itinéraire la prochaine fois.

22 Une quarantaine de minutes s'écoulent quand, soudain, trempée de transpiration de la tête aux pieds et sans avoir croisé une seule personne, j'aperçois au loin le bâtiment de la mairie de Nof HaGalil, en plein centre-ville.

Le corps exposé : réverbérations cognitives d'une disruption sensorielle

23 Lorsque le malaise né de cette marche interurbaine a émergé sur le terrain, je n'ai pas immédiatement su quoi en faire. *Cognitivement*, je n'arrivais pas à saisir son intérêt ou son apport potentiel au sein de mon travail ; en revanche, *sensoriellement* et *émotionnellement*, j'avais discerné quelque chose, sans pouvoir encore lui donner un sens mentalement, ou l'accorder à d'autres expériences de mon quotidien de recherche. Ce quelque chose s'est cristallisé en une série d'émotions engendrées par un foisonnement de stimuli sensoriels : déconcertée et ennuyée, la solitude du trottoir me révèle que je ne suis pas à ma place durant cette marche ascendante mais que je suis, en quelque sorte, en train de transgresser les pratiques piétonnes liées à cet endroit.

24 Cette marche, qui a provoqué un dépaysement de mes routines sensorielles (Solnit, 2001 : 26 ; Le Breton, 2012 : 28), a pourtant mis à ma disposition un fil sur lequel tirer durant mon terrain. Autrement dit, les émotions émergées d'un corps en mouvement et en détresse, combinées à une série de perceptions sensorielles nées de ce même mouvement corporel, m'ont poussé à agir, à lire sur des thématiques dont je n'avais même pas conscience au début de ma recherche, à questionner davantage mes pratiques situées d'immersion dans l'espace, et à appréhender les connaissances co-produites avec mes interlocuteurs juifs et palestiniens à l'école Fabra sous un jour nouveau.

25 C'est donc une forme de savoir tacite, non-verbal, préconscient même, émergé au sein d'un corps qui devient le médiateur de l'enchevêtrement d'activités externes et de processus internes (Cerclet, 2023 : 3), qui m'a permis de réexaminer certains évènements vécus au préalable sur le terrain, puis de réorienter certains aspects de la recherche. Certains chercheurs s'intéressent précisément aux mécanismes d'éclaircissement intellectuel des ressentis corporels, notamment à travers l'émersiologie, qui est la science réflexive du vivant intérieur (Andrieu et Burel, 2014 : 48).

26 Bernard Andrieu et Nicolas Burel établissent une différence entre le « corps vivant », corporalité préconsciente qui s'écologise en permanence dans ses différents environnements d'immersion, et le « corps vécu » qui est émanation réflexive, dépositaire des significations issues des sensibles transmis par ce corps vivant, et interprétées par la personne à travers une phénoménologie de la perception. L'émersiologie est donc la science réflexive née de l'émersion des sensibles vivants dans la conscience du corps vécu (*ibid.*). Comme je l'explorerai davantage dans la dernière partie, les réverbérations cognitives du corps vécu générées par la disruption sensorielle du corps vivant ont révélé un horizon de nouvelles pistes de recherche potentielles. Saisir ces potentialités dépend cependant, comme le souligne Tim Ingold, de rester ouverts et éveillés à la voie de la possibilité pure (2023 : 165).

27 Ingold défend que dans tout ce que nous faisons, il y a une part d'expérience subie, c'est-à-dire que nous sommes « modifiés dans notre corps et dans notre esprit, peut-être même transformés, en agissant » (*ibid.* : 164). Il préfère d'ailleurs parler d'« ontogénie » et de *human becomings* plutôt que d'ontologie et de *human beings*, dans la mesure où il s'agit de déceler les modalités d'un ajustement constant opéré par un corps sans cesse actualisé au contact avec l'environnement (Cerclet, 2023 : 3). Ma corporalité ayant été soudainement exposée – du latin *ex-positio*, qui signifie littéralement « être retiré de sa position » (Ingold, *op. cit.* : 65) – lors de cette marche improvisée, j'ai fait l'expérience de l'étrangeté dans un milieu ambigu, au seuil des espaces et dans l'entre-deux (Thomas, 2003 : 8). Transitant péniblement au cœur de la liminalité interurbaine, le réconfort et la sécurité qu'apporte la connaissance préalable d'un itinéraire précis a volé en éclats, mettant en quelque sorte ma propre existence en jeu. Cette pénibilité subie est en partie le fruit de la non-coïncidence entre ma manière socio-culturellement située d'habiter l'espace et les pratiques urbaines – et tout particulièrement la marche à pied – observées sur le terrain.

L'acte (situé) de marcher. Nouvelles perceptions de l'espace (inter)urbain et des pratiques de mobilité

28 Comme l'écrit Rebecca Solnit, « l'histoire de la marche est l'histoire de tout le monde » (2001 : 11). La pratique de cette activité physique fait certainement partie de mon histoire personnelle : l'un des premiers souvenirs que je garde de mon enfance est celui où, âgée de trois ans, je marche avec ma mère sur un long chemin piéton qui mène vers le cimetière de notre ville en Catalogne. Cette marche hebdomadaire nous permettait de quitter la ville et d'explorer les champs et les petites fermes qui entouraient le cimetière. À mon jeune âge, tout était une merveilleuse découverte : les plantes sauvages et les fleurs étaient aussi intéressantes que les graffitis sur les murs des maisons en ruine ou que la texture rugueuse du ciment sous mes pieds. La chair du monde, dans ses rythmes et son fourmillement incessants, se donnait à moi. Cette terre m'appartenait et je lui appartenais ; nous étions alignées sur la même fréquence vibratoire.

29 Au sein de ma famille, la marche a toujours été associée à des vertus et à des comportements spécifiques : elle permet de se ressourcer spirituellement, d'augmenter ses capacités de concentration et d'affiner sa perception ; elle offre la possibilité de créer du lien avec ceux qui nous accompagnent, de s'approprier les différents espaces rencontrés, de nous y attacher, de générer des nouveaux souvenirs. Elle est une ouverture sur le monde et permet, en somme, de mieux l'habiter. Seulement, cette manière de se déployer corporellement et émotionnellement au sein de l'espace urbain est socio-culturellement située et mérite que l'on s'y attarde davantage.

30 Dans la nouvelle préface de *Les Techniques du corps*, David Le Breton explique que dans la première partie du XXe siècle, Marcel Mauss intronise le corps comme objet sociologique (Le Breton, 2021 : 17). C'est également l'un des premiers chercheurs à considérer la pratique de la marche comme digne d'intérêt dans le cadre d'études ethnolo-

giques (Ingold et Vergunst, 2008 : 1). Mauss fait de la dimension corporelle une matière socialisée et imprégnée de sens ; il n'existerait donc pas une manière « naturelle » de marcher dans la mesure où les techniques du corps relèvent de la transmission sociale et sont imbibées de significations et de valeurs propres (Le Breton, *op. cit.* : 13).

31 La marche interurbaine présentée en amont repose effectivement sur un réflexe eurocentré – inséré même dans ce qui pourrait être décrit comme la culture urbaine « occidentale » – à savoir l'acte d'improvisation. Lors de nos déplacements à pied en contexte urbain, nous improvisons quand nous pensons que les itinéraires sont physiquement et temporellement accessibles, matériellement praticables, et relativement sûrs ; nous improvisons lorsque nous ne craignons pas d'être vus pendant nos cheminements, quand les conditions climatiques généralement le permettent, et quand nous savons que nous ne risquons pas d'enfreindre les codes culturels projetés sur les espaces que nous traversons. Autrement dit, la spontanéité et l'insouciance dont j'ai fait preuve lors de cet évènement sont le reflet d'un privilège, celui d'avoir vécu au sein d'espaces dont le degré d'accessibilité piétonne est relativement élevé. L'improvisation, en ville et au-delà, est un acte de confiance.

32 La conceptualisation et la pratique de la marche en Israël, tout comme dans d'autres pays de la région, sont pourtant différentes. Arnon Ben-Israel et Avinoam Meir (2018), qui analysent les significations socio-culturelles attribuées à la marche à pied au sein de communautés bédouines israéliennes, tout comme l'impact de cette pratique au sein de leurs villes de résidence, montrent que cette activité est souvent considérée comme improductive, comme une perte de temps et d'énergie sans bénéfices apparents, voire comme une forme de mobilité indigne des hommes adultes, et qui serait propre à l'enfance (*ibid.* : 121).

33 Plus généralement, ces chercheurs mettent l'accent sur le fait qu'en contexte israélien, la liberté et la spontanéité piétonne sont fragilisées non seulement à cause de certains codes socio-culturels comme ceux qui viennent d'être précisés, mais également par les nombreux épisodes de violence intercommunautaire qui génèrent de l'insécurité, des aménagements urbains parfois défaillants et un climat souvent peu compatible avec la réalisation d'activités physiques à

l'extérieur, notamment dans les zones désertiques du pays (*ibid.* : 123). Ces analyses rejoignent celles présentées dans d'autres travaux portant spécifiquement sur l'impact de la planification urbaine sur la mobilité piétonne en Israël (Omer *et al.*, 2015), et sur la corrélation qui existe entre la marche en milieu urbain et l'affleurement de sentiments communautaires auprès des citadins à Amman, en Jordanie (Al-Homoud et Al-Zghoul, 2025).

34 Ceci ne signifie pourtant pas que la marche à pied en ville – qu'elle soit conçue comme une forme de mobilité urbaine ou comme activité de loisir – ne soit pratiquée en Israël. En l'occurrence, certaines études montrent que depuis le milieu des années 1990, l'activité physique de prédilection de deux tiers des Israéliens – Juifs notamment – est la marche à pied, pratiquée deux fois par semaine et d'une durée respective de trente minutes (Ben-Israel et Meir, 2018 : 117). Ces informations concordent avec mes propres observations à Nof HaGalil, où j'ai souvent aperçu des résidents en train de marcher ensemble dans les rues et dans les parcs de la ville, notamment les soirs d'été et durant le shabbat, jour de repos hebdomadaire dans le judaïsme. Si les espaces et les temporalités de la marche pratiquée par ces résidents sont certainement différents de ceux qui ont délimité mon déplacement interurbain, ces observations permettent tout de même de corroborer que des représentations positives associées à des formes corporelles de mobilité urbaine existent dans certains contextes israéliens.

35 En outre, m'inspirant de la technique mobile du *go-along*, j'ai participé aux marches en forêt organisées par l'association Ummah [4], formée par des résidents palestiniens et juifs de la ville ; en synchronisant leurs cheminements et en s'appropriant collectivement les espaces urbains et naturels, leur objectif était de protester contre les politiques discriminatoires de la municipalité à l'encontre de la minorité palestinienne de Nof HaGalil. Marcher ensemble devient, dans ce contexte spécifique, une forme d'activisme politique performatif (Huss, 2022 : 9).

36 Outre l'effort de décentrement et de réexamen critique de mes habitudes corporelles, les émotions ressenties durant la marche ascendante entre les deux villes ont eu des réverbérations cognitives qui m'ont ensuite permis de comprendre deux aspects importants liés à

mon travail à Nof HaGalil. Comme cela a été annoncé dans l'introduction, nous sommes ici face à un grand danger interprétatif, à savoir celui de dresser un constat teint d'ethnocentrisme strictement motivé par une expérience corporellement située du terrain.

37 Si ce risque épistémologique est certainement lié aux limites de l'approche phénoménologique adoptée dans cet article, ce défi est plus largement celui de la (ou de l'im)possibilité de l'interprétation et de la représentation en sciences sociales (Clifford et Marcus, 1986 : 2). L'un des débats tenus par les représentants du tournant interprétatif des années 1980 porte précisément sur la non-transparence des catégories de langage, donc sur la méfiance que doit susciter toute description phénoménologique prétendument universelle. Les procédés littéraires que nous utilisons lors de nos descriptions ont invariablement un impact sur le sens des phénomènes culturels recensés ; par conséquent, toute description est déjà porteuse d'une forme d'interprétation, et toute « vérité ethnographique » est en réalité située et parcellaire (*ibid.* : 7).

38 Cette mise en garde épistémologique nous mène donc à nous poser une série de questions : qu'est-ce que les personnes rencontrées sur le terrain ont à dire sur leurs propres expériences urbaines au sein de la conurbation Nazareth-Nof HaGalil ? Quelles émotions accompagnent ces prises de position ? Existe-t-il une quelconque continuité entre ma propre expérience sensorielle et émotionnelle et celle de mes interlocuteurs ? Le caractère inachevé des analyses qui émergent de ces questions est par ailleurs patent dans la mesure où les discours qui vont être présentés ne reflètent pas le point de vue de l'ensemble de la population palestinienne de Nof HaGalil, mais celui de certaines familles dont quelques enfants sont inscrits à l'école Fabra.

39 Ces questions, qui invitent à la prudence interprétative, sont explorées dans la partie qui suit. Comme je l'ai mentionné en amont, la dissonance sensorielle et émotionnelle subie dans le terrain m'a permis de comprendre deux aspects importants liés à mes recherches en Galilée. D'un côté, j'ai pu mieux discerner les raisons pour lesquelles les enfants de familles palestiniennes étaient inscrits à l'école Fabra, centre scolaire public « juif » où je menais mon terrain ; d'un autre côté, cette marche interurbaine m'a permis d'avoir

une vue plus complète sur les tensions socio-politiques présentes en Israël et leur traduction spatiale.

40 En effet, un aspect qui revient systématiquement lors des échanges avec les familles palestiniennes résidant à Nof HaGalil est, précisément, l'impossibilité de scolariser leurs enfants dans les centres scolaires de leur choix – à savoir les écoles dites « arabes » de Nazareth – à cause des difficultés de déplacement entre les deux villes. Ces limitations se trouvent aggravées par le fait que ni le ministère de l'Éducation israélien ni la mairie de Nof HaGalil ne souhaitent ouvrir des écoles arabes dans la ville perpétuant, *de facto*, la politique de judaïsation de la Galilée. Amal, praticienne palestinienne habitant à Nof HaGalil dont les enfants sont inscrits dans une école arabe privée de Nazareth, témoigne lors d'un entretien mené en anglais [5] en 2019 :

> Emmener les enfants à Nazareth, c'est très difficile, je souffre de cette situation. Nazareth le matin c'est une catastrophe, et à midi c'est pareil. Y emmener les enfants peut prendre une heure et même plus, c'est très compliqué logistiquement. Et c'est difficile aussi parce que je me dis : pourquoi devraient-ils [les enfants] faire ça tous les matins ? Pourquoi ne peuvent-ils pas tout simplement aller à l'école à pied ? Il y a 4 000 enfants arabes qui quittent la ville tous les matins. C'est beaucoup, et c'est un problème parce que si tu n'as pas l'école [dans ta ville de résidence], tu n'as pas non plus les activités extrascolaires, tu n'as pas ton groupe de camarades, ou tes amis dans le quartier, parce que l'école est l'endroit où l'on construit des liens sociaux.

Nora, habitante de Nof HaGalil et enseignante d'anglais dans un collège arabe privé de Nazareth, et dont le fils est inscrit en CP à l'école Fabra, tient un discours qui ressemble à celui d'Amal lors d'un entretien réalisé en anglais en 2022 :

> L'idée que je puisse porter mon bébé [son deuxième enfant] dans les bras et que je puisse prendre les escaliers avec Zaki [son fils inscrit à Fabra] pour aller à un endroit près de chez nous [l'école Fabra] est bien mieux que de nous retrouver dans des bouchons tous les matins […] Pour y aller [à Nazareth], on se trouverait coincés dans des bouchons pendant une heure, juste pour pouvoir y arriver.

Triangulant ces informations avec celles fournies par d'autres résidents, ainsi qu'avec mes propres observations et expérience incarnée du terrain, j'ai non seulement réalisé l'inexistence de voies piétonnes alternatives et praticables reliant les deux villes, mais aussi que les échanges routiers entre les deux sites urbains sont particulièrement éprouvants pour les conducteurs. Par ailleurs, comme le témoignage de Nora permet de le montrer, mon interlocutrice préfère réaliser des déplacements à pied, certes près de chez elle, au lieu de prendre la route tous les matins pour amener les enfants à l'école – préférence catégoriquement partagée par Amal –, ce qui dévoile des représentations positives associées à ce type de mobilité quotidienne en contexte urbain.

41 Obligés de prendre des routes obsolètes au sein d'une configuration interurbaine défaillante et spatialement fragmentée afin d'accéder à leurs écoles de préférence, certains résidents palestiniens de Nof HaGalil, dont des parents de l'école Fabra, se sentent attrapés au sein de leur propre ville. D'après Nora, Amal, et d'autres parents d'élèves rencontrés à Nof HaGalil, cette situation a un impact négatif sur l'expérience scolaire des enfants : d'une part, les familles qui ne peuvent se permettre le déplacement à Nazareth sont contraintes d'inscrire ces derniers au sein d'écoles « juives » socio-culturellement et politiquement très éloignées de leurs milieux d'origine ; d'autre part, ces déplacements quotidiens compromettent la qualité de vie des enfants, ces derniers affichant des niveaux de fatigue beaucoup plus élevés à cause des embouteillages et disposant de moins de temps de sociabilité après leur journée d'école.

42 Finalement, l'apprentissage corporel né de la dissonance émotionnelle et sensorielle ressentie durant ma marche interurbaine a contribué de manière décisive à doter l'expérience sensible d'une dimension politique spécifique : en effet, elle m'a permis de prendre conscience des différentes logiques structurant l'aménagement du territoire israélien, et de leur lien intime avec le conflit qui embrase la région depuis des décennies. L'espace étant chargé d'affects, d'imaginaire et d'idéologie (Saint-Pierre (de), 2002 : 15), cet aménagement interurbain est accompagné d'un poids symbolique précis.

43 En effet, en contexte israélien et au-delà (Solnit, 2001 : 131), les espaces situés « en haut », « au-dessus », sur les collines et sur les

cimes des montagnes renvoient à un imaginaire guerrier, sécuritaire et mystique. D'une part, dans le judaïsme, tout comme au sein d'autres religions, les montagnes symbolisent l'*axis mundi*, c'est-à-dire le centre du monde et le point de connexion entre le Ciel (au sens religieux) et la Terre (Frankel et Platkin Teutsch, 1992 : 367). D'autre part, les cimes sont des espaces militairement stratégiques permettant d'y établir des postes de surveillance : « Nof HaGalil » signifiant littéralement « la vue sur la Galilée » en hébreu (נוף הגליל), la ville devient métaphoriquement la tour de guet de l'ensemble de la région.

44 La conurbation Nazareth-Nof HaGalil est donc marquée par une hiérarchie visuelle unilatérale, où le pouvoir de « voir » l'autre signifie le contrôler, le maîtriser et le discipliner. C'est le principe de l'« urbanisme optique » analysé par l'architecte israélien Eyal Weizman (2007 : 130) ou celui du célèbre panoptique dont s'inspire Michel Foucault pour analyser les institutions disciplinaires axées sur le contrôle social (1975). La voie empruntée lors de ma marche interurbaine constitue donc une zone tampon qui rend difficile la circulation de personnes, sorte de « non-lieu » (Augé, 1992) spécifiquement aménagé afin de les canaliser de manière contrôlée ; digue protectrice évoquant le refus de la rencontre, cette césure physique et symbolique est la projection matérielle univoque du sentiment de supériorité d'une communauté sur l'autre (Escallier, 2006 : 15).

Conclusion

45 Nous avons exploré, dans le cadre de cet article, le lien qui existe entre les émotions nées d'une approche sensorielle de l'environnement de recherche, et les nouvelles formes d'action et de savoirs qui émergent de cette rencontre incarnée du terrain. Pour ce faire, j'ai choisi de mettre en avant un moment rare de l'enquête, à savoir une marche interurbaine improvisée réalisée au début de mon premier terrain ethnographique, reliant la ville « arabe » de Nazareth et la ville « juive » de Nof HaGalil.

46 En gardant à l'esprit les limites épistémologiques de l'approche phénoménologique inspirée de l'ethnographie mobile adoptée dans cet article, nous avons vu que la disruption sensorimotrice et émotionnelle qui s'est produite dans ce cheminement a permis

d'ouvrir de nouvelles pistes de recherche : d'un côté, elle m'a incitée à questionner mes propres pratiques socio-culturellement situées d'immersion corporelle dans l'espace ; d'un autre côté, les émotions qui ont émergé de ce corps en mouvement et en détresse physique, et qui se sont amalgamées à des représentations mentales, m'ont permis de mieux comprendre les raisons pour lesquelles des enfants palestiniens étaient inscrits à l'école publique « juive » où je menais mes recherches ; finalement, cette dissonance émotionnelle a constitué un guide sensible qui m'a aidé à déceler les fortes tensions intercommunautaires en cours dans le pays et leur traduction spatiale.

47 Finalement, et bien que cela n'ait été que mentionné dans cet article, cette recherche a dévoilé que malgré la situation de violence structurelle en cours en Israël, les interlocuteurs rencontrés sur le terrain disposent tout de même d'étroites marges de manœuvre quotidiennes afin de protester collectivement contre les différentes formes de discrimination subies par la minorité palestinienne. L'association Ummah, formée par des résidents juifs et palestiniens de Nof HaGalil qui organisent des marches mensuelles en forêt, ne constitue qu'une des très nombreuses initiatives de rapprochement intercommunautaire qui opèrent aujourd'hui dans le pays (Bar Shalom, 2006 ; Bekerman, 2018). Y a-t-il encore une place pour l'espoir ? Ce que nombre de travaux démontrent, est qu'il y a certainement du « pouvoir » dans les rencontres que l'espace permet (Certeau (de), 1980 ; Agier, 1999 ; Huss, 2022 : 15). L'anthropologie, loin d'être la pensée des présupposés ontologiques, des propriétés et des essences, est une discipline qui s'intéresse aux liaisons et aux déliaisons, aux recompositions et aux fluidités (Laplantine, 1999 : 34). Aujourd'hui plus que jamais, il devient fondamental de s'interroger face à une « trop belle unité du plan », la réalité possédant rarement la stabilité dont nous la créditons souvent (Laplantine, 2003 : 46).

BIBLIOGRAPHY

AGIER M., 1999, *L'invention de la ville. Banlieues, townships, invasions et favelas*, Paris : Éditions des archives contemporaines.

AL-HOMOUD M. et AL-ZGHOUL S., 2025, « Socio-Spatial Bridging Through Walkability: A GIS and Mixed-Methods Analysis in Amman, Jordan », *Buildings*, nº 15, p. 1-38.

ANDRIEU B. et BUREL N., 2014, « La communication directe du corps vivant. Une émersiologie en première personne », *Hermès, La Revue*, nº 68, p. 46-52.

AUGE M., 1992, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris : Le Seuil.

BAR SHALOM Y., 2006, *Educating Israel: Educational Entrepreneurship in Israel's Multicultural Society*, Londres : Palgrave Macmillan.

BEKERMAN Z., 2018, « Œuvrer à la réconciliation par l'éducation : Juifs et Palestiniens en Israël », *Revue internationale d'éducation de Sèvres*, nº 78, p. 67-78.

BEN-ISRAEL A. et MEIR A., 2018, « Mobility along Socio-cultural Borders: Brisk-walking in Bedouin Towns », *Geography Research Forum*, p. 113-137.

BÉNÉÏ V., BOUX F. et SALME J., 2024, « Embodied Polygraphies and Sensory Experimentations », *Anthrovision*, nº 1, p. 1-14.

BERTHOMIÈRE W., 2003, « Croissance urbaine et immigration : le cas des villes de développement en Israël », *L'Information Géographique*, nº 2, p. 134-150.

CERCLET D., 2023, « Corps », *Anthropen* (en ligne). URL : https://doi.org/10.47854/anthropen.v1i1.52047. Consulté le 16 décembre 2025.

CERTEAU (DE) M., 1980, *L'Invention du quotidien, 1 : Arts de faire*, Paris : Union Générale d'Éditions.

CLIFFORD J. et MARCUS G. E., 1986, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Los Angeles : University of California Press.

ESCALLIER R., 2006, « Les frontières dans la ville, entre pratiques et représentations », *Cahiers de la Méditerranée*, nº 73, p. 79-105.

FALAH G., 1992, « Land Fragmentation and Spatial Control in the Nazareth Metropolitan Area », *Professional Geographer*, nº 1, p. 40-44.

FOUCAULT M., 1975, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris : Gallimard.

FRANKEL E. et PLATKIN TEUTSCH B., 1992, *The Encyclopedia of Jewish Symbols*, Lanham : Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

GILBERT K., 2001, *The Emotional Nature of Qualitative Research*, Boca Raton : CRC Press.

HARAWAY D., 1988, « Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective », *Feminist Studies*, nº 3, p. 575-599.

HUSS M., 2024, « The transgressive art of walking: entanglements of urban activism and tourism in South Tel Aviv », *Social & Cultural Geography*, nº 1, p. 104-122.

INGOLD T., 2023, « Tomber à la renverse. Vers une écologie de l'attention », *Hermès, La Revue*, nº 91, p. 164-167.

INGOLD T. et VERGUNST J., 2008, *Ways of Walking: Ethnography and Practice on Foot*, Aldershot : Ashgate.

LAPLANTINE F., 1999, *Je, nous et les autres*, Paris : Le Pommier-Fayard.

—, 2003, *De tout petits liens*, Paris : Mille et une nuits.

—, 2020, *Penser l'intime*, Paris : CNRS Éditions.

LE BRETON D., 2012, *Marcher. Éloge des chemins et de la lenteur*, Paris : Éditions Métailié.

MAUSS M., 2021, *Les Techniques du corps* [1936], Paris : Éditions Payot & Rivages.

MONNET N., CAMPONOVO S.-R. et MOODY Z., 2020, « Co-producción de conocimiento al caminar con niños, niñas y adolescentes. Miradas cruzadas entre dos investigaciones llevadas a cabo en Suiza y España », *Sociedad e Infancias*, p. 43-53.

OMER I., ROFE Y. et LERMAN Y., 2015, « The impact of planning on pedestrian movement: contrasting pedestrian movement models in pre-modern and modern neighborhoods in Israel », *International Journal of Geographical Information Science*, nº 12, p. 2121-2142.

OMRANI A., 2023, « Sensing anthropology: A critical review of the sensorial turn in anthropology », *Mediterranean Journal of Social & Behavioral Research*, nº 3, p. 127-133.

PINK S., 2013, « Engaging the Senses in Ethnographic Practice », *The Senses and Society*, nº 3, p. 261-267.

RABINOWITZ D. et MONTERESCU D., 2008, « Reconfiguring the 'Mixed Town': Urban Transformations of Ethnonational Relations in Palestine and Israel », *International Journal of Middle East Studies*, nº 2, p. 195-226.

RAULIN A., 2007, *Anthropologie urbaine*, Malakoff : Armand Colin.

SAINT-PIERRE (DE) C., 2002, *La fabrication plurielle de la ville, décideurs et citadins à Cergy-Pontoise* : 1990-2000, Saint-Étienne : Créaphis.

SOLNIT R., 2001, *Wanderlust: A History of Walking*, New York : Penguin.

STOLLER P., 1992, « Embodying Cultural Memory in Songhay Spirit Possession », *Archives des sciences sociales des religions*, nº 79, p. 53-68.

—, 1997, *Sensuous Scholarship*, Philadelphie : University of Pennsylvania Press.

THOMAS R., 2003, « Quand le pas fait corps et sens avec l'espace. Aspects sensibles et expressifs de la marche en ville », *Cybergeo : European Journal of Geography* (en ligne). URL : http://journals.openedition.org/cybergeo/4304. Consulté le 16 décembre 2025.

WEINREB A. R., 2021, « Pulsing and pedestrian life: ideology in motion in Mitzpe Ramon, Israel », *Cultural Geographies*, nº 1, p. 123-139.

WEIZMAN E., 2007, *Hollow Land. Israel's Architecture of Occupation*, Londres et New York : Verso.

YACOBI H., 2002, « The architecture of ethnic logic: exploring the meaning of the built environment in the 'mixed' city of Lod-Israel », *Geografiska Annaler*, nº 3 et 4, p. 171-187.

NOTES

1 Les prénoms des personnes et le nom de l'école ont été anonymisés.

2 En Israël, dans le langage courant, les termes d'« Arabe » et de « Palestinien » sont constamment interchangés par tous les groupes en co-présence dans le pays. Cependant, employer l'étiquette d'« Arabe » pour se référer à un Palestinien n'est pas neutre en termes politiques. En l'occurrence, au sein de l'administration israélienne, les Palestiniens sont exclusivement décrits comme des « Arabes », ce qui permet de voiler leur patrimoine culturel spécifique, leurs identifications ethno-nationales et leurs revendications politiques.

3 Chiffre tiré du bureau central des statistiques israélien (CBS) : https://www.cbs.gov.il/en/cbsNewBrand/Pages/default.aspx (consulte le 16/12/2025).

4 Le nom de l'association a été anonymisé.

5 L'anglais est l'une des langues maternelles des deux interlocutrices palestiniennes dont les témoignages apparaissent dans cet article.

ABSTRACTS

Français

Comment se forge un savoir ? Comment les émotions nées d'un corps en mouvement, et amalgamées à un foisonnement de perceptions sensorielles et de représentations cognitives, peuvent enrichir la pratique du terrain ethnographique ? Cet article aspire à apporter des éclairages concernant le lien indéfectible entre une approche sensible de nos environnements de recherche, les émotions nées de cette rencontre incarnée, et l'émergence de nouvelles formes d'action et de savoirs sur le terrain. Pour ce faire, je vais privilégier un moment rare de l'enquête, à savoir une marche improvisée de trois kilomètres réalisée entre la ville « arabe » de Nazareth et la ville « juive » de Nof HaGalil lors de mon premier terrain ethnographique en Galilée. La disruption sensorimotrice et émotionnelle engendrée par cette marche a provoqué des réverbérations cognitives qui m'ont ensuite permis de questionner mes propres pratiques d'immersion corporelle dans l'espace, et d'envisager certains aspects de ma recherche sous un jour nouveau.

English

How is knowledge created? Can emotions emerging from a body in motion – and blended with an abundance of sensory perceptions and cognitive representations – enrich the practice of ethnographic fieldwork? This

article aims to shed light on the unwavering link between the adoption of a sensory approach to our research environments, the emotions ensuing from this embodied encounter, and the emergence of new forms of action and knowledge during fieldwork. In order to do this, I will focus on a rare moment in the investigation, namely an improvised three-kilometer walk that I did during my first ethnographic research in the Galilee between the "Arab" city of Nazareth and the "Jewish" city of Nof HaGalil. The sensor-imotor and emotional disruption caused by this walk caused cognitive reverberations that allowed me to question my own practices of bodily immersion in space, and to consider some aspects of my research in a new light.

INDEX

Mots-clés
affectivité, anthropologie, épistémologie, Israël, discrimination ethnique

Keywords
emotions, anthropology, epistemology, Israel, ethnic discrimination

AUTHOR

Clara Quintilla Piñol
(Laboratoire d'Anthropologie Politique (LAP), CNRS-EHESS)

Clara Quintilla Piñol est doctorante au Laboratoire d'Anthropologie Politique (LAP, CNRS-EHESS, Paris, France). Ses recherches en Israël se situent au point d'intersection entre l'anthropologie de l'éducation et l'anthropologie urbaine. Boursière du Centre de recherche français à Jérusalem (CRFJ) en 2021, elle a mené plusieurs terrains ethnographiques en Israël focalisés sur les relations intercommunautaires en contexte éducatif. Attirée par la richesse épistémologique offerte par la pratique de la marche en milieu urbain, elle s'intéresse également au phénomène des « villes mixtes » israéliennes ; ses recherches explorent les défis sociopolitiques et culturels liés à cette forme urbaine particulière, ainsi que ses horizons riches en potentialités. Lien ORCID : https://orcid.org/0000-0002-7523-7550 et IdHAL : clara-quintilla-pinol (https://hal.science/search/index/q/*/authIdHal_s/clara-quintilla-pinol)

La sensibilité spatiale et l'étude des maisons-musées : une autoréflexion à travers les lieux de mémoire

Spatial sensitivity and the study of house museums: a self-reflection through places of memory

Joëlle Saliba

OUTLINE

Introduction
Karantina ou le paysage qui ne livre pas son histoire
L'indignation comme moteur de l'interrogation spatiale
De la rencontre avec la ville à la rencontre avec les lieux littéraires
La découverte d'une maison d'artiste, entre dépaysement et dévastation
Conclusion

TEXT

Introduction

1 Edmond Rostand, Rosemonde Gérard, Max Ernst, Dorothea Tanning, José Régio, José Saramago, Santiago Rusiñol, Petre Stoica, Asger Jorn et Goffredo Parise, qu'ont-ils en commun ? Poètes, peintres, dramaturges ou sculpteurs, ces artistes appartenant à des disciplines, des courants et des pays différents ont – chacun, chacune et parfois en couple – conçu et créé des maisons, aujourd'hui devenues lieux de mémoire, que l'on peut visiter et qui sont à la fois sources d'inspiration et ouvroirs biographiques. Ces artistes, qu'ont-ils en commun avec moi, la chercheuse libanaise qui a décidé de les regrouper dans un corpus pour comparer leurs maisons et les récits qui en découlent ? Nous avons, chacun et chacune, choisi de changer de pays ou de ville pour nous installer ailleurs. C'est à travers ce critère que je m'approprie le sujet qui m'a été confié par mes directrices de recherche, en choisissant des cas à travers lesquels je peux interroger les raisons du déplacement géographique (maladie, exil, retraite…) et étudier l'attachement de l'artiste à sa ville d'adoption. Pour mieux

comprendre ces raisons, j'effectue dans le cadre de ma recherche des déplacements, allant sur les pas de ces artistes et visitant leurs maisons. Or ce versant pratique de ma thèse nécessite que je mobilise une sensibilité spatiale qui a été façonnée par d'autres lieux de mémoire, situés au Liban.

2 Dans ce qui suit, j'inscris ma recherche actuelle portant sur des maisons-musées européennes dans une démarche qui s'est préparée depuis l'enfance au contact – d'abord fortuit puis recherché – avec des lieux de la mémoire personnelle mais aussi de la mémoire collective. Mon but est de « [théoriser] à partir d'expériences vécues » (Papillon, 2021 : 27), dans et avec l'espace, et d'explorer la manière dont mes émotions font émerger des questions susceptibles de façonner la méthodologie de mes recherches. J'adopte pour cela une approche topo-analytique telle que la définit Bachelard dans *La Poétique de l'espace*, consistant en « l'étude psychologique systématique des sites de notre vie intime » (1957 : 36). Je trace ainsi une topographie de mes émotions en explorant « la puissance spéculative [de mon] vécu » (Sábado Novau, 2025). Autrement dit, je tente de mette en avant le potentiel théorique des anecdotes[1] et événements traumatiques vécus au Liban, que j'ai sélectionnés en fonction de leur impact sur ma conception de l'espace, de la littérature et du patrimoine culturel. Je réfléchis sur la manière dont le rapport entre littérature et lieux de mémoire a développé chez moi une sensibilité spatiale qui m'oriente dans ma recherche actuelle.

Karantina ou le paysage qui ne livre pas son histoire

3 La porte d'entrée de l'appartement où j'ai grandi s'ouvrait sur une salle de séjour flanquée de deux chambres : l'une, celle de mon frère et moi, donnant sur le port de Beyrouth, l'autre, celle de mes parents, côté Mont-Liban. Quant à la cuisine, elle était reliée à la salle de séjour par un couloir, celui-là même où mes parents s'étaient réfugiés lors d'une attaque israélienne sur le port, en juillet 2006. Depuis ma fenêtre, les silos, imposants et gris, contrastaient fortement avec les eucalyptus chétifs, tristes sentinelles de cette friche qui entourait l'immeuble et qui dissuadait les visiteurs. Grandir dans les années 1990 à Beyrouth, c'était s'imbiber d'un malaise diffus sans

comprendre qu'il provenait d'une guerre civile qui venait juste de prendre fin. Ainsi, mon appartement natal est l'espace qui m'a fourni « à la fois des images dispersées et un corps d'images » (Bachelard, *op.cit.* : 31). Les premières sont venues du paysage environnant la maison : parmi les herbes folles de la friche, je contemplais les pierres couleur sable, ruines de maisons dont je n'avais pas vu la destruction et qui n'existaient que dans les souvenirs de mon père et mes tantes. Leurs souvenirs étaient remplis des objets et des meubles qui avaient servi de cadres à ceux dont on ne parlait pas : mes grands-parents et mon oncle paternels. Par contre, le « corps d'images », les images complètes, structurées, ont surgi des livres. Je sentais que mon quartier et ma maison regorgeaient de récits, mais j'étais loin de soupçonner que ceux-ci étaient enfouis sous les décombres des émotions vives. Les personnages des histoires, c'est-à-dire ceux qui avaient habité ce lieu avant moi et qui m'avaient vu grandir, étaient éloignés de la fonction narrative par la douleur et les traumatismes de la guerre civile. Raconter étant synonyme de revivre, ils ne cherchaient (et ne cherchent toujours) pas à s'exposer volontairement à cet épisode sanglant de l'Histoire du Liban, ni aux beaux souvenirs teintés par une tragédie qui ne cesse de se renouveler.

4 Je me sentais confinée, avec l'impression de vivre sur une île entourée de béton : je percevais le port comme un obstacle à la mer, et l'autoroute comme obstacle à la ville et à ses péripéties. Pour emprunter le pont qui relie Karantina au quartier de Mar Mikhaël, il fallait être toujours accompagnée d'un adulte. Mes trajets quotidiens étaient donc les suivants : depuis chez moi jusqu'à Mar Mikhaël où travaillaient mes parents, depuis chez moi jusqu'à Jeïtaoui où se situait mon collège, depuis chez moi jusqu'à Épineuil-le-Fleuriel, jusqu'au « domaine mystérieux » où le grand Meaulnes assistait à une fête étrange, menée par des enfants, jusqu'à Yonville où Emma Bovary « se réveillait en d'autres rêves », jusqu'à l'île de Procida à Naples où un Lamartine fictionnalisé tombait amoureux de Graziella, jusqu'à Palmyre où la reine Zénobie tenait tête aux empereurs romains. Frustrée par le silence du paysage et de la maison, je me tournais vers les seuls objets qui ne m'avaient jamais tu une histoire : les livres. Je me nourrissais de leurs images venues d'ailleurs pour que le cloître dans lequel je vivais devienne « la maison [qui] abrite la rêverie, la maison [qui] protège le rêveur, la maison [qui] nous permet de rêver en

paix » (Bachelard, *op. cit.* : 34). Je devais combler le vide narratif, déclencheur d'un sentiment insupportable : l'ennui. Ce sentiment m'a rendu visite très tôt et a été exacerbé par les longs étés passés à la maison. Je dois toutefois lui rendre honneur puisqu'il a transformé ma chambre en atelier d'écriture. J'ai commencé à raconter l'espace avec les mots que j'apprenais dans les livres, à chasser l'ennui à coups de virgules, à reconstruire le paysage avec les fragments de mes lectures. Actuellement, lors des visites que j'effectue dans le cadre de ma thèse, je pose ces images de mon enfance et de mon adolescence à côté des pièces muséalisées dans lesquelles les artistes ont créé (bureau, atelier, bibliothèque, chambre à coucher) pour que le contraste entre mon expérience et les leurs devienne plus saillant. J'observe la taille de la pièce, les couleurs, la vue depuis la fenêtre, sa forme, sa présence ou son absence… tous les indices que mon parcours littéraire m'a appris à repérer dans le cadre spatial d'un texte, je les cherche dans la maison-musée. Je m'interroge sur les émotions qu'ils peuvent susciter puis je les vérifie à l'aide des archives de la maison ou de l'œuvre de l'artiste. Est-il anodin que le poète portugais José Régio ait choisi d'écrire dans la pièce qui donne sur le cimetière de Portalegre [2], sachant que la finitude de l'homme et le silence de Dieu sont des thèmes récurrents dans son œuvre ?

L'indignation comme moteur de l'interrogation spatiale

5 Si l'ennui a déclenché en moi le désir de réimaginer l'espace par l'écriture, la colère m'a propulsée dans l'espace pour que je confronte son histoire. Dans les deux cas, la littérature a joué un rôle déterminant. Ma crise d'adolescence s'est accompagnée d'une crise de l'espace, ou plutôt d'une crise de la représentation de l'espace, survenue précisément en classe de Première, à la lecture du roman *Dans les Meules de Beyrouth* de Toufic Youssef Aouad, choisi par le professeur d'arabe pour une étude analytique, puis remplacé par *Don Quichotte.* Non contente de devoir étudier les aventures chimériques de ce monsieur (dont la fin m'a quand même émue), je me suis aventurée toute seule *Dans les Meules de Beyrouth*, ce roman libanais publié deux ans avant le déclenchement de la guerre civile. Cette lecture a constitué un tournant parce qu'elle m'a confrontée à une

émotion nouvelle, d'abord indicible, celle de voir pour la première fois ma ville représentée par quelqu'un avec qui je partageais une langue, une terre, une histoire qu'il connaissait et qu'il me transmettait, qu'il me *léguait*. Cependant, la douce chaleur de la reconnaissance s'est vite transformée en feu d'indignation. Pourquoi n'avions-nous pas étudié ce roman en classe ? Pourquoi le professeur ne nous avait-il pas guidés à travers les méandres de Beyrouth des années 1970 ? C'est ainsi que j'ai pris conscience du fait que je n'avais jamais lu une histoire dans laquelle je reconnaissais les cadres spatiaux pour les avoir vus de mes propres yeux et perçus de mon propre corps. Cette terrible réalisation de l'aliénation spatiale et culturelle a fait naître en moi une attention particulière à l'importance du patrimoine immatériel dans la formation des jeunes citoyens, dans la création d'un rapport avec le territoire. Ce n'est pas pour dire que les Libanais n'ont pas un attachement à leur terre, bien au contraire, mais j'ai commencé à remettre en question les représentations qui forment ces attachements et les canaux qui les véhiculent. Autrement dit : qui détermine notre perception de tel territoire, de telle région ? Qui décide quel quartier visiter, quel village explorer ? Qui décide où faire du tourisme, où passer ses vacances ? Venant d'un pays où les partis politiques de la guerre civile continuent d'envahir les espaces publics et de contrôler les institutions éducatives et culturelles, je vois comment certaines régions sont évitées et comment le patrimoine culturel est invisibilisé par l'association qui existe entre un territoire et un chef politique. Ainsi, quand elle existe, la maison-musée est négligée ou, comme je l'explique plus loin sur l'artiste Abdel Hamid Baalbaki, sa révélation au grand public est conditionnée par des événements tragiques.

6 Ce mélange de trahison et d'abandon ressenti en classe de Première s'est manifesté à chaque découverte des atrocités de la guerre civile. En deuxième année de licence, j'ai passé plusieurs nuits blanches après avoir assisté à *Incendies* (2003) de Wajdi Mouawad, hantée par l'histoire de Souha Bechara, l'ex-détenue de la prison de Khiam qui a inspiré le personnage de Nawal. En première année de master à Perpignan, ma recherche sur son roman *Anima* (2010) m'a conduite jusqu'aux archives de l'association Visa pour l'Image où une photo prise par Françoise Demulder[3] en 1976 m'a raconté le massacre qui a eu lieu dans mon quartier. Cette rencontre fulgurante avec une

photographie déterritorialisée a recadré dans mon esprit l'image que j'avais de Karantina. J'ai compris alors que le silence et le malaise qui se dégageaient de l'espace étaient dus au massacre des Palestiniens par les phalangistes chrétiens, un massacre inscrit dans un cycle de violence persistant. Parallèlement à la rédaction de mon mémoire de master, j'ai réfléchi aux façons possibles d'encadrer émotionnellement la transmission d'objets culturels liés à la guerre. J'ai aussitôt suspendu ma réflexion, la question étant elle-même écrasée par le renouvellement quotidien des traumatismes collectifs au Liban. Une reformulation et une transposition spatiale de la problématique me permettent actuellement d'interroger la responsabilité des maisons-musées de mon corpus vis-à-vis d'une mémoire collective locale et leur capacité, en tant qu'objets culturels, « *à recréer des liens au sein d'une réalité territoriale, sociale […]* » (Gouchan et Mura, 2023). *Par ailleurs, il est nécessaire, dans cette interrogation, de réactiver la démarche que j'ai adoptée pour comprendre la « réalité territoriale » de ma propre ville natale.*

De la rencontre avec la ville à la rencontre avec les lieux littéraires

7 Pour combler les lacunes des cours d'histoire au lycée [4], j'ai passé ma vingtaine à tisser des liens avec Beyrouth à travers les récits : ceux de la nouvelliste syrienne Ghada Al-Samman, de la romancière libanaise Leïla Baalbaki et des romanciers libanais Rabih Jaber et Jabbour Douaihi. Je laissais les récits romanesques me guider à travers la ville, créant « un rapport dialectique », un « aller-retour » (Westphal, 2007 : 188) constant entre les lieux et leurs représentations. Je voulais ancrer ces récits dans le paysage urbain et j'ai mis cela en pratique par la marche et par la recherche d'indices spatiaux. J'ai compris alors que « [l]es lieux, agissant comme indices, traces et témoins d'une époque révolue, [avaient] ce pouvoir de générer le souvenir. Ils [se substituaient] donc potentiellement au groupe dans la fabrication de la mémoire collective » (Brones, 2010 : 444). Cette substitution s'avérait nécessaire pour moi dans un contexte où le groupe se maintenait et se maintient encore aujourd'hui dans une

forme d'amnésie. Chaque interaction triadique (l'espace, sa représentation et moi) a ajouté une pièce à la mosaïque de mon identité et m'a permis de créer des attaches profondes avec les différents territoires de mon pays, loin des appartenances confessionnelles, loin des préjugés et des haines réciproques. D'ailleurs, les récits contemporains ne me suffisaient pas, je voulais remonter encore plus loin dans le temps pour combler dans mon esprit l'absence d'images représentant la ville au XIXe siècle. Comment se faisait-il que je puisse facilement imaginer l'Europe ou l'Amérique à cette époque-là grâce aux romans mais aussi aux films, aux séries, aux peintures… et non pas mon propre pays ? Ironiquement, c'est grâce à deux auteurs français que j'ai pu esquisser une image du Liban au XIXe siècle, et même de deux lieux personnels.

8 Mon lycée étant perché sur la colline d'Achrafieh, on y accédait par un escalier qui débouchait sur deux ruelles : l'une à gauche, qui menait vers la place Sassine, le centre commercial et l'entrée de l'école, et l'autre à droite, que je croyais être une impasse et de ce fait, n'avais jamais empruntée. Un jour, en 2012 (donc en première année de licence), j'ai décidé d'explorer ce chemin, espérant trouver une maison abandonnée. Je suis bel et bien tombée sur une maison abandonnée mais je ne m'attendais pas du tout à ce qu'elle ait abrité un écrivain français.

9 Là, derrière mon école, sur le mur qui barricadait la maison, une plaque commémorative (qui n'existe plus aujourd'hui) m'a révélé son identité :

> Le Poète
> Alphonse de LAMARTINE (1790-1869)
> résida en cette propriété
> (septembre 1832 – avril 1833)
> Sa fille JULIA y décéda le 2 décembre 1832

Figure 1 : La maison de Lamartine à Achrafieh (Beyrouth). © Photo J. Saliba, août 2025

10 Que venait faire Lamartine là, dans le quartier de mon école ? Comment était-ce possible que j'aie partagé un espace avec quelqu'un qui avait nourri mon imaginaire de ses récits ? La stupéfaction s'est transformée en investigation. J'ai regardé autour de moi et c'est comme si j'avais vu le quartier pour la première fois. Cet espace familier, transparent et anodin était devenu par la force de cette plaque commémorative une énigme à résoudre.

11 Je me suis revue en classe de Seconde, assise à mon pupitre collé à la fenêtre qui donne sur cette maison. Certes, je ne la voyais pas, cachée qu'elle était par les cyprès et les pins du campus, mais de savoir que ma passion pour la littérature s'était affirmée dans un espace qui cachait une telle pépite historico-littéraire me réjouit encore aujourd'hui et me conforte dans mon choix académique qui a toujours suscité une incompréhension dans mon entourage.

12 On peut imaginer que le choix d'un lieu par un écrivain (de surcroît un écrivain romantique) est motivé par sa sensibilité littéraire, par sa capacité à percevoir dans l'espace un potentiel onirique et donc démiurgique. Ainsi, dans le chaos de l'urbanité beyrouthine, que j'adore et qui me revitalise, j'ai aperçu une autre image de la ville, j'ai découvert qu'elle n'avait pas toujours été une ville, qu'elle avait été une zone rurale. J'ai pris conscience du palimpseste qu'elle représentait et que représente particulièrement la maison qui, en 1875, s'est transformée en école juive puis, en 1950, en couvent pour les sœurs Antonine (Werling, 2022). Ces changements de la fonction du lieu expriment parfaitement la richesse et la complexité du Liban. Les possibles narratifs se sont multipliés dans mon esprit et des questions en ont découlé : à quoi ressemblait la maison à l'époque ? Pourquoi l'écrivain avait-il choisi celle-là en particulier ? Comment l'avait-il aménagée ? Quelle vue avait-il chaque matin au réveil ? Comment ce cadre avait-il influencé ses écrits ? Mais aussi, qu'est-ce qui dans la maison, la ville, l'avait retenu pendant les quatre mois qui avaient suivi le décès de sa fille ?

13 C'est de cette expérience que vient la conviction que la marque laissée par un ou une artiste sur un lieu, et surtout le lieu où il ou elle a habité, contribue non seulement à une connaissance plus approfondie de sa biographie mais à la connaissance du lieu, que la mémoire de l'artiste ne peut se révéler sans révéler celle du territoire, et que « *la relation entre l'écrivain, l'habitant et le territoire se concrétise par une valorisation réciproque qui finit par créer un paysage culturel et humain unique* » (Gouchan et Mura, *op. cit.*, 2023), *d'où la nécessité de la médiation culturelle.* Ainsi, on peut dire qu'en parallèle de la dialectique entre l'espace et sa représentation, il existe une dialectique entre l'espace et son habitant, dans le sens où le premier nous permet de connaître le second et *vice versa.*

14 Une autre révélation « spatio-littéraire » survient en plein Covid-19. « Culture Prime » publie une vidéo [5] sur un illustre romancier français qui, dès son arrivée à Beyrouth depuis Malte, est confiné par peur du Choléra. En effet, en 1850, Flaubert passe quatre jours dans un lazaret qui n'est autre que Karantina. Dans une lettre adressée à sa cousine, Olympe Bonenfant, il relate cette quarantaine avec humour, en peignant brièvement une image du paysage qui l'entoure :

> *enfin* aujourd'hui que nous sommes en prison je profite d'un moment pour t'envoyer ce petit mot de souvenir. Les lazarets ont été inventés pour les quarantaines et les quarantaines pour emplir la poche de ces bons Turcs [6], tout cela sous prétexte de peste ; or du moment qu'on arrive ~~ici~~ d'un pays étranger on a la peste et je crois franchement qu'ils en ont peur – Ainsi nous sommes en ce moment en suspicion de choléra parce que le paquebot qui nous a amenés d'Alexandrie ici avait touché à Malte et qu'à Malte quinze jours auparavant il y avait eu deux cas de choléra. Conséquemment nous sommes [~~illis~~.] claquemurés dans une presqu'île et gardés à vue – L'appartement dans lequel je t'écris n'a ni chaises ni divans ni table ni meubles ni carreaux aux fenêtres – on fait même petit besoin par la place des carreaux des dites fenêtres, détail que tu trouveras peut-être superflu, mais qui ajoute à la couleur locale
> […]
> en résumé quoique nous soyons présentement dans un local de nom funèbre nous rions beaucoup – *d'ailleurs* nous avons sous les yeux un des panoramas comme on dit en style pittoresque des plus splendides du monde – la mer bleue comme de l'eau d'indigo bat les pieds du rocher sur lequel nous sommes huchés. Elle [est] si transparente que l~~es~~ lorsqu'on descend au bord, on y voit dans l'eau nager les poissons, et remuer au fonds, les gdes herbes et les varechs qui s'inclinent et se redressent au mouvement des vagues. la végétation descend jusque sur la grève ~~et que~~ portant fleurs et verdure – et lorsqu'on lève ~~les yeux~~ le nez [~~illis~~.] on trouve une chaîne de montagnes (le Liban) ~~ayant~~ cravatée de nuages à ~~leur~~ son milieu et poudrée de neige à son sommet. Ce sont là de ces choses, chère Olympe, que l'on ne verrait pas à Paris, même en payant – j'ose le dire. J'ai le courage de mon opinion (*Flaubert*, 1850).

J'ai eu les larmes aux yeux en lisant cette description que Flaubert fait de la mer, cette mer que j'avais toujours rêvé de voir de mes propres yeux depuis ma maison, dans laquelle j'avais rêvé de me baigner. Il est vrai que depuis, je suis tombée sur des photos panoramiques de Beyrouth datant du XIXe siècle, mais le regard de Flaubert dans cette lettre est plus proche de l'élément qui m'intéresse, et il dessine une image en mouvement. Cette trouvaille a suscité la tristesse en moi parce qu'elle m'a donné à voir ce qui n'est plus, à une époque où la privatisation systématique des plages rend payant l'accès à ce qui constitue un bien public.

15 Ce type de découverte établit une connivence autre avec l'écrivain, une connivence qui passe par les mots, qui passe par le texte mais qui contourne l'universalité de l'œuvre littéraire pour relier ce qui lui est propre à ce qui m'est propre, exclusivement. Et je me demande alors quel objet, quel détail, quelle information surprend ou même bouleverse lors de la visite d'une maison-musée, ce qui éveille la sensibilité, mais surtout je me demande ce qui dans la mise en scène de la vie de l'artiste peut provoquer ces émotions.

La découverte d'une maison d'artiste, entre dépaysement et dévastation

16 Ma première visite d'un atelier d'artiste a eu lieu quand j'avais quatorze ans, non pas dans le cadre d'une sortie scolaire ou d'une excursion en famille, mais en allant chez une nouvelle voisine. En 2007, une sculptrice française a loué l'appartement en dessus du nôtre et l'a transformé en atelier. Mon frère a décidé un jour de l'interviewer pour son cours de français. Muni de sa feuille et de son stylo, il m'a entraînée dans les escaliers jusqu'à chez elle. Dès qu'elle a ouvert la porte j'ai été propulsée dans un univers parallèle : à la place des meubles, dans un appartement qui avait la même répartition que le nôtre, des rangées et des rangées de sculptures jonchaient la salle de séjour, des sculptures aussi grandes que moi et même plus grandes. À cet âge où le pays se limitait pour moi à la maison, l'école et l'échoppe de mes parents, j'ai vécu la visite de cet atelier comme un dépaysement, le premier de ma vie. Ce sentiment s'est renouvelé en visitant la maison de Pierre Loti en juillet 2025. En effet, l'écrivain et officier de marine du XXe siècle a transformé sa maison familiale de Rochefort en microcosme, avec des pièces qui font voyager les visiteurs dans l'espace et dans le temps à travers la salle gothique, la salle Renaissance, la salle chinoise et la Mosquée. La maison ne raconte pas uniquement l'histoire de la famille mais fait aussi le récit des voyages de Loti. C'est un exemple spectaculaire de la manière dont l'artiste module, élargit ou même subvertit l'usage de telle ou telle pièce de la maison, faisant de celle-ci une œuvre à part entière, digne de figurer sur la liste de ses productions littéraires/artistiques.

17 La maison-œuvre est une biographie qui mobilise tous les sens, un reflet de la personnalité de celui ou celle qui l'a créée. Si la maison Pierre Loti est l'une des rares maisons natales transformées en maison-œuvre, celles de mon corpus concernent des artistes ayant changé de ville ou de pays. Cela nécessite une investigation sur les raisons de ce déplacement et sur les péripéties qui font qu'aujourd'hui, la ville où se situe la maison-œuvre est définitivement associée à l'artiste. Ce choix, qui m'a permis de délimiter le corpus, s'explique avant tout par ma situation de doctorante étrangère. Or, je considère être devenue une étrangère dès ma séparation irréversible avec ma maison natale, et non pas au premier séjour que j'ai effectué à l'étranger trois mois après cet évènement.

18 J'ai passé mon enfance et mon adolescence à vouloir m'évader de la maison, d'abord par la lecture, puis par l'exploration de ma ville et de mon pays. Chaque évasion constituait un éloignement momentané et décidé par moi-même. La séparation définitive a eu lieu en 2014, quand on nous a demandés de quitter l'appartement (nous étions locataires). Le jour où nous avons rendu les clés, je ne sais plus exactement combien de temps nous sommes restés à contempler la fenêtre de ma chambre et le balcon, figés dans nos sièges, mon père incapable de démarrer la voiture. Un demi-siècle passé dans cet appartement, mes tantes y sont nées ainsi que mon père. Mon oncle tué par un obus dans ce quartier, ma grand-mère morte de chagrin, ma mère nouvelle mariée, mon enfance et celle de mon frère ; nos souvenirs et la friche enchevêtrés. Le secouement provoqué par cette séparation n'allait pas être le dernier, mais il a été le premier à me faire comprendre la précarité de mes lieux de mémoire, qu'ils soient intimes ou publics. En d'autres mots, ce secouement n'est pas une expérience individuelle, mais collective ; notre connaissance du patrimoine en tant que peuple libanais passe par le malheur. Fallait-il que le 4 août 2020, le port explose pour que nous levions collectivement les yeux et que nous regardions notre patrimoine architectural devenu ruines de ruines ? Fragments de fragments ? Fallait-il qu'en octobre 2024, l'armée israélienne rase des villages entiers du Sud Liban pour que nous découvrions qu'à Odaïsseh, l'une des innombrables et précieuses maisons détruites avait été rêvée et bâtie par le peintre, sculpteur et poète Abdel Hamid Baalbaki ? Fallait-il que cette

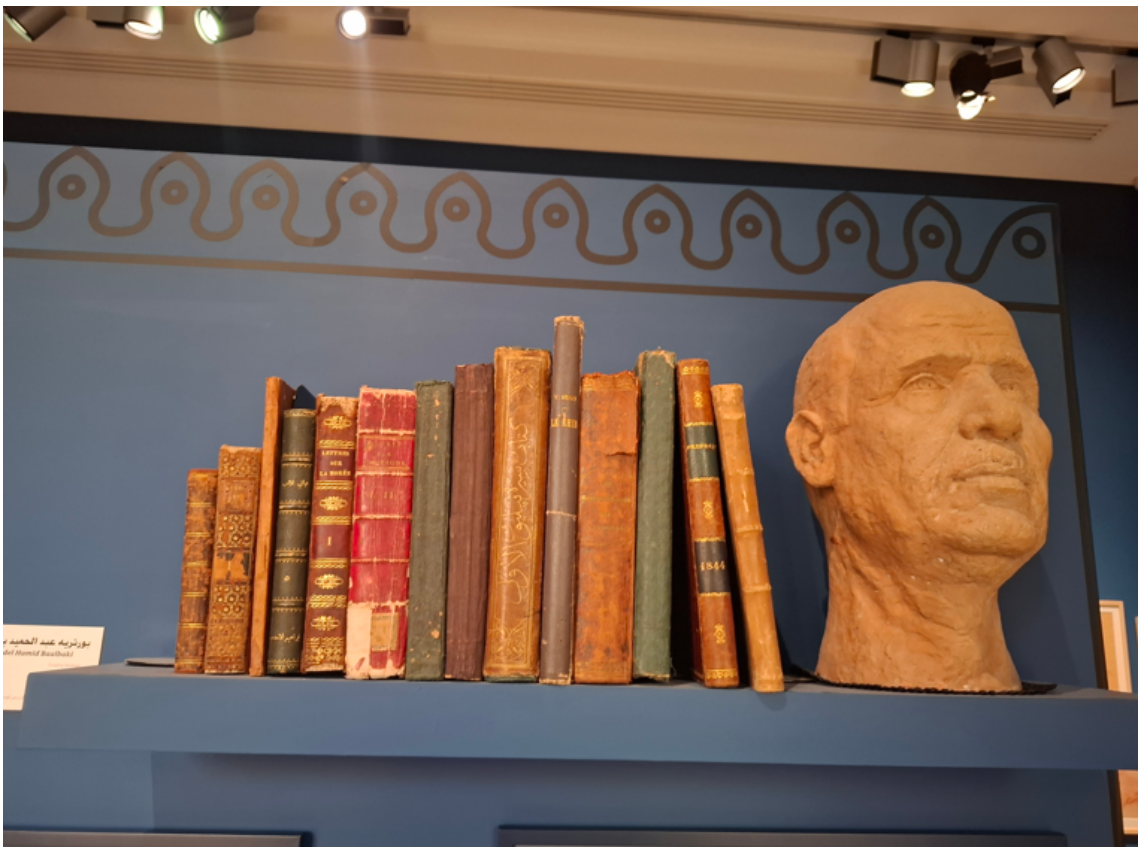
découverte s'accompagne d'une vidéo publiée par cette même armée, pendant qu'elle détruit le village, pour qu'on en mesure la valeur ?

19 La douleur et la rage vont croissant quand on apprend que l'artiste et sa femme, Adiba Rammal, tous les deux enterrés dans le jardin de la maison, sont à présent entourés des ruines de leur rêve. Ce projet, que Baalbaki a financé avec sa retraite d'ancien professeur, n'était pas uniquement une maison familiale mais « un véritable panthéon culturel. Car la vie et l'œuvre d'Abdel Hamid (1940-2013) portent en elles toute l'histoire du Jabal Amel, la montagne chiite du Sud-Liban » (Bassil, 2025). Considéré comme le premier artiste du Jabal Amel, Baalbaki revendique toute sa vie un art socialiste, s'opposant à la marchandisation de l'œuvre picturale : « *he decided then that art's higher calling was to live up to a relevant social message, and to resist being turned into a commodity* » (Buchakjian, 2018 : 12 [7]). Ainsi, il ne gagne pas sa vie de son art mais de l'enseignement, et c'est avec cet argent-là qu'il construit sa maison à Odaïsseh, malgré la guerre civile et malgré la guerre de juillet 2006. Deux mois après la fin de cette dernière, il publie un article dans le quotidien libanais As-Safir dans lequel il recense les dégâts dans sa bibliothèque, causés par les soldats israéliens qui ont occupé sa maison. D'abord, il remonte dans le temps pour révéler que sa première collection de livres était constituée de près de sept mille ouvrages et manuscrits, et qu'elle a été complètement détruite pendant la guerre civile. Loin d'être découragé par cette perte, il explique dans l'article qu'il a réussi à collectionner de nouveau six mille livres et ce, sur une période de vingt ans. Après la libération du Sud et la fin de l'occupation israélienne en 2000, il commence à transférer cette nouvelle collection à Odaïsseh, village frontalier, dans cette maison qu'il décrit comme un château et un musée, pensant qu'elle serait à l'abri. Ironie du sort : Baalbaki apprend le saccage de sa maison à la télévision en 2006 et son fils, Loubnan, découvre son aplatissement dix-huit ans plus tard sur les réseaux sociaux :

> Je n'ai plus pu aller voir la maison depuis fin octobre 2023. Dans mes pensées, plus les bombardements s'intensifiaient dans la région, et plus j'essayais de me convaincre, naïvement certes, que la maison sera épargnée. Jusqu'à ce 27 octobre où, par hasard, sur l'une des vidéos virales montrant la destruction au Sud, je découvrais la maison quasiment rasée. [8]

Aujourd'hui, de ses milliers de livres ne restent que quelques ouvrages qui attestent de son intérêt pour les autres cultures (espagnole, française, arménienne etc.) et qui ont été exposés au musée Sursock à Beyrouth entre février et septembre 2025. La première partie de l'exposition, intitulée « Hommage à Abdel Hamid Baalbaki », est consacrée à l'histoire de la maison, donnant à voir aux visiteurs des plans du lieu dessinés par l'artiste et des photos de l'album familial.

Figure 2 : Quelques livres de la collection perdue de Abdel Hamid Baalbaki, « Hommage à Abdel Hamid Baalbaki », Musée Sursock, Beyrouth. © Photo J. Saliba, août 2025



20 D'ailleurs, la maison d'Abdel Hamid Baalbaki n'était pas la maison d'un seul artiste mais de plusieurs : de son frère, Fawzi (peintre), sa fille, Somaya (chanteuse), son neveu, Ayman (peintre) et ses fils, Oussama (peintre), Mounzer (acteur), Salmen (musicien) et Loubnan (chef d'orchestre). Ce dernier, interviewé par la journaliste Michelle Tuéni (2025) dans son podcast *Beit El-sha'er*, fait un parallèle émouvant entre sa maison qui n'est plus et la maison-musée qui sert de cadre à l'entretien, construite par les grands-parents de la présentatrice : la

poétesse Nadia Tuéni et le journaliste et homme politique Ghassan Tuéni. Il souligne la visée commune de ces deux projets patrimoniaux : créer un espace pour les expositions, les rencontres culturelles et le partage. Cette maison aurait pu être un espace permettant aux locaux de panser/penser leurs tragédies et de voir, comme dans un miroir, le reflet de leur pérennité sur cette terre. En outre, la maison de Baalbaki, du fait de son emplacement, aurait pu être une passerelle entre le Sud et les autres régions du Liban, pour estomper les frontières internes, gribouillées par la guerre civile, pour s'opposer à la mentalité qui se résume par « *leurs* régions contre *nos* régions », adoptée par toutes les confessions religieuses du Liban. La destruction des maisons libanaises étant une négation flagrante de notre droit à la vie, la destruction d'une maison d'artiste, de tout lieu de mémoire, est, de surcroît, une négation de notre droit à la commémoration et au patrimoine.

Conclusion

21 Qu'implique ma sensibilité spatiale, affûtée par la perte et la fragilisation des lieux de mémoire libanais, pour mon étude des maisons-musées dans les pays de langues romanes ? Avant tout, il s'agit de garder cette posture de visiteuse enthousiaste et curieuse de découvrir un espace imprégné de la vie d'une personne qu'elle admire, qu'elle souhaite connaître. Avant chaque visite, je prends la décision de me laisser aller aux émotions suscitées par telle ou telle pièce de la maison, qu'il s'agisse de l'inquiétude, de l'angoisse, de l'apaisement, de l'étonnement ou de l'émerveillement. Aucune émotion n'est censurée parce qu'aucune émotion n'est inutile ; les expériences que j'ai déjà racontées me rappellent constamment que l'émotion mène à un questionnement qui, à son tour, entraîne une analogie entre mon ressenti, celui de l'artiste et celui des autres visiteurs. Si la dimension personnelle et intime qui détermine mon appréhension des maisons-musées n'apparaitra pas explicitement dans ma thèse, je considère que les émotions recueillies au contact du lieu constituent une sorte de film négatif à partir duquel je développe des images nettes et lisibles de ce type spécifique de maison-musée : la maison-œuvre. Souvent, celle-ci porte littéralement, et sur chacun de ses murs, l'écriture, le dessin, la trace de celui ou celle qui l'a habitée. C'est une expression extra-paginale de soi qui pourrait même dépasser les

murs de la maison pour remplir le jardin qui l'entoure – quand il existe – et le territoire duquel elle est devenue indissociable.

***

22 Ce projet de thèse s'inscrit dans le cadre du programme CHORAL, financé par l'Union européenne. Les points de vue et opinions exprimés n'engagent toutefois que l'auteur ou les auteurs et ne reflètent pas nécessairement ceux de l'Union européenne ou du REA. Ni l'Union européenne ni l'autorité de financement ne peuvent être tenues responsables de leur contenu.

BIBLIOGRAPHY

BACHELARD G., 1957, *La Poétique de l'Espace*, Paris : PUF.

BASSIL R., 2025, « Abdel Hamid Baalbaki, le Sud au cœur », *Orient* XXI (en ligne). URL : https://orientxxi.info/lu-vu-entendu/liban-abdel-hamid-baalbaki-le-sud-au-coeur,8087. Consulté le 30/10/2025.

BRONES S., 2010, « Khandaq al-Ghamiq ou la mémoire en ruines », dans F. MERMIER et C. VARIN (dir.), *Mémoires de guerres au Liban* (1975-1990), Arles : Actes Sud.

BUCHAKJIAN G., 2018, *Abdel-Hamid Baalbaki: 1940-2013 = ʻAbd-al-Ḥamīd Baʻalbakī: 1940-2013*, A. ZAHZAH (trad.) et L. MOUNZER L.(éd.), Beirut, Saleh Barakat Gallery.

DEMULDER F. 1976, *Beirut Lebanon. A Palestinian woman pleads with a Phalange gunman in the Karantina neighborhood*, Gamma, World Press Photo of the year, 1977. URL : https://www.worldpressphoto.org/collection/photo-contest/1977/francoise-demulder/1. Consulté le 30/10/2025.

FLAUBERT G., 1850, « 23 juillet 1850 – de Gustave Flaubert à Olympe Bonenfant », dans *Correspondance complète de Flaubert* (1829-1880) (en ligne). *Transcription(s) réalisée(s) pour l'édition électronique de la Correspondance de Flaubert*, *Centre Flaubert* URL : https://flaubert.univ-rouen.fr/correspondance/correspondance/23-juillet-1850-de-gustave-flaubert-à-olympe-bonenfant/. Consulté le 30/10/2025.

GALLOP J., 2002, *Anecdotal theory*, Durham : Duke University Press.

GOUCHAN Y., MURA M.L., 2023, « *Entretien avec Stanislao De Marsanich, président du réseau I Parchi Letterari© par Yannick Gouchan et Maria Luisa Mura* », *Cahiers d'études romanes (en ligne)*, *n°* 46. URL : http://journals.openedition.org/etudesromanes/16376. Consulté le 30/10/2025.

KHOURY G., Z. ZALZAL et M. GHANDOUR HERT, 2024, « Chroniques d'une mémoire en ruine : récits d'artistes libanais face à la guerre (1/2) », *L'Orient le jour* (en ligne). URL : https://www.lorientlejour.com/article/1438045/chroniques-dune-memoire-en-ruine-recits-dartistes-libanais-face-a-la-guerre-1-2.html. Consulté le 30/10/2025.

PAPILLON J., 2021, « Autothéorie », dans E. BOUJU (dir.), *Fragments d'un discours théorique : Nouveaux éléments de lexique littéraire*, Paris : Éditions Cécile Défaut, p. 27-43.

SÁBADO NOVAU M., 2025, « Anecdote, pensée et autothéorie chez Barbara Cassin et Maggie Nelson », *Itinéraires* (en ligne). URL : http://journals.openedition.org/itineraires/15508. Consulté le 15/062025.

TUÉNI M., 2025, « La musique, l'art et la politique dans la vie du chef d'orchestre Loubnan Baalbaki », *Beit El-sha'er* (*la Maison du Poète*), podcast produit par le quotidien libanais *An-Nahar* (en ligne). URL :https://www.youtube.com/watch?v=_EnjL_kVwrA&list=PLVPQNIPsSM-PId-_Hrn6sF7U2__MlLu6a&index=20. Consulté le 30/10/2025.

WERLING V. C., 2022, « À Achrafieh, les multiples vies de la maison Lamartine », *Ici Beyrouth* (en ligne). URL : https://icibeyrouth.com/articles/28068/a-achrafieh-les-multiples-vies-de-la-maison-lamartine#. Consulté le 30/10/2025.

WESTPHAL B., 2007, *La géocritique : réel, fiction, espace*, Paris : Minuit, coll. « Paradoxe ».

NOTES

1 Une démarche inspirée d'une expérimentation faite par Jane Gallop : « During the nineties I experimented with writing in which I would recount an anecdote and then attempt to "read" that account for the theoretical insights it afforded » (2002 : 2).

2 Originaire de Vila do Conde, José Régio s'installe en 1929 à Portalegre, ville de l'Alentejo, pour y enseigner le portugais et le français.

3 DEMULDER F., *Beirut Lebanon. A Palestinian woman pleads with a Phalange gunman in the Karantina neighborhood*, 1976. Disponible sur https://www.worldpressphoto.org/collection/photo-contest/1977/francoise-demulder/1. Consulté le 29/12/2025.

4 Dans les manuels scolaires, l'Histoire du Liban s'arrête en 1943, année de l'indépendance.

5 « Confinement de Flaubert au Liban pendant la pandémie de Choléra en 1850 – Culture Prime », *TV 5 Monde* (en ligne), 20 avril 2020. URL : https://www.youtube.com/watch?v=MngekmkghDs. Consulté le 30/10/2025.

6 À l'époque, le Liban faisait partie de l'empire Ottoman.

7 « […] il décida alors que la vocation première de l'art était de véhiculer un message social pertinent et de résister à sa transformation en produit commercial » (je traduis).

8 Témoignage de Loubnan Baalbaki dans le quotidien francophone *L'Orient le Jour* (Khoury *et al.*, 2024).

ABSTRACTS

Français
Dans cet article, je réfléchis sur le lien entre les lieux qui ont façonné ma conception de la mémoire et mon sujet de recherche actuel, centré sur un type spécifique de lieux de mémoire : les maisons-musées d'artistes dans les pays de langues romanes. Ayant grandi au Liban, dans des lieux gorgés de non-dits, j'explique comment j'ai appris à interroger l'espace, qu'il s'agisse de ma maison ou de ma ville. Je m'attarde également sur le rôle de la littérature dans cette démarche dont la visée principale est d'extraire les récits enfouis sous la douleur causée par la guerre civile libanaise. Au fil de ma réflexion, je présente et commente les interrogations nées de mes expériences passées et que j'essaie d'articuler à mon terrain de thèse.

English
In this article, I reflect on the link between spaces that have shaped my view on memory and my current research topic that focuses on artists' house museums in romance-speaking countries as places of memory. Having grown up in Lebanon, in spaces filled with untold stories, I explain how I learned to communicate with them, whether it's my own house or my city. I also explain the role that literature has played in the quest to extract narratives buried under the pain caused by the Lebanese civil war. Throughout this article, I present and discuss the questions born out of my previous experiences and that I try to connect to my thesis fieldwork.

INDEX

Mots-clés
patrimoine culturel, maison-musée, autoréflexion, littérature, géographie

Keywords
cultural heritage, house museum, self-reflection, literature, geography

AUTHOR

Joëlle Saliba
(Université de Pau et des Pays de l'Adour et Université de Turin (Italie))

Joëlle Saliba est doctorante dans le cadre du programme CHORAL de l'alliance européenne UNITA qui est dédié à la valorisation du patrimoine culturel, matériel et immatériel. Elle mène une étude interdisciplinaire et comparative sur un corpus de maisons d'écrivain·es et de peintres dans les pays de langues romanes sous la direction d'Hélène Laplace Claverie (Université de Pau et des Pays de l'Adour) et Silvia Pireddu (Université de Turin) afin de dégager des caractéristiques communes entre ces « objets culturels » notamment en ce qui concerne la représentation de l'artiste à travers sa maison, ainsi que le rapport entre cette dernière et le territoire dans lequel elle se situe. Le corpus se focalise principalement sur des « maisons-œuvres », construites et/ou décorées par celles et ceux qui les ont habitées. ORCID : (https://orcid.org/0009-0001-5886-7921)

En quête d'enquête enthousiasmante : méta-autoethnographie d'un mémoire en imparenté neuroqueere

In search of thrilling research: meta-autoethnography of a thesis with neuroqueer oddkin

Allen Wander

OUTLINE

(Neuro)divergences ou l'impasse d'une enquête désaffectée
Pour une approche située, reliée et queere de la neurodivergence
Investir le terrain en y mêlant nos voix neuroqueeres
Conclusion

TEXT

Bientôt deux heures que je lève et rabats l'écran de mon ordinateur en boucle sur les tables en formica bigarrées du bar. J'ai esquissé un plan d'article hier mais voilà que je bute. Je vois où je souhaite aller, je me sens pressé d'écrire mais le chemin n'est balisé que dans mon esprit et je manque des références et citations pour diriger mes pas. Revenir sur le mémoire m'est plus dur que prévu. Agiter à nouveau mes réflexions, les étapes par lesquelles je suis passé. Redéfinir le ton, la posture, « d'où parler » pour rester *fauryesque*[1]. De quand parler aussi, trouver où sur la flèche

> de mon parcours poser ma voix. Le mémoire était traversé d'épiphanies passées mais quasi présentes importées dans le récit scientifique par mes soins. Je me remets seulement à l'enquête, à la rédaction alors quelle ligne de temps choisir ? Revenir au début de master me semble si loin. Partir de l'instant immédiat me paraît si maladroit. Comment invoquer les émotions mises en jeu par mon mémoire sans tout retracer depuis le début ? Il y a risque de perdre les nouvelleaux venu·es (*Écriture automatique du 18 mars 2025*).

1 À l'image de son intitulé, *Mémoires neuroqueeres | Neuroqueerer le mémoire : Devenir-avec entre impair·es queer·es neurodivergent·es*, mon mémoire est une hydre à deux têtes, scindée entre une exploration théorique et la transcription d'entretiens co-construits avec quatre de mes proches. Ces deux parties se reflètent dans une même quête habitée par le trouble épistémologique, celle d'une recherche enthousiasmante de la neurodivergence. Pas enjouée, car je n'y crois pas – la dysfonction exécutive et la dysrégulation émotionnelle nées de l'alliance de mon TDAH[2] et mon TSA[3] me rendent toute contrainte de production intellectuelle trop coûteuse pour que mes quelques illuminations parviennent à éclaircir l'ensemble du tableau – mais enthousiasmante, car guidée sans faux-semblants par mes envies, doutes, déceptions et espoirs en tant qu'étudiant-chercheur transmasc queer neuroA. Cette aspiration m'a mué en autoethnographe pour fabuler une enquête située, nourrie d'apports théoriques variés et des connaissances filées par mes liens d'amitié avec mes co-enquêté·es, formulant ainsi l'imparenté neuroqueere comme une appréhension de la neurodivergence au croisement des études queeres et de l'*oddkin* harawayen – et comme réponse à ma problé-

matique. En m'exhortant à suivre des chemins imprévus sous l'impulsion de mes émotions, l'autoethnographie me permet aujourd'hui de mettre le doigt sur le potentiel heuristique qu'ont ces dernières pour élaborer des nouveaux savoirs autrement. Geste méta-autoethnographique, cet article invite mes lecteur·ices à remonter à mes côtés la piste sensible qui sillonne mon mémoire et à se laisser à leur tour instruire et émouvoir par les voix plurielles que j'y invoque.

(Neuro)divergences ou l'impasse d'une enquête désaffectée

2 Introduit à la notion de neurodivergence par les réseaux sociaux, je ne me la figure qu'abstraitement au début de mes recherches et l'étendue floue de ce terme parapluie ne me semblait recouper à coup sûr que le TSA et le TDAH. En m'élançant dans mes fouilles bibliographiques, je m'attends à me trouver en terrain connu, au milieu d'un lexique en préfixe « neuro » familier ; quelle n'est pas ma surprise – que dis-je, ma panique – de constater par sa quasi-absence des pages Cairn, HAL et autres que la neurodivergence n'est pas le mot-clé capable de m'ouvrir les portes de la littérature scientifique. L'égo accuse un coup et c'est avec une certaine réticence que j'emprunte la voie de la « neurodiversité », alors persuadé de m'attaquer à une formulation académique extradiégétique. Second faux pas de ma part ; Judy Singer (1998) intronise ce concept au grand public dans sa dissertation de fin d'études de sciences sociales consacrée aux « *Odd People* » à l'origine de « *The Birth of Community Amongst People on the "Autistic Spectrum"* », dont elle fait elle-même partie bien qu'elle n'en ait pas encore le diagnostic à l'heure de sa rédaction. Calquée sur la construction étymologique de la biodiversité, la neurodiversité reprend, dans son appréhension de l'humanité au prisme d'une hétérogénéité neurologique non-normative, les réflexions qui animent alors les forums des communautés d'internautes autistes des années 1980 et témoigne d'une théorisation déjà éminemment politique qui me ravit. Cette dimension n'échappe pas aux militant·es de l'époque, qui se rassemblent sous l'égide du « *Neurodiversity Movement* », « un mouvement de justice sociale pour les droits civiques, l'égalité, le respect et la pleine inclusion sociale pour les neurodivergent·es »*[4] (Walker, 2021 : 33) pour lutter

contre le modèle médical du handicap et son approche déficitaire de l'autisme, puis d'autres troubles cousins. Voilà que la neurodivergence resurgit et me révèle ses contours bien au-delà de la vision restreinte que j'en avais.

> Neurodivergent·e, ça veut juste dire un cerveau qui diverge.
> Les personnes autistes. Celles avec un TDAH. Avec des troubles de l'apprentissage. Celles épileptiques. Avec des maladies mentales. Avec une sclérose en plaques ou Parkinson ou de l'apraxie ou une paralysie cérébrale ou de la dyspraxie ou sans diagnostic précis mais mal latéralisées ou quelque chose.
> C'est tout ce que ça veut dire. Ce n'est pas un autre foutu outil d'exclusion. [...] Neurodivergent·e, c'est pour nous toustes*.
> (Asasumasu, 2015)

Là où la neurodiversité encapsule au même titre l'infinité des variations neurologiques que sont les « neurotypes » (Rosqvist *et al.*, 2020), la neurodivergence se définit par opposition au neurotype dominant, celui qui se targue « [d'un] "cerveau normal" ou [d'un] "cerveau neurotypique" »* (Walker, 2021 : 166) au-delà de toute réalité biologique. Ce tracé d'une norme neuro-psycho-cognitive cerne alors toustes celleux neuroatypiques qui rompent avec elle – « neurodivergent·e » et « neuroatypique » font ici office de parfaits synonymes – et si la littérature française fait état d'une certaine prévalence de la seconde expression, l'articulation anglophone de la neurodivergence, son parti-pris épistémique qui met l'accent sur une altérité inclusive en rupture avec la neurotypicité et le loisir qu'elle m'offre à manier les accords post-binaires actent ma préférence pour la première. Ragaillardi par cette perspective, je crois déceler un angle d'attaque réjouissant pour mener mon enquête et plonge donc à pieds joints dans les méandres des discours sur la question neurodivergente.

> ALLEN
> Franchement, c'est vraiment difficile de trouver des cadres… enthousiasmants, je trouve. (*Il acquiesce.*) C'est… Enfin, à tout niveau en plus.
> ARPAD
> À tout niveau.
> ALLEN
> Politiquement, c'est à chier !

> ARPAD
> À tout niveau.
> ALLEN
> Politiquement, c'est à chier !
> ARPAD
> Politiquement, écologiquement,
> personnellement, relationnellement…
> ALLEN
> Économiquement, tant qu'à faire !
> ARPAD
> Économiquement –
> ALLEN
> […] C'est pour ça, franchement moi je… je pense à mon mémoire en ce moment, je me dis… « Cool j'vais avoir un Master. J'vais écrire un truc de genre… cent pages, qui va servir… à qui ? Je sais pas. » Enfin si, « À qui ? » Moi, quelque part, de réussir à rédiger un truc un peu alternatif comme ça, ça me fait du bien quand même. (*Il acquiesce.*) Et puis ça me permet de… J'sais pas, de faire ça avec… mes potes et tout, donc c'est important pour moi aussi mais… Ça fait… Ça peut paraître un peu futile, en ce moment. (*Rire jaune.*)
> ARPAD
> Je comprends ! (*Rire jaune.*)
> ALLEN
> (*Je souffle.*) Ouais. Mais bon. Comme dit… j'suis content de réussir à faire un truc, euh… sur la neurodivergence comme ça, qui soit pas juste une banale analyse de corpus (*Il acquiesce.*) de ce qu'en disent les scientifiques. Ça permet un peu de… Je sais pas, de donner nos voix à nous et je trouve ça assez important. (*Il acquiesce.*) J'sais pas ce que t'en penses.
> ARPAD
> Nan, nan, si, c'est cool. J'suis d'accord. Ça sert à la recherche, ça. (*J'acquiesce avec enthousiasme.*) Des cas pratiques !
> (*Extrait d'entretien*, 03/06/2024.)

Enorgueilli par ma compréhension nouvelle de la neurodivergence, je pose un regard sévère sur les travaux que je rencontre – il ne m'aura fallu qu'une lecture attentive des efforts définitionnels des concerné·es pour mettre à jour ma vision, aussi je m'attends à un discernement similaire de la part de celleux qui s'attellent à traiter ce sujet. Ma réalisation que bon nombre de travaux scientifiques consacrés à la neurodiversité proviennent de chercheur·ses à la perspec-

tive résolument neurotypique[5] s'accompagne d'une déception désabusée. Sans qu'iels ne tiennent compte de la distinction lexicale explicitée plus haut, « les termes "neurodiversité" et "neurodivergence" sont parfois utilisés de façon interchangeable »* (Legault, Bourdon et Poirier, 2021 : 12845) et l'autisme demeure trop souvent le seul prisme neurodivergent par lequel passent ces recherches (Livingstone *et al.*, 2023 : 73). Au-delà de la maladresse ou l'omission, les conceptions pathologisantes ont la vie dure et les quelques universitaires ouvertement (pro-)neurodivergent·es pointent à juste titre la position d'autorité déplacée dans laquelle peuvent s'enliser leurs collègues non-concerné·es.

> Comparer les individu·es neurodivergent·es à des témoins « sain·es » ou « normaux·ales » est une pratique courante en design expérimental, impliquant que les individu·es neurodivergent·es ne sont pas en bonne santé ou sont déviant·es. Malgré la désapprobation par les communautés neurodivergentes de la terminologie « haut/bas niveau », ce langage apparaît fréquemment dans la littérature sur l'autisme et le TDAH. Bien que certain·es puissent soutenir que la rhétorique est sans conséquence, un tel langage peut influencer la façon dont la société perçoit ces groupes, contribuant à leur stigmatisation.* (Bernard *et al.*, 2023 : 51)

Quand leurs propos ne sont pas dégradants, les auteur·ices tombent parfois dans l'écueil inverse et ce qui aurait pu être une exploration des revendications de læ *Neurodiversity Movement* se mue en injonctions à « déployer les avantages de [notre] cerveau câblé différemment »* (Armstrong, 2011) et autres perspectives de capitaliser sur cette « opportunité inexploitée »* (Houdek, 2022) que représentent pour elleux nos handicaps. Difficile dans ces conditions de m'astreindre à un état de la littérature soigné mais je consigne tout de même avec un brin de satisfaction la clairvoyance de certain·es membres des sciences historiques et sociales vis-à-vis des « nouvelles neurosciences [qui] imposent leurs normes de standardisation, d'automatisation et de quantification » (Chamak, 2018 : 133) face aux réflexions académiques et militantes des neurodivergent·es. Malgré tout, je ne peux m'empêcher de faire défiler à la va-vite une pelletée d'articles en questionnant l'intérêt de ces auteur·ices pour une problématique à laquelle iels sont vraisemblablement étrangēr·es. Hélas, les concerné·es ne sont pas exempt·es de défauts et je suis pris

d'amertume en découvrant que plusieurs sites étiquetés neuroAs – *L'école de la neurodiversité*, page web affiliée à l'association La Neurodiversité France, ou le blog queer *Ta Psychophobie m'envahit*, pour ne citer qu'elleux – achèvent leur liste neurodivergente avec le HPI [6]. De nombreux·ses neuroatypiques politisé·es, moi compris, s'offusquent de cet ajout mais comment légitimer ce sentiment quand il semble rejoindre celleux qui scandent que « "HPI" fait partie de ces étiquettes bouche-trou comme [...] les "troubles neuro-atypiques" » (Durif-Varembont, 2024 : 27-28) ? En rappelant que ce pseudo-diagnostic n'est qu'un acronyme posé sur un résultat de test de QI au prix abusif, une spécificité française qui conforte une conception classiste de l'intelligence sans proposer un véritable soutien thérapeutique (Lignier, 2012) et qui renforce l'errance diagnostique que subissent encore trop de neuroAs, surtout autistes. Mais déjà la rancœur m'emporte, alors pour l'heure je peste en réévaluant mon approche et opte, sur recommandation de ma première directrice de mémoire, pour une lecture philosophique de la neurodivergence au regard canguilhemien du normal et du pathologique, que j'espère plus à même de questionner les cadres de pensée normatifs. Cela tombe bien, l'épistémologue Denis Forest y a dédié plusieurs publications que j'ai déjà entre les mains.

> La neurodiversité peint le cerveau comme le porteur immuable d'une identité autistique qu'il faudrait préserver à tout prix, dans tous les cas ; ses avocats se désintéressent de ce fait du détail des mécanismes neuraux et ils ne peuvent envisager qu'on puisse agir sur eux à bon droit. (Forest, 2016 : 414-415)

Le sous-titre de son article aurait dû me mettre la puce à l'oreille – « Un droit à la différence ? » avec un point d'interrogation, vraiment ? – mais la douche est glaciale face à ce relent eugéniste. Le chercheur s'attaque à la neurodiversité en épousant le modèle pathologisant, avec le TSA comme seule neuroatypie évoquée, le tout sur fond de mépris pour le paradigme de la neurodiversité et ses concerné·es. Devant l'aveuglement de Forest à sa propre « normalisation insidieuse » (2022 : 246) qu'il dénonce pourtant du côté des neurosciences, mes annotations se font cyniques. Ahuri et blessé que des travaux de cette trempe profitent d'une telle visibilité, je prends conscience de l'impossibilité de trouver de l'enthousiasme dans une

approche sans *care* pour les voix neurodivergentes – dont la mienne – et abandonne d'un même geste ma problématique et le mémoire pour un an.

Pour une approche située, reliée et queere de la neurodivergence

3 Suite à une première tentative d'étudier la neurodivergence qui ne se sera soldée que par mon redoublement, l'optique d'une énième année à l'université me presse à repenser mon approche, cette fois-ci sans brimer mes véritables envies. Dès le début de ce projet de mémoire, j'ai ressenti le besoin d'assumer ma position subjective face à une problématique que je connais de l'intérieur et si j'ai vite pu constater les réticences institutionnelles qu'elle peut soulever, d'autres postures scientifiques m'ont aussi été révélées. Antithèses de « l'ontologie extractiviste » (Faury, 2022) que j'ai connue jusque-là, les épistémologies féministes du positionnement m'apparaissent au détour d'un cours inespéré. Alors encore heurté de nous voir, certain·es camarade et moi, imputé·es de militantisme à notre simple désir d'étudier des thématiques qui nous touchent, les fondements marxistes de l'argumentaire de la politologue Nancy Hartsock me réjouissent. Une approche qui « défend l'analogie avec la figure du prolétaire » en s'appuyant sur « l'existence d'un point de vue privilégié, celui des opprimés (le prolétariat), pour penser le changement social » (Flores Espínola, 2012 : 101-104), que demande le peuple ! Point de départ des épistémologies du *standpoint*, cette réflexion se nourrit des apports d'autres chercheuses ; l'on doit ainsi le croisement intersectionnel entre oppressions sexistes et racistes à Patricia Hill Collins (*ibid.* : 110) ou encore le vœu de réparation épistémique aux « principe d'étrangeté (partir des positions minoritaires) » et « principe de réflexivité (processus d'objectivation du sujet connaissant) » propres à l'objectivité forte de Sandra Harding (Dorlin, 2008 : 30). Devant cette perspective où « "le personnel est politique" demeure l'emblème de ce savoir féministe » (*ibid.* : 10), je reste bouche bée, à la fois hébété de la découvrir si tard et euphorique de me sentir enfin légitime à cultiver scientifiquement mon point de vue singulier. L'émotion n'est que plus forte lorsque je réalise que le potentiel que j'y perçois pour traiter de neurodivergence n'a pas échappé à Singer

(1998 : 22-23) qui se relie dès ses premiers travaux à ces « *Feminist Research* » et aux « exigences de l'autoréflexivité post-moderniste des années 1990 »* en invoquant Harding et une autre philosophe qui ne m'est pas étrangère, Donna Haraway.

> Je milite pour les politiques et les épistémologies de la localisation, du positionnement et de la situation, où la partialité, et non l'universalité, est la condition pour faire valoir ses prétentions à la construction d'un savoir rationnel. Ce sont des prétentions qui partent de la vie des gens ; la vue depuis un corps, toujours complexe, contradictoire, structurant et structuré, opposée à la vue d'en haut, depuis nulle part et simple. (Haraway, 2007 : 126)

Pour « grimper le mât de l'objectivité tout en [en] tenant simultanément les deux extrémités » (Dorlin et Rodriguez, 2012 : 50), Haraway fait vœu de non-innocence et troque l'illusion d'une objectivité omnisciente détachée contre une qui s'affirme partielle, encorporée et reliée. Pour mon plus grand plaisir, le rejet des « savoirs situés » de ce « truc divin qui consiste à voir tout depuis nulle part » illustre le refus de la chercheuse à prétendre à la neutralité derrière laquelle l'hégémonie scientifique tente de dissimuler ses biais androcentrés, cis-hétérosexuels, blancs et bourgeois et ouvre la porte à des recherches situées, réflexives et sensibles (Haraway, *op. cit.* : 116). Ému par les images qu'Haraway manie pour filer ses thèses, je verse même quelques larmes quand Benedikte Zitouni (2017) rappelle que le cœur des savoirs situés réside dans l'invocation de nos « mondes et notre amour pour ces mondes, […] nos envies-de-monde et le plaisir et la joie qu'il y a d'en faire, d'en fabriquer ». Charmé par des possibles aussi réjouissants, je me décide à orienter mon mémoire vers les mondes harawayens.

> AKO
> Sincèrement, j'trouve ça trop bien comme projet. Et… j'pense, sincèrement, que si c'est diffusé, publié – peu importe l'échelle –, y a forcément des gens qui vont tomber dessus et qui vont se dire : « Ça me parle, je comprends et je peux mettre des mots sur ce que je vis parce que c'est similaire ! » […] *(Songeur·se.)* T'es quelqu'un qui vit beaucoup de choses, qui se fait beaucoup pénétrer par ce qu'il vit, ce qu'il ressent et tout… et qui a un parcours de vie et des anecdotes et des relations et euh, des rencontres qui sont hyper particulières ! Et

> j'suis sûr·e que c'est important que t'en parles en fait, tu vois !
> ALLEN
> (*Moue émue.*) Oui… Merci…
> AKO
> (*Un peu décontenancé·e par mon émotion.*) Ah ! (*Petit rire.*) Pardon, merde !
> ALLEN
> (*Rire.*) Non mais ça me touche parce que c'est vraiment ce que j'essaie de faire avec ça, du coup. Parce que j'pourrais juste me dire : « Vas-y, ça fait huit ans que j'suis à la fac, euh… J'fais un mémoire » – en plus j'en ai déjà fait un, y a deux ans ! (*Je grommelle en l'évoquant. On échange des onomatopées de dégoût.*) Mais du coup, là, ça me donne l'occasion d'en faire un truc qui a du sens – pour moi ! – et qui… (*iel acquiesce avec enthousiasme.*) Si, je sais pas dans quelle mesure, ça peut s'étendre à… en dehors de ma salle de jury, le jour de ma soutenance, bah peut-être ça parlera à des gens, ouais. (*Timidement.*) Donc c'est cool.
> (*Extrait d'entretien*, 20/05/2024.)

Happé par le regard qu'Haraway pose sur les sciences, je bifurque du sentier neurodivergent et piste ses pas jusqu'aux mondes qu'elle fabule. « En des temps incertains et précaires – même si nous n'en sommes pas à la fin du monde et que le ciel ne nous est pas (encore) tombé sur la tête » (Haraway, *op. cit.* : 108), je mets les pieds dans son Chthulucène, une temporalité stratifiée plutôt que linéaire, héritière des ruines de l'Anthropocène, du Capitalocène et du Plantacionocène. Dans cette ère où l'humanité doit se saisir de son héritage destructeur pour le recycler, en composter les restes pour créer des façons d'exister et de devenir elles aussi plus enthousiasmantes, la philosophe esquisse le motif du trouble épistémologique qui me prend à bras-le-corps.

> Nous devons créer de nouvelles parentés, des lignées de connexions inventives. Nous devons apprendre ainsi, au cœur d'un présent épais, à bien vivre et à bien mourir, ensemble. Il nous faut semer le trouble, susciter une réponse puissante à des événements dévastateurs. Nous devons aussi calmer la tempête et reconstruire des lieux paisibles. (*idem.* : 7)

Plus que réceptif à l'appel de la chercheuse, je me figure non plus seulement porteur mais bien fauteur de trouble(s) et si « les savoirs situés sont à propos de communautés, pas d'individu·es isolé·es »* (Haraway, 1988 : 590)[7], alors c'est avec joie que je réponds à l'invitation d'invoquer dans ma pratique scientifique les relations qui me lient à mes pairs. Touché par cette pensée où « [la relation] est en fait la plus petite unité possible dans l'ontologie à trois têtes d'Haraway : processuelle […] – relationnelle […] – mise-en-savoir » (Grandjean, 2021 : 129), je ne désire pas avancer seul dans les déboires du mémoire mais entouré de celleux avec qui je file ces « savoirs reliés » neurodivergents (Dorlin et Rodriguez, 2012 : 57). Il s'agit, selon Haraway, de « cultiver des respons(h)abilités virales ; des respons(h)abilités porteuses de significations et de matériaux qui enjambent les catégories, les espèces et les genres » (*op. cit.*, 2020 : 252), c'est-à-dire de m'avancer au contact d'alliances qui m'engagent à faire preuve d'une habilité à leur répondre et répondre de mes engagements, dans une portée épistémologique où « les relations de pensée et de connaissance implique du *care* »* (Puig de la Bellacasa, 2012 : 198). Soucieuse des individu·es, des relations et des connaissances qu'elle amène à triturer, l'ontologie harawayenne se démène pour faire sens de ces entrelacs tout en en prenant soin. Je suis transporté avec allégresse au fil de ce périple épistémologique qui me promet des horizons scientifiques qui ne se laisseront pas désaffecter ni dépeupler. Dans la lignée de sa « portée queere »[8], Haraway m'accueille au sein de sa parentèle chtonienne[9] aux côtés de cyborgs, de souris transgéniques, de chien·nes, d'humain·es et non-humain·es, en scandant sa·on fameux·se « *Make Kin Not Babies* » – faites des parent·es, pas des enfants.

> Cela exige aussi de la joie, du jeu et de la respons(h)abilité – la respons(h)abilité nécessaire pour collaborer avec d'autres, des autres que l'on n'attendait pas. […] À la santé des parentés dépareillées, donc ! Des parentés non natalistes et hors catégories ! Il nous faut apprendre à nous réjouir des faibles taux de natalité, ainsi que des décisions personnelles et intimes de rendre la vie plus généreuse et prospère sans faire davantage d'enfants – décisions dont font partie les créations de parentés innovantes et durables, ou parent-innovations (Haraway, *op. cit.* : 230).

Si l'*oddkin* d'Haraway se voit ici transposer en ces parentés dépareillées, je préfère quant à moi me rallier à la traduction de ma·on collègue Ombre Tarragnat (2022) pour trinquer à « l'imparenté » et celleux de mon entourage que je qualifie désormais d'impair·es neurodivergent·es. C'est là, j'en suis convaincu, que réside la clé d'une enquête enthousiasmante, dans ce « pullulement des alliances hybrides et incongrues » (Dorlin et Rodriguez, 2012 : 56) qui se tissent entre proches neuroAs engagé·es à prendre soin les un·es des autres en cultivant leur expérience des troubles qu'iels manifestent et sèment.

> SALVATORE
> On en a marre que les mémoires et le savoir dans la recherche, ce soit : « J'ai été un homme objectif, qui a fait de la géographie sur les massifs montagneux. » Alors que tu n'es jamais objectif, même sur des massifs montagneux. Et que, en fait… [...] Là, t'es en train de créer des mémoires queeres et c'est super important. Et pas de penser que la recherche, c'est un truc impersonnel (*J'acquiesce.*) de recherche scientifique, du savoir. Alors qu'en fait, c'est toujours placé, soit… Que tu sois queer·e ou pas queer·e, on s'en fout. Et que c'est très important de savoir qu'en fait, il y a des gens comme nous, qui existons, et que c'est… des états sur lesquels il est important de produire du savoir. C'est pas juste un truc interpersonnel, c'est systémique et politique. Voilà, super. Donc bravo ! (*Rire.*)
> ALLEN
> Mais amen à toi ! Merci ! Mais oui, c'est tout le–
> SALVATORE
> Et partir du récit personnel. (*J'acquiesce.*) Très important. Voilà. *Slay* à toi !
> ALLEN
> [...] Eh bien merci pour ton apport, parce que… il va totalement dans le sens de mon approche et le légitimise et du coup merci ! Pour ce regard euh… *supportive*, *you know*! Merci beaucoup, c'était vraiment trop cool !
> SALVATORE
> Mais moi aussi, j'suis trop ému, je suis, genre : « Ah je suis trop heureux– »
> ALLEN
> (*Euphorique.*) Mais oui !
> (*Extrait d'entretien*, 17/06/2024.)

Animé par le trouble harawayen, je manque de passer à côté d'un autre élément troublant, qui m'accompagne pourtant depuis les prémices de mes recherches ; la neurodivergence allait de pair avec la question queere dans ma première formulation du mémoire. Doté des outils des savoirs situés et de l'imparenté, je reviens auprès de celleux avec qui je file notre trouble et qui, heureux hasard ou évidence, cumulent bien souvent queerité et neurodivergence. Cette association s'est déjà présentée sur mon chemin bibliographique, effacée derrière l'aberrante traduction de « *neuroqueer* » en « neurobizarre » pour laquelle opte Forest (2022 : 236), affublé d'œillères assez grotesques pour une publication aussi récente mais de fait complètement aveugle aux théories queeres, essentielles à la compréhension du concept proposé par le chercheur Nick Walker[10]. Voilà une piètre introduction à la notion à laquelle je dois le plus d'euphorie ; heureusement, elle ne saurait ternir ma découverte de la neuroqueerance.

> À l'origine, j'ai conçu « neuroqueer·e » comme un verbe : neuroqueerer, le fait de queerer (subvertir, défier, disrupter, se libérer de) simultanément la neuronormativité et l'hétéronormativité. C'était une extension de la façon dont « queer·e » est utilisé comme un verbe dans la théorie queere. J'étendais la conception de la queerance de la théorie queere pour englober la queerance des normes neurocognitives aussi bien que celles du genre – et, dans ce processus, j'examinais comment la neuronormativité imposée par la société et l'hétéronormativité imposée par la société étaient entremêlées l'une avec l'autre, et comment la queerance de l'une de ces deux formes de normativités s'entremêlait et se fondait dans la queerance de l'autre.* (Walker, 2021 : 147)

Issue du croisement des pensées de chercheur·ses autistes actif·ves sur des forums en ligne, tel·les que Remi Yergeau ou Walker (2021 : 145), cette approche de la neurodivergence comme potentielle « queerité neurologique »* m'exalte au plus haut point. Le paradigme de la neurodiversité et les théories queeres, toustes deux en lutte contre des cadres pathologisants, partagent des similitudes épistémologiques qui mettent en lumière le parallèle entre cishétéronormativité et neuronormativité. En écho aux pratiques transformatives harawayennes, læ neuroqueer·e se fait moins l'expression d'une neuroqueerité sur un mode identitaire que la motivation d'un geste malicieux neuroqueerant qui bouscule les codes, de sorte « [qu'être]

neuroqueer·e, c'est viser une existence en devenir neuroqueer·e »* (Yergeau, 2018 : 93). Hors de tout essentialisme biologique, la neuroqueerance s'affirme comme une posture politique qui rejoint les thèses *crip* et la rencontre qu'elles orchestrent entre handicap et queerité face aux normes capitalistes, validistes et psychophobes (Egner, 2019). Je jubile devant la visée intersectionnelle de ce regard neuroqueer et alors que Walker (2021 : 153) défend quiconque d'en contrôler – « *to police* » – la définition en cherchant à la limiter à un·e quelconque sexualité ou neurotype, un rire complice m'échappe ; « le monde a besoin de plus de queerance et de moins de flics »*. En assumant son positionnement militant, la neuroqueerance m'offre l'heureuse opportunité d'aspirer avec rigueur scientifique à « foutre en l'air la normativité »* ; ne me reste plus qu'à nous souhaiter une « joyeuse neuroqueerance ! »* (*ibid.* : 148 ; 175).

Investir le terrain en y mêlant nos voix neuroqueeres

4 Ma rencontre avec les savoirs situés, l'imparenté et la neuroqueerance motive mon changement de direction, pas seulement épistémo-ontologique mais aussi académique puisque je me tourne finalement vers la professeure qui m'a introduit à Haraway pour m'accompagner dans mon mémoire. C'est avec engouement et gratitude que je me saisis de la boîte à outils matérielle-sémiotique que Mélodie Faury m'a permis d'assembler pour désormais manier une méthode qu'elle m'a suggéré et qui condense mes envies de recherche.

> Le geste autoethnographique part de l'idée que la manière dont nous nous situons individuellement dans notre vécu de la pratique de recherche, à un moment donné, à un endroit donné, est conditionné par l'agencement institutionnel, matériel, intellectuel, économique, affectif, etc. dans lesquels nous sommes pris·es (plié·es) à l'endroit où nous menons et où nous mènent nos enquêtes. (Faury, 2024 : 151)

Saisi par de tels possibles, je découvre l'aspiration de l'autoethnographie à poursuivre le trouble épistémologique et « utiliser l'expérience personnelle comme point d'entrée dans l'expérience sociale, pour aider chercheurs, chercheuses et toute personne concernée à

retrouver leur *joie*, leur puissance d'agir, en transformant leurs épreuves subjectives » (Jahjah, 2022) ; et la joie fût, enfin, d'oser en attendre et en user dans mon enquête. L'autoethnographie se montre tricéphale, « une approche de la recherche et de l'écriture qui poursuit la description et l'analyse systématique (graphie) de l'expérience personnelle (auto) pour comprendre l'expérience culturelle (ethno) »* (Ellis, Adams et Bochner, 2011 : 273), qui m'exhorte à assumer mon positionnement singulier et puiser avec réflexivité dans les émotions qui le traversent. Plus qu'une méthode perméable aux sentiments de læ chercheur·se, l'autoethnographie m'astreint à prendre l'expression de ma sensibilité comme « donnée primaire à une enquête sur des croyances et des pratiques culturelles »* (Tarisayi, 2023 : 54), ici celles de l'imparenté neuroqueere. Ainsi, « faire de l'autoethnographie implique un mouvement de va-et-vient entre l'expérience et l'examen d'un soi vulnérable, et l'observation et la révélation du contexte plus large de cette expérience »* (Ellis, 2007 : 13-14) où le « je » se fait de mise. Mué en enquêteur-enquêté, je suis encouragé à (res)susciter, par remémoration de fragments autobiographiques, des épiphanies évocatrices. Pour souligner l'expérience encorporée qui est ainsi récoltée, les autoethnographes privilégient des pratiques créatives et artistiques (Leigh *et al.*, 2022 : 24-25) qui m'enjoignent à jouer d'une liberté de style afin d'émouvoir pour mieux bousculer les cadres de pensée de mes lecteur·ices. Loin d'une production de savoirs désaffectés, l'autoethnographie permet aux scientifiques d'œuvrer pour une recherche qui ne cache pas sa prétention « [d'offrir] un récit qui nous accompagne dans notre réflexion et notre vie plutôt que des faits et des découvertes stériles » et « [d'aider] à rendre la vie meilleure »* (T. E. Adams, 2012 : 191). Comment rester de marbre face à un objectif aussi fauteur de trouble que réjouissant ? Sans surprise, les prétendant·es d'une science objective et neutre ne sauraient le voir d'un bon œil mais c'est empli d'espoir et entouré d'une nouvelle parentèle de chercheur·ses que je m'engage dans cette tradition épistémologique qui s'affirme à la fois rigoureuse et vertueuse. En m'assurant une posture scientifique située où le personnel produit des savoirs politiques et sensibles, l'autoethnographie me relie aux valeurs du *standpoint* féministe (Tarisayi, 2023) et, dans la continuité de ce geste, aux théories queeres.

> L'autoethnographie et la théorie queere partage des affinités de concepts et d'objectifs : les deux refusent les idées reçues des méthodologies orthodoxes et se concentrent plutôt sur la fluidité, l'intersubjectivité et la réactivité aux particularités. Les deux refusent de se fermer à l'inventivité, refusent la légitimité statique. […] Et les deux sont profondément politiques, en affichant un engagement clair à reconfigurer et remodeler, à questionner les discours et actes normatifs et à ébranler et reconfigurer comment des vies (qui valent la peine d'être vécues) viennent au monde.* (Jones et T.E. Adams, 2016 : 197)

L'appel à articuler l'enquête autour de l'expérience individuelle évoque l'histoire du *Neurodiversity Movement*, tissée des récits à la première personne d'activistes autistes, dont « l'autobiographie théorisée, combinant "expérience vécue" et recherche sociale en tant que participant-observateur »* de Singer (2017). Tout se recoupe, tout se relie et je n'attends plus que de pouvoir invoquer mes imparentés à mes côtés – cela tombe bien, l'autoethnographie est une méthode de choix pour traiter des affaires de *kin* et « peut permettre aux chercheur·ses d'offrir des descriptions de familles de l'intérieur, d'étudier les expériences familiales quotidiennes imprévues particulièrement lorsqu'elles font face à des situations uniques ou difficiles »* (T. E. Adams et Manning, 2015 : 356). Les autoethnographes œuvrent rarement seul·es dans ces travaux ; quoi de mieux que de s'entourer de ses pairs jusqu'au terrain d'enquête pour y filer ensemble l'ontologie relationnelle ? Que l'on parle de « co-ethnogaphie », « AE collective » ou « autoethnographie communautaire »* (Chang *et al.*, 2013 : 21), ces appellations traduisent un désir que je partage, celui de s'allier en tant que co-enquêteur·ices-enquêtées pour situer avec intersubjectivité la relation au cœur des évocations et de l'analyse. Normes académiques obligent, mes impair·es neuroqueer·es ne peuvent être sacré·es co-auteur·ices de mon mémoire mais j'aspire au « processus de transformation par lequel on devient capable de créer communauté […] et de s'empouvoirer dans son contexte social »* (*ibid.* : 25) que rapportent ces chercheur·ses. Me la jouer détective solitaire ne m'enchante guère et « faire parentèle est un acte de révolte contre la capacité du néolibéralisme à nous individualiser et nous isoler en tant que chercheur·ses »* (#aaeeer *et al.*, 2017 : 152), aussi je crois au pouvoir d'une recherche polyphonique. Une

« autoethnographie co-construite qui utilise des entretiens interactifs et l'amitié comme méthode ? Ça fait beaucoup ! »* (Cann et DeMeulenaere, 2012 : 151) – certes, mais c'est bien grâce à la rencontre entre proches queer·es neuroAs lors d'entretiens par conversations affectées et reliées que je décèle l'enthousiasme tant convoité dans mon enquête.

> ALLEN
> Oui, le sujet d'enquête est enthousiasmant ! Oui, la manière dont je mène l'enquête est enthousiasmante. […] Mais ça reste un exercice… douloureux qui, en lui-même, n'est pas si enthousiasmant que ça et où peut-être j'vais devoir accepter que, quelque part, la réponse à ma question de recherche soit : « Bah, peut-être… pas. » Peut-être j'peux pas faire de la recherche complètement enthousiasmante…
> FÉLIX
> J'peux te dire quelque chose ?
> ALLEN
> Mais je t'en prie.
> FÉLIX
> *(Pensif.)* […] J'ai dit que tu faisais un effort pour produire du savoir joyeux sur la « neuroqueeritude ». *(J'acquiesce. Pause.)* Mais ta recherche, elle-même, est un acte de lutte joyeuse !
> ALLEN
> *(Songeur.)* Oui !
> FÉLIX
> C'est-à-dire que… *(Pause.)* Encore une fois, c'est une histoire d'économie, en quelque sorte ! La richesse de savoirs que tu produis en faisant c'que tu fais, tu le fais dans des contraintes institutionnelles ! Qui sont celles d'un master ! *(J'acquiesce, voyant où il essaye d'aller.)* Avec un mémoire à rédiger ! En un certain temps, etc., etc. Et que tu dois faire ça avec ton trouble – tes troubles ! Avec tout un tas de contraintes que tu maîtrises pas forcément et c'est super dur. *(J'acquiesce à demi-voix.)* Donc, c'est douloureux. C'est douloureux et c'est une lutte, et tu luttes pour produire justement tes p'tits… tes petits trophées d'euphorie ! Que tu produis pour toi-même aussi, en faisant ça.
> ALLEN
> *(Touché.)* Hm… C'est sympa comme façon d'le dire.
> FÉLIX
> Du coup, j'trouve que… oui, évidemment, tu mènes une bagarre mais, du coup, elle vaut le coup d'être menée ! *(Je fais une moue attendrie.)*

> Surtout si t'arrives à avoir ces petits moments de joie
> et d'enthousiasme.
> (*Extrait d'entretien*, 13/07/2024.)

L'optique d'un dialogue direct avec mes impair·es me réjouit mais me contraint à définir une poignée d'interlocuteur·ices ; il ne m'est pas possible d'étudier toutes mes relations nouées d'imparenté neuro-queere. J'ouvre alors mes recherches à celleux auxquel·les je me sens le plus relié : Ako, ma·on copain·e d'Internet avec qui la neuroqueerité se lisait entre les lignes de nos échanges virtuels ; Arpad et notre lien inattendu formé autour de notre TDAH et de quelques pintes entre mecs queers ; Salvatore, mon meilleur ami d'enfance avec qui l'on se redécouvre aujourd'hui aussi neuroqueer l'un que l'autre ; et Félix, mon partenaire, avec qui j'entretiens une inter-neuroqueerance quotidienne.

> L'enquête par le proche se définit alors par un rapport singulier à son terrain où la condition *sine qua none* est que le chercheur se laisse affecter par les enquêtés dans un mouvement à la fois sensible, réflexif et critique, de manière à pouvoir focaliser ses observations sur les zones invisibles d'un processus en cours. (Escande-Gauquié, 2023 : 88)

Pour préparer le terrain, je sillonne mes souvenirs de nos relations et en dégage les lignes directrices de nos entretiens. « Se remémorer et réarticuler ensemble, commémorer, c'est reprendre, raviver, repasser et récupérer de façon active » (Haraway, *op. cit.* : 46), donc l'ampleur émotionnelle que renferment ces épiphanies ne se déploie qu'une fois remémorées et resituées, remembrées en somme, entre nous. Pour « oser aller jusqu'au bout de cette connexion c'est-à-dire nourrir, cultiver, étoffer celle-ci jusqu'à ce qu'un univers intéressant s'en dégage » (Dorlin et Rodriguez, 2012 : 56-57), le dispositif co-autoethnographique compte sur notre capacité à faire preuve de vulnérabilité et à en accueillir l'expression avec *care*. Situer l'enquête parmi des amitiés préétablies rassure mais ne saurait bannir tout sentiment d'insécurité. Pour atteindre des savoirs reliés de nos impa-rentés, la conversation requiert « [d'accepter] de voir et d'être vu·e (accepter de se montrer), de toucher et d'être touché·e, de rejoindre et d'être rejoint·e » (Dehail, 2023 : 136), au risque, toute euphorisante

soit-elle, de surstimuler nos corps neurodivergents. Si notre stress, notre frénésie, nos digressions et nos instants complices se conjuguent en un partage encorporé à cœur ouvert, il arrive que le poids de mon mémoire entre en conflit avec ma respons(h)abilité à prendre soin de mes impair·es et de leurs propres états émotionnels. Je frôle l'effondrement autistique et l'angoisse de m'être laissé déborder par notre flux de paroles mais j'en ressors fier et ému de voir nos liens renforcés par le réagencement de l'expression de nos relations en connaissances expérientielles, reliées et sensibles de nos imparentés neuroqueeres. « Le savoir récolté dans ces moments-là est brut, sincère. Comment circonscrire alors tout ce qui relève de ce savoir sensible ? » (Escande-Gauquié, 2023 : 80) ; en m'attelant à une transcription soignée et habitée de nos entretiens. Afin de préserver la « texture multi-sensorielle et relationnelle » propre à l'oralité (Dehail, 2023 : 143), je m'attache à décrire nos mimiques, intonations et hésitations en suivant une mise en texte théâtrale où nos répliques se succèdent avec une alternance d'alignement qui mime en miroir l'intimité d'échanges SMS. Plutôt que de décortiquer nos dialogues pour en extraire des savoirs et de l'enthousiasmance qui ne feront jamais mieux sens que pris dans l'entrelacs de nos relations, je préfère les préserver, intacts de toute fouille méthodique, en annexe de mon mémoire. Je choisis alors de consacrer les deux cents pages de celui-ci à retracer les recherches qui m'ont conduit à l'imparenté neuroqueere – face à mon souhait de « pluraliser les temporalités et intensifier des possibles susceptibles d'enrichir la réalité », le trouble épistémologique m'a guidé vers les « gestes spéculatifs » (Forêt et Yulmuk-Bray, 2024). En mêlant scénettes de mon parcours de master et théorisation de ma posture scientifique, l'autoethnographie me permet, comme ici, de rendre justice aux émotions qui m'ont traversé durant l'enquête. Revenir aux sources de mes réflexions n'est pas une mince affaire et la reconnaissance que j'ai ressentie pour les travaux plutôt progressistes s'estompe parfois face à ma lassitude, ma peine et ma rage éveillées par les publications les plus psychophobes ou académiquement rigides. Autant à travers mon mémoire que cet article, ma frustration de ne pouvoir investir plus de temps et de lignes à l'élaboration d'un ton autoethnographique plus poétique se console au moins dans mon art d'écrire. Dans l'esprit de mes productions antérieures avec cette fois l'inspiration du lyrisme harawayen, je stimme avec mes mots. Chaque phrase résonne et raisonne entre

justesse et mélodie et m'amène à poursuivre une neuroqueerance rhétorique, « toujours en déploiement, défiante et théoriquement stimmante »* (Yergeau, 2018 : 172). Mon verbe ose faire preuve de style et d'affects mais l'écriture n'en est pas moins éprouvante ; par chance, l'autoethnographie m'incite à reconnaître cette lutte – épistémologique, physique et mentale. Avoir à conjuguer traits neurodivergents et attentes universitaires toutes ces années m'a mené la vie rude et cette dernière épreuve ne fait pas exception ; les échéances me pressent et la rédaction me plonge en hyperfocus aliénant. À la fois enthousiasmante et éreintante, mon exploration de la neurodivergence jusqu'à la co-construction de l'imparenté neuroqueere s'achève dans les larmes – de soulagement que tout soit enfin fini, de fierté pour ce que j'ai accompli et d'être parvenu à toucher mon entourage jusqu'à mon jury.

Conclusion

5 En revenant sur les traces de mon mémoire, je revisite les épiphanies qui balisent ma rédaction – souvenirs doux-amers de mes lectures et des différentes étapes épistémologiques qui m'auront mené à conjecturer l'imparenté neuroqueere. Cette manière d'être-en-relation entre acteur·ices de neuroqueerance engagé·es à se relier avec *care* et respons(h)abilité ne m'apparaît que plus poignante et savante lorsque portée par les mots des concerné·es et dote ainsi mon autoethnographie d'une saveur spéculative en diluant sa nature au cœur de la transcription de nos entretiens. L'imparenté neuroqueere poursuit aujourd'hui ce trouble épistémologique et est importée dans cet article au regard méta pour traduire le potentiel heuristique des émotions qui ont pavé mon parcours de recherche. De la neurodiversité à la neuroqueerance, des épistémologies féministes à l'imparenté, d'une recherche désaffectée à l'autoethnographie co-construite par conversations entre proches, j'esquisse la fabulation d'une pratique scientifique enthousiasmante pour un chercheur avide de connaissances situées et encorporées. Si une enquête réjouissante à tout instant m'était et me reste inaccessible – neurodivergence handicapante oblige –, j'ai pris ici le pari de me rouvrir à la vulnérabilité éprouvante inhérente à la production de savoirs à la première personne, singulière et plurielle. En m'en remettant pour la dernière fois au c(h)œur de mes imparentés neuroqueeres, j'ouvre la porte à

des envies-de-monde, scientifiques ou non mais où abondent un trouble et une joie que je souhaite à toustes contagieux·ses.

BIBLIOGRAPHY

#AAEEER, B. VERLIE, S. EMERY, M. OSBORN, K. BEASY, B. COLEMAN, K. KEZABU et J. NICHOLLS, 2017, « Becoming Researchers: Making Academic Kin in the Chthulucene », *Australian Journal of Environmental Education*, 33(3), p. 145-159.

ADAMS T. E., 2012, « The Joys of Autoethnography », *Qualitative Communication Research*, n° 1(2), p. 181-194.

ADAMS T. E. et J. MANNING, 2015, « Autoethnography and Family Research », *Journal of Family Theory & Review*, n° 7(4), p. 350-366.

ARMSTRONG T., 2011, *The Power of Neurodiversity: Unleashing the Advantage of Your Differently Wired Brain*, Boston : Da Capo Lifelong Books.

ASASUMASU K., 2015, « PSA from the actual coiner of "neurodivergent" », *Lost In My Mind TARDIS* (en ligne). URL : https://sherlocksflataffect.tumblr.com/post/121295972384/psa-from-the-actual-coiner-of-neurodivergent. Consulté le 30/12/2025.

BERNARD L., S. FOX, K. KULASON, A. PHANPHACKDY, X. KAHLE, L. MARTINEZ, L. PRASLOVA et N. A. SMITH, 2023, « Not your "typical" research: Inclusion ethics in neurodiversity scholarship », *Industrial and Organizational Psychology*, n° 16(1), p. 50-54.

CANN C. N. et E. J. DEMEULENAERE, 2012, « Critical Co-Constructed Autoethnography », *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies*, n° 12(2), p. 146-158.

CHAMAK B., 2018, « Neurosciences et sciences cognitives : Relations complexes », *Intellectica. Revue de l'Association Pour La Recherche Cognitive*, n° 69(1), p. 133-148.

CHANG H., F. W. NGUNJIRI et K.-A. C. HERNANDEZ, 2013, *Collaborative Autoethnography*, Walnut Creek : Left Coast Press.

DEHAIL J., 2023, « Questionner les normes et conditions d'exercice de la réflexivité. Vers l'élaboration de savoirs plus sensibles », *Communication & langages*, n° 217(3), p. 129-144.

DORLIN E., 2008, « Épistémologies féministes », dans *Sexe, genre et sexualités : Introduction à la Théorie Féministe*, Paris : PUF.

DORLIN E. et E. RODRIGUEZ (éd.), 2012, *Penser avec Donna Haraway*, Paris : PUF.

DURIF-VAREMBONT J.-P, 2024, « Le "HPI", mythe populaire et réalité clinique », *Le Journal des psychologues*, n° 409(2), p. 22-29.

EGNER J. E., 2019, « “THE DISABILITY RIGHTS COMMUNITY WAS NEVER MINE”: Neuroqueer Disidentification », *Gender and Society*, nº 33(1), p. 123-147.

ELLIS C., 2007, « Telling Secrets, Revealing Lives: Relational Ethics in Research With Intimate Others », *Qualitative Inquiry*, nº 13(1), p. 3-29.

ELLIS C., T. E. ADAMS et A. P. BOCHNER, 2011, « Autoethnography: An Overview », *Historical Social Research*, nº 36(4), p. 273-290.

ESCANDE-GAUQUIE P., 2023, « Une enquête par le proche : Vers la participation observante », *Communication & langages*, nº 217(3), p. 71-89.

FAURY M., 2022, « De l’ontologie extractiviste à l’ontologie relationnelle », *L’Infusoir* (en ligne). URL : https://infusoir.hypotheses.org/10515. Consulté le 30/12/2025.

FAURY M. (éd.), 2024, *L’autre livre : Fragments et gestes d’enquête*, Paris : Éditions des archives contemporaines.

FLORES ESPINOLA A., 2012, « Subjectivité et connaissance : Réflexions sur les épistémologies du “point de vue” », *Cahiers du Genre*, nº 53(2), p. 99-120.

FOREST D., 2016, « Les ambiguïtés de la neurodiversité : Un droit à la différence ? », *médecine/sciences*, nº 32(4), p. 412-416.

FOREST D., 2022, « Neurosciences et neurodiversité : Un rendez-vous manqué » dans *Neuropromesses : Une enquête philosophique sur les frontières des neurosciences*, Paris : Ithaque.

FORET M. et K. YULMUK-BRAY, 2024, « Nouvelle alliance entre science et fiction », *Revue critique de fixxion française contemporaine*, nº 28.

GRANDJEAN N., 2021, *Généalogies des corps de Donna Haraway : Féminismes, diffractions, figurations*, Bruxelles : Éditions de l’Université de Bruxelles.

HARAWAY D., 1988, « Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective », *Feminist Studies*, nº 14(3), p. 575-599.

HARAWAY D., 2007, *Manifeste cyborg et autres essais : Sciences, fictions, féminismes*), L. ALLARD, D. GARDEY et N. MAGNAN (éd.), Paris : Exils Éditeur.

HARAWAY D, 2020, *Vivre avec le trouble*, V. GARCÍA (trad.), Vaulx-en-Velin : Éditions des mondes à faire.

HOUDEK P., 2022, « Neurodiversity in (Not Only) Public Organizations: An Untapped Opportunity? », *Administration & Society*, nº 54(9), p. 1848-1871.

JAHJAH M., 2022, « “T’es intelligent pour un arabe !” Auto-ethnographie d’un corps colonisé », *Itinéraires. Littérature, textes, cultures*, nº 3.

JONES S. H. et T. E. ADAMS, 2016, « Autoethnography is a Queer Method » dans C. J. NASH et K. BROWNE (éd), *Queer Methods and Methodologies*, Londres : Routledge.

LEGAULT M., J.-N. BOURDON et P. POIRIER, 2021, « From neurodiversity to neurodivergence: The role of epistemic and cognitive marginalization », *Synthese*, nº 199(5-6), p. 12843-12868.

LEIGH J., J. HISCOCK, A. MCCONNELL, C. HAYNES, C. CALTAGIRONE, M. KIEFFER, E. DRAPER, A. SLATER, L. KRBEK, K. VON HUTCHINS, D. WATKINS et N. BUSSCHAERT, 2022, « A qualitative approach: Autoethnography and embodiment », dans *Women in Supramolecular Chemistry*, Bristol : Bristol University Press, Policy Press.

LIGNIER W., 2012, *La petite noblesse de l'intelligence*, Paris : La Découverte.

LIVINGSTONE B., M. F. GIBSON, P. DOUGLAS, S. LEO et J. GRUSON-WOOD, 2023, « Weighing In: Academic Writers on Neurodiversity », *The International Journal of Disability and Social Justice*, nº 3(3), p 72-98.

PUIG DE LA BELLACASA M., 2012, « Nothing comes without its world: Thinking with care », *The Sociological Review*, nº 60(2), p. 197-216.

ROSQVIST H. B., N. CHOWN et A. STENNING (éd.), 2020, *Neurodiversity Studies: A New Critical Paradigm*. Londres : Routledge.

SINGER J., 1998, *Odd People In. The Birth of Community Amongst People on the "Autistic Spectrum". A personal exploration of a New Social Movement based on Neurological Diversity*, Sidney : University of Technology, Faculty of Humanities and Social Science.

SINGER J., 2017, *Neurodiversity: The Birth of an Idea.*

TARISAYI K. S., 2023, « Autoethnography as a Qualitative Methodology: Conceptual Foundations, Techniques, Benefits and Limitations », *Encyclopaideia*, nº 27(67), p. 53-63.

TARRAGNAT O., 2022, *Multispecies Trouble. Semer le trouble avec Donna Haraway*, Paris : Université Paris 8, Département d'Etudes de genre.

WALKER N., 2021, *Neuroqueer heresies: Notes on the neurodiversity paradigm, autistic empowerment, and postnormal possibilities*, Fort Worth : Autonomous Press.

WALKER N., 2025, *Going back to using he/him pronouns in my professional life. I read as a cis man to most people, I'm not planning on physical transition…*, Bluesky (en ligne). URL : https://bsky.app/profile/dr-nicky.bsky.social/post/3lgtammpl522b. Consulté le 30/12/2025.

YERGEAU R., 2018, *Authoring autism: On rhetoric and neurological queerness*, Durham et Londres : Duke University Press.

ZITOUNI B., 2017, « Revisiter les savoirs situés : L'objectivité et le monde coyote », Arts situés, séminaire en prévision de l'ouverture prochaine du Musée du même nom à Liège, organisé par l'ULg.

NOTES

1 Qualificatif affectueux qui renvoie aux enseignements de ma professeure et directrice de mémoire, Mélodie Faury.

2 Trouble déficitaire de l'attention avec ou sans hyperactivité.

3 Trouble du spectre de l'autisme.

4 Toutes mes traductions personnelles sont signalées par un astérisque.

5 Sans pouvoir juger de la neurotypicité des auteur·ices, le traitement que certain·es d'entre elleux réservent à la neurodivergence en tant que notion mais surtout aux personnes neurodivergentes atteste en tout cas de solides biais neurotypiques.

6 Haut Potentiel Intellectuel.

7 Si mes autres citations de l'essai d'Haraway de 1988 proviennent de sa traduction en français de 2007, j'ai été surpris de constater que la phrase « *Situated knowledges are about communities, not about isolated individuals* » en a été omise, d'où la traduction personnelle que je propose ici.

8 Pour son emphase sur la notion de parentèle, je préfère cette traduction personnelle à la « litière queer » (Haraway, 2020 : 236) de la version française officielle.

9 Qualificatif des entités du Chthulucène.

10 Si Walker (2025) a choisi depuis cette année de reprendre l'usage de pronoms masculins dans le cadre de ses recherches – sans pour autant désavouer son identité trans –, il utilisait jusque-là des pronoms féminins et se présentait en tant que personne transgenre sur son site où se trouve l'essentiel de ses publications. Forest n'a pas relevé la qualité queere des travaux de Walker, c'est donc sans surprise qu'il le mégenre dans les siens, attisant mon exaspération pour ses propos.

ABSTRACTS

Français

Méta-autoethnographie de l'essai spéculatif *Mémoires neuroqueeres | Neuroqueerer le mémoire : Devenir-avec entre impair·es queer·es neurodivergenr·es*, cet article file les émotions qui ont traversé son auteur aux différentes étapes de la construction de son mémoire. En suivant son rejet d'une approche détachée – tant d'un point de vue épistémologique que sensible – de la neurodivergence, l'article explore les joies et peines qui ont guidé ses pas jusqu'à son élaboration de l'imparenté neuroqueere via une autoethnographie par conversations entre proches fauteur·ses de trouble. En défaisant et reprisant sa pratique scientifique, il invite à considérer la valeur heuristique des émotions suscitées par ses lectures et ses

réflexions afin d'esquisser les possibles enthousiasmants que peut ouvrir une enquête sensible, encorporée et reliée.

English

As a meta-autoethnograpy of the speculative essay *Neuroqueer Memories | Neuroqueering the Master Thesis: Becoming-with between queer neurodivergent oddkin*, this article tracks the emotions that passed through its author at the different stages of the construction of his thesis. Following his rejection of a detached approach of neurodivergence – both from an epistemological and sensitive point of view –, the article explores the joys and sorrows that lead him to conjure neuroqueer oddkin and autoethnographic accounts articulated around interviews with his troublemaker kin. By undoing and mending his scientific practice, he invites us to consider the heuristic value of the emotions induced by his readings and reflections in order to outline the thrilling possibilities that a sensitive, incorporated and connected inquiry can open up.

INDEX

Mots-clés

autoethnographie, neurodivergence, savoirs situés, imparenté, neuroqueerance

Keywords

autoethnography, neurodivergence, situated knowledges, oddkin, neuroqueering

AUTHOR

Allen Wander

(Université de Strasbourg)

Diplômé du Master Sciences et Société – Épistémologies des sciences : histoire, philosophe, sociologie et médiation des sciences à l'Université de Strasbourg, Allen Wander soutient en septembre 2024 son mémoire de recherche devant sa directrice, Mélodie Faury, professeure de la chaire junior « Recherches sur les sciences participatives » au laboratoire PALOC, et Marion Thomas, maîtresse de conférences en histoire des sciences et co-directrice du Master. Sous son intitulé aux influences harawayennes, son essai *Mémoires neuroqueeres | Neuroqueerer le mémoire : Devenir-avec entre impair·es queer·es neurodivergent·es* condense les questionnements – neurodivergence, savoirs situés, queerance – que porte sa voix de chercheur queer neuroA en quête d'une pratique scientifique réflexive, reliée et sensible.