

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

DU *JE* HONTEUX AU *NOUS* RÉVOLTÉ : VIOLENCE ET LITTÉRATURE CHEZ
ÉDOUARD LOUIS

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN ÉTUDES LITTÉRAIRES

PAR
MÉLODIE DROUIN

NOVEMBRE 2022

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.04-2020). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

À ma directrice, Martine Delvaux, d'abord pour toutes les teintes que prend ton féminisme, mais aussi pour ton soutien indéfectible, ta rigueur, ton intelligence sensible et surtout, pour la confiance que tu me manifestes jour après jour. J'ai été entendue par toi comme peu souvent dans ma vie. Je te remercie pour ce cadeau inestimable.

À Jennifer, qui m'empêche de tomber quand je vacille. Tous les mercis du monde ne seront jamais assez. Tu es ma chance inespérée, et l'une des plus belles personnes qui foulent cette terre.

À Si, ma·on ami·e en or pur. Sans ton intégrité, sans ton amour, je ne sais pas où j'en serais dans cette *fast life* littéraire, ni dans cette vie tout court.

À Audrey, pour la grande amitié qui s'approfondit au fil des décennies et des transformations.

À Émilie, pour tes larmes de joie, la plus belle manifestation de ta bienveillance à mon égard.

À Mariève, pour les mains tendues, la clairvoyance et l'amitié florissante.

À Catherine D., pour la solidarité qui se réactualise entre nous depuis le baccalauréat.

À Chrystophe Letendre pour les références et la gentillesse cristalline.

Enfin, à ceux qui ont marqué positivement mon parcours académique et qui, grâce à leur cœur au ventre, transforment l'université en un lieu plus inclusif.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	v
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I HIÉRARCHIE DES OPPRESSIONS ET EXCLUSION	11
1.1 « On ne naît pas différent, on le devient »	12
1.1.1 <i>Je</i> porte un nom, donc je suis	14
1.2 Le choix de l'intersectionnalité	18
1.3 Cette prison nommée masculinité	19
1.3.1 Masculinité hégémonique, homophobie, sexisme et racisme	19
1.3.2 Masculinité, classe sociale et hygiène de vie	23
1.3.3 Masculinité prolétaire, lieux d'exclusion et lieux de pouvoir	26
1.4 Classe sociale, racialisation et dépossession	33
1.5 Hiérarchisation, corps et exclusion	40
CHAPITRE II BONHEUR, MALHEUR ET HONTE	43
2.1 Bonheur et normativité	44
2.1.1 Bonheur, corps et famille	45
2.1.2 <i>Je</i> porte le fardeau du bonheur	48
2.1.3 Bonheur, goûts et classe sociale	49
2.2 Bonheur, oppression et violence symbolique	51
2.3 Fausse agentivité et classe sociale	55
2.3.1 Femmes, labeur émotionnel et fausse agentivité	56
2.4 « Dès qu'il y a violence, il y a silence »	63
2.5 <i>Je</i> et la honte : une multitude de solitudes	65
2.5.1 Honte et relationnalité	67
2.5.2 Camoufler/déplacer la honte	69
2.6 L'écart producteur de honte et la force centrifuge de la violence	72
2.7 En conclusion : souffrez, mais souffrez en silence	75

CHAPITRE III DE LA HONTE À LA RÉVOLTE : LA POSSIBILITÉ D'UN <i>NOUS</i>	76
3.1 Malheur et mystification	77
3.1.1 Mystification et système judiciaire	78
3.1.2 Mystification, vérité, champ académique et domination culturelle	81
3.2 L'écriture du malheur comme pratique confrontationnelle	83
3.2.1 L'écriture du négatif comme principe de réduction	86
3.3 Retourner la honte : des stratégies littéraires confrontationnelles	90
3.4 Un <i>nous</i> révolté : « pas de vérité sans colère »	98
CONCLUSION	103
BIBLIOGRAPHIE	109

RÉSUMÉ

Ce mémoire s'intéresse à la reproduction de la violence dans une perspective à la fois littéraire, sociologique et intersectionnelle. Son objectif est d'analyser les mécanismes de l'exclusion et de la honte comme vecteurs de la dominance dans les œuvres auto(socio)biographiques *En finir avec Eddy Bellegueule* (2014), *Histoire de la violence* (2016) et *Qui a tué mon père* (2018) d'Édouard Louis. Ces textes, lorsqu'analysés dans leur ordre de parution chronologique, donnent à voir le surgissement de la violence non pas comme une donnée naturelle et objective, mais comme le résultat d'une conception culturelle structurante sur laquelle on peut agir : la domination sociale. Aussi bien sur le plan narratif que thématique et formel, le projet littéraire d'Édouard Louis vise à déconstruire le principe de hiérarchisation qui persiste entre les communautés marginalisées, en plus de questionner la (re)production de la violence au sein même de la littérature canonique qui, par définition, ne peut se constituer comme telle qu'en excluant des voix, des identités et des réalités. Ce faisant, l'écrivain appelle à une compréhension des différentes oppressions, à la fois comme distinctes et transversales, ainsi qu'à la révolte des dominé-es face aux agent-es qui perpétuent les structures de pouvoir, qu'elles soient politiques, judiciaires ou culturelles.

Ma démonstration se décline en trois chapitres : le premier sert à définir deux concepts de Pierre Bourdieu, qui sont l'habitus de classe et la loi de conservation de la violence. En les arrimant aux travaux de Michel Foucault sur les disciplines et la construction de la norme comme principe d'exclusion, ainsi qu'aux réflexions de Didier Eribon sur l'injure et les verdicts sociaux, je propose que les corps des personnages louisians sont le lieu premier de l'inscription de la violence. Prenant appui sur l'analyse intersectionnelle, j'observe le croisement entre le corps masculin prolétaire, le corps cisféminin, le corps queer et le corps racisé, puis entre ceux-ci et les lieux où ils sont familiers ou étrangers, exclus ou prisonniers. Dans le deuxième chapitre, à partir d'une compréhension de la dépossession et de la honte comme composantes de la subjectivité minorisée, et en m'inspirant de la pensée développée par Sara Ahmed sur l'idéologie du bonheur, ainsi que par Arlie Russell Hochschild sur le travail émotionnel, je déploie le concept inédit de « fausse agentivité » selon une lecture féministe des représentations féminines dans les récits à l'étude. Le troisième chapitre, avec l'aide des notions bourdieusiennes de mystification, de domination culturelle, de vérité objective et de pratiques oppositionnelles, telles que repensées par Geoffroy de Lagasnerie, s'attarde aux stratégies formelles et énonciatrices mobilisées dans l'écriture d'Édouard Louis comme geste d'extériorisation de la honte, cette *colère rentrée*. Je m'intéresse au report de cette honte sur les responsables de la violence sociale, et à la transformation de la colère, toujours individuelle, en mouvement collectif : la révolte.

Mots-clés : classes sociales, reproduction de la violence, honte, exclusion, sociologie de la domination, hiérarchie, fausse agentivité, intersectionnalité.

INTRODUCTION

En finir avec Eddy Bellegueule, le premier roman d'Édouard Louis, s'ouvre sur trois indications péritextuelles qui, ensemble, constituent la pierre angulaire du projet littéraire de l'écrivain. La première est une citation de Marguerite Duras, placée en exergue sur une page distincte : « Pour la première fois mon nom prononcé ne nomme pas¹. » Si le choix d'un prénom a pour objectif de distinguer chaque individu-e d'une famille et, plus largement, d'une société, c'est qu'il subjectivise. C'est le prénom qui permet de dire *je*, d'abord lorsqu'on se présente : « Je suis Mélodie ». Le nom de famille nous ancre quant à lui dans une filiation, dans une généalogie. Si le nom et le prénom permettent la constitution du sujet humain, ils portent en eux le risque de transformer ce sujet en objet. Lorsque je me présente devant les autres, c'est que je me *rends présente*. Du latin *praesum*, « présenter » signifie « mettre de l'avant; devant » ainsi que « être ». L'étymologie peut être interprétée de deux manières : d'une part, lorsque je me présente, je me place devant les autres pour affirmer *que je suis* et pour déclarer *qui je suis*. J'ai besoin des autres pour le faire. Un sujet seul n'a pas besoin de se nommer, il n'a qu'à *être*. Or, quand je me présente, je mets de l'avant une représentation de ma personne, une devanture, et non pas ce qui se tient derrière : mon intériorité dans toute sa complexité.

Quand je me nomme pour me présenter à d'autres, je les laisse se saisir d'une partie incomplète, voire mensongère de ma personne. En les laissant prononcer mon nom, je leur permets malgré moi de doter ce nom de significations positives ou négatives, de l'accompagner de compliments ou d'insultes, d'en tirer un surnom ou un sobriquet qui amplifient et multiplient, ou au contraire, réduisent et chosifient mon identité. Ainsi, « le rôle constitutif de l'interpellation et de la nomination² », pour reprendre les mots du sociologue et philosophe Didier Eribon, s'établit parce qu'il y a une relation directe entre le *je* et le *vous*; entre ma

¹ Le narrateur Jacques Hold à propos du moment où Lola Valérie Stein le nomme. Marguerite Duras, *Le ravissement de Lol. V. Stein*, Paris : Éditions Gallimard, 1964, p. 113.

² Didier Eribon, *La société comme verdict : classes, identités, trajectoires*, Paris : Éditions Fayard, 2013, p. 121.

subjectivité et la société qui, avant même ma naissance, me détermine en choisissant pour moi une identification nominative.

Ce constat va dans le sens du titre donné au premier chapitre d'*En finir avec Eddy Bellegueule*, « La rencontre », qui est le deuxième des indices péritextuels évoqués plus haut. Dans les récits d'Édouard Louis, il y a très peu de rencontres heureuses. Les marginalisé·es (personnes des classes populaires, personnes racisées, femmes et personnes queer) entrent en collision les un·es avec les autres. Or, ces affrontements répondent à une logique hiérarchique bien précise : un report de la violence des riches sur les pauvres, des hommes hétérosexuels sur les femmes et les hommes queer, des personnes blanches sur les personnes racisées, des ouvriers sur les prestataires de l'assistance sociale. Les sujets que donne à voir Édouard Louis, s'ils sont opprimé·es, sont également oppressé·es : enserré·es dans ce que le philosophe Michel Foucault nomme la discipline, c'est-à-dire « la répartition des individus dans l'espace³ », et qui exige parfois « la spécification d'un lieu hétérogène à tous les autres et fermé sur lui-même⁴. »

Ces espaces, dans les œuvres de Louis, marquent l'exclusion de classe et la stigmatisation selon le genre, la race ou l'orientation sexuelle. Ils représentent des lieux excentrés – village isolé, maison familiale –, traversés par une misère sociale, économique et culturelle (re)produites par des lieux de pouvoir – école, usine, prison, foyer pour hommes migrants. S'il y a rencontre entre les communautés marginalisées, elle est donc toujours brutale, forcée par la proximité de ces lieux qui représentent, chez Louis, une « conception de l'espace social comme espace de violence⁵ ». La violence qui ordonne l'espace se traduit en outre par « un travail quotidien, au corps, de la reproduction sociale⁶ ». Le corps devient à la fois le foyer de l'hégémonie masculine blanche et hétéronormative, et le point névralgique de la

³ Michel Foucault, *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris : Éditions Gallimard, 1975, p. 166.

⁴ *Ibid.*

⁵ Geoffroy de Lagasnerie, « Exister socialement : la vie au-delà de la reconnaissance », dans É. Louis (dir.), *Pierre Bourdieu : L'insoumission en héritage*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 60.

⁶ J. Salingue. (2018, 5 novembre). « “Ce que la bourgeoisie n'a pas supporté, c'est que je refuse d'être leur pauvre”. Entretien avec Édouard Louis », *Contretemps*.
Récupéré de <https://www.contretemps.eu/entretien-edouard-louis/>

dépossession socio-identitaire. Le corps, parce qu'il souffre des micro-pouvoirs⁷ qui le façonnent et le dressent, entre sans cesse en conflit avec le corps des autres. C'est un corps qui ne répond plus d'aucune volonté personnelle, « comme un corps vieillissant qui s'affranchit de l'esprit, est abandonné par celui-ci, refuse de lui obéir. Un corps qui devient un fardeau⁸ » empêchant d'opérer une sortie de la souffrance.

Si la « violence est tellement puissante qu'elle n'est pas seulement reçue par les gens, les détruisant, mais qu'elle s'impose en eux⁹ », c'est qu'elle imprime les traces durables de son passage dans les corps sous forme d'affects. Dans les textes d'Édouard Louis, la violence contamine les corps par une transmission des émotions. Pour le dire avec l'écrivaine et chercheuse Anna Gibbs, « affect leaps from one body to another, evoking tenderness, inciting shame, igniting rage, exciting fear [...]»¹⁰. Le malheur, la colère, mais surtout la honte, s'ils teintent la narration et la description des personnages de Louis, deviennent les véhicules de l'exclusion. L'intégration de la honte, cette « immense colère rentrée¹¹ », interdit une puissance d'action des personnages, tue leur volonté de révolte, les isole et les empêche d'entrer en relation. Elle les empêche de reconnaître que la honte est « un sentiment intime qui agit au cœur du fonctionnement psychique mais dont la genèse est sociale¹². » Elle les empêche de transformer l'opposition *je/vous* en un *nous* visant la dé-hiérarchie des différentes oppressions.

Le troisième et dernier indice paratextuel qui nous prépare à la lecture d'*En finir avec Eddy Bellegueule* se situe entre la citation de Duras et le premier chapitre du roman, et figure sur une page où l'on retrouve les éléments suivants : « Livre 1 – Picardie (fin des années 1990 – début des années 2000) ». Ces indications de temps et de lieu annoncent l'écriture auto(socio)biographique qui caractérise tous les livres d'Édouard Louis. À l'intérieur de cette parenthèse entre le récit de vie et l'écriture du soi, l'écrivain, qui est aussi sociologue, déplace

⁷ Michel Foucault, *op. cit.*, p. 180.

⁸ Édouard Louis, *En finir avec Eddy Bellegueule*, Paris : Éditions du Seuil, 2014, p. 17. Désormais, les références à cette œuvre seront données dans le corps du texte à l'aide du sigle *EB* suivi immédiatement du numéro de page.

⁹ J. Salingue. *Op. cit.*

¹⁰ Anna Gibbs dans Sara Ahmed, *The Promise of Happiness*, Durham and London : Duke University Press, 2010, p. 39.

¹¹ Vincent de Gaujelac, *Les sources de la honte*, Paris : Points, 2015, p. 70.

¹² *Ibid.*, p. 72.

son regard de l'individu·e à la société et des effets aux causes, pour donner corps et voix aux opprimé·es, et tenter de mettre des noms et des visages sur la réalité de la domination sociale.

Mon mémoire, en empruntant une approche à la fois littéraire, sociologique et intersectionnelle de la reproduction sociale, s'intéresse à la dynamique qui permet la répétition et le maintien de l'état de violence, c'est-à-dire aussi la relation entre exclusion et honte. Une telle recherche est pertinente parce qu'elle permet de penser le renouvellement des discours savants sur les écritures de soi à l'aune d'une analyse interdisciplinaire des classes sociales et des différents types de domination : identitaire, économique, symbolique et culturelle.

Les trois œuvres publiés à ce jour par Édouard Louis – *En finir avec Eddy Bellegueule* (2014), *Histoire de la violence* (2016) et *Qui a tué mon père* (2018) – seront ici considérés suivant une trajectoire bien précise : de la voix auctoriale au *je*, minorisée et mise sous silence, à celle qui devient porte-voix d'un *nous* révolté. Cet itinéraire pour passer du silence à la parole débute maintenant, avec un autre *je* que celui d'Édouard Louis : le mien.

S'il me semble essentiel d'ancrer ce que des théoricien·nes marxistes et féministes ont appelé le « point de vue situé¹³ », soit d'explicitier à partir de quelles positions sociales et identitaires je rédige ce mémoire, c'est parce que je suis persuadée que ma subjectivité enrichit le regard critique que je pose sur l'œuvre d'Édouard Louis. Or, il ne s'agit pas pour moi de poser en similitude mes origines sociales et celles de l'auteur à l'étude, ni d'affirmer que ma voix juxtaposée à celle de Louis confère en soi une justesse à mon travail. Je veux plutôt, pour le dire avec Annie Ernaux, me servir de ma singularité « pour retrouver, dévoiler des mécanismes ou des phénomènes plus généraux, collectifs¹⁴. » Je suis ce qu'on appelle une étudiante de première génération, c'est-à-dire que je suis issue d'un milieu où personne n'a étudié au-delà de l'enseignement secondaire. Poursuivre les études au-delà de ce stade est littéralement impensable – on n'y pense pas parce que ce n'est pas dans l'horizon de nos

¹³ Sandra Harding, « Rethinking Standpoint Epistemology: What is “Strong Objectivity?” », *The Centennial Review*, vol. 36, n° 3, p. 442. Récupéré de <https://www.jstor.org/stable/23739232?seq=1>

¹⁴ Annie Ernaux, *L'écriture comme un couteau*, Paris : Éditions Gallimard, 2011, p. 42.

possibles –, de surcroît dans une discipline artistique et intellectuelle, donc abstraite, et perçue à la fois comme inaccessible et inutile.

Née d'une mère blanche d'origine québécoise et d'un père maghrébin que je n'ai pas connu, mais qui travaille comme restaurateur à Montréal, j'ai été élevée par un père blanc, travailleur d'usine et pauvre durant toute mon enfance. Ma mère a quitté l'école à seize ans pour travailler comme préposée aux prêts d'une bibliothèque municipale. Le fait qu'elle m'y emmenait quand j'étais enfant m'a certainement incitée à suivre la voie que je défriche ici. J'y ai d'ailleurs travaillé moi-même pendant dix ans. C'est ce qui m'a permis de me familiariser avec la culture dite populaire – la culture dominante y était peu présente –, et de vivre plus confortablement qu'une bonne partie de ma famille où le lumpenprolétariat, le prolétariat et la classe moyenne se côtoient; où l'alcoolisme chez les hommes est répandu; où tous et toutes occupent des emplois physiques et précaires. Mon père, après des années comme ouvrier, a fait des ménages dans des écoles et des reprises de finance avant de monter sa propre compagnie d'entretien ménager. Il a alors connu une richesse matérielle qu'il a perdue peu de temps après. Nous ne sommes plus en contact, mais je sais qu'il est maintenant *foreman* à Waterloo, en région estrienne. Mon frère, d'abord infirmier auxiliaire, était jusqu'à récemment couvreur, et projetait de s'inscrire dans l'armée pour y apprendre un métier. Mon oncle est chauffeur d'autobus scolaire à Saint-Lin, tout comme sa conjointe; ma cousine, d'un an mon aînée, est réceptionniste à La Tuque pour une compagnie locale de gaz propane, alors que son conjoint y travaille comme camionneur. Mon jeune cousin est livreur et installateur d'équipements de climatisation. Un oncle et une tante bénéficient du programme d'aide sociale. Une autre cousine travaille comme coiffeuse à la Baie-James.

J'ai commencé l'université à vingt-et-un-ans, sans compléter le cégep, dont j'ai décroché à trois reprises. À mon entrée au baccalauréat, un fossé s'est creusé entre ma famille et moi. La distance culturelle et le fait que je puisse m'accomplir autrement qu'à travers une famille, un couple hétérosexuel et des enfants ont engendré chez eux des sentiments contradictoires. À mon égard, il y a autant d'admiration que de méfiance. « Si mes parents étaient en butte à l'incompréhension face à mon comportement, mes choix, mes goûts, la honte se mêlait souvent à la fierté quand il était question de moi » (*EB*, 102), écrit Édouard Louis.

Ce qui peut sembler relever du domaine anecdotique me permettra ici de résumer la théorie et l'analyse littéraire déployées dans les trois chapitres de mon mémoire à la lumière de ma trajectoire sociale et de mon expérience. En effet, comme le souligne Édouard Louis, il y a un potentiel sociologique à (re)découvrir dans l'anecdote, puisque celle-ci permet de co-construire des savoirs en réévaluant nos expériences personnelles comme faisant partie d'une trame collective :

[...] Everything you had the impressions that you experienced yourself, you realize that other people experience them too exactly, sometimes in a weirdly same way, with the same words, with the same sentences, with exactly the same interaction, and I truly believe that this gives us a sense of collectivity and the possibility of questioning [...] individual change. That can be the first step to articulate an experience from individual to collective¹⁵.

Ce choix épistémologique découle donc de réflexions que j'ai eues lors de la rédaction de ce mémoire, et qui m'ont changée en tant que chercheuse : comment construire des ponts au sein de mes recherches, plutôt que de rejouer les frontières que ce type de travail académique, souvent aride et excessivement niché, continue d'ériger ? Mais aussi, comment ne pas me soumettre entièrement aux codes dominants ? Puisque le langage de mon milieu d'origine m'est « tout aussi ennemi que celui de la bourgeoisie¹⁶ », comment insérer mon écriture personnelle, bien que dépouillée ici de tout *slang*, québécoisisme et anglicisme, dans cet interstice subjectif creusé à même « deux langues ennemies¹⁷ » ? Enfin, comment rédiger en accueillant cette perplexité qu'est mon « étrangeté première à la culture savante¹⁸ » ?

Le premier chapitre de mon mémoire s'attardera à la fabrication de la norme comme construction de la différence identitaire. Pour ce faire, j'examinerai les points de friction entre l'identité masculine hégémonique, l'identité prolétaire, l'identité homosexuelle, l'identité raciale et l'identité cisféminine à travers les représentations qu'en fait Édouard Louis, principalement dans *En finir avec Eddy Bellegueule*. Je me pencherai ensuite sur les résonances

¹⁵ L. Müller (2019, 27 juin). « Édouard Louis – Changing : on Self-Reinvention and Self-Fashioning », *Mosse-Lectures*. Récupéré de <https://www.youtube.com/watch?v=1MZIR9Gy-F8&t=3s>

¹⁶ M. Abescat. (2014, 18 juillet). « Édouard Louis : “J'ai deux langages en moi, celui de mon enfance et celui de la culture” », *Télérama*. Récupéré de <https://www.telerama.fr/livre/edouard-louis-j-ai-deux-langages-en-moi-celui-de-mon-enfance-et-celui-de-la-culture,114836.php>

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Pierre Bergounioux, « Esquisse d'un idéal-type transversal : le bon garçon » dans É. Louis (dir.), *Pierre Bourdieu : L'insoumission en héritage*, *op.cit.*, p. 151.

entre corporéités (a)normées, lieux excentrés et lieux de pouvoir. Par l'entremise d'une analyse d'*Histoire de la violence*, je m'intéresserai à l'enjeu de la dépossession, qui concerne aussi bien les personnes blanches et pauvres que les personnes racisées, ainsi qu'à la distinction entre racisme institutionnel et racisme individuel.

Cette question m'interpelle particulièrement, étant donné mon identité métissée et le fait que je suis la seule personne racisée de ma famille – famille dont j'ai été témoin du racisme. Comme le père d'Édouard Louis, mon père d'adoption utilise un langage stéréotypé, grotesque et violent pour parler entre autres des personnes noires. Son utilisation du *n word* pour interpeller un homme avec qui j'ai eu un rendez-vous m'a amenée à lui cacher, pendant des années, l'existence d'un amoureux haïtien. Sans vouloir en amoindrir la portée violente, le racisme de mon père traduit la dèche du passé et, surtout, une pauvreté éducationnelle. D'une certaine manière, il demeure prisonnier d'un destin social et d'une masculinité blanche toxique. Lorsqu'il utilise certains termes – des mots qu'il a entendus toute sa vie –, l'Histoire de ces mots le devance. C'est tout un univers social qu'il réactualise sans s'en rendre compte, tout en pensant être le maître de ses paroles. Se placer au-dessus des personnes racisées et des femmes lui confère néanmoins un sentiment de souveraineté, comme s'il possédait quelque chose en plus, un corps puissant parce que masculin, musclé, blanc. En m'appuyant sur les récits d'Édouard Louis, je montrerai que ce principe de hiérarchisation des oppressions nie la violence transversale propre à toutes les personnes marginalisées, et qui est celui de la dépossession, qu'elle soit matérielle, culturelle, physique, symbolique ou sexuelle.

Cette dépossession est néanmoins corporelle : elle inscrit dans les corps un sentiment de honte qui pousse à ce que j'appelle la « fausse agentivité », un concept que je déploierai dans mon deuxième chapitre. L'agentivité s'avère factice dans deux cas de figure : d'une part, quand un·e agent·e croit agir sur la cause d'une situation ou d'un problème, alors qu'iel n'agit que sur son effet; d'autre part, quand iel s'aligne parfaitement à ce qui était attendu de sa part, alors qu'iel croit s'en détourner. Le jour où j'ai fait remarquer à mon frère et à ma mère que j'étais la seule dans toute l'histoire de notre famille à ne pas avoir abandonné l'école pendant ou après le secondaire, on m'a répondu que mon penchant pour les études n'était tout simplement pas partagé par les autres, et que tout le monde n'avait pas la chance d'être bon·ne à l'école, voire intelligent·e (au sens d'une intelligence cérébrale, par opposition à une intelligence

émotionnelle ou pragmatique), et qu'en quelque sorte, c'était un don issu d'un tempérament, d'une personnalité, et de quelques facteurs inexplicables, presque métaphysiques. Or, j'ai compris, à rebours, qu'en mettant en doute leur prémisse, c'était « comme si je leur ôtais l'illusion qu'ils avaient de leur liberté. Mais cette illusion de la liberté, c'est ce qui assure le bon fonctionnement du système¹⁹. »

Si l'illusion d'un libre-arbitre maintient en place les systèmes d'oppression, je veux voir comment la honte est un instrument disciplinaire de contrôle social²⁰ : « [...] les mécanismes de la culpabilité et de la honte²¹ », comme le postule la sociologue Cléopâtre Montandon, « sont du ressort des instances de régulation générale, comme la famille, l'école ou le travail²² ». La discipline par la honte peut aller jusqu'au redressement de comportements qui n'ont rien à voir avec la rébellion. Un souvenir fondateur de l'expérience scolaire de ma mère : au primaire, une enseignante la surprend à sucer son pouce en classe. Elle l'enjoint de faire face aux autres élèves, et lui tient le doigt qu'elle tend devant tout le groupe. Cette histoire, je l'ai entendue des dizaines de fois. Ma mère ne l'a jamais oubliée, parce que « les plus vifs souvenirs d'une vie sont toujours ceux de la honte²³. »

C'est la honte qui, parce qu'elle appelle au repli sur soi, distancie les êtres. Un événement me revient : au sujet des invitations à dîner que je propose à mon frère, et qu'il décline sous différents prétextes, ma mère m'avoue qu'il a peur de se retrouver seul avec moi pour discuter. Le Noël suivant cet aveu, je rencontre la nouvelle copine de mon frère. À l'écart, seules toutes les deux, elle partage avec moi ce que mon frère lui dit à mon sujet : « Il m'a dit : ma sœur est très cultivée. » Le père d'Édouard réserve aussi la fierté qu'il éprouve envers son fils pour les autres. Il « n'en disait rien mais ma mère me racontait [...]. Il confiait à ses copains

¹⁹ Didier Eribon, *Retours sur Retour à Reims*, Paris : Éditions Cartouche, 2014, p. 18.

²⁰ Cléopâtre Montandon, « Un mécanisme de contrôle social : la honte. Analyse d'un concept négligé », *Revue Européenne des Sciences Sociales*, tome XX, n°62, 1982, p. 24.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ Édouard Louis, *Histoire de la violence*, Paris : Éditions du Seuil, 2016, p. 134. Désormais, les références à cette œuvre seront données dans le corps du texte à l'aide du sigle *HV* suivi immédiatement du numéro de page.

de l'usine qui me le rapportaient *Mon fils travaille bien à l'école, il est intelligent et peut-être même que c'est un surdoué. Il est intelligent, il va faire de grandes études [...]*²⁴. » (EB, 102)

Ce tiraillement entre honte et fierté s'explique, chez ma mère comme chez mon frère, par un passage humiliant dans le système scolaire. Ma mère explique son abandon par une phobie des présentations orales obligatoires. Mon frère, à cause d'un rapport conflictuel avec le corps enseignant, la peur de poser des questions stupides et une vision de la masculinité incompatible avec la poursuite des études, a abandonné son rêve d'être ambulancier. Si ce n'est pas l'échec, c'est le regard des autres, comme un couperet risquant de s'abattre sur eux, que ma mère et mon frère ont essayé d'esquiver. Peu à peu étrangère dans ma famille, je représente ce regard ennemi. En voulant parler de littérature, de philosophie ou de politique, je détonne, je quitte ma place. Cet entêtement à vouloir rester dans son cadre de référence vient d'une « peur d'être *déplacé*, d'avoir honte²⁵ », c'est-à-dire de se faire rappeler à l'ordre, de se faire dire qu'on est risible, caricatural·e; qu'on incarne mal un *ethos* qui appartient à la bourgeoisie culturelle.

S'il faut envisager le pouvoir dans son échec, c'est-à-dire comme quelque chose qui n'arrive pas à nous transformer, « comme quelque chose qui nous fait honte²⁶ », il faut se demander « qui nous fait honte ? » La question est donc de savoir comment la honte peut changer de camp. Voilà pourquoi, au troisième chapitre, en prenant principalement appui sur *Qui a tué mon père*, je réfléchirai à la violence dans les champs politique, artistique et universitaire, et à la manière dont le travail langagier et stylistique d'Édouard Louis la confronte. Pour cela, il faudra examiner la « mystification » convoquée par Geoffroy de Lagasnerie, et qui découle d'une fétichisation de la culture. Je verrai ce qu'est une écriture confrontationnelle, et comment elle établit un contact entre deux univers sociaux divisés. Transiter d'une classe à l'autre jusqu'à accéder aux études supérieures ne peut se faire qu'au prix d'une tension constante entre le milieu d'origine et le milieu académique. En souhaitant les unifier, on finit par se les antagoniser et ce, malgré toute la bonne volonté du monde, puisque

²⁴ Notez que les caractères italiques utilisés dans ce mémoire, lorsqu'ils s'inscrivent dans les citations d'*En finir avec Eddy Bellegueule*, *Histoire de la violence* et *Qui a tué mon père*, proviennent exclusivement d'Édouard Louis.

²⁵ Annie Ernaux, *op.cit.*, p. 59.

²⁶ J. Birnbaum. *Op. cit.*

cette bonne volonté individuelle ne suffit pas à opérer une résistance contre cette domination culturelle qu'est la légitimation de la culture savante. Dans cette structure contraignante qu'est l'université, il n'y a donc pas de métissage possible des mondes sociaux (avec leurs esthétiques, leurs goûts, leurs registres de langue et leurs types de langage), sans qu'on en passe d'abord par une étape de confrontation. Il faut donc « faire de la violence un espace littéraire²⁷ » : lire les écrits d'Édouard Louis comme un programme littéraire politique qui, en donnant à voir toute la violence de notre monde, cherche à l'embellir.

²⁷ D. Laurin. (2014, 26 avril). « Édouard Louis : fuir pour se réinventer », *Le Devoir*. Récupéré de <https://www.ledevoir.com/lire/406467/edouard-louis-fuir-pour-se-reinventer>

CHAPITRE I

HIÉRARCHIE DES OPPRESSIONS ET EXCLUSION

*La violence n'est pas un accident de nos systèmes,
elle en est la fondation.*
– Slavoj Žižek

S'il est vrai, nous dit Édouard Louis, que « la violence est partout, tout le temps²⁸ », il peut sembler d'autant plus difficile d'en cibler les origines. Pour arriver à saisir comment elle s'articule, autant en société qu'au sein de son œuvre, il me faut, comme le formule Didier Eribon, « percer un peu plus les mystères de la magie sociale dont la terrible efficacité permet aux mécanismes de la domination de se perpétuer et à l'ordre politique de se maintenir²⁹. » Je me propose d'éclairer ces « mystères », en prenant d'abord appui sur les travaux du sociologue Pierre Bourdieu, travaux motivés par un désir de dévoilement des rapports de domination régissant le monde social et par l'espoir que la violence qui y circule faiblisse :

Il y a une loi de conservation de la violence et [...] si l'on veut faire diminuer véritablement la violence la plus visible, crimes, vols, viols, voire attentats, il faut travailler à réduire globalement la violence qui reste invisible (en tout cas à partir des lieux centraux, ou dominants), celle qui s'exerce au jour le jour, pêle-mêle, dans les familles, les usines, les ateliers, les commissariats, les prisons, ou même les hôpitaux ou les écoles, et qui est le produit de la

²⁸ M. Abescat. *Op.cit.*

²⁹ Didier Eribon, *La société comme verdict : classes, identités, trajectoires*, Paris : Éditions Fayard, 2013, p. 10.

« violence inerte » des structures économiques et sociales et des mécanismes impitoyables qui contribuent à les reproduire³⁰.

De ces champs lexicaux de l'impitoyable, du terrible et du magique, je déduis qu'une grande part de la violence est voilée « derrière l'ordre naturalisé des choses³¹ ». La naturalisation est un concept que Bourdieu s'est employé à déconstruire dans son ouvrage *La domination masculine*. Le différenciant de la socialisation, il explique qu'un processus d'inversion entre les deux concepts s'est produit, c'est-à-dire « un long travail de socialisation du biologique et de biologisation du social [...], pour renverser la relation entre les causes et les effets et faire apparaître une construction sociale naturalisée [...]³². » Il nomme ce travail « éternisation³³ », « ce qui, dans l'histoire, apparaît comme éternel³⁴ », mais qui n'est en fait que « *le produit d'un travail incessant (historique)*³⁵ », et une des conditions de possibilité de la reproduction sociale : un immobilisme intergénérationnel générant la répétition des trajectoires individuelles selon les hiérarchies sociales, que celles-ci soient identitaires, économiques ou culturelles. Ces hiérarchies se cristallisent néanmoins toutes autour d'un principe d'exclusion, qui relève de la norme.

1.1 « On ne naît pas différent, on le devient³⁶ »

Anne-Laure Alloncle note que « les normes sont chargées de poser les limites entre le normal et l'anormal. Elles ont un pouvoir d'exclusion³⁷. » Le mot « norme », qui vient du latin « norma », signifiait d'abord « équerre », pour ensuite prendre le sens figuré de « règle ». Michel Foucault montrera d'ailleurs, à travers des ouvrages comme *Histoire de la sexualité* ou *Histoire de la folie à l'âge classique*, que le concept de norme, tel cet outil qu'est l'équerre, est un instrument de contrôle social qui dresse les corps, leurs pratiques, en vue d'un idéal collectif,

³⁰ Pierre Bourdieu, *Sociologie et démocratie*, Tribune libre, Zellige n°3, 1996, (s. p.).

³¹ Didier Eribon, *op. cit.*, p. 16.

³² Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, Paris : Éditions du Seuil, 1999, p. 14.

³³ *Ibid.*, p. 8.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, p. 55. (L'auteur souligne)

³⁶ G. Sapiro. (2017, 12 décembre). « Edouard Louis : lecture et entretien », *Institut Pierre Werner*. Récupéré de <http://www.ipw.lu/mediatheque/edouard-louis-lecture-et-entretien-12-decembre-2017/>

³⁷ Anne-Laure Alloncle, *Michel Foucault et la grande histoire de l'exclusion : du monstre à l'anormal*, Panthéon-Sorbonne, (s. d.), p. 36. Récupéré de https://www.academia.edu/3022391/Michel_Foucault_et_la_grande_histoire_de_l'exclusion_du_monstre_%C3%A0_l'anormal

majoritaire et prétendument universel. Cet idéal est la normativité, soit « tout jugement qui apprécie ou qualifie un fait relativement à une norme, subordonné à celui qui institue les normes³⁸ ». À partir du 18^e siècle – le siècle des Lumières – la norme devient

un processus de normalisation sociale, politique et technique qui prend ses effets dans l'éducation avec l'école normale, dans la médecine avec l'organisation hospitalière, dans le domaine de la production industrielle [...] et dans le domaine de l'armée. Donc, une multiplication des effets de normalisation quant à l'enfance, à l'armée, à la production³⁹.

Lors d'un entretien à l'institut Pierre Werner, Édouard Louis parle d'une « opération de construction⁴⁰ » qui consiste à investir d'un sens politique et idéologique des différences entre individus, qui sont aussi insignifiantes que la distinction entre une taille de pieds ou une autre. La question est donc de savoir « comment on construit socialement des différences qui veulent dire quelque chose⁴¹ ».

Michel Foucault tâche d'y répondre, que ce soit à partir de l'idée de raison ou de sexualité, en démontrant que celles-ci, comme « toute construction, toute affirmation, toute création, fonctionnent [...] avec un geste de violence primordial⁴² », geste qui consiste à stigmatiser une pratique ou une identité pour en ériger une autre en tant que vérité objective. C'est un angle qu'a aussi exploré Bourdieu, dans son analyse de ce qu'il appelle l'espace social. Or, si Foucault prend comme point de départ les savoirs construits par le champ scientifique, Bourdieu s'intéresse à la distance au sein des relations entre agents, capitaux et espaces, qui génère et maintient les classes sociales. Pour le dire avec Geoffroy de Lagasnerie, la société, chez Bourdieu, « c'est la guerre », puisque

la trame des relations sociales est faite de violence. En combinant une vision relationnelle du réel héritée du structuralisme et une théorie de la domination, Pierre Bourdieu impose l'idée que vivre une vie, expérimenter un mode d'existence, c'est toujours manifester un refus des autres vies possibles. Toute

³⁸ Stéphane Legrand, *Les normes chez Foucault*, Paris : Presses Universitaires de France, 2007, p. 61.

³⁹ Michel Foucault, *Les anormaux : cours au Collège de France. 1974-1975*, Paris : Seuil/Gallimard, 1999, p. 46.

⁴⁰ G. Sapiro. *Op.cit.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Y. Bossart. (2019, 26 février). Édouard Louis : « C'est le system [*sic*], qui est responsable! », *SRF Kultur*. Récupéré de https://www.youtube.com/watch?v=hpJ4J_j8i5k

pratique est oppositionnelle. Mieux : elle se définit par l'écart qu'elle instaure avec les pratiques alternatives⁴³.

C'est une des grandes idées que le sociologue déploie dans *La distinction*. Les goûts et les pratiques des un·es se construisent contre ceux des autres. Dans un ouvrage collectif dirigé par Édouard Louis en hommage à l'œuvre de Bourdieu, l'écrivaine Annie Ernaux expose éloquemment cette vision du monde bourdieusienne :

Pour Bourdieu, l'espace social est sans cesse en transformation, modifié par les forces qui s'exercent dans les champs, économique, scolaire, etc. – et par les acteurs sociaux eux-mêmes. C'est un champ de luttes, une espèce de course, dit Bourdieu où les participants ne peuvent conserver leur position qu'à condition de creuser l'écart avec ceux qui les suivent et de menacer dans leur différence ceux qui les précèdent⁴⁴.

C'est l'introduction d'une classification des capitaux (culturel, symbolique, social, économique) et d'une conceptualisation différentielle de la violence de classe, donc, en comparaison avec une vision marxiste des classes sociales qui repose davantage sur l'idée du seul capital économique et d'un rapport d'exploitation unilinéaire et vertical du patronat et de la bourgeoisie contre le prolétariat. C'est donc dire que l'espace social est un espace de violences mouvantes qui sont interreliées, et qui, loin d'être anarchique, présente une logique qui consiste à maintenir certaines identités et certaines vies comme dominantes, valides et privilégiées, contrairement à d'autres qui sont *de facto* exclues de la possibilité d'habiter un monde sécuritaire et de mener une vie vivable. « Toute identité, elle se fait par une exclusion primordiale⁴⁵ », postule Édouard Louis. Je veux ainsi réfléchir à la manière dont ce « système de la violence⁴⁶ » s'articule à l'échelle individuelle dans l'œuvre de l'écrivain; comment le *je* minoritaire s'en trouve configuré et son corps transformé.

1.1.1 *Je* porte un nom, donc je suis

Dans son essai *La société comme verdict*, Didier Eribon décrit ce qu'il appelle des verdicts sociaux comme « ces sentences dont on ne sait pas pourquoi elles ont été rendues,

⁴³ Geoffroy de Lagasnerie, « Exister socialement : la vie au-delà de la reconnaissance », dans É. Louis (dir.), *Pierre Bourdieu : L'insoumission en héritage*, *op.cit.*, p. 59-60.

⁴⁴ Annie Ernaux, « La distinction, œuvre totale et révolutionnaire », dans Édouard Louis (dir.), *Pierre Bourdieu : L'insoumission en héritage*, *op.cit.*, p. 30.

⁴⁵ Y. Bossart. *Op. cit.*

⁴⁶ *Ibid.*

mais dont on découvre un jour qu'elles nous ont précédés et qu'elles nous enveloppent, nous accompagnent, nous jugent, nous condamnent sans qu'il y ait d'explication⁴⁷. » Celles-ci s'abattent sur des communautés pour les maintenir en marge de la société, d'abord par une entreprise de nomination : gay, femme, noir·e, arabe, pauvre, trans, etc. L'assignation nominale débute avant même la naissance, par le choix du prénom et la filiation associée à un nom de famille, ce qui fait que « dès notre venue au monde nous sommes enserrés dans le discours des autres. Le nom en est une preuve : c'est une identité imposée par autrui⁴⁸. » Lorsqu'on lui attribue un nom, « le référent visé subit la catégorisation individualisante. Autrement dit, il se voit octroyé par le sujet nommeur le statut d'individu⁴⁹. » Le nom, c'est aussi ce qui nous constitue en tant que sujet unique, en tant que *je*. Seulement, c'est un *je* profondément lié à celui d'autres personnes : des parents, une famille, qui sont légataires d'une histoire généalogique. En résonance, observons cet avertissement de Virginia Woolf dans *Les vagues* : « Rien ne devrait recevoir de nom, de peur que ce nom même ne le transforme⁵⁰. »

Le titre que donne Édouard Louis à son premier livre est choisi en ce sens : *En finir avec Eddy Bellegueule*. Publié en 2014, il porte le prénom et le nom dont le jeune homme, né en 1992, s'est départis à l'état civil, en échange de ceux qu'on lui connaît en tant qu'auteur. Ma réflexion prend pour point de départ l'analyse du prénom parce qu'il fonctionne comme une synecdoque du récit – lequel prend place en Picardie, entre la fin des années 1990 et le début des années 2000, et où Eddy, le narrateur (Édouard enfant), raconte l'impossibilité déchirante d'être inclus dans sa famille et son village d'Hallencourt, parce qu'il est homosexuel. Laissé au soin du père, le choix du prénom « Eddy » est inspiré « des séries américaines qu'il regardait à la télévision » (*EB*, 24), un indicateur des deux principaux axes thématiques dépliés à l'intérieur du texte. D'une part, la question de la classe sociale et de la pauvreté : comme l'écrit en 2011 le sociologue Baptiste Coulmont, « les ouvriers et employés,

⁴⁷ Didier Eribon, *op.cit.*, p. 140.

⁴⁸ M. Abescat. *Op.cit.*

⁴⁹ Vicente Montserrat Rangel, « Le nom propre en discours : statut et fonctionnement des informations référentielles », dans F. Dufour, É. Dutilleul-Guerroudj et B. Laurent (dir.), *La nomination : quelles problématiques, quelles orientations, quelles applications ?*, Montpellier, Publication du Montpellier III, 2005, p. 136.

⁵⁰ Virginia Woolf, *Les vagues*, Paris : Éditions Le livre de poche, 1974 [1931], p. 94.

depuis une bonne trentaine d'année, ont tendance à préférer des prénoms "anglo-saxons"⁵¹ ». Édouard Louis abonde dans le même sens en déclarant qu'il y a une « particularité des milieux très pauvres, cette propension à donner [...] des prénoms américains à leurs enfants⁵². » D'autre part, la question de la masculinité traditionnelle, puisqu'« un père renforçait son identité masculine par ses fils, auxquels il se devait de transmettre ses valeurs viriles » (EB, 24). Et comme l'indique Didier Eribon, « "le nom du père", ici comme fondement d'un pouvoir magique, [est] de part en part lié aux institutions sociales et politiques telles qu'elles sont transmises par l'histoire et ses permanences, ne serait-ce que mentales [...]»⁵³ », ce qui fait écho aux propos d'Eddy : « Avec le nom de famille qu'il me transmettait, Bellegueule, et tout le passé dont était chargé ce nom, j'allais donc me nommer Eddy Bellegueule. Un nom de dur. » (EB, 24) L'historienne Anne-Marie Sohn remarque que

rien n'est moins innocent que les « manières de parler ». Comme le dit Pierre Bourdieu, la « gueule » est toujours « associée aux dispositions viriles » et « elle désigne l'aptitude à la violence verbale, identifiée à la force purement sonore du discours, donc de la voix »⁵⁴.

Et puisque le nom de famille Bellegueule est commun là d'où vient Édouard Louis⁵⁵, il lui faut, pour se dégager d'une identité qui lui est non seulement étrangère, mais antinomique, « rompre avec ce milieu, et rompre avec ce nom [...], puisque, évidemment [...] ce nom il [contient] des expériences, il [contient] toute une histoire⁵⁶. »

Le nom fonctionne comme un habitus, « l'inconscient de classe, et à travers lui, le temps, l'histoire et la préhistoire de l'individu, incorporés⁵⁷ », pour reprendre la description que fait Annie Ernaux de cette notion prise chez Bourdieu, et que lui-même définit de la manière suivante :

⁵¹ B. Coulmont. (2011, 7 juin). La mention du prénom. [Billet de blogue]. Récupéré de <http://coulmont.com/blog/2011/07/18/prenoms-et-mentions-au-bac/>

⁵² Librairie Mollat. (2014, 3 décembre). *Édouard Louis - En finir avec Eddy Bellegueule*. Récupéré de <https://www.youtube.com/watch?v=RsJzxDpCLA>

⁵³ Didier Eribon, *op. cit.*, p. 148.

⁵⁴ Anne-Marie Sohn, « *Sois un Homme!* » *La construction de la masculinité au XIXe siècle*, Paris : Éditions du Seuil, 2009, p. 6.

⁵⁵ « C'est dans la Somme que le nom est le plus répandu. » <https://www.geneanet.org/nom-de-famille/BELLEQUEULLE>

⁵⁶ Librairie Mollat. *Op. cit.*

⁵⁷ Annie Ernaux, *op. cit.*, p. 31.

Les conditionnements associés à une classe particulière de conditions d'existence produisent des habitus, systèmes de dispositions durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente de fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre, objectivement « réglées » et « régulières » sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles, et, étant tout cela, collectivement orchestrées sans être le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre⁵⁸.

L'habitus se construit grâce aux déterminismes sociaux qui définissent la trajectoire sociale d'un·e individu·e. Mais il n'y a pas que le nom qui découle de l'habitus. Le sociologue affirme également que

tout se passe comme si les conditionnements sociaux attachés à une condition sociale tendaient à inscrire le rapport au monde social dans un rapport durable et généralisé au corps propre, une manière de tenir son corps, de le présenter aux autres, de le mouvoir, de lui faire une place, qui donne au corps sa physionomie sociale⁵⁹.

« Ce corps » répond Édouard Louis, « il est comme le dépositaire de tout un passé, de toute une histoire qu'on ne maîtrise pas, et donc il y a cette histoire qui parle à travers nous [...]»⁶⁰. » Cet enjeu, qui traverse l'entièreté de son œuvre, s'arrime avant tout au corps défaillant d'Eddy, trop efféminé, trop maniéré pour être accepté par les autres garçons. Il est celui par lequel s'ouvre la problématique sociale de l'exclusion, que l'auteur ne cessera ensuite, à chaque nouvelle publication, d'élargir. « Les décisions, comme partout ailleurs, appartenaient au masculin, dont j'étais exclu » (*EB*, 138), se désole le narrateur. La convergence de ces marqueurs identitaires, le nom et le corps, permet d'attribuer à certains groupes sociaux une anormalité, une déviance, en associant une différence à une propriété abjectée, comme c'est le cas pour l'homosexualité. L'interpellation injurieuse représente le point culminant de cette volonté assujétissante :

⁵⁸ Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris : Éditions de Minuit, 1980, p. 88.

⁵⁹ Pierre Bourdieu, *La distinction : critique sociale du jugement*, Paris : Éditions de Minuit, 1979, p. 552.

⁶⁰ J. Birnbaum. (2016, 17 septembre). « Le Monde festival : conversation avec Édouard Louis », *Le Monde*. Récupéré de https://www.lemonde.fr/festival/video/2016/09/20/le-monde-festival-en-video-conversation-avec-edouard-louis_5000742_4415198.html

Dans le couloir ils m'ont demandé qui j'étais, si c'était bien moi Bellegueule, celui dont tout le monde parlait. Ils m'ont posé cette question que je me suis répétée ensuite, inlassablement, des mois, des années,

C'est toi le pédé ?

En la prononçant ils l'avaient inscrite en moi pour toujours tel un stigmate, ces marques que les Grecs gravaient au fer rouge ou au couteau sur le corps des individus déviants dangereux pour la communauté (EB, 15).

Par l'insulte proférée par deux autres enfants, toute la violence d'un monde se voit, dès cet instant, réactualisée et rematérialisée dans le corps d'Eddy. Mais, bien avant ce rappel à l'ordre, écrit Didier Eribon,

une inscription de cet ordre s'est imposée dans l'être même des individus à travers tous les processus de l'apprentissage du rapport au monde dès la prime enfance. C'est pourquoi j'ai avancé l'idée que, au fond, on naît femme – ou homme. Les rôles et les identités nous précèdent, s'emparent de nous, s'imposent à nous et façonnent ce que nous sommes et allons être (ce sont des « verdicts » sociaux, emportant avec eux des effets de destin)⁶¹.

1.2 Le choix de l'intersectionnalité

Je me propose, pour la suite de ce chapitre, d'analyser, à partir de la stigmatisation dont Eddy est victime dans *En finir avec Eddy Bellegueule*, l'interdépendance entre la masculinité et l'exclusion sociale, puis entre celles-ci et la racialisation. Je procéderai à cette déconstruction simultanée de plusieurs violences tout au long de mon mémoire. Pour le dire autrement, j'utiliserai comme outil critique l'intersectionnalité qui analyse les interactions entre les différentes oppressions pour en dévoiler les rapports communs de domination. Je veux chercher les points de contact et comment, sous la plume d'Édouard Louis, une oppression en informe une autre.

D'abord développé par la féministe afro-américaine Kimberle Crenshaw, le concept d'intersectionnalité a pour but de visibiliser la spécificité des violences faites aux femmes noires, ce qu'elle explique dans son article "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color" : « Because of their intersectional identity as both women and of color within discourses that are shaped to respond to one or the other, women

⁶¹ Didier Eribon, *Théories de la littérature : système du genre et verdicts sexuels*, Paris : Presses Universitaires de France, 2015, p. 94.

of color are marginalized within both⁶². » J'appuie sur l'origine du concept, pour ne pas le détourner de l'enjeu qu'il visait, et vise encore, à déconstruire. Cela dit, je l'utiliserai ici pour comprendre les liens entre l'exclusion sociale et la discrimination identitaire au sens large. Patricia Hill Collins et Sirma Bilge ont d'ailleurs expliqué en quoi le concept est pertinent pour l'analyse de toutes les formes d'oppression : « When it comes to social inequality, people's lives and the organization of power in a given society are better understood as being shaped not by a single axis of social division, be it race or gender or class, but by many axes that work together and influence each other⁶³. » L'intersectionnalité, puisqu'elle permet de comprendre la relation complexe entre deux ou plusieurs oppressions, évite l'écueil de la reproduction de la violence sur un groupe minorisé distinct.

1.3 Cette prison nommée masculinité

1.3.1 Masculinité hégémonique, homophobie, sexisme et racisme

Dans *En finir avec Eddy Bellegueule*, l'identité dominante est celle de l'homme blanc cisgenre et hétérosexuel. C'est elle qui, au village, surplombe toutes les autres identités racisées, sexuelles et de genre qui lui sont périphériques et inférieures. Or, s'il est préférable d'être un homme, ce n'est pas n'importe lequel. Il faut être un dur, et ce, à tout prix; être un dur pour s'opposer à « la catégorie typiquement féminine des “faibles” , des “mauviettes” , des “femmelettes”, des “pédés”⁶⁴ », pour le dire avec Pierre Bourdieu. Être un homme implique avant tout d'être ni une femme, ni trop féminin. Il faut entendre par là : ne pas paraître homosexuel. Et c'est parce qu'Eddy est soupçonné d'appartenir à cette catégorie qu'il ouvre son récit sur l'apparition, au collège où il étudiait jeune adolescent, de ces « deux garçons, le premier, grand, aux cheveux roux, et l'autre, petit, au dos voûté » (*EB*, 13) qui lui crachent au visage. À cette première violence, qui se répète jusqu'à s'intégrer à sa routine d'écolier, se substitue, à la page suivante, celle des hommes adultes :

J'avais depuis toujours, aussi loin que remontent mes souvenirs, vu mon père ivre se battre à la sortie du café contre d'autres hommes ivres, leur casser le nez ou les dents. Des hommes qui avaient regardé ma mère avec trop

⁶² Kimberle Crenshaw, « Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color », *Stanford Law Review*, Vol. 43, No. 6, 1991, p. 1244.

⁶³ Sirma Bilge, Patricia Hill Collins, *Intersectionality*, Malden : Polity Press, 2016, p. 2.

⁶⁴ Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, *op.cit.*, p. 78.

d'insistance et mon père, sous l'emprise de l'alcool, qui fulminait *Tu te prends pour qui à regarder ma femme comme ça sale bâtard* (EB, 14).

Boire jusqu'à l'excès, se battre et se tenir en groupes sont trois des composantes essentielles à l'identité masculine hégémonique qui est célébrée au village :

Emprunté à l'étude des rapports de classe d'Antonio Gramsci, le concept d'hégémonie renvoie à la dynamique culturelle par laquelle un groupe revendique et maintient une position sociale de leadership. À tout moment, il y a une forme de masculinité qui est culturellement glorifiée au détriment d'autres formes. La masculinité hégémonique peut être définie comme la configuration de la pratique de genre qui incarne la réponse acceptée à un moment donné au problème de légitimité du patriarcat. En d'autres termes, la masculinité hégémonique est ce qui garantit (ou ce qui est censé garantir) la position dominante des hommes et la subordination des femmes⁶⁵.

Par le biais du comportement d'Eddy, qui déroge à la ligne de conduite virile, on accède aux règles que doivent suivre les garçons en voie de devenir de « vrais » hommes, et à ce qui se passe quand elles ne sont pas respectées : « Ma différence, cette façon de parler comme une fille, ma façon de me déplacer, mes postures remettaient en cause toutes les valeurs qui les avaient façonnés, eux qui étaient des durs. » (EB, 33) Parmi celles-ci, n'avoir peur de rien, et ne surtout pas pleurer, ce que son père lui reproche – « Il demandait à ma mère si j'étais un garçon, *C'est un mec oui ou merde ? Il pleure tout le temps, il a peur du noir, c'est pas un vrai mec* » (EB, 76) – tout comme son grand frère, « qui m'appelait *Fontaine* à cause de mes larmes. Il ne souffrait pas qu'un garçon puisse pleurer autant » (EB, 75), et qui lui apprend « comment un vrai garçon devait marcher. » (EB, 73) Il faut aussi, comme les durs, préférer la musique rap ou techno, par opposition aux chanteuses de variété, « *de la musique de gonzesse [...]*. » (EB, 73) Eddy est ainsi présenté comme l'antithèse de la masculinité :

Dans son acception moderne, ce terme [de masculinité] suppose que notre comportement résulte du type de personne que l'on est. Autrement dit, une personne non masculine se conduirait différemment : elle serait pacifique plutôt que violente, conciliante plutôt que dominatrice, à peine capable de jouer au football, peu intéressé par la conquête sexuelle, et ainsi de suite⁶⁶.

⁶⁵ Raewyn Connell, *Masculinités : enjeux sociaux de l'hégémonie*, Paris : Éditions Amsterdam, 2014, p. 74.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 60.

La sociologue Raewyn Connell poursuit en précisant que « cette conception repose sur une croyance en la différence et en la capacité d’agir individuelles⁶⁷. » Ce que donnent à voir les représentations de la masculinité chez Édouard Louis, ce sont plutôt une structuration de la masculinité selon les liens qu’elle entretient avec une classe sociale, puis vis-à-vis un groupe identitaire perçu comme inférieur, et non pas comme le seul fait d’une personnalité.

Néanmoins, la masculinité hégémonique s’édifie au départ sur une homogénéité de groupe, comme les copains du père d’Eddy qui se jettent dans la mêlée pendant une bagarre : « [...] c’était la règle, c’était ça aussi être un vrai ami, un bon copain, se jeter dans la bataille pour séparer mon père et l’autre, la victime de sa saoulerie au visage désormais couvert de plaies. » (EB, 14) Parmi les plus proches amis du père, on compte Titi et Dédé, qui, en l’encourageant, confortent ses préjugés. Ce père homophobe qui blesse Eddy quand ce dernier rentre du collège et les surprend devant une émission de télévision mettant en vedette un homme homosexuel :

Sur l’autre chaîne il y avait un homosexuel qui participait à une émission de télé-réalité. C’était un homme extraverti aux vêtements colorés, aux manières féminines, aux coiffures improbables pour des gens comme mes parents. L’idée même qu’un homme aille chez le coiffeur était mal perçue. Les hommes se faisaient tondre par leur femme, ils n’allaient pas au salon de coiffure. Il les faisait beaucoup rire – toujours les rires – à chacune de ses prises de parole *Ah! Celui-là il fait du vélo sans selle. J’aimerais pas ramasser la savonnette à côté de lui. Lui, pédé? Plutôt se faire enculer.* L’humour qui à certains moments cédait la place au dégoût *Faut les pendre ces sales pédés, ou leur enfoncer une barre de fer dans le cul.* C’est à ce moment, au moment où ils faisaient des commentaires sur l’homosexuel de la télévision, que je suis rentrée du collège. Il s’appelait Steevy. Mon père s’est tourné vers moi, il m’a interpellé *Alors Steevy, ça va, c’était bien l’école ?* Titi et Dédé se sont esclaffés, un véritable fou rire [...] *Steevy, oui c’est vrai que maintenant que tu le dis, ton fils a un peu les mêmes manières quand il parle* (EB, 107-108).

Si, comme l’écrit Bourdieu, « la virilité doit être validée par les autres hommes, dans sa vérité de violence actuelle ou potentielle, et certifiée par la reconnaissance de l’appartenance au groupe des “vrais hommes”⁶⁸ », elle se confirme entre autres par le rire qui méprise ce qui est maintenu à l’extérieur du groupe d’hommes blancs correspondant à l’hétéronormativité. Ensemble, dit la sœur d’Édouard dans *Histoire de la violence*, les garçons se transforment,

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Pierre Bourdieu, *op. cit.*, p. 77.

gagnent en assurance et deviennent stupides et malveillants : « J'ai vu ça aussi avec le temps, les garçons si tu les prends tout seuls ils peuvent être gentils mais dès qu'ils sont à plusieurs ils changent, les hommes ils deviennent bêtes quand ils sont à plusieurs. Et tu les reconnais plus. » (HV, 58) Et à travers les injures mobilisées, « le brouillage symbolique avec la féminité est évident⁶⁹. » Homophobie et sexisme sont, pour ainsi dire, indissociables dans la formation de la masculinité dominante. Comme le souligne Raewyn Connell,

les masculinités homosexuelles [sont] au bas de la hiérarchie de genre. Dans l'idéologie patriarcale, le gay est dépositaire de tout ce qui se trouve symboliquement expulsé de la masculinité hégémonique, du goût sophistiqué pour la décoration d'intérieur jusqu'au plaisir anal. Ainsi, du point de vue de la masculinité hégémonique, l'identité gay est aisément assimilable à la féminité⁷⁰.

Parce qu'avant de s'en prendre à la figure de l'homosexuel, qu'ils découvrent en la personne de Steevy, le père et ses amis regardent un autre programme de façon quotidienne, *La roue de la fortune*, où ils en profitent pour commenter le physique des participantes « pour réaffirmer leur virilité entre hommes *Putain elle est bonne celle-là, j'aimerais bien me la faire, la sauter [...]*. » (EB, 107) Pourtant, les hommes, surtout quand ils sont saouls, ainsi que les jeunes garçons, se plaisent à découvrir leurs corps entre eux, une pratique homosociale qui cherche à démontrer que, justement, ils ne sont pas gays :

Mon cousin courait d'un bout à l'autre du terrain de football, nu, en exhibant son sexe dont la taille imposante m'intimidait. Alors les autres garçons, hilares, se sont mis à l'imiter et à retirer leurs vêtements. Ils couraient, touchaient leur propre sexe et ceux des autres. Les sexes qui avec le mouvement des corps se retrouvaient propulsés d'une cuisse à l'autre, percutant une jambe puis l'autre puis le bas-ventre. Ils se frottaient, peau contre peau, pour mimer l'acte sexuel. Les garçons rient beaucoup de ces choses-là (EB, 137-138).

L'hétérosexualité s'affiche fièrement, grossièrement. Il faut « aimer » les filles, sortir avec elles, même si, au fond, on les méprise. Il faut coucher avec des filles, surtout; consommer leurs corps, les objectiver et s'en vanter : « Mon frère cachait sous son matelas des revues pornographiques. Tout le monde le savait et il ne les cachait pas véritablement, en tirait une forme de fierté – comme mon père qui laissait dans le placard de la cuisine, à la vue de tous,

⁶⁹ Raewyn Connell, *op.cit.*, p. 76.

⁷⁰ *Ibid.*

ses films X prêtés par Titi et Dédé. » (EB, 168) Eddy l'apprend quand il essaie de se trouver une copine dans le but de camoufler son orientation sexuelle. La réputation de Laura, qu'il fréquente brièvement avant de renoncer à cette imposture, est celle d'une « salope », ce qui fait de lui « un machiste qui entrait dans le cercle des garçons-que-Laura-avait-fréquentés. » (EB, 157) Il sera d'autant plus respecté par ses amis que l'amitié entre eux, comme entre les hommes d'Hallencourt, se solidifie grâce à la misogynie. S'ils construisent leur masculinité contre la féminité, ils opèrent le même geste contre ceux qui ne sont pas blancs. Les propos racistes dans *En finir avec Eddy Bellegueule* concernent tout le village, les femmes y compris, mais c'est le père qui est le plus virulent, que ce soit lorsqu'il critique le conseiller d'orientation d'Eddy en le traitant du mot en n (EB, 81) – ou encore lorsqu'il commente l'actualité – « *Les sales bougnoules, quand tu regardes les infos tu vois que ça, des Arabes. On est même plus en France, on est en Afrique [...].* » (EB, 103) Cela étant dit, Louis ne se limite pas à la retranscription des propos et des gestes de domination des hommes sur les femmes, les hommes gays et les personnes racialisées. Il décrit comment ces gestes sont produits par l'oppression sociale que subissent les ouvriers du village, ainsi que les hommes au chômage, tous pauvres.

1.3.2 Masculinité, classe sociale et hygiène de vie

Les effets de la position sociale, nous dit Bourdieu, « peuvent [...] renforcer les effets de genre ou, en d'autres cas, les atténuer, sans jamais, semble-t-il, les annuler⁷¹. » J'ajouterais qu'elles amplifient également les effets de la racialisation. S'il est vrai qu'une atténuation des effets de genre se constate au sein de la bourgeoisie – bien que ces effets soient, parfois, non pas absents mais camouflés – l'idéologie viriliste associée à la masculinité est, au contraire, exacerbée chez les hommes des classes populaires. À ce propos, Édouard Louis suggère, lors d'un entretien à *France Culture*, que la compréhension du genre peut être émancipatrice parce qu'il s'agit d'« une catégorie d'analyse qui permet de comprendre bien des mécanismes sociaux, les mécanismes de classe aussi, qui sont souvent des distinctions de genre⁷². » Ainsi, être un homme du prolétariat, c'est non seulement ne pas être une femme, mais ne pas être un

⁷¹ Pierre Bourdieu, *op. cit.*, p. 95.

⁷² M. Voinchet. (2014, 31 janvier). « Quand l'écriture de soi devient un acte de révolte avec Edouard Louis, auteur de "En finir avec Eddy Bellegueule" », *France Culture*. Récupéré de <https://www.franceculture.fr/emissions/les-matins/quand-lecriture-de-soi-devient-un-acte-de-revolte-avec-edouard-louis-auteur-de>

bourgeois, qui par ses manières distinguées (croiser les jambes, faire la bise aux autres hommes, maintenir un volume de voix modéré), est associé au féminin. L'articulation du genre et de la classe permet de comprendre que tout ce qui concerne l'idée d'une féminité stéréotypée est associé aux classes dominantes.

Les plats que les hommes consomment, et qu'Édouard détaille dans *En finir avec Eddy Bellegueule*, entrent dans cette logique de mise à distance de la classe catégorisée comme ennemie. Ainsi, le père, qui ordonne à la mère quoi cuisiner, déclare : « *Moi j'aime bien la bouffe d'homme qui tient bien à l'estomac, pas comme dans les trucs de bourges où plus c'est cher moins t'en as dans l'assiette.* » (EB, 102) Aux petits plats des bourgeois, qui laissent sur sa faim, il faut préférer les repas uniquement composés « de frites, de pâtes, très occasionnellement de riz, et de viande, des steaks hachés surgelés ou du jambon achetés au supermarché hard-discount. » (EB, 103) Il ne s'agit pas seulement d'une question de goût et de pratique genrés, mais d'une nécessité concrète, associée à une anxiété inscrite dans les corps des habitant·es les plus pauvres de la communauté : tant qu'on le peut, il faut beaucoup manger, faire des provisions au creux même de sa chair, en quelque sorte, car on ne sait pas de quoi demain sera fait.

Alors que les privilégié·es sont assuré·es de pouvoir se nourrir le lendemain, ce n'est pas le cas de la famille du jeune narrateur. Qui plus est, contrairement aux milieux plus aisés où la violence grossophobe est fréquemment normalisée au moyen de justificatifs médicaux, le surpoids chez les hommes est valorisé, autant comme mode de préservation que comme caractéristique virile. Être gros permet d'asseoir sa domination plus facilement, comme ce grand frère qui terrorise le jeune Eddy, « ce monstre de chair » (EB, 47) qui fait « un mètre quatre-vingt-dix, cent dix kilos, peut-être plus, non pas un double mais un triple menton qui s'[agite] quand il [parle]. » (EB, 47) Mais le surpoids reste avant tout la marque physique d'une hantise, celle d'être forcé·e de retourner chercher des paquets de nourriture aux *Restos du cœur*, un organisme communautaire qui distribue des denrées aux familles les plus pauvres. Quand l'abondance est au rendez-vous, il y a urgence d'en profiter, et de bonifier le nombre de calories au moyen de mets gras, qui coûtent toujours moins chers que les plats ou les aliments dits gastronomiques. Un dicton circule d'ailleurs dans le village, valorisant l'excès alimentaire : « *Mieux vaut pas se laisser mourir de faim, c'est une bonne maladie.* » (EB, 16)

Les croyances populaires quant à ce qui est sain – ou malsain – pour le corps s’expliquent par une méfiance à l’égard de la médecine moderne, surtout lorsqu’il s’agit de la santé des hommes. Confier son corps à une personne d’une classe supérieure signifie une forme de reddition, un aveu de sa vulnérabilité à la fois sociale et organique : « Ils en faisaient un principe *Moi je fais pas de chichis à prendre de médicaments tout le temps, je suis pas une lopette.* » (EB, 114-115) Cette négligence vis-à-vis la santé s’étend, dans la communauté, à toutes les sphères de la vie masculine. L’alcoolisme y est répandu, pratiquement inévitable, les hommes se rassemblant au café local après leur journée à l’usine. Eddy ne s’y risque jamais, parce que les hommes, une fois ivres, finissent inmanquablement par tenir des propos homophobes et sexistes. Tout est prétexte à boire, un événement heureux, une déception; la misère, surtout. Une jeune Annie Ernaux, parce que ses parents sont les propriétaires d’un café-épicerie qui leur sert aussi d’habitation, est témoin de cette réalité : « Côté débit de boissons, je prenais dans la figure tout un volet de la souffrance sociale qui frappait les hommes. Ils venaient au café parce que venir au café c’est être un peu heureux, oublier sa condition avec d’autres hommes [...]»⁷³. » Ici, le choix du mot « condition » me semble crucial. Du latin *condicio*, il signifie : ce qui est fixé par le destin. Or je préfère parler d’effet de destin, ce que dans son texte *L’ordre des choses* Bourdieu décrit comme « l’évidence de cette sorte de poisse collective qui frappe, comme une fatalité, tous ceux qui sont rassemblés dans les lieux de *relégation sociale*⁷⁴ », mais qui n’est, pour reprendre la conclusion à laquelle arrive Didier Eribon, que « l’engrenage qui mène par paliers de l’échec scolaire et de l’absence de débouchés professionnels [...] à la semi-délinquance et à la quasi-inéluctable affirmation violente de soi, comme moyen pour chacun, happé par des codes collectifs, de se doter d’une identité sociale et d’exister à ses propres yeux⁷⁵. » Au père qui boit peut se greffer l’image infiniment répétée d’une filiation masculine alcoolique. Le grand-père aussi, de son vivant, « buvait beaucoup d’alcool, du pastis et du vin en cubi de cinq litres comme en boivent la plupart des hommes au village. » (EB, 21) À la reproduction de l’alcoolisme s’ajoute celle de la violence physique et verbale, l’alcool donnant à voir de manière éclatante et sinistre la domination qu’exercent les

⁷³ Annie Ernaux, *Le vrai lieu : entretiens avec Michelle Porte*, Paris, Éditions Gallimard, 2018 [2014], p. 26.

⁷⁴ Pierre Bourdieu, « L’ordre des choses : entretien avec deux jeunes gens du Nord de la France », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 90, 1991, p. 9.

⁷⁵ Didier Eribon, *La société comme verdict : classes, identités, trajectoires*, op.cit., p. 45.

hommes sur les femmes : « Son père buvait beaucoup d'alcool et, une fois ivre, il frappait sa mère : subitement il se tournait vers elle et il l'insultait, il lui lançait tous les objets qu'il avait sous la main, parfois même sa chaise, et puis il la battait. » (EB, 21) La malédiction se répète à travers le grand frère d'Eddy, qui est réputé avoir « l'alcool méchant ». (EB, 41) Cette « malédiction » est ce sur quoi je veux maintenant me pencher, c'est-à-dire sur les forces sociales qui mènent inévitablement les hommes au même point, et qu'Eddy résume dans le passage suivant : « Mon grand frère, après avoir obtenu son BEP maintenance, un diplôme pour former des ouvriers, avait arrêté de se rendre au lycée et vite commencé à boire. » (EB, 40-41)

1.3.3 Masculinité prolétaire, lieux d'exclusion et lieux de pouvoir

Dans *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Michel Foucault avance l'idée que la « norme » (qui s'est construite autour de savoirs tels que la médecine moderne, la psychologie et la psychanalyse), dresse les corps en les ciblant comme lieu d'un pouvoir. Toutefois, si à l'âge classique, « on [trouve] facilement des signes de cette grande attention portée alors au corps – au corps qu'on manipule, qu'on façonne, qu'on dresse, qui obéit, qui répond, qui devient habile ou dont les forces se multiplient⁷⁶ », le 18^e siècle voit la naissance de nouvelles techniques de contrôle corporel, que Foucault appelle « les disciplines ». Elles sont « ces méthodes qui permettent le contrôle minutieux des opérations du corps, qui assurent l'assujettissement constant de ses forces et leur imposent un rapport de docilité-utilité⁷⁷ »; des micro-pouvoirs qui fonctionnent selon trois axes :

L'échelle, d'abord, du contrôle : il ne s'agit pas de traiter le corps, par masse, [...] mais de le travailler dans le détail; d'exercer sur lui une coercition ténue, d'assurer des prises au niveau même de la mécanique – mouvements, gestes, attitudes, rapidité [...]. L'objet, ensuite, du contrôle : non pas ou non plus les éléments signifiants de la conduite ou le langage du corps, mais l'économie, l'efficacité des mouvements, leur organisation interne [...]. La modalité, enfin : elle implique une coercition ininterrompue, constante, qui veille sur les processus de l'activité plutôt que sur son résultat et elle s'exerce selon une codification qui quadrille au plus près le temps, l'espace, les mouvements⁷⁸.

⁷⁶ Michel Foucault, *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris : Éditions Gallimard, 1975, p. 109.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 110.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 109.

Ce quadrillage spatial qui assaille le corps et son déploiement dans le temps et dans le geste vient structurer des espaces particuliers qui, à cause de leur fonction première, la discipline, ont le potentiel de devenir des lieux de pouvoir – un potentiel décuplé par l’exclusion sociale. Voilà pourquoi je réfléchis, dans la section qui suit, au fil rouge qui rattache les lieux d’exclusion – le village et la maison familiale – aux lieux de pouvoir – l’école, l’usine et la prison –, et qui occupent une majeure partie du paysage présenté dans les trois œuvres d’Édouard Louis.

Les lieux sont marqués par « l’appartenance de classe⁷⁹ » traçant une frontière d’« une étanchéité presque totale entre les mondes sociaux⁸⁰. » Entendons Annie Ernaux, comparant son voyage à Rouen, enfant, à son village natal d’Y : « À Rouen, on se sent vaguement “en retard” sur la modernité, l’intelligence, l’aisance générale de gestes et de paroles⁸¹. » Les espaces excentrés sont fréquemment synonymes de négligence au niveau des installations matérielles, et par extension culturelles, comme en témoigne cette description que fait Édouard, le narrateur, de la campagne française lors d’un voyage en train en partance de Paris :

En voyant défiler de l’autre côté de la portière les mêmes champs de maïs et de colza, les mêmes étendues de betteraves à sucre qui empestaient, les enfilades de maisons en briques, les affiches répugnantes du Front National, les petites églises sinistres, les stations-service désaffectées, les supermarchés rouillés, branlants, plantés au milieu des pâtures, ce paysage déprimant du nord de la France, j’ai été pris de nausées (*HV*, 13).

L’auteur rappelle d’ailleurs qu’en écrivant, ce n’est pas seulement l’histoire d’Eddy qu’il met en lumière, c’est aussi celle d’Hallencourt, « un village perdu, loin de tout, au milieu de nulle part, déshérité, exclu, qui est aussi un village qui vit dans une misère très forte [...]»⁸². » La maison familiale porte elle aussi toutes les traces de cette misère socio-économique. Il n’y a pas d’intimité – « Je voyais souvent mon père nu à cause de la petite taille de la maison, de l’absence de porte entre les pièces – simplement des plaques de placoplâtre et des rideaux pour séparer les chambres, pas les moyens de mettre des portes ni de vrais murs. » (*EB*, 70), et il n’y a pas de quiétude – « Je l’entendais – en raison de l’absence de portes – qui parlait dans la

⁷⁹ Didier Eribon, *Retour à Reims*, Paris : Éditions Flammarion, 2010 [2009], p. 20.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 51.

⁸¹ Annie Ernaux, *La honte*, Paris, Gallimard, 2017 [1997], p. 44.

⁸² Librairie Mollat. *Op. cit.*

cuisine (salon, salle à manger). » (*EB*, 41) Ce n'est pas sans rappeler le café-épicerie où logent Annie Ernaux et ses parents, où « il n'y a pas de porte entre le café et la cuisine⁸³ ». Elle écrit : « [...] Nous vivons au milieu du monde, comme nous nommons la clientèle. Celle-ci [...] nous entend nous laver dans un coin de la cuisine, pisser dans le seau⁸⁴. » À ce foyer familial, espace intime traversé par les conséquences économiques de la marginalisation, vient se greffer l'école primaire (le collège, en France). Au collège, on peut percevoir, en plus des rapports différenciés de genre qui s'y creusent rapidement, le « système des relations entre le système d'enseignement et la structure des rapports entre les classes⁸⁵ », ce qui éclaire cette assertion d'Eddy : « La cour de récréation fonctionnait de la même manière que le reste du monde : les grands ne côtoyaient pas les petits. Ma mère le disait en parlant des ouvriers *Nous les petits on intéresse personne, surtout pas les grands bourges*. » (*EB*, 15) Parce que le village est isolé, l'éducation y est inaccessible, d'abord de façon géographique; le collège est à quinze kilomètres, et les enfants doivent prendre l'autocar pour s'y rendre. Les conditions matérielles en elles-mêmes ne sont pas réunies, qui feraient en sorte qu'ils puissent se concentrer sur leur vie collégienne. Si Édouard Louis est maintenant reconnu en France en tant qu'intellectuel, Eddy obtient de mauvais résultats scolaires, n'ayant ni environnement sain ni encadrement parental propices à une scolarisation réussie :

Il n'y avait ni lumière ni bureau dans les chambres et il fallait faire le travail scolaire dans la pièce principale, avec mon père qui regardait la télévision ou ma mère qui vidait un poisson sur la même table en marmonnant *C'est pas l'heure pour faire des devoirs*. (*EB*, 79).

En plus des conditions qui ne sont pas remplies, la masculinité toxique valorisée au village entre en contradiction avec le comportement attendu pour réussir à l'école. Tout ce qui représente une bonne conduite est renvoyé du côté féminin qui, comme je l'ai montré précédemment, est sans cesse méprisé. Au cours d'une causerie, Édouard Louis déclare que, pour lui, « l'expérience du système scolaire c'était une expérience où tout était pédé⁸⁶. » Aimer ses professeurs·es, participer en classe, être assidu dans ses devoirs et faire preuve de respect et de politesse ne sont que quelques attitudes qui sont moquées, parce qu'elles représentent la

⁸³ Annie Ernaux, *op. cit.*, p. 53.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 71.

⁸⁵ Pierre Bourdieu, Jean-Pierre Passeron, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris : Éditions de Minuit, 1970, p. 9.

⁸⁶ J. Birnbaum. *Op. cit.*

figure du *nerd*, du fayot; antithèse du garçon rebelle. Cette valorisation des écarts de conduite pousse ceux qui veulent acquérir la réputation de « dur » à quitter les bancs d'école le plus tôt possible :

Mon père avait cessé d'aller à l'école très jeune. Il avait préféré les soirées au bal dans les villages voisins et les bagarres qui les accompagnaient immanquablement [...]. Même quand il se rendait au lycée il en était de toute façon la plupart du temps exclu à cause des provocations aux enseignants, des insultes, des absences (*EB*, 23).

C'est pour se soustraire à la docilité qui « à l'école était une caractéristique féminine » (*EB*, 80) que les garçons abandonnent le collège. Le père, comme les hommes avant et après lui, n'ont plus qu'une seule option : se faire embaucher à l'usine. Et tout se passe comme s'ils y étaient préparés depuis l'enfance, qu'ils y étaient même conditionnés – ce qui donne un sens accru à cette « condition » dont Ernaux parlait. Peut-être est-ce la raison de cette similitude architecturale entre le collège et le bâtiment industriel, les deux possédant « les mêmes briques rouges, les mêmes tôles d'acier » (*EB*, 32), comme s'il fallait s'habituer à l'idée de l'usine par l'entremise de l'école qui finirait par recracher sa cohorte la plus âgée, l'exclusion scolaire fournissant à l'usine des corps encore jeunes et vigoureux comme force de travail à utiliser jusqu'à la moelle.

Eddy, qui apprécie pourtant l'école, impatient à l'idée de ne plus se faire violenter par ses deux intimidateurs, se projette dans une vie adulte; un avenir qui n'a d'autre horizon que celui du travail ouvrier. Tout jeune, il demande candidement à sa mère si lui aussi devra se rendre à l'usine la nuit, comme son père et son grand frère, ce à quoi elle lui répond un simple, mais inéluctable « oui ». (*EB*, 33) Or, la vie à l'usine use le corps, le tue à petit-feu, d'abord par l'effort physique qui détruit, puis par les habitudes malsaines que développent les ouvriers pour faire face aux journées éreintantes et vides de sens :

Nous passions [...] devant l'usine, devant les ouvriers qui fumaient des cigarettes avant de commencer leur journée ou pendant la pause quand ils avaient débuté le travail au milieu de la nuit. Ils fumaient en toutes circonstances, au milieu du brouillard si caractéristique du Nord ou sous la pluie. Pour ceux qui n'avaient pas encore véritablement entamé leur journée, leurs visages – leurs gueules –, leurs gueules étaient déjà creusées, ravagées par la fatigue alors même qu'ils n'avaient pas commencé à travailler (*EB*, 63).

L'usine, nous dit Foucault, « s'apparente au couvent, à la forteresse, à une ville close [...] »⁸⁷ – à une prison, faut-il ajouter : « C'est qu'il s'agit, à mesure que se concentrent les forces de production, d'en tirer le maximum d'avantages et d'en neutraliser les inconvénients (vols, interruptions du travail, agitations et "cabales"); de protéger les matériaux et outils et de maîtriser les forces de travail [...] »⁸⁸.

Ce processus par lequel passent les personnages masculins – d'écoliers à ouvriers – est partie prenante de leur trajectoire sociale. Parce que « les durs au village, qui [incarnent] toutes les valeurs masculines tant célébrées, [refusent] de se plier à la discipline scolaire » (EB, 23), ils n'ont d'autre choix que de se tourner vers un autre type de discipline, plus mortifère. Puis la pauvreté s'accroît, la santé se dégrade. L'oncle d'Eddy incarne les conséquences de ce mode de vie, qui, poussé à l'extrême, s'avère tragique. Comme le père du narrateur, il

avait fumé mais aussi beaucoup bu après le travail, [...] pour oublier ses journées harassantes à porter des cartons, des colis, à manger en quinze minutes montre en main un mauvais repas réchauffé, préparé la veille par sa femme et déposé dans sa gamelle. Le bruit du centre de tri, assourdissant, agressif même. À peine le temps de s'asseoir pour déjeuner et le rappel oppressant du chef de chaîne s'il dépassait d'une minute le temps de sa pause. (EB, 115).

Un jour, il est retrouvé inconscient, couché sur un trottoir, « presque mort, face contre terre et la peau du visage à vif, écorché par la chute qu'il venait de faire, le nez brisé, coma éthylique. » (EB, 116) Sa femme leur annonce qu'il a fait un accident vasculaire cérébral, et qu'il restera à jamais paralysé de toute la partie gauche de son corps.

Ce corps masculin, dans son inscription au sein de l'idéologie viriliste prolétaire tout autant qu'à l'intérieur de la machine industrielle, est constamment pris d'assaut par des injonctions paradoxales : obéir pour ne pas être pauvre, désobéir pour être un homme. Comme le décrit Eddy, très tôt les corps de ses camarades de jeux sont

marqués par leur classe sociale, laissant déjà apparaître sous une peau fine et laiteuse d'enfants leur musculature d'adultes en devenir, aussi développée à force d'aider les pères à couper et à stocker le bois, à force d'activité physique,

⁸⁷ Michel Foucault, *op. cit.*, p. 167.

⁸⁸ *Ibid.*

des parties de football interminables et recommencées chaque jour (*EB*, 142-143).

Pour reprendre une formulation de Raewyn Connell, « le corps est incontournable dans la construction de la masculinité⁸⁹ ». En s'appuyant sur les études de son homologue Mike Donaldson, elle en arrive au constat que « la ressource économique des ouvriers, ce qu'ils échangent sur le marché du travail, c'est leur capacité corporelle. Mais cette ressource se transforme. Le travail industriel sous le régime du profit abîme le corps des travailleurs, par la fatigue, les blessures et l'usure⁹⁰. » Elle poursuit en affirmant que la vie active d'un homme se termine lorsque l'usine ne peut plus faire usage de son corps, parce qu'il est devenu un corps fatigué, un corps malade, un corps blessé ou dysfonctionnel, dont on ne peut plus tirer aucune utilité. Un corps évidé de toutes ressources. Et ce jour se présente quand l'usine appelle la mère d'Eddy :

Votre mari a porté des poids beaucoup trop lourds à l'usine, pendant beaucoup trop de temps. Il aurait fallu s'en rendre compte avant, prendre les précautions nécessaires. [...] Son dos est abîmé, complètement broyé, les disques écrasés. Il va devoir arrêter le travail pour une période indéterminée (*EB*, 104-105).

D'ouvrier, son père passe dès lors à chômeur. « Nous on n'était pas ouvriers. On était moins que ça⁹¹ » confie Édouard Louis lors de son premier passage à *La grande librairie*, une émission culturelle française. Le statut social de toute la famille rétrograde à celui de lumpenprolétariat, cette classe sous-ouvrière que Karl Marx décrit comme « une masse distincte du prolétariat industriel, pépinière de voleurs et de criminels de toute espèce, vivant des déchets de la société, individus sans métier avoué, rôdeurs, gens sans aveu et sans feu⁹². » Parce que « la constitution de la masculinité par la performance corporelle signe la vulnérabilité du genre lorsque la performance ne peut être accomplie – par exemple, par suite d'un handicap physique⁹³ », il ne reste plus qu'au père un peu de temps et un corps ravagé, qu'il va engourdir à coup de litres de pastis, accélérant sa déchéance.

⁸⁹ Raewyn Connell, *op. cit.*, p. 45.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 44.

⁹¹ F. Busnel. (2014, 9 janvier). « En finir avec Eddy Bellegueule », *La grande Librairie*. Récupéré de <https://www.youtube.com/watch?v=tWxMe7jvUOU>

⁹² Karl Marx, *Les Luttes de classes en France (1848-1850)*, Paris : Éditions sociales, 1967, p. 58.

⁹³ Raewyn Connell, *op. cit.*, p. 43.

Pas d'autres alternatives possibles à cette vie, sinon celle-ci : la délinquance menant à la prison et à une mort encore plus prématurée. Le cousin d'Édouard, Sylvain, admiré de tous pour ses qualités de « dur » et érigé en une espèce de mythe masculin, paie cette réputation de sa vie. Après « une grande partie de sa jeunesse à voler des mobylettes, organiser des cambriolages où il raflait des télévisions et des consoles de jeux pour les revendre ensuite, vandaliser des bâtiments publics, faire sauter des boîtes aux lettres » (*EB*, 118), il finit par atterrir en prison pour une trentaine de semaines. De ce séjour, leur grand-mère, celle qui a aussi élevé Sylvain et qui lui rend visite régulièrement, en retient le portrait troublant qu'il lui en fait, la nourriture infecte, « les bagarres avec les autres détenus, la vie quotidienne en prison, particulièrement difficile pour les plus pauvres détenus » (*EB*, 119) qui ne peuvent pas se procurer jusqu'au plus minime des objets, mais aussi les viols entre détenus et la folie qui guette, qui a gagné son voisin de cellule du dessus, la peur que le jour vienne « où ce serait lui qui, trop las de rester enfermé dans ces quelques mètres carrés, basculerait dans cet état de démence. » (*EB*, 122-123) Comme un espoir vicieux, il est autorisé, grâce à sa bonne conduite, à quitter les murs de la prison, mais uniquement le temps d'une fin de semaine, au terme de laquelle il doit retourner dans sa cellule, comme un animal domestiqué qui revient par lui-même dormir dans sa cage. Le dernier soir de sa liberté provisoire, il se rend chez sa grand-mère, lui faire le récit du « sentiment de bonheur qu'il avait éprouvé durant sa permission. [I]l avait pu faire l'amour à sa femme, jouer avec ses enfants, choisir l'heure et la composition de ses repas. » (*EB*, 120) La grand-mère prévoit le désastre à venir : « Je l'ai vu dans ses yeux » (*EB*, 120). Il ne retournera pas à la prison. Plutôt, il décide de se saouler avec ses amis, puis, après une dispute avec sa femme, il prend la route, en colère et complètement ivre. Une voiture de police l'arrête, il essaie de fuir, accélère et renverse un policier. On le retrouve, un peu plus tard, sur un chantier de maisons en construction, « au milieu des bris de verre, des morceaux de briques et de tuiles qu'il avait projetées contre les murs. » (*EB*, 128) Retour au tribunal, retour en prison, cette fois-ci pour six ans. Une peine qu'il ne finira jamais : « [U]n cancer des poumons à un stade avancé a été diagnostiqué. Il a refusé les médicaments. On l'a retrouvé un matin, mort, dans sa cellule de prison. Il n'avait pas trente ans. » (*EB*, 130) N'oublions pas que le délinquant est, depuis « l'introduction du "biographique" [...] dans

l'histoire de la pénalité⁹⁴ », perçu comme une personne déviante, et donc nuisible pour la société. Les lieux familiaux et les lieux disciplinaires ainsi combinés donnent à voir leur fonction persécutrice, tout autant que leur visée d'élimination. À ces lieux s'ajoute, dans le deuxième récit de Louis, le foyer pour hommes immigrés.

1.4 Classe sociale, racialisation et dépossession

Histoire de la violence, publié en 2016, se lit comme un huis-clos et une auto-analyse sociologique du viol et de la tentative de meurtre commis sur Édouard par un homme kabyle. Celui-ci, nommé fictionnellement Reda, l'auteur/narrateur le fait monter à son appartement de Paris, après un dîner avec ses plus proches amis, Didier Eribon et Geoffroy de Lagasnerie, la veille de Noël. De cet événement traumatique, il tente d'identifier les mécanismes sociaux qui ont pu mener à l'irruption subite de la violence, tout en évitant le verdict raciste. Pour ce faire, il fait raconter son histoire par le personnage de sa sœur, Clara, qu'il écoute à travers une porte entrebâillée. Par ses mots à elle, entremêlés aux siens, nous suivons la chronologie de cette nuit de décembre, suivie des procédures médicales et judiciaires entamées par Louis – déposition à la police, visite à l'hôpital pour une trousse médico-légale.

Le déroulement des événements débute par l'arrivée de Reda et d'Édouard chez ce dernier. Ils font l'amour, discutent, font l'amour à nouveau, une alternance qui se poursuit une grande partie de la nuit. Puis, arrive le moment où Reda dit vouloir partir. Après avoir pris tour à tour leur douche, au moment des aurevoirs, Édouard constate que son téléphone a disparu. Ne pouvant se résoudre à l'idée que Reda ait pu tenter de le voler, il pense « *Tu as dû poser le téléphone autre part sans t'en rendre compte.* » (HV, 102) Il poursuit en décrivant la scène suivante :

Je me suis approché de lui pour l'embrasser une dernière fois et en posant mes mains [...] sur son manteau tiédi par le radiateur à côté duquel il avait été accroché j'ai senti une forme dure et rectangulaire. J'ai vu, dépassant de son manteau, gris et brillant, l'angle métallique de mon iPad. Je n'avais pas remarqué sa disparition. J'ai tourné la tête vers la table sur laquelle il était censé être posé. Il n'y était plus (HV, 102).

⁹⁴ Michel Foucault, *op. cit.*, p. 293.

Au moment où Édouard décide de tirer le iPad du manteau de Reda, et c'est là un détail déterminant pour la suite de mon analyse, il note que « *le visage qui a pris la place de son visage [...] n'avait rien à voir avec le visage déterminé qu'il allait avoir plus tard, il n'avait rien du visage de la destruction préméditée comme j'ai pu en rencontrer à d'autres moments de ma vie, que je connais.* » (HV, 116) Alors que Clara croit à la préméditation des crimes de Reda, Édouard est plutôt persuadé du contraire. Il la corrige à plusieurs reprises – les deux discours s'opposant tout au long du récit – précisant, « *je crois que tout s'est succédé par tâtonnements, accidents, hésitations, [...] qu'il a agi comme une personne essayant laborieusement de s'adapter à la situation immédiate [...]* ». (HV, 95) Comme quelqu'un qui est dépassé par les événements; une personne bousculée par ce qui le précède de déterminismes sociaux :

Il y avait dans sa façon d'agir, quand la situation s'est transformée [...], des signes de l'improvisation qui conférait à la scène un air bouffon et [...] quelque chose de comique, dans ses attitudes désemparées, dans ses regards embarrassés, face à ce qu'il venait de faire mais chaque fois comme pris au piège par cela même qu'il venait de faire, par ce passé plus qu'immédiat, et emporté par une sorte d'enchaînement des présents qu'il ne maîtrisait pas. Je crois que chaque décision prise ce soir-là [...] rendait d'autres décisions impossibles l'instant d'après, que chaque choix détruisait des choix possibles et que plus il choisissait et moins il était libre (HV, 95-96).

La question que pose Édouard Louis, et qui fait également partie de mon hypothèse socio-littéraire, est la suivante : jusqu'à quel point les choix que nous faisons sont-ils influencés par la mécanique de la reproduction sociale ? Quelle est la part de nos actions qui est actionnée par nos habitus, par la violence qui a été intégrée par nos corps au moyen de ce processus d'historicisation dont parlait Pierre Bourdieu, et quelle est la part de libre-arbitre ? C'est ce à quoi l'auteur tente de répondre à travers *Histoire de la violence*, en retraçant les forces sociohistoriques qui perpétuent les violences de toutes sortes qui convergent et culminent en des moments de violence inouïe. Je pense à une scène qu'Annie Ernaux relate dans *La honte*, cette « chose de folie et de mort⁹⁵ », indicible, mais qui est contenue néanmoins dans la première phrase du livre : « Mon père a voulu tuer ma mère un dimanche de juin, au début de l'après-midi⁹⁶. » « Il n'y avait pas d'escalade de la violence » (HV, 131) écrit pour sa part

⁹⁵ Annie Ernaux, *op.cit.*, p. 31-32.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 13.

Édouard. Seulement des écarts entre les agressions de Reda – il essaie de l'étrangler avec une écharpe, le menaçant à la pointe d'une arme, puis le viole – et « ces intervalles où il était apaisé » (*HV*, 131), ce qui, de prime abord, peut sembler défier toute logique.

Pour se saisir d'une cohérence sociologique, il faut se demander : « Quand émerge-t-elle, cette violence⁹⁷? », et « sonder l'importance d'un basculement⁹⁸ » en s'attardant aux événements violents qui ont principalement comme agents des sujets masculins. Des actes qu'ils ne reconnaissent pas comme tels puisqu'« au village les hommes ne disaient jamais ce mot, il n'existait pas dans leur bouche. Pour un homme la violence était quelque chose de naturel, d'évident. » (*EB*, 39) La violence des hommes, et du père, surtout, est une irruption qui les laisse parfois désarmés : « Il commençait par tourner autour de la table, à faire les cent pas. [...] Les cent pas d'un homme qui ne sait pas quoi faire de sa colère. » (*EB*, 40) À ceux qui sont d'une brutalité effarante – le grand-frère qui frappe jusqu'à ses proches, et qui bat sa femme –, il faut opposer la figure de ce père se débattant avec le spectre de son géniteur qui, comme je l'ai mentionné auparavant, frappait sa mère, mais aussi ses enfants, et qui a instillé chez son fils une agressivité envahissante :

Alors il se dirigeait vers un mur, un peu au hasard, il le frappait du poing avec force. [...] Ses doigts, marrons à cause du torchis quand il tapait dans le mur, se mettaient à saigner. Il s'excusait *J'ai beau être énervé, vous devez pas avoir peur, faut pas avoir peur de moi, [...] je peux bousiller tous les murs de la maison mais je ferai pas comme mon enulé de père à bourlinguer sur la gueule de ma famille* (*EB*, 40).

Or, il gifle Eddy cinq ou six fois d'affilée, quand il apprend que celui-ci se livre à des jeux sexuels entre garçons, avec ses amis et son cousin – l'homophobie, le sexisme, ou encore le racisme fonctionnant comme motifs apologétiques à la violence. C'est pour qu'il corrige son comportement jugé déviant que son père « doit » le gifler, et c'est parce que la figure du maghrébin est abjectée, « les Arabes » perçus comme nuisibles, sauvages et guerriers, que le père déclare candidement « *qu'il faut tuer les bougnoules* ». (*EB*, 111) Pour neutraliser cette perception raciste de l'arabe violent, Édouard Louis déploie, dans *Histoire de la violence*, un

⁹⁷ J. Daudey. (2016, 14 novembre). « Entretien avec Édouard Louis : Dès qu'il y a violence, il y a silence. », *Un philosophe*. Récupéré de <https://unphilosophe.com/2016/11/14/entretien-avec-edouard-louis-des-quil-y-a-violence-il-y-a-silence/>

⁹⁸ *Ibid.*

dispositif narratif particulier : il fait raconter le passé d'Édouard au village par sa sœur, dans une série de parallèles entre sa vie à lui et la vie de Reda, pour mettre en perspective la violence de l'un et de l'autre :

Quand elle dit « Édouard agresse » elle raconte comment, justement, dans ce petit village blanc du nord de la France où il y avait que des blancs, mon frère agressait des gens, [...] et donc c'était une manière comme ça, par la forme littéraire, par la multitude des récits, de dé-racialiser la violence, d'enlever toute capacité raciste à l'interprétation⁹⁹.

Pour faire l'histoire de la violence, il ne convient pas simplement de narrer la vie d'un seul individu. Il faut plutôt chercher les recoupements qui existent entre des vécus qui paraissent, au premier regard, diamétralement opposés, comme entre la vie d'une personne blanche et celle d'une personne racisée. Ainsi, le titre *Histoire de la violence*, qui s'inspire des travaux foucaaldiens cités précédemment, s'attache à faire entrer la trajectoire individuelle, non plus seulement d'Édouard et de ses proches, mais d'un étranger, dans les mécanismes sociaux qui engendrent la répétition de la violence. Et un de ces mécanismes est la pauvreté, qui explique par exemple que le vol peut être un geste de survie. Parce qu'Édouard a connu la misère, il se dit « que lui dans la même situation il aurait fait pareil. Il aurait sûrement pas été mieux. Et qu'au final c'est de rien voler qui n'aurait pas été logique. » (*HV*, 103) Clara explique d'ailleurs que

quand il était plus petit il volait aussi. Il allait voler quand il avait besoin d'argent [...]. Je le voyais. Il devait pas se rendre compte que je le voyais mais je le voyais. Il partait avec ses copains, ceux de l'arrêt de car. Ils s'en allaient à cinq ou six même dans une voiture de cinq places. En pleine nuit. [...] Il partait avec un marteau chacun. Édouard, il piquait le marteau rouge de notre père dans l'établi (*HV*, 103-104).

De la même façon, il prend pour point de départ une déclaration de Reda – « Je lis jamais, l'école mes parents auraient bien aimé que ça marche mais c'était pas mon trip, je préférerais faire le con. » (*HV*, 89-90) – pour se remémorer un événement mettant en scène Sylvain, mais qu'il attribue d'abord à Reda :

J'avais dit à Didier et Geoffroy qu'un jour Reda se serait levé de sa chaise. Lentement. C'était au collège. Il était assis comme tous les autres et soudain il se lève. [...] Il s'éloigne de sa chaise, beaucoup trop délicatement – se lever

⁹⁹ G. Sapiro. *Op cit.*

d'un geste vif, brutalement, ou crier, aurait été finalement moins inquiétant pour l'enseignante, c'est clair, et même largement plus rassurant que ce geste trop calme et trop maîtrisé auquel elle n'est pas habituée, qu'elle n'a pas de langage pour nommer. Elle ne dit rien. Tous les autres regardent Reda. [...] Il se dirige vers la fenêtre qu'il ouvre tout aussi paisiblement, comme s'il voulait faire un courant d'air [...]. Il fait coulisser la vitre et il enjambe la fenêtre. [...] C'est mon cousin Sylvain qui avait fait ça. Il ouvre la fenêtre du bout des doigts et aucun mot ne vient fendre le silence de l'étonnement. Là, sa jambe, dans une sorte de ralenti, se décolle du sol, se plie, se tend, se plie une deuxième fois pour passer par-dessus le rebord de la fenêtre. Et l'explosion. En même temps que l'enseignante, qui d'abord est restée muette et étonnée comme les autres, comprend, et qu'elle pousse un cri, Reda en pousse un, c'est ce qu'avait fait mon cousin [...], et il hurle qu'il va se tuer, « Je vais me buter, je vais me faire exploser ma race, je vais me faire la gueule », et l'enseignante panique [...]. (HV, 90-91)

Le brouillage entre les deux identités appelle à une lecture, non pas ethnicisante, mais sociale et féministe. Parce que cette mise en scène du cousin « qui se retient de ne pas rire de sa performance parce qu'il jubile du regard à la fois craintif et admiratif des autres » (HV, 92) sert à asseoir sa domination sur la professeure, « voir la panique la transformer, la déformer, la défigurer, [...] prouver qui il était » (HV, 92) et « incarner l'autonomie absolue – Reda ou Sylvain peu importe –, la figure la plus spectaculaire de l'autonomie. » (HV, 92) Peu importe lequel des deux, oui, puisqu'ils sont soumis aux mêmes règles : celle de la masculinité hégémonique qui commande la désobéissance à l'école par la gouvernance de son propre corps (ses postures, ses allers et venues, etc.), et celle de l'élimination du circuit scolaire des personnes issues des classes populaires. C'est dire qu'il y a un jeu de miroirs entre les garçons, les plaçant sous la lumière de la vérité sociologique, éclairant les ressorts de la domination sociale, et qui fait d'eux, pour le dire avec l'écrivain Pierre Bergounioux, « du social individué, de l'histoire incarnée¹⁰⁰ » :

Je ne pouvais pas faire comme si Reda était un sujet [...] socialement déterminé et comme si moi j'étais une sorte de sujet pur, qui arrivait là comme ça, cette nuit-là, place de la République. Alors j'ai cherché un dispositif littéraire qui me permettrait de montrer que je suis tout autant un personnage de cette histoire que Reda, que moi aussi quand je le rencontre je porte avec moi un passé, une vie, une enfance qui me détermine. Paradoxalement, en revenant sur mon enfance dans le livre, à travers ma sœur qui l'évoque, je

¹⁰⁰ Pierre Bergounioux, *Exister par deux fois*, Paris : Éditions Fayard, p. 40.

devenais moins le centre de cette histoire, je me dissolvais dans une histoire qui me dépassait¹⁰¹.

Un glissement s'effectue, dès lors, entre le *je* qui voulait « en finir avec Eddy Bellegueule » et celui qui inclut, pour agrandir le tableau social, le récit socio-familial d'une tierce personne. Or c'est une personne haïe, d'abord par Édouard – et avec raison – pour l'horreur qu'il lui a infligée, mais aussi par les blancs, parce qu'il est kabyle. La question du racisme institutionnel est abordée par le biais de la visite d'Édouard au commissariat de police, alors qu'une policière déclare que « ...la plupart des vols, enfin... ce sont des étrangers la plupart du temps, des Arabes » (*HV*, 101), et qu'on ne cesse de lui marteler que le portrait qu'il fait de son agresseur est de « type maghrébin »; type qui, dans leur conception xénophobe, « [n'indique] pas une origine géographique mais voulait dire racaille, voyou, délinquant. » (*HV*, 20) À ce « racisme compulsif » (*HV*, 19), jubilant hypocritement de sa répression, l'auteur oppose le racisme des classes populaires, qui est marqué par l'ignorance et la peur de l'inconnu. On apprécie Jordan, le voisin martiniquais, même si « *c'est vrai [qu'on n'aime] pas les Noirs, tu vois plus que ça maintenant, qui font des problèmes partout, qui font la guerre dans leur pays ou qui viennent ici brûler des voitures, mais toi Jordan, toi t'es bien, t'es pas pareil, on t'aime bien.* » (*EB*, 30) Il faut aussi entendre Didier Eribon à propos de la xénophobie de ses parents :

C'est parce qu'ils ne supportaient plus le nouvel environnement prédominant dans leur quartier que mes parents décidèrent de quitter leur appartement pour aller s'installer dans un lotissement à Muizon, et fuir ainsi ce qu'ils percevaient comme une intrusion grosse de menaces dans un monde qui leur avait appartenu et dont il se sentait peu à peu dépossédés¹⁰².

Or la dépossession, les déracinés la connaissent, tel le père de Reda qui traverse seul la Kabylie, à pied, pour fuir une vie sans avenir, et qui se retrouve « contraint d'aller vivre dans un foyer pour les émigrés de la banlieue nord de Paris » (*HV*, 61), un lieu qui fonctionne comme une prison, où les directeurs engagés sont d'anciens militaires – « On pensait qu'ils seraient plus compétents pour maintenir l'ordre » (*HV*, 65) – où il doit dormir « avec quatre autres

¹⁰¹ J. Faerber. (2017, 5 juin). Édouard Louis : « La littérature est un grand art de la cause », *Diacritik*. Récupéré de <https://diacritik.com/2017/01/05/edouard-louis-la-litterature-est-un-grand-art-de-la-cause-le-grand-entretien/>

¹⁰² Didier Eribon, *op. cit.*, p. 148.

personnes dans une minuscule chambre [...] répartis sur deux lits superposés » (HV, 71) ou sur le « lino moisi » (HV, 72) – et d'où il risque d'être renvoyé

sous n'importe quel prétexte, pour « mauvaise tenue » [...], s'il rentrait en retard de l'usine – bien sûr les horaires de son père étaient surveillés à la minute près, m'avait dit Reda; on l'avait averti, on l'avait prévenu qu'il était interdit de recevoir des femmes dans les chambres [...] (HV, 72).

Michel Foucault explique que le tournant des techniques disciplinaires « entraîne de son côté un quadrillage resserré du temps¹⁰³ ». Dorénavant « c'est en quart d'heures, en minutes, en secondes qu'on se met à compter¹⁰⁴. » Ainsi, ce que l'on cherche à modifier, autant chez le criminel que l'émigré, « c'est le corps, c'est le temps, ce sont les gestes et les activités de tous les jours : l'âme aussi, mais dans la mesure où elle est le siège d'habitudes¹⁰⁵. »

Le délinquant et l'étranger ayant ici en commun de venir des classes pauvres, Édouard Louis dresse une série de parallèles entre deux lieux d'enfermement qui visent à redresser des identités « déviantes ». Pareillement au cousin Sylvain qui n'en peut plus d'« entendre le fou du dessus qui chaque nuit tapait des poings contre le mur » (HV, 122-123), ce qui est le plus insupportable pour le père de Reda

c'est le bruit. Son père lui avait dit qu'en comparaison tout le reste paraissait presque facile et supportable, parce que le bruit est l'une des seules choses qu'il est presque impossible de fuir ou de contrer. [...] Le bruit pénètre les corps par le conduit auditif et se répercute dans chaque parcelle de l'organisme, le bruit harcèle le silence des organes (HV, 74-75).

Et parce qu'Édouard sait que la prison a tué son cousin – « *moi je sais, moi j'ai vu, pas eux, ils ne savent pas, tu allais rendre visite à ton cousin Sylvain en prison et tu te rappelles* » (HV, 181) –, il refuse que son agresseur subisse le même sort. Sa connaissance de la misère met en relief les outils par lesquels la violence est reconduite, et dont la prison est une facilitatrice. Ce qu'il rejette, plus encore, c'est l'insécurité que produit la prison en prétendant prôner, au contraire, la sécurité et l'arrêt de la violence. Ce cousin, dit Louis lors d'une discussion, « quand il est ressorti de prison il était trois fois plus violent¹⁰⁶. » Michel Foucault explique

¹⁰³ Michel Foucault, *op.cit.*, p. 121.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 120.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 152.

¹⁰⁶ G. Sapiro. *Op. cit.*

d'ailleurs qu'« au constat que la prison échoue à réduire les crimes il faut peut-être substituer l'hypothèse que la prison a fort bien réussi à produire la délinquance [...]»¹⁰⁷. »

1.5 Hiérarchisation, corps et exclusion

Semblable au bruit qui envahit le corps, le traverse sans aucune difficulté, les déterminismes sociaux ciblent, habitent et circulent via les corps – qu'ils soient marqués par une classe sociale, une couleur de peau ou une inflexion féminine. Pourtant, ce corps devient aussi le lieu d'une résistance, particulièrement chez les personnes les plus défavorisées et les plus marginalisées. Une autonomie ultime – l'illusion de – résidant dans la corporéité brute, dépossédée, délocalisée :

Bourdieu dit : on enlève tout aux classes populaires, on enlève l'accès à la culture, on enlève l'accès à l'argent, on enlève l'accès au centre, et la seule chose qu'on leur laisse, et encore à peine, c'est leur corps. Et donc il faut pas s'étonner si à partir de là, quelqu'un comme mon père construit une idéologie de son corps, et donc de la force, et donc de la masculinité. On fait tous ça, on construit tous des idéologies de ce qu'on a¹⁰⁸.

Cette perspective, l'auteur la déplie davantage dans son œuvre la plus récente, *Qui a tué mon père*, publié en 2018, où il tente de comprendre comment son père en est arrivé à être invalide à un peu plus de cinquante ans :

Pour toi, construire un corps masculin, cela veut dire résister au système scolaire, ne pas te soumettre aux ordres, à l'Ordre, et même affronter l'école et l'autorité qu'elle incarnait. [...] La masculinité – ne pas se comporter comme une fille, ne pas être un pédé –, ce que ça voulait dire, c'était sortir de l'école le plus vite possible pour prouver sa force aux autres, le plus tôt possible pour montrer son insoumission, et donc, c'est ce que j'en déduis, construire sa masculinité, c'était se priver d'une autre vie, d'un autre futur, d'un autre destin social que les études auraient pu permettre. La masculinité t'a condamné à la pauvreté, à l'absence d'argent. Haine de l'homosexualité = pauvreté¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Michel Foucault, *op. cit.*, p. 323.

¹⁰⁸ J. Confavreux, L. Wajeman. (2018, 16 mai). « Édouard Louis: “On propose deux choses aux classes populaires: mourir ou mourir” », *Médiapart*. Récupéré de <https://www.youtube.com/watch?v=he6CWAHa278>

¹⁰⁹ Édouard Louis, *Qui a tué mon père*, Paris : Éditions du Seuil, 2018, p. 34. Désormais, les références à cette œuvre seront données dans le corps du texte à l'aide du sigle *TP* suivi immédiatement du numéro de page.

La misogynie, puisqu'elle fonctionne main dans la main avec l'homophobie, participe aussi de la pauvreté économique du père, qui refuse que la mère travaille, pour finalement céder, à contre-cœur, quand l'argent vient à manquer. Seulement, quand elle s'est mise à gagner plus d'argent que lui, « un peu plus de mille euros tandis que lui en gagnait à peine sept cents, il n'a plus supporté. Il lui a dit que c'était inutile et qu'elle devait arrêter, que nous n'avions pas besoin de cet argent. Sept cents euros pour sept suffiraient. » (EB, 66) Ironiquement, ce qui permet à Édouard de dévier de cette destinée familiale, pour devenir un transfuge de classe, c'est de ne pas pouvoir user de cette « idéologie du corps ». Parce que le corps d'Eddy ne correspond pas à ce qu'on a essayé d'y faire entrer, c'est-à-dire la virilité, il est en mesure de porter un regard extérieur sur un milieu qui ne veut pas de lui, sur

des habitudes, des façons de se comporter qui [l]'avaient façonné et qui pourtant, déjà, [lui] semblaient déplacées – comme les habitudes de [s]a famille : se promener nu dans la maison, les rots à table, les mains qui n'étaient pas lavés avant le repas. Le fait d'aimer les garçons transformait l'ensemble de [s]on rapport au monde, [l]e poussait à [s]'identifier à des valeurs qui n'étaient pas celles de [s]a famille (EB, 174-175).

Bien qu'il soit question du narrateur homosexuel, il pourrait aussi bien s'agir de la surveillante d'école – « Je me rappelle [...] les surnoms dont elle était affublée *La Folle, La Dingue*. Elle parlait seule dans la cour ou dans les couloirs quand elle montait la garde » (EB, 82) – ou du cousin handicapé – « *Le bossu de Notre-Dame* gloussaient les habitants » (EB, 90), « [...] *ton cousin le bossu, l'éclopé du village. Le mongol.* » (EB, 91) Il n'y a finalement, au village, que « peu de place pour la différence. » (EB, 82) Même constat du côté d'Annie Ernaux : « *Être comme tout le monde* était la visée générale, l'idéal à atteindre. L'originalité passait pour de l'excentricité, voire le signe qu'on en a un grain¹¹⁰. » Qu'importe si l'on est exclu·es des classes dominantes, tant que nos corps et nos dispositions mentales respectent une norme, et qu'importe si l'on est pauvres, tant que d'autres le sont davantage :

Nous n'étions pas les plus pauvres. Nos voisins les plus proches, qui avaient moins d'argent encore, une maison constamment sale, mal entretenue, étaient l'objet du mépris de ma mère et des autres. N'ayant pas de travail, ils faisaient partie de cette fraction des habitants dont on disait qu'ils étaient des *fainéants*, des individus *qui profitent des aides sociales, qui branlent rien* (EB, 88).

¹¹⁰ Annie Ernaux, *op. cit.*, p. 70.

Ce dédain pour ceux qu'au Québec on affuble du diminutif péjoratif *B.S* (les bénéficiaires de l'aide sociale), exprime, chez les parents d'Eddy, « une volonté, un effort désespéré, sans cesse recommencé, pour mettre d'autres gens au-dessous de soi, ne pas être au plus bas de l'échelle sociale. » (*EB*, 88) La violence subie est projetée sur une autre personne, qui à son tour la répercute sur une autre, et ainsi de suite, constituant le cycle de la violence. Il s'agit de marquer l'autre en s'en dé-marquant, en maintenant une démarcation entre son existence et la nôtre. Pour le dire avec Annie Ernaux, « la répartition sociale des choses a plus de sens que leur existence¹¹¹. » La misère sociale favorisant la reconduction des stéréotypes genrés et culturels fige l'hégémonie entre les identités opprimées; la même que j'ai dégagée des représentations qu'en fait Édouard Louis, ce cercle vicieux qui bouche l'horizon, qui maintient les possibles individuels clôturés à l'intérieur de destins sociaux. C'est dire que s'inscrire dans une tradition masculiniste, par exemple, c'est s'exclure de cette « une autre vie » à laquelle Édouard Louis fait allusion. L'étymologie du mot « exclusion » renvoie d'ailleurs à « clore, fermer, achever. » Exclure cet autre avenir, c'est exclure les identités qui le symbolise, les expulser de son système. Et cette violence de l'exclusion a besoin d'un espace pour exister, pour se répéter à travers d'autres caisses de résonance, ce qu'Édouard Louis met ici en lumière :

[L]a haine s'était déplacée sur d'autres personnes, à croire que c'est un sentiment qui ne peut par nature jamais disparaître mais seulement passer d'un corps à l'autre, se transférer d'un groupe à l'autre, j'avais dit à Didier, que la haine n'a pas besoin d'individus particuliers pour exister mais uniquement de foyers pour se réincarner (*HV*, 69-70).

En référant à *En finir avec Eddy Bellegueule*, l'écrivain déclare : « Mon livre pourrait s'appeler *Les excuses sociologiques*¹¹² ». Le verbe « excuser » renvoyant au latin *ex causa*, hors de cause, montre, dit-il, « que les causes sont ailleurs que dans les individus, mais dans des forces historiques plus grandes qu'eux¹¹³ ». Ces forces traversent et imprègnent les corps : c'est pour cela que j'ai voulu voir le corps, non seulement comme lieu de l'inscription du stigmaté, mais comme courroi de transmission de la violence. Une violence comme une colère qui fait erreur sur la cible à atteindre.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 38-39.

¹¹² F. Busnel. *Op. cit.*

¹¹³ J. Faerber. *Op. cit.*

CHAPITRE II

BONHEUR, MALHEUR ET HONTE

*Elle vient de loin, monte sans détours des tripes,
plus ancienne que tout souvenir,
elle remonte et me brûle l'œsophage, je me ratatine.*

– Ruth Schweikert

Le principe de hiérarchisation des oppressions instaure un dénominateur commun entre le narrateur homosexuel et les personnages racisés, pauvres, handicapés et femmes, qui alimente et sédimente leur exclusion. Pour être à même de comprendre comment le report de la violence sur un autre groupe minoritaire est organisé, je veux réfléchir à une deuxième composante de la subjectivation minoritaire, qui est, comme l'écrit Didier Eribon, « la manière dont la honte est gravée dans la tête et le corps des individus, au point de devenir la marque propre de leur subjectivité, de leur être même¹¹⁴. » Je suivrai brièvement la piste du bonheur, qui, comme l'écrit Sara Ahmed dans *The Promise of Happiness*, « is often described as a path, as being what you get if you follow the right path¹¹⁵. » Il faudra explorer sa contrepartie. À l'inverse d'Eddy dans sa chambre d'enfant, dissimulant « les taches de moisissure avec des posters de chanteuses de variétés et d'héroïnes de séries télévisées découpés dans les magazines » (*EB*, 73), je ne cacherai pas le malheur et la misère. Surtout, je tenterai de répondre aux

¹¹⁴ Didier Eribon, *Une morale du minoritaire. Variations sur un thème de Jean Genet*, Paris : Éditions Fayard, 2001, p. 70.

¹¹⁵ Sara Ahmed, *The Promise of Happiness*, *op.cit.*, p. 9.

interrogations de Ahmed : « Do we consent to happiness ? And what are we consenting to, if or when we consent to happiness¹¹⁶? »

2.1 Bonheur et normativité

Je m'arrête d'abord à la seconde question : à quoi faut-il consentir pour être heureux·se ? « Attributions of happiness might be how social norms and ideals become affective, as if relative proximity to those norms and ideals creates happiness¹¹⁷ », répond Ahmed. Ce qu'elle propose, c'est que les objets associés au bonheur – *objets* au sens étymologique d'*objectum*, « ce qui est placé devant » –, remplissent une fonction d'aplanissement social. Le bonheur est donc ce vers quoi « we aim for, as being what gives purpose, meaning and order to human life¹¹⁸. » Les structures sociales garantissent une vie heureuse à ceux qui aspirent au mode de vie adéquat : hétéronormatif, marital, parental, etc. Et par la croyance en ce bonheur, par sa poursuite, ce sont les cadres dominants que l'on valide et reproduit.

Si certains objets nous sont présentés comme un idéal, c'est qu'un script leur est associé : des événements sont considérés comme marquants, c'est-à-dire, marqués d'une joie intense. Ce serait donc *naturel* de convoiter ces objets désirés par tous·tes. Sara Ahmed voit dans cette idée de nature une supercherie. À la manière de Michel Foucault, elle va postuler que le bonheur est un concept construit historiquement. Qu'il est produit et instrumentalisé par les élites, dans le but d'invisibiliser les dominé·es : « I want to think about how the intellectual history of happiness – as a history of an idea – can be challenged by considering what gets erased if we take a general viewing point, where to see what is erased would change the view you see from this point¹¹⁹. » La marche historique du bonheur serait donc un mouvement unidirectionnel, une contingence ne rendant visible qu'une masse majoritaire. S'il faut prendre en considération ce qui a été effacé pour construire l'Histoire du bonheur, je pose la question suivante : qui est effacé, et qui s'efface ?

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 1.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 11

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 1.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 16.

« When we share a direction, the traffic flows¹²⁰ », observe Ahmed dans *Living a Feminist Life*. Or, quand un élément perturbe la fluidité du mouvement, il révèle ce « flow as a tangible thing¹²¹. » Cet « élément », concrètement, je veux l'entendre comme une personne; comme le corps d'une personne, un corps étranger. Comme une identité dissidente. Tel le grain de sable dans l'engrenage, son existence suffit à soulever un doute, à questionner la légitimité de l'ordre établi. « Mon courage consiste à détruire toutes les habituelles raisons de vivre et à m'en découvrir d'autres¹²² » écrit Jean Genet dans *Journal du voleur*. Qu'implique cette destruction, si ce n'est le rejet des fantasmes hégémoniques qui renforcent l'imaginaire normatif ? Si ce n'est l'anéantissement des associations affectives qui nous lient aux autres ? Après tout, comme le propose Édouard Louis, « ce qu'on appelle l'Histoire n'est que l'histoire de la reproduction des mêmes émotions, des mêmes joies à travers les corps et le temps [...] ». (*TP*, 30) Ce qui m'amène à me demander : le bonheur serait-il héréditaire ? Ou ne serait-ce pas plutôt ce que l'on tente de faire avaler aux invisibles, au moyen d'une fable sans cesse répétée ? Poser la question, c'est faire apparaître les « habituelles raisons de vivre » comme ce qu'elles sont réellement : des habitus et des normes. « To make a simple point » conclut Ahmed, « some bodies more than others will bear the promise of happiness¹²³. »

2.1.1 Bonheur, corps et famille

Certains corps ne correspondent pas à l'idéologie du bonheur. Ainsi, le corps cisgenre masculin non-*straight* – *straight*, de l'expression anglaise utilisée pour décrire l'hétérosexualité, et qui veut dire « droit » au sens littéral –, parce qu'il trahit parfois ce qu'on associe de manière stéréotypée à une féminité, est *déviant* : il fait dévier l'individu d'un récit fédérateur. Comme si, par sa représentation même, il menaçait le bonheur de tout un groupe, le corps qui n'est pas orienté vers l'horizon normatif d'une majorité est pris pour cible. Il suscite alors des affects négatifs. Les parents d'Eddy, en plus de confondre orientation sexuelle et identité de genre, accusent leur garçon de chercher volontairement leur malheur : « Ils pensaient

¹²⁰ Sara Ahmed, *Living a Feminist Life*, Durham : Duke University Press, 2017, p. 45.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² Jean Genet, *Journal du voleur*, Paris : Gallimard, 2007 (1949), p. 30.

¹²³ Sara Ahmed, *The Promise of Happiness*, *op.cit.*, p. 45.

que j'avais fait le choix d'être efféminé, comme une esthétique de moi-même que j'aurais poursuivie pour leur déplaire. » (*EB*, 25)

C'est que la promesse du bonheur est éminemment relationnelle. Au sein de la cellule familiale, la cohésion naît d'une transmission affective des parents aux enfants, ce que ne manque pas de relever le narrateur d'*En finir avec Eddy Bellegueule* : « Je passai la soirée avec eux, souriant comme un enfant qui reproduit l'état dans lequel il voit ses parents sans savoir tout à fait pourquoi (les jours où ma mère pleurait je l'imitais aussi sans comprendre pourquoi; je pleurais). » (*EB*, 22) Ce rapport de codépendance qui nous lie au bonheur des autres, critique Ahmed, devient un fardeau pour ceux qui n'arrivent jamais à atteindre l'idéal normatif sous-entendu dans la poursuite d'un futur heureux. Et ils échouent non pas par choix, mais parce que leurs vies et leurs identités sociales sont marqués du sceau du malheur.

La famille est le site premier au-dessus duquel plane le risque de l'échec : « Très vite j'ai brisé les espoirs et les rêves de mon père » (*EB*, 25) lit-on dans *En finir avec Eddy Bellegueule*. Voilà toute la déception d'un géniteur qui « voulait reproduire sa propre masculinité à travers [lui]¹²⁴ », mais qui voit la filiation s'interrompre. Le garçon ne peut pas transmettre l'hétéropatriarcat, socle de la famille nucléaire. Pour le dire avec Ahmed, « the queer child fails to inherit the family by reproducing its line¹²⁵. » L'enfant n'est pas en mesure de concrétiser les rêves des parents ni d'incarner les valeurs qui sont les leurs. À la déception du père d'Eddy, il faut ajouter le découragement de la mère :

Ma mère semblait dépassée par la situation et très tôt elle a baissé les bras. J'ai souvent cru qu'un jour elle partirait en laissant simplement un mot sur une table dans lequel elle aurait expliqué qu'elle ne pouvait plus, qu'elle n'avait pas demandé ça, un fils comme moi, n'était pas prête à vivre cette vie, et qu'elle réclamait son droit à l'abandon (*EB*, 27).

Envers les parents, les grands-parents, les oncles et les tantes; envers nos prédécesseur·es, nous avons une dette. Nous leur devons notre bonheur, parce qu'il influence et met en jeu le leur.

À ce propos, Sara Ahmed formule une série de questions qui souligne cette (con)fusion affective qui prend racine dans une formulation en apparence inoffensive : « It is interesting

¹²⁴ G. Sarraria. (2018, 3 juin). « Numéro 28 : Dans le Genre d'Edouard Louis », *Radio Nova*. Récupéré de <http://www.nova.fr/podcast/dans-le-genre/28-dans-le-genre-dedouard-louis>

¹²⁵ Sara Ahmed, *op.cit.*, p. 95.

that wanting the happiness of the loved other hesitates with the signifier “just”. “I just want you to be happy.” What does it mean for a parent to say this to a child¹²⁶? » Prononcé le plus souvent lorsqu’un·e enfant annonce à ses parents qu’iel n’est pas hétérosexuel·le ou cisgenre, cet énoncé est un aveu. Ce qu’il communique véritablement, c’est l’angoisse générée par les identités non-normatives; comment, dans les consciences, ces identités sont associées au malheur. Dans *Histoire de la violence*, Clara affirme qu’Édouard ment lorsqu’il raconte à Reda que sa famille est homophobe. Elle déclare,

nous on a toujours respecté ce qu’il était, depuis toujours, et quand il nous a dit qu’il était différent, le jour qu’il nous l’a dit, moi je m’en rappelle comme si c’était hier, je peux te le garantir, on lui a répondu que ça changeait rien et qu’on l’aimerait quand même (*elle ment*), toujours, et que pour nous il serait la même personne. On lui a dit que l’important c’était ça, son bonheur, qu’il soit heureux (*elle ment*), la famille avant tout. Ma mère elle lui a dit Moi ce qui compte c’est que mes gamins ils soient heureux et qu’ils vivent une belle vie heureuse c’est tout ce que je demande, l’argent tout ça je m’en fiche, c’est pas l’importance, moi je demande que le bonheur de mes gamins. Juste le bonheur (*HV*, 81-82).

Elle se trahit ensuite, expliquant comment le *coming-out* du garçon compromet la réputation et la paix d’esprit de la communauté :

Bon. Bien sûr on lui a demandé de ne pas trop le faire voir dans le village quand il revenait pour le peu qu’il revenait de toute manière, pour les rares fois qu’il revient, parce que dans ces cas-là ce serait retombé sur notre dos à nous. On l’aurait payé. [...] Je te parle même pas de ce qu’ils auraient raconté derrière notre dos, ça y aurait été, et ses petits frère et sœur à l’école ils en auraient pris pour leur grade, ils auraient eu leur vie gâchée. [...] Alors on lui a demandé de ne pas faire trop de manières et de pas s’habiller avec des habits trop provocants, c’était pas trop demander. On lui a juste fait promettre de pas le dire à son grand-père non plus parce que son grand-père il aurait pas compris, ça l’aurait peut-être tué, et on peut pas lui en vouloir, non ? [...] Il a eu une vie à la dure, le travail à la ferme, la guerre d’Algérie, le travail à l’usine après la guerre et encore et encore. Il aurait pas compris. Il aurait pas été capable de comprendre et honnêtement c’était pas la peine de le tracasser avec ça à son âge, en plus de tous les problèmes qu’on peut avoir à cet âge-là (*HV*, 82-83).

À lui seul, Édouard aurait le pouvoir d’annihiler le bonheur de toute sa lignée. Pour éviter ce qui leur apparaît comme une malédiction, on l’implore de ne rien dire. Il faut cesser d’exister.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 92.

Il faut être quelqu'un que l'on n'est pas. Il faut comprendre le malaise qu'on suscite et se mettre à la place de l'autre, faire preuve d'empathie, d'écoute, de compréhension. Jouer le jeu : porter le costume de l'hétérosexuel. Ainsi, si nous posons la question de Sara Ahmed à une personne marginalisée – à quoi consent-on lorsqu'on croit consentir au bonheur ? – répondrait-elle : à l'effacement ?

2.1.2 *Je* porte le fardeau du bonheur

Pour tous·tes, les affects « positifs » et « négatifs » sont liés aux affects des autres. Ils se propagent d'un corps à un autre – ou, pour reprendre la belle image d'Anna Gibbs : « Bodies can catch feelings as easily as catch fire¹²⁷ ». Or, le bonheur d'une personne marginalisée est davantage dépendant de celui de la majorité. Édouard Louis l'avoue : il aurait tout sacrifié pour adhérer à la mentalité dominante, « pour correspondre aux attentes, pour être masculin, pour jouer au foot, pour aimer les filles, tout simplement¹²⁸. » À la démonstration que les sentiments sont relationnels, j'ajoute donc cette nuance : l'injonction au bonheur est une responsabilité qui se porte tout seul. Désespéré, Eddy se convainc qu'il accédera au bonheur s'il ajuste sa sexualité en fonction de la matrice hétérosexuelle. Il se battra contre ses propres pulsions, persuadé que s'il échoue, c'est qu'il ne fait pas preuve d'assez de détermination. Après s'être fait violence, il réussit temporairement à dompter son corps :

Une fois, cependant que j'embrassais Laura dans le préau, une chaleur douce est apparue dans mon bas-ventre. J'ai senti mon sexe se durcir, et plus nous prolongions le baiser, Laura et moi, plus mon sexe se dressait. J'éprouvais du désir : un désir qui se manifestait physiquement, celui-là impossible à mimer, à jouer. Je bandais, comme avec les *copains* dans le hangar, comme les hommes dans les films pornographiques que regardait mon père dans sa chambre [...]. Je n'avais jamais bandé pour une fille. J'y voyais l'aboutissement de mon projet : mon corps avait plié devant ma volonté (*EB*, 161).

Comme l'écrit Ahmed, « happiness demands adjusting your body to a world that has already taken shape¹²⁹ ». Seulement, Eddy n'arrive pas à ajuster éternellement son corps à la vision hétéronormative. C'est à cause d'un désir inadéquat que l'enfant échoue au récit hégémonique du bonheur. Il n'y a plus d'autre choix que de s'exiler du village : « [L]a fuite a d'abord été

¹²⁷ Anna Gibbs dans Sara Ahmed, *op.cit.*, p. 39.

¹²⁸ F. Busnel. *Op. cit.*

¹²⁹ Sara Ahmed, *op.cit.*, p. 79.

vécue comme un échec, une résignation. À cet âge, réussir aurait voulu dire être comme les autres. J'avais tout essayé. » (*EB*, 184)

Le bonheur implique de se plier aux règles mises en place avant notre naissance : « Hierarchies of happiness may correspond to social hierarchies that are already given¹³⁰. » Le bonheur est évalué selon un ordre social qui est, par essence, vertical. Et si l'on retrouve les personnes queer et trans au-bas de cette échelle, tout comme les personnes racisées, il en va de même des classes populaires : « If higher forms of happiness are what you get for being a certain kind of being, then the being of happiness would certainly be recognizable as bourgeois¹³¹. » Ces bases jetées, je peux progresser vers une réponse à la deuxième interrogation de Sara Ahmed : à quoi consentons-nous quand nous consentons au bonheur ?

2.1.3 Bonheur, goûts et classe sociale

Se conformer au bonheur implique de proclamer son *bon* goût, c'est-à-dire d'exhiber des goûts qui ont des qualités conformes aux dispositions bourgeoises. Dans *La distinction*, Pierre Bourdieu explique que nos goûts sont des manifestations de notre positionnement social. Comme l'indique Sara Ahmed, « where we find happiness teaches us what we value rather than simply what is of value¹³². » Plus encore, les objets auxquels nous accordons une valeur positive, ceux qui nous procurent du plaisir et de la joie, s'ordonnent selon la logique d'un tracé dans le temps : « There are points you should reach, points that become like punctuation: how we stop and start, how we measure our progression¹³³. » Or, suivant la classe à laquelle nous appartenons, nos trajectoires sociales diffèrent. Ce sont des voies parallèles, des chemins qui ne se fusionnent jamais, et qui progressent chacune dans une temporalité et une histoire séparées. Par sa position de transfuge de classe, que la fuite de son village a précipitée, Eddy se retrouve à progresser sur une ligne brisée qui entre en collision avec son ancienne trajectoire sociale. La suite d'événements et de loisirs répétitifs meublant son existence apparaît alors comme ce qu'elle était : une tentative pour le maintenir à l'écart du monde. À l'âge adulte, il

¹³⁰ *Ibid.*, p. 12.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *Ibid.*, p. 13.

¹³³ Sara Ahmed, *Living a Feminist Life*, *op.cit.*, p. 44.

en est frappé lors d'un retour au village. Dans *Histoire de la violence*, Clara rapporte ses observations :

Une fois il m'a dit que quand il revient au village et qu'il va dire bonjour à ses anciens copains, ceux avec qui il faisait le gadjo à l'arrêt de bus des années avant comme je te disais, quand il se retrouve avec eux dix ans plus tard il saurait pas dire. Il ne saurait pas dire si maintenant il est devenu beaucoup plus vieux qu'eux ou plus jeune – On connaît jamais son âge il m'a dit –, parce que quand il les voit, là, déjà avec des poussettes et déjà avec des familles et avec des responsabilités ou à faire bâtir dans le village d'à côté, tout ce qui rend adulte alors que lui est encore à l'école, il a l'impression que d'un seul coup il a vingt ans de moins qu'eux alors qu'il a exactement le même âge, parce que lui, il a pas tout ça, qu'il a ni maison, ni femme bien sûr et ça c'est pas demain la veille, ni voiture, ni enfant, et ça lui paraît loin, et qu'il a l'impression d'avoir encore le temps devant lui d'être insouciant [...]. Et il y a des autres fois c'est le contraire. Parce que quand il les regarde et pis qu'il se rend compte qu'ils portent encore les mêmes habits que quand gamin il jouait avec eux, je veux dire les mêmes survêtements Airness que Édouard il adorait et qu'il portait, les mêmes fausses sacoches Louis Vuitton à quinze balles autour du cou et qu'ils ont encore les mêmes occupations qu'avant - même si ils ont des gosses tu crois que ça change ça ? Tu parles, ils continuent à se voir, peut-être plus à l'arrêt de bus maintenant mais dans la maison qu'ils ont fait bâtir, à boire les mêmes bières Koenigsbier, à faire les mêmes blagues en les buvant [...] (HV, 41-42).

Parce qu'il possède le recul nécessaire et les outils intellectuels pour savoir quelle vie il aurait eue s'il n'avait pas quitté la Picardie (une vie qu'il avait d'abord cru désirer, comme l'indique son souhait initial de travailler à l'usine), il est saisi d'une étrangeté familière. Le sentiment de décalage par rapport à ses anciens copains est provoqué par sa compréhension soudaine de ce « *vieillesse* social qui, bien qu'il l'accompagne inévitablement, est indépendant du vieillissement biologique¹³⁴ ». Le chevauchement de ces deux paradigmes temporels révèle qu'être heureux se « *involves a way of being aligned with others, of facing the right way*¹³⁵ »; qu'il est préférable de chercher le bonheur aux mêmes endroits que les autres, et en même temps qu'elleux.

¹³⁴ Pierre Bourdieu, « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 62-63, juin 1986, p. 72. Récupéré de https://www.persee.fr/doc/AsPDF/arss_0335-5322_1986_num_62_1_2317.pdf

¹³⁵ Sara Ahmed, *The Promise of Happiness*, op. cit., p. 45.

2.2 Bonheur, oppression et violence symbolique

« Et le temps de la vie s'échelonne en "âge de"¹³⁶ » écrit Annie Ernaux dans *La honte*. Ces vies rythmées par les « conversations, la pluie, les maladies, les morts, l'embauche, la sécheresse¹³⁷ » sont celles auxquelles on accole l'adjectif « simples » pour éviter de dire « pauvres ». Après tout, il y a aussi « le parfum des troènes en fleur à la fin du printemps, les aboiements clairs des chiens en novembre, les trains qu'on entend, signe de froid, oui, sans doute, tout ce qui fait dire au monde qui dirige, domine, écrit dans les journaux, "ces gens-là sont tout de même heureux"¹³⁸. » Cette affirmation sous-tend un « biais exotisant de la bourgeoisie¹³⁹ » propageant le mythe du bon pauvre, du bon vivant, vantant « la simplicité, l'authenticité des gens de peu, dans cette vision pasolinienne des classes populaires [...] qui a gagné l'Histoire¹⁴⁰. » L'argument du bonheur devient alors un prétexte « to justify oppression¹⁴¹. » En ce sens, renvoyer à la violence pour négocier la notion de bonheur jette un nouvel éclairage sur ce qu'est la domination sociale, soit « l'ensemble des mécanismes permettant de cantonner certains, les plus nombreux, à des domaines de joie restreints, et de réserver à d'autres, les *oligoï*, des domaines de joie élargis¹⁴². » Quand Édouard Louis décrit « les mêmes expériences que reproduisaient avec exactitude les habitants du village, génération après génération, et leur résistance à toute forme de changement *Y a que comme ça qu'on s'amuse vraiment* » (*EB*, 45), il faut comprendre que lesdits plaisirs sans cesse réactualisés ne le sont que parce qu'ils sont les seuls auxquels cette population a accès.

Le contrôle d'affects dont le sociologue Frédéric Lordon fait état s'exerce par la répétition : dire et redire qu'une situation est positive alors qu'elle est exécration, jusqu'à la faire accepter à des communautés dominées. Or, cette répétition n'est pas que langagière. Elle s'inscrit dans le système politique méritocratique. Insidieuse, elle engendre la croyance qu'un type de bonheur est nécessairement exclusif. À cet effet, Sara Ahmed nous rappelle que cet

¹³⁶ Annie Ernaux, *op.cit.*, p. 62.

¹³⁷ Annie Ernaux, *La place*, Paris : Gallimard, 2016 [1983], p. 76.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 76-77.

¹³⁹ J. Salingue. *Op. Cit.*

¹⁴⁰ M. Abescat. *Op.cit.*

¹⁴¹ Sara Ahmed, *op.cit.*, p. 2.

¹⁴² Frédéric Lordon, « La servitude volontaire n'existe pas. Consentement et domination, entre Spinoza et Bourdieu », dans É. Louis (dir.), *Pierre Bourdieu : L'insoumission en héritage*, *op.cit.*, p. 106.

élitisme moral remonte à la philosophie de la Grèce antique : « [O]nly some had the life that enabled one to achieve a good life, a life that involved self-ownership, material security, and leisure time¹⁴³. » Mais si le bonheur est exclusif, cela veut dire qu'il détient un pouvoir excluant. Et pour maintenir l'exclusion, il faut rendre les dominé·es seul·es responsables de leur malheur. Comme le souligne Sara Ahmed,

in it's earliest uses, unhappy meant « causing misfortune or trouble ». Only later, did it come to mean « miserable in lot or circumstances » or « wretched in mind ». The word wretched also has a suggestive genealogy, coming from wretch, referring to a stranger, exile, or banished person. The wretch is not only the one driven out of his or her native country but is also defined as one who is « sunk in deep distress, sorrow, misfortune, or poverty », « a miserable, unhappy, or unfortunate person », « a poor or hapless being », and even « a vile, sorry, or despicable person »¹⁴⁴.

Le malheur, dans son acception contemporaine, ne réfère plus à un revers du destin, mais à une responsabilité individuelle et un trait de personnalité. Cette conception découle des transformations socio-économiques qu'a connu l'occident entre le 19^e et le 21^e siècle : on passe de la révolution industrielle à un capitalisme néolibéral. Les affects qu'on va mobiliser ne sont plus les mêmes :

Le premier aiguillon du mouvement salarié, conceptuellement et historiquement, c'est la peur de mourir et le désir de ne pas – où l'on aperçoit incidemment que le désir n'est pas forcément l'élan positif et joyeux qu'on se représente spontanément. Et en effet : dans la première réalisation historique du rapport salarial – qui ne va pas au-delà de ses formes élémentaires –, la mise en mouvement des corps salariés s'effectue dans une atmosphère d'affects tristes : la peur de la misère. Peur du dépérissement, désir vital d'accéder à l'argent, devenu dans les structures sociales du capitalisme le point de passage obligé de la persévérance dans l'être : ceci est bien un régime de désirs et d'affect¹⁴⁵.

Faire croire aux masses prolétaires qu'elles sont libres dans le travail – et mieux, qu'elles s'y accomplissent – nécessite une manipulation efficace des émotions. La mobilisation d'un régime d'affects positifs. Dans *Le deuxième sexe*, Simone de Beauvoir écrit :

On ne sait trop ce que le mot bonheur signifie et encore moins quelles valeurs authentiques il recouvre; il n'y a aucune possibilité de mesurer le bonheur

¹⁴³ Sara Ahmed, *op.cit.*, p. 13.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 17.

¹⁴⁵ Frédéric Lordon, *op.cit.*, p. 95.

d'autrui et il est toujours facile de déclarer heureuse la situation qu'on veut lui imposer : ceux qu'on condamne à la stagnation en particulier, on les déclare heureux sous prétexte que le bonheur est immobilité¹⁴⁶.

Il paraît mal avisé de questionner un objet ou un geste étiquetés bons, positifs, heureux. Enrober de positivité une action – un calcul, une transaction – est une astuce que les grandes corporations ont appris à manier. Elles créent, par exemple, des fondations à but non-lucrative qui viennent en aide aux enfants malades ou aux personnes handicapées. Les voix qui s'élèvent pour dénoncer ces tentatives hypocrites d'évitement fiscal se font alors taxer de mauvaise foi et de pessimisme. C'est la crête de l'action qui fait sens, l'émotion qu'elle suscite.

Cette fausse corrélation est à la racine de ce que Frédéric Lordon identifie comme de la servitude volontaire:

Contrainte est le nom que nous donnons à une détermination accompagnée d'un affect triste. Et consentement celui que nous donnons à une détermination accompagnée d'un affect joyeux. C'est la joie – pas la liberté! – qui fait dire oui à ce qui de toute façon demeure une détermination¹⁴⁷.

Il ne s'agit pas d'un consentement éclairé, mais d'une soumission qui s'ignore, parce qu'on cherche à garder ceux qu'on domine dans l'ignorance : « Formellement ils ont dit oui sans en avoir été forcés, mais à quelque chose qui devrait leur être intolérable et qui devrait les faire souffrir¹⁴⁸. » Quelque chose qui est souterrain, une cause qui s'attache à un dessein délétère, mais que l'on doit présenter au contraire comme vivifiant. Pierre Bourdieu soutient que

l'une des ruses de la raison sociale, c'est que le monde social vous envoie de gaieté de cœur là où il veut que vous alliez, vous donne envie d'aller au seul endroit où il veut que vous alliez, et vous ne voudriez aller pour rien au monde ailleurs qu'à l'endroit où on veut vous envoyer. C'est l'*amor fati* [...]. La plupart du temps, nous allons là où le monde social nous aurait envoyés de toutes façons, mais nous y allons contents. C'est ce qu'on appelle la vocation¹⁴⁹.

S'il faut se coupler à son destin, c'est la vocation qui scelle l'union. Suivant cette logique, se (dé)vouer à un métier ou à un autre s'engendre par la naturalisation du goût pour l'école. Y

¹⁴⁶ Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe I : les faits et les mythes*, Paris : Éditions Gallimard, p. 33.

¹⁴⁷ Frédéric Lordon, *op.cit.*, p. 101.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 99.

¹⁴⁹ Pierre Bourdieu, *Sociologie générale volume 1. Cours au Collège de France (1981-1983)*, Paris : Raisons d'agir, 2015, p. 578.

performer serait la preuve de qualités intrinsèques. En référant à son cousin Sylvain, on dit à Édouard « *Il était pas comme toi, lui, l'école ça lui plaisait pas.* » (EB, 118). Rappelons-nous aussi de Reda qui disait que l'école n'était pas « son trip ». Or, des transfuges de classe devenu·es universitaires ont réfléchi au phénomène en le replaçant dans le contexte de leur trajectoire sociale. Un sociologue comme Didier Eribon s'est demandé

pourquoi il y a des gens qui appartiennent à des milieux où on ne se pose même pas la question de savoir si cela plaît ou pas : on fait des études! Et des milieux où cela ne plaît pas et où l'on est éliminé – ou bien on s'auto-élimine – parce qu'on pense que les études sont faites pour les autres et pas pour soi¹⁵⁰.

Les verdicts sociaux, laisse-t-il entendre, incluent des verdicts scolaires. C'est-à-dire qu'il y a « une élimination quasi systématique des enfants des classes populaires par le système scolaire et que cette élimination fonctionne souvent avec l'aide active de l'auto-élimination, cette participation des dominés aux mécanismes de la domination [...]»¹⁵¹.

Amour du destin, vocation, auto-exclusion : autant d'effets d'une intériorisation appelée violence symbolique. Elle incube au fond des affects; elle est ces « passions de l'habitus dominé [...], relation sociale somatisée, loi sociale convertie en loi incorporée [...]»¹⁵². Pierre Bourdieu en donne une définition plus élaborée dans *La domination masculine*. La violence symbolique, c'est une relation sociale entre un·e dominant·e et un·e dominé·e, relation qui s'exerce « au nom d'un principe symbolique connu et reconnu par le dominant comme par le dominé, une langue (ou une prononciation), un style de vie (ou une manière de penser, de parler ou d'agir), et, plus généralement, une propriété distinctive, emblème ou stigmaté [...]»¹⁵³. Il y a une reconnaissance chez le ou la dominé·e de la légitimité d'une hégémonie. Celle-ci n'est donc jamais remise en question, même si c'est elle qui maintient la personne et le groupe qu'elle représente dans l'assujettissement et l'exclusion. Il s'agit donc en même temps d'un acte de « méconnaissance pratique qui s'effectue en deçà de la conscience et de la volonté¹⁵⁴ » et qui s'explique par une double ignorance – on ne sait pas qu'on ne sait pas – des fondations déterministes sur lesquels nos sociétés se construisent et se reproduisent.

¹⁵⁰ Didier Eribon, *Retours sur Retour à Reims*, op. cit.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 17.

¹⁵² Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, op.cit., p. 60.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 12

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 64.

La violence symbolique, parce qu'elle est une « violence douce, insensible, invisible pour ses victimes même¹⁵⁵ » entraîne ce que je nomme une fausse agentivité.

2.3 Fausse agentivité et classe sociale

La·e chercheur·e Mariève Maréchal affirme que l'agentivité traduit, « particulièrement chez une personne ou un groupe opprimés ou marginalisés, [...] autant une prise de conscience, une capacité à s'indigner qu'une liberté de choix et d'action¹⁵⁶. » Étant donné que plusieurs disciplines comme la philosophie, les études féministes, la psychologie et la sociologie ont contribué à la création du concept, en faire l'économie serait inconvenant. La particularité soulevée par Mariève Maréchal est l'angle qui m'intéresse. Je voudrais donc voir l'agentivité – et l'illusion d'agentivité – comme l'aptitude d'un·e individu·e assujeti·e à agir à travers et malgré les structures de domination.

La fausse agentivité découle de la relation inévitable et indépassable entre dominant·es et dominé·es qui circule « pour l'essentiel par les voies purement symboliques de la communication et de la connaissance ou, [...] à la limite, du sentiment¹⁵⁷. » C'est ce domaine limitrophe de l'affect qui m'intéresse : comment la violence symbolique de la domination sociale force les marginalisé·es à enterrer si profondément leurs sentiments qu'ils ne les ressentent plus. Et c'est ce déni qui laisse croire à un libre-arbitre. Mais parfois la violence se rappelle à elleux. Même s'ils ont appris à camoufler et manipuler leurs sentiments, le masque (ré)apparaît parfois dans toute sa laideur. Celui du bonheur, comme chez le père de Reda qui

avait dû découvrir que le pouvoir le contraindrait aux mensonges, qu'il serait contraint de mentir à sa famille restée au pays et à qui il envoyait de l'argent, qu'il mentirait par fierté, et qu'il devrait leur laisser croire, quand il y retournerait, que sa vie était prospère en France et tout simplement belle, heureuse [...] (*HV*, 72).

Le masque du malheur, également. En l'interpelant, Édouard Louis interprète avec lucidité les déclarations de son père :

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 12.

¹⁵⁶ Mariève Maréchal, « (Re)-faire l'Histoire : Agentivité et démocratisation du passé dans *Cette fille-là* et *Surtout ne te retourne pas* de Maïssa Bey », mémoire de maîtrise en études littéraires, Département des arts, Université du Québec à Montréal, 2011.

¹⁵⁷ Pierre Bourdieu, *op.cit.*, p. 12.

Tu dis que tu détestes les fêtes. Quand le mois de décembre commence, tu nous dis que tu as hâte que les fêtes soient terminées, passées, derrière nous, et je crois que tu fais semblant de haïr le bonheur pour te faire croire que si ta vie a les apparences d'une vie malheureuse, c'est toi qui l'as choisi, comme si tu voulais faire croire que tu avais le contrôle sur ton propre malheur, comme si tu voulais donner l'impression que si ta vie a été trop dure, c'est toi qui l'as voulu, par dégoût du plaisir, par détestation de la joie (*TP*, 26-27).

Au demeurant, la question qui se pose est « qu'est-ce que le pouvoir si ce n'est cette machine à engendrer du mensonge, à forcer au mensonge? » (*HV*, 72) Si le père d'Édouard ment, c'est non seulement par contrition, mais aussi par élan de préservation. Il est dépouillé de tout, même du « luxe de l'étonnement et de l'épouvante » (*TP*, 65) face à la brutalité de sa propre vie. C'est que « la violence est tellement quotidienne sur les classes populaires, elle se reproduit de manière tellement systématique¹⁵⁸ » qu'elle finit par apparaître normale. La violence devient tellement habituelle – « tu l'appelais la vie » (*TP*, 65) – que si on l'interrogeait, son père répondrait que « non ça va, ça pourrait être pire¹⁵⁹ ».

2.3.1 Femmes, labeur émotionnel et fausse agentivité

Amoindrir sa souffrance et la violence qu'on vit, consciemment ou non, est un réflexe auquel l'universitaire afro-américaine et autrice féministe Roxane Gay a réfléchi dans une anthologie sur la culture du viol, *Not That Bad*. Le titre de l'ouvrage s'inspire de la minimisation de l'autrice suite au viol collectif qu'elle a subi à l'âge de douze ans, phénomène qu'elle relève dans des témoignages de victimes d'agression sexuelle, « mostly women, who also believed that the terrible things they endured weren't that bad when clearly those experiences were indeed that bad¹⁶⁰. » L'amenuisement de la douleur est un automatisme chez les femmes – qu'elles soient cis ou trans. Pour cette raison, et puisque l'étude ci-présente s'inscrit dans le cadre de recherches féministes, je veux consacrer le prochain segment aux

¹⁵⁸ S. Bouchard, S., J. Pleau. (2018, 3 juin). « Édouard Louis dénonce la violence politique dans *Qui a tué mon père* », *C'est fou...*, Radio-Canada. Récupéré de <https://ici.radio-canada.ca/premiere/emissions/c-est-fou/segments/entrevue/74735/edouard-louis-qui-a-tue-mon-pere-roman-violence-politique-france>

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ Roxane Gay (dir.), *Not That Bad: Dispatches from Rape Culture*, New York : HarperCollins, 2018, p. XI.

représentations des femmes de classes populaires dans les récits d'Édouard Louis, en associant la notion de travail émotionnel à celle de fausse agentivité.

Le travail émotionnel, concept forgé par la sociologue américaine Arlie Russell Hochschild, est une action invisible qui

requiert d'un individu qu'il déclenche ou refoule une émotion dans le but de maintenir extérieurement l'apparence attendue, apparence qui doit produire sur les autres l'état d'esprit adéquat (en l'occurrence, le sentiment d'être pris en charge dans un lieu convivial et sûr). Ce genre de travail demande la coordination de l'esprit et des sentiments; il puise parfois au plus profond de nous-même, dans ce que nous considérons comme constitutif de l'essence même de notre individualité¹⁶¹.

Mais ces « individus » sont, pour la plupart, des femmes; simplement parce qu'« en général, on suppose qu'elles gèrent leurs émotions et les expressions de celles-ci non seulement mieux, mais aussi plus souvent que ne le font les hommes¹⁶². » De manière transversale, c'est-à-dire

dans tous les milieux sociaux, les femmes sont plus nombreuses à fournir du travail non payé impliquant des relations fréquentes avec d'autres individus. Elles élèvent les enfants, s'en occupent et se lient d'amitié avec eux. [...]. On attend des femmes qu'elles maternent les autres, ce que nombre de descriptions d'emploi tiennent pour acquis, sans même qu'il y ait besoin d'en faire mention¹⁶³.

C'est le rôle des femmes de prendre en charge le bonheur des autres – des hommes et des enfants : « Any deviation from gender roles defined in terms of women being trained to make men happy is a deviation from the happiness of all¹⁶⁴. » Le bonheur des femmes, spécifique et secondaire, n'égale pas celui des hommes, universalisant et prioritaire. Si un homme est content, c'est que l'humanité, qu'il représente par défaut, l'est également.

Le milieu social que décrit Édouard Louis est machiste : « [G]onzeuse était [...] l'insulte la plus violente pour eux [...], celle qui exprimait le plus de dégoût, beaucoup plus que *connard* ou *abruti*. » (EB, 28) L'expression de genre y est rigide et binaire, et les stéréotypes exacerbés. Les hommes, parce qu'ils savent que les femmes contiendront leurs

¹⁶¹ Arlie Russell Hochschild, *Le prix des sentiments : au cœur du travail émotionnel*, Paris : Éditions La découverte, (trad. Salomé Fournet-Fayas et Cécile Thomé), 2017 [2004], p. 27.

¹⁶² *Ibid.*, p. 185.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 191.

¹⁶⁴ Sara Ahmed, *op.cit.*, p. 55.

débordements, se conduisent en adolescents : « Dans le village, les comportements des hommes étaient souvent imputés aux femmes, dont le devoir était de les contrôler, comme lors des bagarres à la sortie du bal [...]. » (EB, 125) Bourdieu l'a écrit dans *La domination masculine* : « On a souvent observé que les femmes remplissent une fonction cathartique et quasi thérapeutique de régulation de la vie émotionnelle des hommes, calmant leur colère, les aidant à accepter les injustices ou les difficultés de la vie¹⁶⁵. » Pour devenir cet instrument, ce catalyseur vivant, elles doivent dissimuler leur ressentis réels. Les femmes, écrit Hochschild, « parce qu'on les a traditionnellement assignées à la tâche de répondre aux besoins des autres – encourent davantage le danger de surdévelopper un “faux moi” et de perdre de vue ses frontières¹⁶⁶. »

Parce qu'elles sont encore plus vulnérables, les femmes des classes populaires, pour survivre, adoptent une attitude de dures à cuire. C'est toute une généalogie de femmes endurcies qu'Édouard Louis fait entendre dans ses livres. La grand-mère affirme : « *je ne suis pas une femme qui pleure moi en temps normal.* » (EB, 123) La sœur, « incisive, au caractère très dur » (EB, 56), est à l'image de leur mère qui doit « être une femme de caractère pour survivre dans un monde masculin » (EB, 56). Elle assimile sa réactivité à un qualificatif masculin, disant d'elle-même : « *j'ai des couilles moi, je me laisse pas faire.* » (EB, 28) De la même façon, la sœur offre un sage conseil à toutes celles qui ne veulent pas se faire emmerder par les hommes : « L'important c'est de les mordre avant qu'eux ils te mordent, pour qu'ils comprennent. C'est simple comme ça avec les garçons. C'est la première fois qui compte, c'est de commencer. Si tu mords le premier après t'es tranquille. » (HV, 40) Elles s'accordent, ce faisant, une capacité d'agir. Une agentivité qui cache néanmoins une impuissance de femme, additionnée à une impuissance de classe :

Ma mère, en tant que femme, elle avait une double existence négative. C'est-à-dire elle avait une existence négative de par son appartenance de classe, mais aussi parce qu'elle était une femme et que mon père l'empêchait de plein de choses, lui enlevait des choses. Et en même temps c'était quelqu'un qui était toujours dans une forme de révolte parce qu'elle en avait marre de cette situation-là¹⁶⁷.

¹⁶⁵ Pierre Bourdieu, *op.cit.*, p. 109 (en note de bas de page)

¹⁶⁶ Arlie Russell Hochschild, *op.cit.*, p. 217.

¹⁶⁷ G. Sarraria. *Op.cit.*

En effet, le père l'empêche de se trouver du travail ou de se maquiller, protestant que « c'est bon pour les putes » (HV, 25). À propos de la condition féminine, Pierre Bourdieu souligne que

la femme étant constituée comme une entité négative, définie seulement par défaut, ses vertus elles-mêmes ne peuvent s'affirmer que dans une double négation, comme vice nié ou surmonté, ou comme moindre mal. Tout le travail de socialisation tend, en conséquence, à lui imposer des limites, qui toutes concernent le corps [...] et qu'il faut inscrire dans les dispositions corporelles¹⁶⁸.

Cette « femme en colère » (EB, 58), parce qu'elle n'a pas le droit de se défouler ou de se décharger de son agressivité sur les autres, comme le font les hommes, « ne sait pas quoi faire de cette haine qui ne la quitte jamais. Elle proteste seule devant sa télévision ou avec les autres mères à la sortie de l'école. » (EB, 58) Sans cesse renvoyée au silence, au mutisme, soit par l'indifférence – « J'allumais la télévision alors qu'elle m'adressait la parole » (EB, 66) – soit par l'insulte – « *Ah tu nous saoules la grosse, qu'est-ce que t'es pipelette* » (EB, 66) –, elle accumule les frustrations des hommes et tait les siennes. Elle cumule aussi leurs histoires. Cela fait partie de son rôle de femme, comme la grand-mère qui « transmettait les histoires de famille » (EB, 21).

Or, si elle a droit de parole, c'est une parole censurée, contrôlée, traversée par la voix totalisante des hommes. Elle se risque parfois à avouer l'asservissement et l'abnégation dont elle est victime : « Même si ma mère faisait comme si c'était elle qui décidait, elle se trahissait quand elle disait *J'aimerais bien me faire des haricots ou des salades de temps en temps mais ton père il va criser.* » (EB, 103) De manière tout aussi rare émergent d'elle « des fulgurances de révolte contre ce monde qui a fait d'elle ce qu'elle est¹⁶⁹. » Mais ces irruptions périodiques ne bousculent en rien la hiérarchie patriarcale. Didier Eribon, dans *La société comme verdict*, retrace la vie de sa grand-mère paternelle en y observant ces mêmes accès de colère cycliques : « Elle se taisait, se taisait, se taisait... puis sa colère explosait, en de brefs éclairs. Ensuite, la tempête se calmait, et tout redevenait comme avant : l'ordre se réinstallait, jusqu'à la prochaine fois¹⁷⁰. » Ces fureurs, note-il, participent du maintien de la violence :

¹⁶⁸ Pierre Bourdieu, *op.cit.*, p. 45.

¹⁶⁹ M. Voinchet. *Op.cit.*

¹⁷⁰ Didier Eribon, *La société comme verdict : classes, identités, trajectoires, op.cit.*, p. 135.

Peut-être [...] cette répétition de la révolte est-elle partie intégrante du système, un élément nécessaire à son bon fonctionnement : une soupape de sûreté. Grâce à quoi tout peut continuer sans que rien ne change. Mais il faut constater à quel point l'adhésion à l'ordre des évidences instituées – celles qui gouvernent la vie de tous les jours – suscite par intermittence le refus agressif de celles-ci. Ce qui semble relever de la soumission contient les ferments de la révolte, mais cette révolte ne met pas en cause les conditions mêmes de la soumission : elle cohabite avec elle et se déploie dans les cadres perpétués de celle-ci¹⁷¹.

Fait qui peut sembler plus étonnant encore, son indignation n'ébranlait en rien le personnage qu'elle entendait mettre en scène : « Pour elle, être une femme signifiait être une épouse et une mère. Puis une veuve. Rien d'autre. On avait l'impression, à la voir ainsi évoluer devant soi, s'agiter, courir en tous sens, qu'elle jouait un rôle et qu'elle entendait le porter jusqu'à la perfection [...]»¹⁷². » La vérité est qu'« elle n'avait pas la liberté de s'arrêter : c'est ce qu'elle était, et ce qu'elle devait être¹⁷³. »

Comme la grand-mère de Didier Eribon, les femmes qu'Édouard Louis décrit se plaignent très peu, malgré des conditions de vie épouvantables. La grand-mère de la surveillante d'école, comme celle d'Eddy, n'a pas assez d'argent pour payer ses livraisons de bois et se chauffer l'hiver : « Sa grand-mère souffrait du froid quand l'hiver approchait et que les jours devenaient plus courts. Elle le lui racontait de la même manière que ma grand-mère me le racontait : sans vraiment se plaindre, simplement un constat triste [...]. » (EB, 82) La mère d'Édouard, parce qu'elle est tombée enceinte pour la première fois à dix-sept ans, « a dû interrompre son CAP¹⁷⁴ cuisine et sortir du système scolaire sans diplôme *J'ai dû arrêter mes études, pourtant j'avais des capacités, j'étais très intelligente, et j'aurais pu faire des grandes études, continuer mon CAP et faire des autres trucs après.* » (EB, 55) Eddy la décrit comme « une mère presque malgré elle, ces mères qui ont été mères trop tôt. » (EB, 55) La sœur connaît un destin semblable, malgré l'absence de grossesse. Comme les hommes, elle est poussée à quitter l'école précocement. Après avoir résisté un temps, elle se résigne à ne pas devenir sage-

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 135-136.

¹⁷² *Ibid.*, p. 134.

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ Le certificat d'aptitude professionnelle (CAP) est l'équivalent français du diplôme d'études professionnelles (DEP) au Québec.

femme ou professeure d'espagnol, mais plutôt vendeuse, sur les conseils du conseiller d'orientation. D'abord irritée, elle prétend ensuite être « certaine de son choix » (EB, 81).

À plusieurs égards, être une femme des classes populaires signifie ne pas avoir le droit de rêver; ne pas avoir d'ambitions qui dépassent la sphère intime et maternelle, ou au mieux, les boulots précaires et harassants. En observant sa surveillante d'école, Eddy essaie d'imaginer « ce qu'elle avait voulu devenir petite fille, avant d'être surveillante. » (EB, 81) Lorsque certaines femmes essaient de s'élever, d'améliorer leur condition sociale, elles se font rapidement ramener à l'ordre; elles se font montrer leur place. Il y a Sabrina, la copine d'Eddy, qui

voulait devenir sage-femme. Elle se distinguait des autres filles du village, qui voulaient la plupart du temps devenir coiffeuses, secrétaires médicales, vendeuses, institutrices pour les plus ambitieuses ou mères au foyer. L'envie qu'avait Sabrina de faire des études de médecine provoquait à la fois l'hilarité et le mépris. *La Sabrina qui se la raconte, qui joue la madame à vouloir être mieux que les autres.* Avec le temps elle a progressivement revu à la baisse ses ambitions, comme ma sœur, souhaitant devenir chirurgienne, médecin généraliste, infirmière, aide-soignante et enfin aide à domicile (donner les médicaments et *laver le cul des vieux*, le métier de ma mère) (EB, 175-176).

Reléguées aux métiers les plus éprouvants physiquement, elles deviennent caissières – « puisque ce sont des métiers plutôt réservés aux femmes, les hommes trouvent ça dégradant » (EB, 37) – et « s'habituent aux poignets, aux mains qui se paralysent, aux articulations érodées » (EB, 37). La cousine d'Édouard, à vingt-cinq ans, lui raconte

qu'elle n'en pouvait plus *J'en peux plus moi. Je suis à bout sans trop se plaindre tout de même, elle ajoutait systématiquement qu'elle avait la chance de travailler, qu'elle n'était pas fainéante Je peux pas dire que je suis malheureuse, j'en connais qui ont pas de boulot ou des métiers encore plus durs, je suis pas une feignasse, je vais tous les jours au travail, je suis toujours à l'heure là-bas.* Elle devait le soir tremper ses mains dans l'eau tiède pour apaiser ses articulations douloureuses, la maladie des caissières (EB, 37-38).

À Eddy qui constate que la chambre des parents, au sol de béton, a les murs « couverts de grosses taches noires et circulaires dues à l'humidité » (EB, 73) et qui demande pourquoi iels ne le revêtent pas d'un tapis, on répondra :

Tu sais on aimerait bien mettre de la moquette, on va peut-être le faire. C'était faux. Mes parents n'avaient pas les moyens de l'acheter, ni même l'envie de le faire. L'impossibilité de le faire empêchait la possibilité de le vouloir, qui à

son tour fermait les possibles. Ma mère était enfermée dans ce cercle qui la maintenait dans l'incapacité d'agir, d'agir sur elle-même et sur le monde qui l'entourait [...] (EB, 73).

Louis met en lumière, dans cet extrait, un engrenage systémique : la « division du désir, assignant imaginairement à chacun ce qu'il lui est permis de désirer selon sa qualité sociale¹⁷⁵. »

Voilà quelques exemples de « toutes les situations dans lesquelles les femmes peuvent croire et faire croire qu'elles exercent les responsabilités d'un agent agissant alors qu'elles sont réduites à l'état d'instruments d'exhibition ou de manipulation symboliques¹⁷⁶. » Et ces femmes qui sont forcées d'amenuiser leur souffrance en déclarant qu'elles n'ont pas à se plaindre, qu'il y a toujours un sort pire que le leur, finissent par s'habituer à l'horrible, à l'indicible. De toute façon, ce qui est inadmissible, ce n'est pas la violence, mais la parole qui la matérialise. À reculons, la copine du frère d'Eddy annonce aux parents de ce dernier qu'il la bat, et qu'elle doit le dénoncer :

Honnêtement j'aime votre fils, je vous respecte et je voudrais pas vous causer des emmerdements mais là je vais devoir porter plainte, je suis obligée parce que j'ai des enfants aussi, et moi à la rigueur qu'il me frappe, bon, mais alors pas mes enfants, j'ai peur pour mes gamins (EB, 41).

Comme le veut la culture patriarcale, elle fait preuve d'abnégation, indifférente aux coups qu'elle reçoit. Elle cherche, en outre, à accomplir son devoir de mère, qui est de protéger en tout temps ses enfants. Et en se justifiant, en s'excusant de déranger, c'est son droit à la vie qu'elle met en doute.

Si j'ai circonscrit la notion de fausse agentivité, en la dépliant d'un point de vue sociologique et féministe, c'est pour donner à voir ce qu'elle tente de recouvrir, d'éluder. En anglais, une expression a été popularisée : *ignorance is bliss*. La traduction du mot *bliss* m'amène à « félicité » et « bonheur ». En français, les expressions suivantes me viennent également en tête : « heureux les pauvres d'esprit, car le royaume des cieux est à eux », « imbécile heureux », et « ce qu'on ne sait pas ne fait pas mal ». Des dictons de ce genre lient une méconnaissance, voire une imbécilité, à l'absence de souffrance, et à la joie. Or, ignorer

¹⁷⁵ Frédéric Lordon, *op.cit.*, p. 106.

¹⁷⁶ Pierre Bourdieu, *op.cit.*, p. 140.

les causes de ce qui nous blesse n'empêche ni la douleur physique et psychique, ni le malaise diffus; ça ne fait pas non plus de nous des idiots. Et les souffrances qui ne peuvent être vécues, traitées et canalisées ne s'évaporent pas pour autant. J'abonde dans le même sens qu'Édouard Louis qui dit : « [J]e crois qu'il y a tant de violence dont on ne souffre pas¹⁷⁷. » J'en arrive donc à cette question : qu'arrive-t-il de toute cette violence niée ?

2.4 « Dès qu'il y a violence, il y a silence¹⁷⁸ »

Tous les personnages prétendent, à un moment ou à un autre, être en accord avec leur sort. Mais quelque chose en eux résiste. Une résistance pratiquement imperceptible, diffuse. Silencieuse. Dans les livres d'Édouard Louis, le silence occupe une place fondamentale. Les femmes taisent leur souffrance pour dire celle de leurs conjoints, parce que ceux-ci ne parlent pas, et surtout pas de leurs souffrances, de leurs failles, de leurs traumatismes passés.

Je pense au père d'Eddy qui, lorsqu'il était « enfermé dans son corps d'enfant chétif » (EB, 21), regardait avec effroi son père battre sa mère, et « accumulait la haine en silence. Tout ça il ne le disait pas. [Il] ne parlait pas, du moins pas de ces choses-là. » (EB, 21) Une évidence qu'Édouard formule à propos de son père : « tu ne parlais jamais » (TP, 45). Le silence, pierre angulaire de la masculinité toxique, suppose que chaque homme doit être un mur inébranlable duquel ne s'échappe ni confiance, ni épanchement. En l'occurrence, dans *Qui a tué mon père*, l'auteur s'adresse au père en constatant que, « d'une manière générale, quand je repense au passé et à notre vie commune, je me souviens avant tout de ce que je ne t'ai pas dit, mes souvenirs sont ceux de ce qui n'a pas eu lieu. » (TP, 48) Ce troisième livre tente de créer un pont, une connexion entre les deux hommes, pour dire ce qui s'accumule de violence en eux, pour nommer ce qui les parasite depuis des générations : « [N]ous accumulons beaucoup de ce qui nous entoure, de ce qui n'est pas nous, sans nous en rendre compte¹⁷⁹. » Et peut-être ces amas de non-dits, de tabous, finissent par former des murs qui séparent les êtres.

Masculinité toxique et silence vont de pair, tout autant que mutisme et pauvreté. Les parents d'Eddy, par exemple, l'« exhortaient au silence *Faut pas le raconter, surtout pas, qu'on va aux Restos du cœur, ça doit rester en famille.* » (EB, 47-48) Puisqu'avouer qu'on survit à

¹⁷⁷ J. Faerber. *Op.cit.*

¹⁷⁸ J. Daudey. *Op.cit.*

¹⁷⁹ *Ibid.*

peine est humiliant, il faut faire de la misère un jeu, comme lorsqu'il manque de charbon de bois pour chauffer la maison : « Ma mère disait *On va aller ramasser du bois, histoire de faire une petite promenade, au moins on va bien se marrer.* » (EB, 85) Non seulement cette ruse permet à la mère d'occulter la pauvreté, mais elle fait croire à une prise de décision. D'autres fois, « fatiguée, [elle] cessait de faire semblant. Elle abandonnait tous ses efforts pour nous cacher la réalité et me contraignait à me rendre à l'épicerie du village pour faire crédit ». (EB, 85)

Le silence a aussi une fonction. Il « joue le rôle d'un couvercle qui enferme la honte à l'intérieur d'elle-même¹⁸⁰. » C'est la honte, d'abord, qui permet de détecter une résistance du corps à ce qu'on lui enjoint d'accepter. La honte, ce « rapport de domination somatisé¹⁸¹ » est une réponse à la violence symbolique subie :

Les actes de connaissance et de reconnaissance pratiques de la frontière magique entre les dominants et les dominés que la magie du pouvoir symbolique déclenche [...] prennent souvent la forme d'émotions corporelles – honte, humiliation, timidité, anxiété culpabilité [...], émotions d'autant plus douloureuses parfois qu'elles se trahissent dans des manifestations visibles, comme le rougissement, l'embarras verbal, la maladresse, le tremblement, la colère ou la rage impuissante, autant de manières de se soumettre, fût-ce malgré soi et à son corps défendant, au jugement dominant, autant de façons d'éprouver, parfois dans le conflit intérieur et le clivage du moi, la complicité souterraine qu'un corps qui se dérobe aux directives de la conscience et de la volonté entretient avec les censures inhérentes aux structures sociales¹⁸².

De l'identité écartelée jaillit la honte, « d'autant plus forte que la disproportion est plus grande entre le corps socialement exigé et le rapport pratique au corps qu'imposent les regards et les réactions des autres¹⁸³. » La honte est éminemment physique : par « la transcendance du social qui s'est faite corps¹⁸⁴ », elle s'insinue dans tout l'être et le façonne. Annie Ernaux en a témoigné : « La honte est devenue un mode de vie pour moi. À la limite, je ne la percevais même plus, elle était dans le corps même¹⁸⁵. »

¹⁸⁰ Vincent de Gaujelac, *op.cit.*, p. 55.

¹⁸¹ Pierre Bourdieu, *op.cit.*, p. 163.

¹⁸² *Ibid.*, p. 60.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 93.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 74.

¹⁸⁵ Annie Ernaux, *La honte, op.cit.*, p. 140.

La honte permet de penser la violence symbolique comme une « production d'affects qui réserve certains désirs aux uns et les inhibe chez les autres par le travail d'impuissantisation de la mésestime de soi¹⁸⁶. » Une violence qui met tout en œuvre pour « ratatiner » sa victime – pour reprendre la métaphore de Ruth Schweikert placée en exergue de ce chapitre –, jusqu'à ne laisser d'elle qu'une coquille vide, sans force ni volonté d'agir. Jusqu'à ce qu'elle se replie sur elle-même, dans l'inhibition et le silence. Mais la lecture de la honte que je veux développer est celle qui s'inscrit dans le politique, celle qu'on abat sur des groupes dominés pour les garder dans l'exclusion. La honte, en ce sens, devient l'instrument de contrôle social par excellence. Une fois les proscrit·es, les déviant·es, les pauvres repoussé·es aux marges, la honte fait en quelque sorte le reste du travail pour les y maintenir. C'est dire que la honte n'est pas un dommage collatéral causé par la violence, mais une violence en soi qui, par une opération de transfiguration, est intériorisée jusqu'à ce que ses effets de pouvoir soient inscrits dans les corps comme une encre invisible. C'est ce qui fait, comme le mentionnait Édouard Louis, qu'on finit par n'être plus conscient·es de la violence qu'on traîne avec nous. Bourdieu l'a démontré : le grand pouvoir de la violence symbolique, c'est qu'elle s'exerce à perpétuité, et ce « comme par magie¹⁸⁷ », c'est-à-dire avec une « dépense extrêmement faible d'énergie¹⁸⁸ ».

2.5 *Je* et la honte : une multitude de solitudes

Si la honte a à voir avec l'exposition de soi au regard des autres, elle a aussi à voir avec l'isolement. Avoir honte, c'est être voué·e au secret. Dire qu'on a honte relève déjà de l'aveu. Didier Eribon rappelle que « c'est un sentiment dont, par définition, on ne parle pas¹⁸⁹. » C'est qu'en vérité, « avoir honte signifie qu'on accepte la légitimité du verdict qui condamne ce que vous êtes¹⁹⁰ ». Les normes sociales nous précèdent, et c'est dans un monde codifié que nous naissons. Édouard Louis, né gay dans un milieu homophobe, déclare en entrevue : « La honte est mon certificat de naissance. Je suis né dans la honte. Je suis le fils de la honte. J'ai été créé

¹⁸⁶ Frédéric Lordon, *op.cit.*, p. 107.

¹⁸⁷ Pierre Bourdieu, *op.cit.*, p. 59.

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ Didier Eribon, *Retours sur Retour à Reims*, *op.cit.*, p. 27.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 15.

par la honte¹⁹¹. » Cette fabrication de l'individu·e par la honte, c'est ce que Didier Eribon nomme, en empruntant le terme à Jacques Lacan, l'« hontologie¹⁹² ». Or c'est une analyse sociologique, et non psychanalytique qu'il en tire, soit « l'inscription de la honte dans le corps de l'individu par la socialisation¹⁹³ ». Il s'agit de marquer du sceau de la honte une personne « appartenant aux catégories "abjectes"¹⁹⁴ »; quelqu'un·e qu'on cherche à expulser de la société pour mieux dresser la frontière entre les bonnes et les mauvaises personnes, entre « le normal et le pathologique¹⁹⁵ ». La honte devient indissociable de la subjectivité de la personne qui s'inflige la souffrance et le dégoût qu'on lui fait subir, qui intègre la mauvaise image d'elle-même qu'on lui renvoie. Et qui, surtout parce qu'elle est marginalisée, ne peut pas répliquer, ne peut pas extérioriser sa colère. Mais parfois, la réelle nature de cette violence (re)fait surface. Le rougissement, entre autres, est « le signe de cette brûlure interne, de la rage réprimée qui se retourne contre soi¹⁹⁶. »

La honte concerne la formation du *je*. Nous l'intégrons quand, par exemple, une insulte nous percute. L'injure homophobe marque Eddy, dix ans, et trace une frontière qui le sépare de ses camarades d'école : « [L]e stigmaté était contaminant; être l'ami du pédé aurait été mal perçu. » (*EB*, 34) Connaissant son homosexualité refoulée, et parce qu'on lui dit qu'elle est « *la meuf d'une pédale* » (*EB*, 163), Laura finit par rompre avec le garçon : « Elle ne supportait plus de partager la honte [...]. » (*EB*, 170) Le pouvoir de la honte réside dans cette puissance de division induite par une proximité forcée : « Ma mère et moi étions proches quand j'étais très jeune : ce qu'on dit des petits garçons, la proximité qu'ils peuvent avoir avec leur mère – cela avant que la honte creuse la distance entre elle et moi. » (*EB*, 72) À la honte sexuelle s'apparie donc, plus tard, la honte culturelle. Puisque sa mère ne comprend pas ce qu'il est, il finit par la rejeter lui aussi, en rejetant la classe sociale à laquelle elle appartient :

Je porte ma veste achetée spécialement pour mon entrée au lycée

¹⁹¹ T. Siemsen. (2019, 13 août). « Les garçons ne pleurent jamais : le corps politique d'Édouard Louis », *Ssense*. Récupéré de <https://www.ssense.com/fr-fr/editorial/culture-fr/boys-dont-cry-author-edouard-louis-body-politics?lang=fr>

¹⁹² Jacques Lacan dans Didier Eribon, *Une morale du minoritaire. Variations sur un thème de Jean Genet*, *op.cit.*, p. 71.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 93.

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 72.

¹⁹⁶ Vincent de Gaugelac, *op.cit.*, p. 65.

Rouge et jaune criard, de marque Airness. J'étais si fier en l'achetant, ma mère avait dit
fière elle aussi
C'est ton cadeau de lycée, ça coute cher, on fait des sacrifices pour te l'acheter
Mais sitôt arrivé au lycée j'ai vu qu'elle ne correspondait pas aux gens ici, que personne ne s'habillait comme ça, les garçons portaient des manteaux de monsieur ou des vestes de laine, comme les hippies
Ma veste faisait sourire
Trois jours plus tard je la mets dans une poubelle publique, plein de honte.
Ma mère pleure quand je lui mens (*je l'ai perdue*) (EB, 203).

Annie Ernaux remarque cet éloignement vis-à-vis de son père : « Une distance de classe, mais particulière, qui n'a pas de nom. Comme de l'amour séparé¹⁹⁷. » Un écart creusé par l'acquisition d'une éducation : l'acculturation propre aux transfuges.

2.5.1 Honte et relationnalité

« *Honte*. Il existe des “règles de vision” (*seeing rules*) régissant le fait d'être observé et qui correspondent en fait à des systèmes de contrôle social¹⁹⁸. » C'est ce qu'écrit Arlie Russell Hochschild dans *Le prix des sentiments*. La honte isole les individus les uns des autres. Mais, ironiquement, l'affect n'existe que par la présence vigilante d'un *tu*, d'un *vous*. Il n'émerge que parce qu'on fait d'abord partie d'une communauté – ou, à grande échelle, d'une société –, qui nous scrute, nous rejette parfois. Si « l'inclusion est la condition de l'exclusion, qu'elles sont une seule et même chose, et que même, peut-être, l'exclusion précède l'inclusion » (HV, 50) c'est que, sans la relation à l'autre, sans la recherche de sa validation, il n'y a pas lieu d'avoir honte. Eve Kosofsky Sedgwick a décrit ce paradoxe :

Shame floods into being as a moment, a disruptive moment, in a circuit of identity-constituting identificatory communication. Indeed, like a stigma, shame is itself a form of communication. Blazons of shame, the “fallen face” with eyes down and head averted – and, to a lesser extent, the blush – are semaphores of trouble and at the same time of a desire to reconstitute the interpersonal bridge. But in interrupting identification, shame, too, makes identity. In face, shame and identity remain in very dynamic relation to one another, at once deconstituting and foundational, because shame is both peculiarly contagious and peculiarly individuating¹⁹⁹.

¹⁹⁷ Annie Ernaux, *La place*, *op.cit.*, p. 23.

¹⁹⁸ Arlie Russell Hochschild, *op.cit.*, p. 262.

¹⁹⁹ Eve Kosofsky Sedgwick, *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*, Durham : Duke University Press, 2003, p. 36.

En se basant sur des travaux de psychologues et de théoricien·nes, elle rappelle que les signes physiologiques de la honte apparaissent très tôt dans la vie humaine. On les remarque chez des poupons entre l'âge de trois à sept mois, c'est-à-dire au moment où l'enfant cherche à se reconnaître dans les expressions faciales de ses parents : « That is the moment when the circuit of mirroring expressions between the child's face and the caregiver's recognized face [...] is broken : the moment when the adult face fails or refuses to play its part in the continuation of mutual gaze [...] »²⁰⁰. » La honte est autant « l'expérience du lien social, la prise en compte de l'expérience d'autrui à travers son "regard", donc des normes qui fondent la société²⁰¹ », que l'expérience de l'identification refusée ou interrompue.

Dans *Qui a tué mon père*, Édouard raconte un souvenir d'enfance. Un soir d'hiver, alors que les parents ont invité des ami·es pour le souper, le garçon propose d'organiser un spectacle pour les divertir. Un numéro dansant, ce qu'ont l'habitude de concocter beaucoup d'enfants. Seulement, ils sont quatre garçons :

[...] J'avais décidé qu'on imiterait le concert d'un groupe de pop qui s'appelait Aqua, disparu depuis. [...]. J'avais choisi d'être la chanteuse, les trois autres garçons feraient les chœurs et les musiciens en grattant sur des instruments invisibles. Je suis entré le premier dans la salle à manger, les autres me suivaient, j'ai donné le signal et nous avons commencé le spectacle mais tu as tout de suite tourné la tête. Je ne comprenais pas. Tous les adultes nous regardaient mais pas toi (*TP*, 20).

Le récit regorge de ces moments où le père se détourne du fils. Face aux questionnements d'Eddy quant à la chute du mur de Berlin, confronté à sa propre ignorance, il lui tourne le dos (*TP*, 37). Lorsque la mère lui apprend que son père aimait danser, et qu'il l'interroge à ce sujet, celui-ci « [baisse] les yeux » (*TP*, 17), rougit et dément l'information. Par sa dénégation gênée et son langage non-verbal, le fils comprend que le père ment. C'est de cette connivence implicite dont les trois textes nous informent. La famille entière est unie par la compréhension cuisante de ce qu'est la honte. C'est « un partage de l'humiliation sans les mots. » (*EB*, 119) Ce sont les parents d'Eddy qui insistent, il ne faut pas révéler qu'ils vont aux *Restos du cœur*, mais ce n'est pas nécessaire de le préciser : « Ils ne réalisaient pas que j'avais compris depuis bien longtemps, sans qu'ils aient besoin de me le dire, la honte que cela représentait, que j'en

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ Vincent de Gaugelas, *op.cit.*, p. 159.

aurais parlé pour rien au monde. » (EB, 48) C'est l'invention du jeu de la mère lorsqu'avec les enfants elle part ramasser du bois : « Nous savions que c'était la pauvreté, le manque d'argent, les enfants comprennent ça plus vite qu'on ne peut l'imaginer. Nous faisons semblant de la croire et elle faisait semblant de croire que nous la croyions. » (EB, 85) C'est l'enfant qui décode instinctivement la honte, auquel il faut juxtaposer l'homme devenu auteur. Celui qui pose une question au père, en sachant d'avance la réponse : « Le soir du faux concert, est-ce que je t'ai blessé parce que j'avais fait la fille et parce que tu pensais que tes amis te jugeraient pour ça, qu'ils te rendraient coupable de m'avoir élevé comme une fille? » (TP, 40)

2.5.2 Camoufler/déplacer la honte

Des affects comme la joie ou la gaieté servent aussi à mentir. Ils maquillent la honte. La rendent plus acceptable, plus endurable : « Ma mère est une femme qui aime rire. Elle insistait lourdement sur ce point *Moi j'aime bien me marrer, je joue pas à la madame, je suis simple.* » (EB, 67) Elle admet qu'elle connaît sa place. Elle n'essaie pas de s'y soustraire, ni de la remettre en question. Par souci de *dignité*. Incertaine de la racine étymologique du mot, je cherche. Selon le dictionnaire étymologique latin, « l'idée renfermée dans ce mot est celle de *convenance* ». La définition de ce dernier m'indique une « conformité; l'accord d'une chose avec une autre; ce qui est conforme aux règles, aux usages de la société ». En ce sens, faire preuve de dignité, c'est accepter d'exister dans les limites que les autres, en l'occurrence les dominant·es, nous posent. C'est « montrer que l'on sait garder sa place, son rang²⁰²», qu'on ne se prend pas pour un·e autre – sans trop savoir à qui et à quoi cet·te *autre* réfère.

Dans *Surveiller et punir*, Michel Foucault étudie, à partir de données historiques tirées des Archives nationales, le fonctionnement de l'École militaire au 18^e siècle. Il y découvrira « un système complexe de classement "honorifique"²⁰³ ». Ce système met à profit des costumes qui « traduisaient ce classement *aux yeux de tous*²⁰⁴ », auxquels « des châtiments plus ou moins nobles ou honteux étaient attachés, comme marque de privilège ou d'infamie, aux rangs ainsi distribués²⁰⁵. » Il précise qu'« à cela fut ajoutée pendant un temps la classe "honteuse" pour

²⁰² *Ibid.*, p. 136.

²⁰³ Michel Foucault, *op. cit.*, p. 213.

²⁰⁴ *Ibid.* (Je souligne)

²⁰⁵ *Ibid.*

laquelle on prépara des règlements particuliers “de manière que ceux qui la composent seront toujours séparés des autres et vêtus de bure”. Puisque seuls, le mérite et la conduite doivent décider de la place de l’élève [...]”²⁰⁶. » Ce qui est d’autant plus intéressant, c’est la visée de ce classement, soit « que tous, ils se ressemblent²⁰⁷. » L’humiliation, ainsi, s’institutionnalise; elle s’instrumentalise pour mater et matifier. Face à un groupe dont on souhaite l’obéissance et l’excellence, il faut faire des récalcitrant·es un exemple. Par la souffrance générée, on espère mettre fin à une conduite jugée malsaine. Plus encore, l’utilisation de la honte, parce qu’elle fige, qu’elle neutralise l’individu·e, vise à le ou la cristalliser dans une place qu’on veut permanente. Il faut être en mesure d’occuper cette place. Devenir le personnage que la machine sociale nous a assigné, et le performer le mieux possible : « *Jacky joue un peu ton rôle, merde* » (EB, 75) dit la mère d’Eddy à son père. Et même si les jeux de rôles ne cessent jamais, « il y a bien une vérité des masques. » (EB, 161) Ceux-ci nous révèlent ce qui est attendu de nous.

La colère représente un autre affect trompeur. Elle fonctionne tel un chapeau magique à double-fond : elle sert à dissimuler un affect enraciné plus profondément et plus douloureusement, c’est-à-dire la honte. C’est la mère qui, « à cause de la honte, se mettait en colère [...] » (EB, 56) C’est Eddy, qui, humilié par une amie mieux nantie, devient violent :

Amélie m’avait dit ce jour-là pour me blesser – elle savait qu’en disant cela elle y parviendrait – que mes parents étaient des fainéants. [...]. Je l’ai saisie par les cheveux et j’ai claqué sa tête contre la tôle du car du collège qui stationnait là, avec violence, comme le grand roux et le petit au dos voûté dans le couloir de la bibliothèque. [...]. Elle m’avait fait comprendre qu’elle appartenait à un monde plus estimable que le mien. Tandis que je passais du temps à l’arrêt de bus, d’autres enfants comme elle, Amélie, lisaient des livres offerts par leurs parents, allaient au cinéma, et même au théâtre. Leurs parents parlaient de littérature le soir, d’histoire – une conversation sur Aliénor d’Aquitaine entre Amélie et sa mère m’avait fait pâlir de honte –, quand ils dinaient (EB, 99).

Faire violence à autrui prend aussi racine dans un désir de se venger d’une inégalité, pour que l’autre, comme nous, souffre. Il faut se faire justice, puisque la société de droit ne nous défend jamais. Le grand frère, jaloux de la discipline moins stricte que reçoivent ses jeunes frères et sœurs, s’en indigne : « *Nous on a été élevés à la dure, pas comme des chochottes, et quand on*

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 214.

²⁰⁷ *Ibid.*

faisait n'importe quoi ça passait pas, pas si facilement. » (EB, 48) Violenter l'autre est aussi une tentative de se débarrasser de la honte, ne serait-ce pour un court instant :

Il y avait un autre garçon, plus efféminé encore que moi, qui était surnommé *la Tanche*. Je le haïssais de ne pas partager ma souffrance, de ne pas chercher à la partager, de ne pas essayer de rentrer en contact avec moi. [...] Un jour qu'il faisait du bruit dans le couloir où une foule assez importante d'élèves était amassée, j'ai crié *Ferme ta gueule pédale*. Tous les élèves ont ri. Tout le monde l'a regardé et m'a regardé. J'avais réussi, l'instant de cette injure dans le couloir, a déplacé la honte sur lui (EB, 183).

Remettre l'autre à sa place évite qu'on nous montre la nôtre. Il faut jeter l'opprobre sur le plus précaire socialement, sur le plus fragile; rabaisser l'autre pour se remonter : « Sans cesse assuré par ma mère de ma supériorité sur les Arabes ou nos voisins extrêmement pauvres, ce n'est qu'après avoir quitté le collège que j'ai pu me rendre compte que j'étais moins privilégié que je ne l'avais imaginé. » (EB, 94) La question de la fierté surgit alors, comme la mère qui célèbre le fait qu'elle n'est pas une madame. Or, elle s'en vante « parce qu'elle ne peut pas en être une. Être une femme simple, si finalement la fierté n'est pas la première manifestation de la honte. » (EB, 68) Reproduire la violence consiste donc à décréter qu'un groupe social mérite la honte, et que ce n'est pas le nôtre. La mère va opérer ce déplacement de la honte en répétant, « toujours avec fierté : *La pauvreté ça empêche pas la propreté, nous au moins on n'a pas trop d'argent mais la maison est bien propre et mes gosses ont toujours des vêtements qui sentent la lessive, ils sont pas crapés.* » (EB, 89)

Le mépris honteux, c'est aussi la colère homophobe du grand frère, ses « yeux injectés de sang, la bave qui coulait sur ses joues, et ses rots, sur le point de vomir à chaque parole qu'il prononçait. *Regardez Eddy comment que vous l'avez élevé, et comment il est maintenant. Il se conduit comme une gonzesse.* » (EB, 48) La masculinité toxique porte les hommes à s'infliger une pression constante, jusqu'à en exploser d'agressivité. Parce qu'on doute de soi-même, il faut prouver à l'autre qu'on est fier et confiant. Pour le dire avec l'écrivain Stefan Zweig (que cite Édouard Louis) : « qui ne se sent pas un homme en effet aime à le paraître et qui sait sa faiblesse intime fait volontiers étalage de force. » (EB, 115) Cette attitude compensatoire découle de ce que Bourdieu cible comme l'essence de la virilité : un « principe de la conservation et de l'augmentation de l'honneur²⁰⁸ ». Cette « quiddité du vir, virtus, point

²⁰⁸ Pierre Bourdieu, *op.cit.*, p. 25.

d'honneur (nif)²⁰⁹ » représente un idéal de la masculinité, « ou, mieux, un système d'exigences qui est voué à rester, en plus d'un cas, inaccessible²¹⁰. » C'est la mythification du masculin, la figure du « vrai dur » que chaque homme du village d'Eddy cherche à incarner. Suite à sa simulation du saut par la fenêtre, le cousin Sylvain devient l'exemple par excellence du mâle alpha que tous doivent imiter :

Personne n'avait oublié, avec les années cette scène est devenue un mythe constitutif de la masculinité, une sorte d'idéal, de genèse de la masculinité, de référent par rapport auquel les garçons devaient s'inventer, auquel ils rêvaient, un fantasme qu'ils devaient atteindre ou au moins vers lequel ils devaient tendre en toute circonstance (*HV*, 91).

Seulement, « rares sont les hommes qui collent parfaitement au “modèle”²¹¹ », ce qui, comme la poursuite du bonheur, rend le fantasme plus prégnant, et l'échec, plus responsabilisant. J'en conclus que les modèles genrés issus de la pensée binaire sont des vues de l'esprit. Ce qui m'amène à la question que pose Raewyn Connell : « qu'y a-t-il de “normatif” dans une norme que quasiment personne ne parvient à incarner²¹²? »

2.6 L'écart producteur de honte et la force centrifuge de la violence

Lors d'un entretien, Édouard Louis articule une hypothèse selon laquelle « on n'arrête pas de produire des règles, par exemple comme la masculinité, des normes [...] que personne ne peut respecter²¹³. » Alors que, dans une approche foucauldienne, les corps sont façonnés par la norme, Louis avance l'idée que les corps, au contraire, résistent. Cette résistance engendre « un décalage absolu entre nos corps, les vies que mènent nos corps, et entre les règles sociales²¹⁴. » Dans *Qui a tué mon père*, il pousse plus loin la réflexion, en soulevant la contradiction profonde entre ce que des hommes comme son père enjoignent les autres de faire, et qu'eux-mêmes ne font pas :

Le plus incompréhensible, c'est que même ceux qui ne parviennent pas toujours à respecter les normes et les règles imposées par le monde s'acharnent à les faire respecter, comme toi quand tu disais qu'un homme ne devait jamais

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ *Ibid.*, p. 75.

²¹¹ Raewyn Connell, *op.cit.*, p. 63-64.

²¹² *Ibid.*

²¹³ G. Sapiro. *Op.cit.*

²¹⁴ *Ibid.*

pleurer. Est-ce que tu souffrais de cette chose, de ce paradoxe ? Est-ce que tu avais honte de pleurer, toi qui répétais qu'un homme ne devait pas pleurer (*TP*, 19) ?

Cette inadéquation ne touche pas que les hommes. Les femmes aussi sont en constante tension entre les règles qui leur sont imposées et celles qu'elles reportent sur les autres. La grand-mère de Didier Eribon, qui se révoltait périodiquement contre sa condition de ménagère, « condamnait les femmes – de son milieu – qui cherchaient peu ou prou à s'affranchir de l'esclavage familial : des fainéantes, qui tenaient mal leur intérieur, ou des cavaleuses qui passaient d'un homme à l'autre, en brisant les ménages installés...²¹⁵ » Personne n'arrive jamais à correspondre aux normes. Il y a donc un point commun qui lie tous·tes ces laissés·es pour compte : la violence du monde qui est « précisément cette espèce d'écart qui produit la honte²¹⁶ ».

On n'échappe pas si facilement à cette violence. Les structures sociales exercent une force d'attraction sur nos psychés et sur nos corps, elles nous ensèrent dans des cadres et nous emprisonnent dans des narrations dont nous ne voulons pas. Ce que je cherche à pointer ici, ce sont les effets du politique sur la géographie. En prenant l'exemple de Temple Drake, un personnage du roman *Sanctuaire* de William Faulkner, Édouard Louis problématise l'interaction violente comme une contrainte spatiale, « comme si la violence première de la situation était d'abolir l'extérieur, de condamner à exister à l'intérieur des limites qu'elle trace. » (*HV*, 141) Dès lors que la situation s'installe, il n'est plus possible de la quitter sans l'avoir résolue, sans y avoir survécu jusqu'au bout, « comme happée par [elle]. » (*HV*, 141)

Le bonheur est spatialisé et distribué injustement. La violence et le malheur le sont aussi. Pour les groupes sociaux minoritaires, les alternatives à la violence n'existent pas. Il n'y a pas d'autres paradigmes. C'est le fatalisme auquel on habitue les femmes. Le même qu'intègrent tous·tes les dominés·es. Il faut être ingénieux·se au sein même du cadre imposé, trouver des stratagèmes, comme si, avec assez d'ardeur, on pouvait régler la violence. Faire que l'opresseur arrête. Dans le cas contraire, l'amadouer. Désescalader la menace, comme en présence d'un animal sauvage. Sourire, parce que c'est le comportement qu'on attend des personnes en position d'infériorité. Demeurer plaisante, douce, inoffensive. Des stratégies que

²¹⁵ Didier Eribon, *La société comme verdict*, *op.cit.*, p. 134.

²¹⁶ G. Sapiro. *Op.cit.*

j'ai moi-même déployées – se dire *J'arriverai à renverser l'objectivation si j'apparais suffisamment humaine*. Je retrouve ce calcul stratégique chez Édouard, que sa sœur décrit comme une folie : « Il avait choisi de chuchoter. Il espérait que Reda il allait ajuster sa voix à la sienne, qu'il chuchoterait comme lui, va savoir où il a trouvé une idée aussi tordue. » (*HV*, 129)

Si on quitte difficilement les lieux de la violence, il en va de même de son milieu d'origine. D'abord, « parce qu'on ignore qu'il existe un ailleurs. » (*EB*, 154) Ensuite, parce que notre classe sociale nous (pour)suit dans la fuite. On en garde la trace à l'extérieur du corps, par son langage et sa gestuelle; à l'intérieur, par la honte et le sentiment d'être en décalage, peu importe le milieu dans lequel on se (re)trouve. Avec tout ce que cela comporte de sacrifices personnels et de difficultés matérielles, une personne seule ne parvient pas facilement à s'exiler. Et quand elle y arrive, cela ne veut pas pour autant dire qu'elle s'est affranchie du paysage social qui a toujours été le sien. L'espace social est envahissant; il colle à la peau et infeste l'espace psychique. S'en défaire plus vigoureusement demande un éloignement géographique, mais aussi symbolique. Édouard Louis comprend *a posteriori* que la plus puissante des distanciations réside dans la différenciation culturelle :

J'aurais pu me faire ouvrier, comme mon frère, dans une usine à trois cents kilomètres de chez mes parents et ne plus les voir; la fuite aurait été partielle. Il serait resté en moi la présence de mes oncles, de mes frères : le même vocabulaire, les mêmes expressions, les mêmes habitudes alimentaires, vestimentaires, les mêmes intérêts, et plus ou moins le même mode de vie. Il n'y avait que les études qui me permettaient une fuite totale (*HV*, 85).

À l'adolescent qui cherche à partir s'ajoutent des groupes qui ne savent pas – ne *peuvent* pas – traverser la frontière de classe :

Ils passaient tous le permis de conduire dès la majorité atteinte, pensant qu'il les libérerait de l'espace confiné du village, qu'ils pourraient ainsi faire des voyages (qu'ils n'ont jamais faits), des sorties (jamais plus loin que les discothèques aux alentours ou la mer à quelques kilomètres). Souvent ils travaillaient un été entier à l'usine – quand ils n'y étaient pas déjà embauchés – pour pouvoir s'offrir le précieux petit papier rose. Ils ne voyaient pas que ce permis de conduire faisait partie, au contraire, avec d'autres choses, des facteurs qui les maintenaient ici. Qu'ils passeraient simplement désormais les soirées à boire non plus dans l'arrêt de bus mais dans leur voiture – au chaud, la musique du poste de radio (*EB*, 164).

2.7 En conclusion : souffrez, mais souffrez en silence

La promesse du bonheur est néfaste parce qu'elle est liée à la pensée et à la vie des groupes dominants. Les masques que l'on porte, que l'on nous colle au visage, véhiculent des images distordues et édulcorées de ce qu'est la violence – quand celle-ci n'est pas tue, purement et simplement. Comme Eddy le soulève dans *En finir avec Eddy Bellegueule*, en préférant « donner de [lui] une image de garçon heureux » (EB, 35), il se faisait « le meilleur allié du silence » (EB, 35). Ce à quoi il ajoute qu'il a probablement été, en quelque sorte, complice de la violence que ses intimidateurs lui ont fait subir au collège. Au narrateur qui se responsabilise, j'ai envie de poser la question soulevée par l'auteur : pourquoi est-ce si difficile de se plaindre, et de le faire sans être accusé·e de victimisation²¹⁷ ? C'est une des questions auxquelles je réfléchirai au fil des pages suivantes.

²¹⁷ G. Sapiro. *Op.cit.*

CHAPITRE III

DE LA HONTE À LA RÉVOLTE : LA POSSIBILITÉ D'UN *NOUS*

*I was so wrong
Shame invaded truth
I knew nothing
– Sevdaliza*

L'incipit du premier roman d'Édouard Louis est celui-ci : « De mon enfance je n'ai aucun souvenir heureux. Je ne veux pas dire que jamais, durant ces années, je n'ai éprouvé de sentiment de bonheur ou de joie. Simplement la souffrance est totalitaire : tout ce qui n'entre pas dans son système, elle le fait disparaître. » (*EB*, 13) Cette déclaration se cristallise au fil de l'évolution littéraire de l'écrivain, qui déclare, trois ans plus tard : « Quand j'écris, je n'essaye pas d'échapper à la souffrance, au contraire, je la cherche²¹⁸. » S'il existe une violence qu'on finit par absorber au point de ne plus la ressentir, mais qu'elle façonne tout de même silencieusement nos habitus, il faut alors utiliser « l'écriture pour trouver, pour faire apparaître cette souffrance que l'on peut finir par ne plus éprouver²¹⁹. » La recherche de la souffrance fonctionne alors comme un fil d'Ariane. Elle nous ramène « au cœur de la violence²²⁰ ». C'est un mouvement de rebrousse-chemin, de retour vers l'arrière, un geste qui pourrait apparaître masochiste ou complaisant, mais qui, au contraire, entend sortir le malheur de l'ombre; qui soulève le tapis sous lequel on l'a balayé. C'est une contre-attaque. Le malheur, et plus largement les affects négatifs de la honte et de la révolte, chez Édouard Louis, sont des armes

²¹⁸ J. Faerber. *Op.cit.*

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ *Au cœur de la violence* est le titre choisi pour l'adaptation théâtrale d'*Histoire de la violence*.

littéraires de confrontation politique, et c'est de ces armes dont je veux à mon tour m'emparer dans les prochaines pages.

3.1 Malheur et mystification

Comment raconter la vie d'une personne exclue de la linéarité de l'Histoire; du « right path » dont Sara Ahmed parle, celui de l'accomplissement personnel, du bonheur, de ce qui est « positif » – au sens où un objet, un sujet ou une action a de la *valeur*, c'est-à-dire vaut *quelque chose* ? Comment faire entendre cette vie qui se dessinerait plutôt sous le signe du négatif ? Du latin *positivus*, le mot « positif » réfère en effet à ce qui est « posé », mais aussi à une position « établie, conventionnelle ». Il y aurait donc des vies positives qui s'appuieraient sur des vies négatives, ces vies maintenues sous la barre du zéro, ces vies soustraites au droit à une vie décente et sur lesquelles reposent les vies qui, en société, sont considérées comme ayant de la valeur. Des vies à valeur négligeable et donc, négligées, niées. Le père d'Édouard Louis, à qui celui-ci consacre son troisième livre, *Qui a tué mon père*, fait partie de « cette catégorie d'humains à qui la politique réserve une mort précoce. » (*TP*, 14) Si la politique peut être considérée comme

le gouvernement de vivants par d'autres vivants, et l'existence des individus à l'intérieur d'une communauté qu'ils n'ont pas choisie, alors, la politique, c'est la distinction entre des populations à la vie soutenue, encouragée, protégée, et des populations exposées à la mort, à la persécution, au meurtre (*TP*, 11-12).

Le champ de la politique est subdivisé ensuite en sous-champs et en lieux de pouvoir. On peut alors parler, entre autres, du champ littéraire et de l'institution scolaire comme de deux organes qui servent le champ politique, qui lui sont indissociables dans la structure sociale et qui lui empruntent les mêmes mécanismes de domination, à commencer par le traitement différentiel des individus selon les catégories socio-identitaires auxquels ils appartiennent. Comme l'écrit Virginia Woolf dans *Trois Guinées*, ces catégories sont « ces lignes de démarcation mystiques entre lesquelles sont fixés, rigides, séparés, artificiels, les êtres humains²²¹. » Lignes de démarcation mystiques parce qu'arbitraires, c'est-à-dire fondées sur des croyances sans fondement rationaliste, sans explication causale.

²²¹ Virginia Woolf, *Trois guinées*, (trad. par Viviane Forrester), Paris : Éditions Des femmes, 1977, p. 200.

3.1.1 Mystification et système judiciaire

Dans *La reproduction*, Pierre Bourdieu affirme que « toute action pédagogique est objectivement une violence symbolique en tant qu'imposition, par un pouvoir arbitraire, d'un arbitraire culturel²²². » Bourdieu parle « d'un secret – que, comme certains secrets de famille, on n'aime pas à voir dévoilé - ou, mieux, d'un refoulé²²³. » Geoffroy de Lagasnerie va plus loin en proposant que « les principes essentiels du fonctionnement de l'ordre social, c'est la mystification et le mensonge²²⁴. » Une mystification, selon la définition lexicale, « n'est qu'illusion, constitue une duperie », un « mythe intellectuel ou moral », et relève de la prestidigitation, c'est-à-dire de l'« Art de produire des illusions grâce à une agilité digitale et manuelle. » En ce sens, ce n'est donc pas par ignorance, mais bien au moyen d'un travail conscient et constant que peut se réactualiser la distinction culturelle et symbolique qui contribue à l'existence et au maintien des hiérarchies sociales. Monde scolaire, monde économique, monde judiciaire, monde politique : ces mondes fonctionnent main dans la main, et c'est donc ensemble qu'il faut tenter de les penser. Dans *En finir avec Eddy Bellegueule*, Louis raconte le moment où son cousin Sylvain doit se présenter au tribunal pour recevoir sa peine d'emprisonnement :

Le procureur lui a posé les questions habituelles : pourquoi avoir fait ça, pourquoi de cette façon-là, les questions sur son passé, ses enfants, sa vie privée *Et votre père que vous n'avez jamais connu, votre mère qui vous a abandonné, pensez-vous que tout ça, que tous ces éléments de votre vie soient pour quelque chose dans vos actes de délinquance ?* D'autres questions qu'il ne comprenait pas à cause du langage, pas seulement de l'institution judiciaire, mais des mondes où les individus font des études *Affirmeriez-vous que vos actes sont imputables à des contraintes extérieures ou avez-vous la sensation que seul votre libre arbitre était en jeu dans cette affaire ?* Mon cousin a balbutié qu'il n'avait pas compris la question et il lui a demandé de répéter. Il n'était pas gêné, il ne ressentait pas directement la violence qu'exerçait le procureur, cette violence de classe qui l'avait exclu du monde scolaire et,

²²² Pierre Bourdieu, Jean-Pierre Passeron, *op.cit.*, p. 19.

²²³ Pierre Bourdieu, *Sociologie et démocratie, op.cit.*

²²⁴ L. Casagrande. (2018, 27 novembre). « La mystification et le mensonge sont les principes essentiels du fonctionnement de l'ordre social », *Les Inrocks*. Récupéré de <https://www.lesinrocks.com/2018/11/27/idees/idees/la-mystification-et-le-mensonge-sont-les-principes-essentiels-du-fonctionnement-de-lordre-social/>

finalement, par une série de causes et d'effets, cette violence qui l'avait mené jusque-là, au tribunal (*EB*, 129).

Les questions que pose le procureur à Sylvain cherche à psychologiser l'individu afin de trouver une explication personnelle et familiale à sa délinquance. La seule cause présentée comme ayant possiblement eu pour effet cette délinquance est celle de l'environnement familial dysfonctionnel et des drames interpersonnels. Or, ces questions effleurent ce qu'en même temps elles cherchent à cacher. Pour le dire avec Geoffroy de Lagasnerie,

sitôt que l'on entre dans un tribunal ou une cour d'assises, la vérité de l'inscription des actes jugés dans des contextes sociaux plus larges qui devraient permettre, au moins en partie, de les comprendre et de les expliquer est totalement refoulée, ignorée – maintenue au-dehors. Toute perception sociologique des individus est refusée²²⁵.

Selon le philosophe, ce n'est pas par ignorance, mais bien de manière délibérée que les perceptions individualisantes sont maintenues au sein des institutions judiciaires et pénales. Cacher la violence qu'elles génèrent permet d'asseoir leur légitimité pour faire porter le fardeau de la honte aux individu-es des couches inférieures de la société. Cela jusqu'à ce que « la pauvreté, l'échec scolaire, la misère affective, les déstructurations familiales, la disqualification sociale les conduisent à intérioriser une image négative d'eux-mêmes qui, petit à petit, détruit de l'intérieur non seulement la révolte mais aussi leur capacité d'action²²⁶ », jusqu'à faire sentir ces humain-es comme des sous-humain-es; des *moins* que rien. Or, cette dissimulation de la violence est situable dans l'Histoire. C'est la conclusion à laquelle arrive Michel Foucault lorsqu'il écrit :

[L]e processus par lequel la bourgeoisie est devenue au cours du XVIII^e siècle la classe politiquement dominante s'est abrité derrière la mise en place d'un cadre juridique explicite, codé, formellement égalitaire [...]. Mais le développement et la généralisation des dispositifs disciplinaires ont constitué l'autre versant, obscur, de ces processus²²⁷.

Ce qui s'en suit, et ce à partir de la moitié du 19^e siècle, c'est la négation presque totale de la punition et de son rôle dans le processus pénal. Dorénavant, « c'est la condamnation elle-même

²²⁵ Geoffroy de Lagasnerie, *Juger : l'État pénal face à la sociologie*, Paris : Éditions Fayard, 2016, p. 13.

²²⁶ Vincent de Gaujelac, *op.cit.*, p. 18.

²²⁷ Michel Foucault, *op.cit.*, p. 180.

qui est censé marquer le délinquant du signe négatif et univoque [...].²²⁸ » Si la condamnation reste publique, au moyen des procès, son exécution, dans tout ce qu'elle a de concret, corporel et matériel, est maintenue à l'écart, derrière les murs des prisons. Elle s'exécute non plus au vu et au su de tous·tes par un bourreau identifiable, mais par « un secteur autonome, dont un mécanisme administratif décharge la justice [...]»²²⁹. » La violence du châtement devient alors « comme une honte supplémentaire que la justice a honte d'imposer au condamné; elle s'en tient donc à distance, tendant toujours à la confier à d'autres, et sous le sceau du secret²³⁰. » Il faut cacher la violence pénale pour éviter qu'elle ne se retourne contre le système judiciaire. Dans le châtement public, « la honte qui était infligée au supplicié²³¹ », parce qu'elle était si insoutenable, risquait toujours de se retourner contre « la violence légale de l'exécuteur²³². » Ce n'est pas parce qu'ils ont réellement honte que les juges et les légistes tentent de cacher la violence qu'ils distribuent, mais plutôt parce qu'ils savent que cette violence peut être socialement perçue comme honteuse. La justice est donc un système mensonger, et c'est ce mensonge qui constitue le dénominateur commun de toute institution. Pour le dire avec Geoffroy de Lagasnerie, « le monde repose sur des institutions qui mentent par rapport à la vérité de ce qu'elles font²³³. » Dans *Histoire de la violence*, le personnage de Clara, la sœur d'Édouard, décrit comment les institutions scolaires et judiciaires peuvent orienter et briser la vie des gens par un effet « boule de neige ». Elle raconte ces dizaines de fois où les gendarmes du village cognent à la porte de la maison familiale pour annoncer à sa mère l'arrestation du fils. Ces gendarmes qui connaissent bien le frère de Clara et d'Eddy, non pas seulement pour ses méfaits répétés, mais parce que

leurs enfants avaient grandi avec lui et étaient allés dans la même école que lui, dans le même collège puis le même lycée avant qu'il abandonne, tandis que leurs enfants à eux continuaient un peu plus longtemps puisqu'ils étaient enfants de gendarmes, souvent pour devenir gendarmes à leur tour, comme si l'alternative pour ces enfants qui avaient grandi ensemble avait été de devenir

²²⁸ *Ibid.*, p. 16.

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ *Ibid.*

²³¹ *Ibid.*

²³² *Ibid.*

²³³ Geoffroy de Lagasnerie. (2017, 22 juin). « “La vérité est un concept oppositionnel” ». Entretien sur l'art et la politique avec Thomas Ostermeier et Florian Borchmeyer », *Schaubühne*. Récupéré de <https://geoffroydelagasnerie.com/2017/06/26/la-verite-est-un-concept-oppositionnel-entretien-sur-lart-et-la-politique-avec-thomas-ostermeier-et-florian-borchmeyer/>

voleur pour se faire arrêter par les anciens amis devenus gendarmes ou de devenir gendarme afin d'arrêter les anciens amis qui volaient (*HV*, 113).

Pareil au jeu des gendarmes et des voleurs, ce jeu de poursuite auquel on prend part à l'école primaire, le monde social segmente les individus selon des camps adverses et hiérarchisés, et les lieux d'éducation et de culture incarnent ces espaces sociaux où nous, gens des classes populaires, faisons pour une première fois « l'expérience de la domination subie²³⁴ ».

3.1.2 Mystification, vérité, champ académique et domination culturelle

Différentes conceptions de la littérature, que ce soit celle que des théoriciens formalistes appellent l'art pour l'art, et « qui n'est autre qu'une théologie de l'art²³⁵ » comme nous le rappelle Walter Benjamin, ou celle du formalisme, postulent que l'art possède une valeur intrinsèque constituée par sa forme, et est donc exempt d'influences sociales et de fonction politique. À ce sujet, Pierre Bourdieu souligne que

la mise en forme est, par soi, une mise en garde : elle dit, par sa hauteur, la distance souveraine à toutes les déterminations – s'agirait-il des concepts en -isme qui réduisent l'unicité irréductible d'une pensée à l'uniformité d'une classe logique – et à tous les déterminismes, et tout spécialement, bien sûr, aux déterminismes sociaux, qui réduisent la singularité irremplaçable d'un penseur à la banalité d'une classe (sociale)²³⁶.

Ce type d'art détient le pouvoir de séparer le politique et la culture en élevant la littérature au rang de divinité : autant l'écrivain·e qui serait animé·e par un don, que l'œuvre en elle-même comme objet de culte, se trouvent fétichisés. C'est ce fétiche – du portugais *feitiço*, c'est-à-dire « charme » et « sortilège », lui-même dérivé du latin « factice » – qui nourrit l'idéologie mystifiante; qui *veut* faire croire à une agilité stylistique et discursive découlant exclusivement d'un talent naturel, et non pas d'habitus favorisant une aisance par rapport à la culture dominante. C'est pour cela que j'écrivais préalablement que Geoffroy de Lagasnerie va plus loin que Pierre Bourdieu dans sa critique du monde social et des institutions scolaires. Alors

²³⁴ Pierre Bergounioux, « Esquisse d'un idéal-type transversal : le bon garçon » dans É. Louis (dir.), *Pierre Bourdieu : L'insoumission en héritage*, op. cit.

²³⁵ Walter Benjamin, *Œuvres III*, Paris : Gallimard, 2000, p. 281.

²³⁶ Pierre Bourdieu, « L'ontologie politique de Martin Heidegger », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 1, n°5-6, p. 109-156.

que Bourdieu pense que le dévoilement du privilège culturel suffira à l'anéantir²³⁷, de Lagasnerie affirme que « ce constat, aujourd'hui largement connu, n'a pas profondément transformé l'idéologie dominante²³⁸. » S'il est vrai que la question de la vérité est subjective, qu'il n'existe pas de vérité absolue mais plutôt un ensemble de vérités complexes et ambiguës sur notre monde, c'est dans une recherche de l'écart objectif entre les vies réelles et les représentations qu'en fait la culture dominante que la question de la vérité peut devenir, pour le dire avec de Lagasnerie, « une entreprise oppositionnelle²³⁹ »; une pratique définie par le philosophe comme « *une mise en question des idéologies, des institutions et des cadres sociaux*²⁴⁰. » Rechercher l'objectivité, c'est cibler l'écart producteur de violence, cette distance « entre la façon dont nous sommes traités et la réalité de ce que nous sommes, [...] entre la façon dont on parle de nous et ce que nous vivons²⁴¹. » À ce « laisser-aller mystifié²⁴² » institutionnel, pour reprendre la formulation bourdieusienne, il faut alors opposer « la violence démystificatrice²⁴³ ».

Bourdieu nous avertit : il ne faut pas oublier que ce qui donne aux institutions leur puissance symbolique, c'est la dévotion investie en elles par les agents sociaux : d'une part, ceux qui sont délibérément complices puisqu'en bonne posture au sein de l'hégémonie; d'autre part, tous les dominés qui, traversés par ces différents systèmes de pouvoir, ne peuvent que les reconduire, au moins en partie, en essayant de les transformer. Toute personne, qu'elle circule dans les champs culturels, académiques ou politiques, ne peut espérer développer une éthique de la vérité qu'au prix d'une négociation entre l'intérieur et l'extérieur, qu'à condition de questionner constamment les certitudes qui entourent sa discipline. Puisque l'autonomie totale n'est envisageable que si l'on se retire complètement des espaces institutionnels, et qu'à l'opposé le conformisme permet la perpétuation des structures, les pratiques oppositionnelles se trouvent à la jonction de ces deux injonctions, pourtant jumelles : l'invisibilisation par le retrait ou l'invisibilisation par l'assimilation. Dès lors, les pratiques

²³⁷ Pierre Bourdieu dans Geoffroy de Lagasnerie, *Penser dans un monde mauvais*, Paris, Presses Universitaires de France, 2017, p. 57.

²³⁸ Geoffroy de Lagasnerie, *ibid.*

²³⁹ *Ibid.*, p. 56.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 61. (L'auteur souligne)

²⁴¹ *Ibid.*, p. 60.

²⁴² Pierre Bourdieu, « L'ontologie politique de Martin Heidegger », *op.cit.*, p. 120.

²⁴³ *Ibid.*

oppositionnelles, pour survivre au réel, doivent être pensées comme confrontationnelles. Si l'horizon demeure l'aplanissement de tous les rapports de domination par la pluralisation de tous binarismes hiérarchisants, il n'y a pas d'alliance harmonieuse possible sans en passer d'abord par l'étape intermédiaire du rapprochement inconfortable de deux oppositions établies selon cette verticalité que demeure la domination sociale. C'est sur cette frontière inconfortable que se tient le projet littéraire d'Édouard Louis. Dans les prochaines pages, je traverserai cette frontière à maintes reprises, me tenant d'un côté comme de l'autre, avec comme objectif de dégager du travail critique et formel de l'écrivain les procédés stylistiques qui font entrer en friction les codes littéraires, politiques et socio-culturels.

3.2 L'écriture du malheur comme pratique confrontationnelle

Dans *Histoire de la violence*, Édouard Louis décrit l'agression sexuelle qu'il a subi et le choc post-traumatique qui lui rend insupportable la vue « d'autres gens heureux » (HV, 20), comme « *la moindre trace, le moindre signe ou la moindre apparence de ce qui se présenterait comme le bonheur [...].* » (HV, 22) Toute manifestation de joie devient violence, lui fait violence, « *comme si les rires existaient contre [lui].* » (HV, 23) Pour raconter sa vie, comme pour raconter les vies des membres de sa famille biologique, Louis va suivre un chemin peu emprunté en littérature, qu'on peut associer à une écriture queer – qui veut dire « tordu » – en changeant la trajectoire narrative traditionnelle de la résolution personnelle des malheurs. Il mettra de l'avant les affects et les schèmes de pensée négatifs par opposition aux émotions et aux récits positifs attendus. « Ta vie prouve que nous ne sommes pas ce que nous faisons, mais qu'au contraire nous sommes ce que nous ne faisons pas, parce que le monde, ou la société, nous en a empêchés » (TP, 35). Un renversement est à l'œuvre dans ce passage : plutôt que de parler en termes de gain, l'écrivain décide de raconter la vie de son père en termes de pertes, puisqu'« il n'y a dans le langage presque que des négations pour exprimer [sa] vie. » (TP, 35)

En introduction de ce chapitre, je posais un questionnement quant aux stratégies à adopter pour écrire la vie de ceux qu'on tient à l'écart des institutions et de toutes les représentations culturelles. « Où est l'histoire ? » (TP, 38) demande Édouard Louis; l'histoire du père n'est pas celle que le jeune Édouard apprend au collège et que le père ne peut lui expliquer, l'histoire « de la guerre froide, de la division de l'Allemagne en deux » (TP, 36), en somme, celle des grands événements historiques. L'histoire du père est celle de son exclusion

du monde. Une histoire qui n'a pas de mots, pas d'images. Qui n'a surtout pas sa place dans la grande tradition littéraire française bourgeoise :

La bourgeoisie parle toujours de la littérature comme de quelque chose qui sauve, qui « ouvre les esprits », mais dans la plupart des cas, la littérature, c'est une manière d'exclure et d'humilier les dominés. Il faudrait à la limite toujours se poser la question : qu'est-ce que la littérature exclut pour se constituer comme littérature ? Quelles réalités, quelles vies²⁴⁴ ?

Inclure dans la littérature dominante les oublié·es demande de questionner cette littérature; de réinterroger les lieux communs véhiculés au sujet de l'art, de la lecture et de la culture. « Il n'y a pas de valeur immédiate de l'art²⁴⁵ » déclare Louis en entrevue.

Il paraît malvenu, voire malveillant, de critiquer ce qui, en société, est perçu comme une valeur, une notion ou une action positive. Si « happiness creates happiness in others²⁴⁶ », c'est parce que les affects sont contagieux; ils dépendent de la manière dont on les investit et les relaie en société. Un objet de bonheur peut pourtant renfermer une idéologie malheureuse, délétère pour les individu·es marginalisé·es. Dans *The Promise of Happiness*, Sara Ahmed pose une question importante : « Does bad feeling enter the room when somebody expresses anger about things, or could anger be the moment when the bad feelings that circulate through objects get brought to the surface in a certain way²⁴⁷ ? » Ce questionnement me semble entraîner un deuxième : n'y a-t-il pas là instrumentalisation des émotions positives, dans le but de silencer ? Comme l'explique la philosophe Marilyn Frye dans son ouvrage féministe *The Politics of Reality*, « it is often a requirement upon oppressed people that we smile and be cheerful. If we comply, we signal our docility and our acquiescence in our situation. We need not, then, be taken note of. We acquiesce in being made invisible, in our occupying no

²⁴⁴ C. Devarrieux. (2018, 4 mai). « Ma vie d'écrivain est une vie de honte », *Libération*. Récupéré de https://next.liberation.fr/livres/2018/05/04/edouard-louis-ma-vie-d-ecrivain-est-une-vie-de-honte_1647852

²⁴⁵ E. Richeux. (2018, 29 juin). « Edouard Louis : “Avec mon père, j'ai surtout des souvenirs de ce qui n'a pas eu lieu” », *France Culture*. Récupéré de <https://www.franceculture.fr/emissions/par-les-temps-qui-courent/edouard-louis>

²⁴⁶ Sara Ahmed, *The Promise of Happiness*, *op.cit.*, p. 39.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 66.

space²⁴⁸. » C'est ce conformisme qu'observe Annie Ernaux lorsqu'elle décrit les techniques utilisées par un sans-abri pour mendier dans un RER :

Il annonce : « Je vais passer parmi vous, donnez-moi une petite pièce, les grosses aussi sont acceptées. » L'humour plaît, les gens rient. Il reçoit beaucoup d'argent [...]. Excellence de cette stratégie où les places sont respectées : « Je suis clodo, je bois et je ne travaille pas, tout le contraire de vous. » Il ne dénonce pas la société mais la conforte. C'est le clown, qui met une distance artistique entre la réalité sociale, misère, alcoolisme, à laquelle il renvoie par sa personne, et le public voyageur²⁴⁹.

Si les manifestations de joie chez les dominé·es cherchent à atténuer le contrecoup de la violence des dominant·es – tel le jeune Eddy dans *En finir avec Eddy Bellegueule* qui, alors qu'il se fait battre, espère, « en souriant, renverser la situation et n'en faire qu'une plaisanterie. » (EB, 150) –, le sourire, le rire et l'humour deviennent, pour les groupes privilégiés, des outils de distanciation sociale, « des stratégies pour tourner la tête, détourner le regard, pour ne pas voir ce que l'artiste va venir dévoiler²⁵⁰. » Lors d'une entrevue, Édouard Louis donne l'exemple d'un discours du cinéaste Jean-Luc Godard qui,

lorsqu'il reçoit un César d'honneur dans les années 1980, choisit de remercier, dans son discours, non pas les producteurs et les scénaristes comme les gens le font toujours, mais les standardistes, les femmes de ménage, etc. Et là, les gens qui sont dans la salle s'écroulent de rire parce qu'ils trouvent ça très drôle²⁵¹.

Ce rire de la bourgeoisie culturelle pose, pour Louis, la question « des conditions de l'énonciation²⁵². » Puisque face à la dénégation des dominant·es, une « politique de la visibilité²⁵³ » ne suffit plus, c'est-à-dire un dévoilement des mécanismes reproducteurs de violence, Édouard Louis mobilisera, dans sa littérature, une politique de la confrontation :

Ce que j'appellerais une littérature de confrontation, c'est [...] une littérature profondément formelle, puisque c'est une manière de trouver des procédés littéraires, une forme littéraire, qui empêche de tourner la tête, qui force les personnes à voir. Si l'on considère qu'il y a des techniques du corps [...] qui ont été inventées, diffusées, perfectionnées, pour ne pas voir, alors il s'agit de

²⁴⁸ Marilyn Frye, *The Politics of Reality : Essays in Feminist Theory*, New York : Crossing Press, 1983, p. 2.

²⁴⁹ Annie Ernaux, *Journal du dehors* dans Vincent de Gaujelac, *op.cit.*, p. 107.

²⁵⁰ J. Salingue. *Op. cit.*

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² J. Confavreux, L. Wajeman. *Op. cit.*

²⁵³ L. Casagrande. *Op.cit.*

trouver une manière d'écrire, une manière de dire, qui va forcer la personne à voir ce que tu es en train de dire, qui va l'empêcher de rire, de tourner la tête²⁵⁴.

« Confrontation » ne signifie pas *de facto* « affrontement »; il n'est pas question ici de télescoper deux oppositions, mais plutôt de les faire se tenir au plus près l'une de l'autre, sans possibilité de retranchement, pour observer ce qui émergera de ce face-à-face. En effet, du latin *confrontare*, « confiner à », c'est-à-dire « être très proche de quelque chose » et « toucher à un lieu par ses frontières », le mot « confrontation » investit le heurt, non pas grâce au choc, mais à cause du contraste provoqué par une proximité insoutenable. Alors que l'écart produit la honte chez l'individu·e marginalisé·e qui se voit divisé·e « entre ce qu'il lui faut être pour se faire reconnaître socialement et l'identité qui lui est assignée²⁵⁵ », la recherche de confrontation entre en résonnance avec une quête de vérité; la vérité sociologique et collective d'une trajectoire individuelle, telle la vie du père d'Édouard qui a été « malgré [lui], et justement contre [lui], une *existence négative*. » (TP, 34) Cette recherche de vérité ne peut se faire qu'en sortant des chemins battus de la positivité. n post-exergue à *Histoire de la violence*, Édouard Louis place cette citation de l'écrivain Imre Kertész : « [I]l s'avéra qu'en écrivant, je cherchais la souffrance la plus aigüe possible, à la limite de l'insupportable, vraisemblablement parce que la souffrance est la vérité, quant à savoir ce qu'est la vérité, écrivis-je, la réponse est simple : la vérité est ce qui me consume, écrivis-je²⁵⁶. » Se consumer : à travers des tactiques formelles de *réduction*, sur lesquelles je m'attarderai dans les prochaines pages, c'est ce que promet Édouard Louis : répondre à ce qu'il appelle les *exigences du feu*. (TP, 23)

3.2.1 L'écriture du négatif comme principe de réduction

L'écriture d'Édouard Louis se veut, face à la violence de la dénégation, une négation : « À la laverie il y avait le gérant de l'établissement, petit, trapu. Son buste dépassait des rangées de machines. Il m'a demandé si j'allais bien, j'ai répondu *Non*, aussi durement que j'en étais capable. » (HV, 10) Si la négation « nie une proposition », ce à quoi l'écrivain dit « non » lorsqu'il écrit, c'est au déni de la parole malheureuse. « Je voulais qu'il réagisse » (HV, 10) ajoute-t-il lorsqu'il parle du gérant de la laverie. Il dit non à l'ensemble des « stratégies de discours qui servent à faire taire l'émergence de ces voix qui [disent] “je suis victime de

²⁵⁴ J. Salingue. *Op.cit.*

²⁵⁵ Vincent de Gaujelac, *Les sources de la honte*, Paris : Points, 2015, p. 130.

²⁵⁶ Imre Kertész dans Édouard Louis, *Histoire de la violence*, *op.cit.*, s.p.

quelque chose”²⁵⁷. » C’est opposer à une vision conservatrice du monde une vision progressiste; réinjecter une valeur agissante à des termes qui, manipulés par les dominantes, cherchent à paralyser : « [C]’est tellement dur de souffrir, parce qu’à partir du moment où vous avez quelqu’un qui dit “je souffre”, vous avez toute une partie du monde qui se soulève pour dire “misérabilisme, nombrilisme, victimisation.”²⁵⁸ » La manipulation du langage sert aussi à se distancer de la violence qu’on produit. Comme l’observe Geoffroy de Lagasnerie, « dans le champ politique et le champ littéraire, souvent les intellectuels [...] rajoutent des couches de mystification entre la réalité et ce qu’elle est. Ils rajoutent des mots, des principes explicatifs, des structures, des narrations, des métaphores²⁵⁹ » qui viennent brouiller le lien direct entre la violence des uns et la souffrance des autres. Pour court-circuiter l’abstraction, il faut redonner aux discours dénonciateurs, qu’ils soient politiques, littéraires et savants, leur consistance charnelle :

[L]a femme avec qui tu vis m’a expliqué que tu ne pouvais presque plus marcher. Elle m’a dit, aussi, que tu avais besoin d’un appareil pour respirer la nuit où ton cœur s’arrête [...]. Quand tu t’es levé pour aller aux toilettes et que tu es revenu, je l’ai vu, les dix mètres que tu as parcourus t’ont essoufflé, tu as dû t’asseoir pour reprendre ta respiration. [...]. Tu m’as expliqué que tu souffrais d’une forme de diabète grave, en plus du cholestérol, que tu pouvais faire un arrêt cardiaque à tout moment. [...]. Tu as à peine plus de cinquante ans. Tu appartiens à cette catégorie d’humains à qui la politique réserve une mort précoce. (*TP*, 13-14)

En interpellant son père, Édouard Louis martèle des faits qu’il va ensuite s’appliquer à déconstruire à rebours, pour prouver comment le meurtre annoncé du père aurait pu être évité, mais surtout, comment il a été orchestré par la classe politique; pour montrer qu’il y a toujours une cause bien précise à un effet, et que cette cause peut être nommée. Pour ce faire, il va trouver le récit d’une succession de descriptions de décisions politiques, en les déclinant de manière chronologique, avec une date qui, surlignée en gras, vient amplifier l’effet de réel :

En **mars 2006**, le gouvernement de Jacques Chirac, président de la France pendant douze ans, et son ministre de la santé Xavier Bertrand, ont annoncé que des dizaines de médicaments ne seraient plus remboursés par l’État, dont, en grande partie, des médicaments contre les troubles digestifs. Comme tu

²⁵⁷ G. Sapiro. *Op.cit.*

²⁵⁸

²⁵⁹ J. Colin. (2018, 3 octobre). « Édouard Louis et Geoffroy de Lagasnerie », *Entrez sans frapper*. Récupéré de https://www.rtbf.be/auvio/detail_edouard-louis-et-geoffroy-de-lagasnerie?id=2404549

devais rester allongé toute la journée depuis l'accident [à l'usine] et que tu avais une mauvaise alimentation, les problèmes de digestion étaient constants pour toi. Acheter des médicaments pour les réguler devenait de plus en plus difficile. Jacques Chirac et Xavier Bertrand te détruisaient les intestins. (TP, 75)

Les maux et les conditions de vie du père seront tour à tour reliés aux politiciens qui les ont causés : « Nicholas Sarkozy et Martin Hirsch te broyaient le dos. » (TP, 77); « Hollande, Valls et El Khomri t'ont asphyxié. » (TP, 79); « Emmanuel Macron t'enlève la nourriture de la bouche. » (TP, 83) En mettant au jour le lien direct qui existe entre son père et les élites, Louis ramène la fonction politique à sa plus simple expression : administrer des vies et décider d'en favoriser certaines au détriment d'autres. Ainsi, en réduisant l'écart théorique et systémique entre son père et des politiciens aperçus seulement à la télévision, l'écrivain ressaisit la menace mortifère inhérente à toute relation de domination entre deux individus, et que les structures sociales prétendent condamner. Voilà pourquoi il écrit qu'« il y a des meurtriers qui échappent à la honte grâce à l'anonymat ou grâce à l'oubli. » (TP, 82) Si « nommer c'est réduire²⁶⁰ », pour reprendre la formulation de Geoffroy de Lagasnerie, nommer c'est rarifier les échappatoires de ceux qui sont aux origines de la honte : « L'histoire de ta souffrance porte des noms. L'histoire de ta vie est l'histoire de ces personnes qui se sont succédé pour t'abattre. L'histoire de ton corps est l'histoire de ces noms qui se sont succédé pour te détruire. » (TP, 84)

La nomination est une apostrophe, un appel à comparaître; elle vise la responsabilisation de l'individu·e interpellé·e et s'ancre dans une tradition de la gauche radicale, « le *name and shame*, c'est-à-dire de tenir les dominants pour responsable, par exemple les juges qui envoient des gens en prison : donner leur nom, donner leur adresse, etc., faire des manifestations devant leur jardin²⁶¹. » Si « le monde agit dans l'ombre et dans la nuit » (TP, 82), la personnalisation produite par l'utilisation du prénom et du nom d'un·e individu·e en position de pouvoir permet d'extirper un visage du brouillard pour mieux lui associer ses actes de violence. Ce principe nominatif déplace le blâme des dominé·es aux oppresseur·es. Il fait porter le poids de la responsabilité aux dominant·es, parce « qu'il y a des régimes de responsabilité différents : plus on appartient à un monde dominant, aux classes dominantes, et

²⁶⁰ *Ibid.*

²⁶¹ *Ibid.*

plus on est responsable de ce que l'on fait²⁶². » Il faut donc considérer la responsabilité sociale comme une notion différentielle. Avec l'accès au capital économique, symbolique et culturel vient le devoir de faire mieux, parce qu'on devrait savoir mieux, mais également parce que les moyens dont on dispose pour changer les structures de domination sont plus étendus. Il est donc plus facile d'être agentif·ve quand on peut comprendre ces structures, s'y déplacer, investir en elles les capitaux que l'on détient pour les déconstruire, les ébranler et finalement, les renverser. Or les capitaux des puissant·es servent à renforcer ces mêmes systèmes qui leur permettent de s'élever et de se maintenir dans l'élite; ces systèmes érigés sur le dos vouté des dominé·es.

À la hiérarchie qui vacille, les politicien·nes nommé·es par Édouard Louis préfèrent faire « ployer le dos [du père] encore plus. » (*TP*, 76) C'est l'humiliation tacite de « tous les attributs du pouvoir²⁶³ » – complet cravate, « pose intimidante²⁶⁴ », « gardes du corps et assistants²⁶⁵ » –, le type d'humiliation qui impose le respect par l'actualisation de « la frontière, violente, entre les porteurs de costume, les dominés et les dominants, ceux qui ont l'argent et ceux qui ne l'ont pas, ceux qui ont tout et ceux qui n'ont rien. » (*TP*, 80) Comment, donc, se « dresser contre le pouvoir quand le pouvoir vous humilie, quand il vous fait taire parce qu'il vous fait honte, parce qu'il vous fait sentir illégitime²⁶⁶ ? » Le corps penché, replié, écrasé, devient le récit muet de la violence qu'on lui a fait subir, et qui finit par le constituer; un corps qui prend seulement « conscience de [son] existence [...] dans la douleur, par elle. » (*TP*, 72) Puisque « le père est privé de la possibilité de raconter sa propre vie », seul son corps peut servir de témoignage : « L'histoire de ton corps accuse l'histoire politique. » (*TP*, 84) Si le corps devenu véhicule de l'accusation enclenche un *redressement*, comme on lève la tête pour regarder un adversaire droit dans les yeux, je veux m'attarder au travail formel chez Louis, et comment son écriture devient matérialité, corporéité et collectivité, pour incarner ce corps qui, en se re-dressant, s'amplifie et se révolte.

²⁶² J. Salingue. *Op. cit.*

²⁶³ Édouard Louis, « Ce que fait la vie à la politique », É. Louis (dir.), *Pierre Bourdieu : L'insoumission en héritage*, *op.cit.*, p. 13.

²⁶⁴ *Ibid.*

²⁶⁵ *Ibid.*

²⁶⁶ C. Devarrieux. *Op. cit.*

3.3 Retourner la honte : des stratégies littéraires confrontationnelles

L'accusation est l'épicentre du troisième livre d'Édouard Louis. Le titre prend la forme d'un énoncé performatif qui, sans point d'interrogation, devient à la fois une affirmation et une dénonciation, « qui a tué mon père ». Rappelons qu'un performatif, selon la définition du philosophe John L. Austin, « indique que produire l'énonciation est exécuter une action²⁶⁷ ». C'est cette volonté d'agir dans le corps même du texte qui va motiver tous les procédés littéraires mobilisés au sein de ce court livre de quatre-vingt-cinq pages. L'énonciation cherche, dans son avancée, à avaler la distance que la politique, mais aussi la littérature et toutes les structures sociales, instaurent entre intimité et collectivité, entre privé et public, entre émotions et raison. Une proximité est d'abord installée entre le père et le fils, le second s'adressant au premier au « tu ». Pourtant, s'il fallait les imaginer en présence l'un de l'autre, ils seraient « près l'un de l'autre mais ils ne se trouver[aient] pas. » (TP, 10) Sans pouvoir conjurer la violence objective qui les divise en deux classes sociales, le fils devenu auteur écrit d'abord pour se « venger de la littérature²⁶⁸ », mais aussi pour se venger de ceux qui ont « produit la mort sociale et physique²⁶⁹ » du père, et qui se voient inclus·es de force dans un récit qui jette une lumière crue sur leurs actes : « Je veux faire entrer leurs noms dans l'Histoire par vengeance. » (TP, 83)

Ce désir de vengeance irriguant l'adresse au père est la tentative d'une relation interpersonnelle avec celui que l'écrivain n'a connu que dans l'absence et le silence. Pour bâtir cette relation, il lui faut s'appuyer sur un apprentissage de la vie et du passé du père qui ne peut se faire que par fractionnement et par médiation : « par accident » (TP, 15) ou « par les autres » (TP, 15). La construction formelle de *Qui a tué mon père* est façonnée par cette « idée de présenter une vie à travers des fragments, des sensations, des images, des scènes très précises plutôt que de construire une totalité et une narration artificielle²⁷⁰ ». C'est ce qui permet à l'écrivain de faire apparaître sur la même page deux passages qui appartiennent à des registres différents, c'est-à-dire l'énumération des noms des politicien·nes, et une réflexion intimiste sur la transformation de ses rapports avec le père : « Tu as changé ces dernières années. Tu es

²⁶⁷ John Langshaw Austin, *Quand dire, c'est faire*, Paris : Éditions du Seuil, 1970, p. 42.

²⁶⁸ C. Devarrieux. *Op. cit.*

²⁶⁹ J. Confavreux, L. Wajeman. *Op. cit.*

²⁷⁰ C. Devarrieux. *Op. cit.*

devenu quelqu'un d'autre. Nous nous sommes parlé, longtemps, nous nous sommes expliqués, je t'ai reproché la personne que tu as été quand j'étais enfant, ta dureté, ton silence, [...] et tu m'as écouté. Et je t'ai écouté. » (TP, 84) Cette cohabitation des registres sociologique, engagé et personnel peut advenir en un seul mouvement plutôt qu'en une « construction intellectuelle et politique a posteriori²⁷¹ » parce que, pour Édouard Louis, « la politique [représente] des souvenirs aussi personnels qu'une conversation [...], qu'une balade en voiture, qu'un souvenir d'enfance²⁷² » avec son père. Quand la politique signifie la violence, les souvenirs s'apparentent à une mémoire traumatique, revenant en boucle, ne trouvant pas d'issue satisfaisante. Or, pour le dire avec Annie Ernaux, c'est « quand l'indicible devient écriture²⁷³ » qu'elle devient politique. Si « on vit les choses personnellement²⁷⁴ », « il ne faut pas les écrire de façon qu'elles ne soient que pour soi. Il faut qu'elles soient transpersonnelles²⁷⁵ ». L'écriture est engagée dans la mesure où elle prend un engagement auprès d'une altérité, qu'elle engage le dialogue avec l'Autre, en l'occurrence ce père méconnu.

Le projet littéraire d'Édouard Louis n'a cessé de s'engager dans cette voie qui, à chaque titre ajouté, s'ouvre en un chemin plus vaste et pluralisé, qu'il s'agisse de la voix au « je » qui caractérisait *En finir avec Eddy Bellegueule* ou du dispositif narratif d'*Histoire de la violence* qui place la parole de la sœur et celle de l'auteur dans un dos-à-dos où la communication était rendue impossible malgré l'addition des voix. Dans *Qui a tué mon père*, la voix se solidarise du côté des dominé·es de tous horizons, sans toutefois se cristalliser autour d'une vision univoque de la violence sociale. Bien au contraire, elle dit toujours des phénomènes complexes, avec comme fil conducteur une réflexion autour de la violence qu'on exerce et qui est produite par une violence qu'on reçoit. Il y a une violence à la honte parce qu'elle crée de la honte chez les autres²⁷⁶. Or, si cette honte se transmet d'un corps à l'autre, la subversion suggérée dans *Qui a tué mon père*, et qui porte en elle une interrogation, c'est : pourquoi ne pas utiliser cette honte qui nous traverse, non pas pour nous diviser, mais pour nous rassembler ? Pourquoi ne

²⁷¹ J. Salingue. *Op. cit.*

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ Annie Ernaux, *Le vrai lieu : entretiens avec Michelle Porte*, *op. cit.*

²⁷⁴ *Ibid.*

²⁷⁵ *Ibid.*

²⁷⁶ Sara Ahmed, *op. cit.*

pas se saisir de ce sentiment négatif qui coule en nous, pour le transformer en une force agissante, en moteur de révolte ?

L'absence de point d'interrogation à la fin du titre *Qui a tué mon père* devient ainsi ce constat négatif qu'il faut dresser pour espérer un horizon favorable : « Ce constat, malgré les apparences, n'a rien de désespérant : ce que le monde social a fait, le monde social peut, armé de ce savoir, le défaire²⁷⁷. » Ce qui libère réellement, c'est ce constat de la domination plutôt que « la fiction d'une liberté fondamentale²⁷⁸. » S'il faut décroquer le sentiment de honte, et s'y prendre avec les outils de la littérature, ne faudrait-il pas alors décroquer ce qu'on entend par « littérature » ? Ne faudrait-il pas emprunter d'autres chemins que ceux de la fiction et du schéma narratif traditionnel ? C'est démasqué que Louis avance dans l'énonciation de *Qui a tué mon père*, au moyen, d'abord, de métaréflexions qui témoignent des difficultés qu'accompagnent l'écriture du livre : « [...] j'essaye de faire de mon mieux » (TP, 25); « Je voudrais essayer de formuler quelque chose » (TP, 34); « Ou plutôt, je parle trop vite, d'abord tu m'as supplié » (TP, 39); « [...] sans avoir le droit aux quelques années d'oubli du monde et de la réalité que les autres appellent la jeunesse – c'est une formule un peu bête, *les quelques années d'oubli du monde et de la réalité que les autres appellent la jeunesse*. » (TP, 41-42); « [...] c'est ça : c'est là que je voulais en venir » (TP, 42). Ces réévaluations et ces corrections inscrites à même la narration exposent les ficelles du texte.

D'une part, le dévoilement humble de la confection du livre permet à Louis de se dissocier de l'ethos apolitique, naturalisé et bourgeois associé au génie créateur. D'autre part, cette tactique discursive fait déborder le texte dans un réel toujours incertain, mouvant et imparfait; un réel qui n'a pas à être encadré, dompté par les quatre côtés d'une page. Ces digressions désalignent davantage le récit qui, déjà fragmenté, rompt avec la trame narrative linéaire qui s'impose à la tradition romanesque. Le texte accumule un autre type d'indications, cette fois-ci rappelant les didascalies théâtrales et le montage cinématographique : « Il faut imaginer la scène » (TP, 56); « Je reconstitue l'image » (TP, 25); « Une image » (TP, 46); « Une autre image » (TP, 47). Puis, en introduction du texte, comme un fantasme explicité :

²⁷⁷ Pierre Bourdieu, *Sociologie et démocratie*, op. cit.

²⁷⁸ Ballast. (2015, 22 janvier). « Édouard Louis : “Mon livre a été écrit pour rendre justice aux dominés” ». Récupéré de <https://www.revue-ballast.fr/edouard-louis/>

« Si ce texte était un texte de théâtre » (*TP*, 9). Le désir d'un brouillage des genres littéraires et des systèmes d'énonciation se combine dans un passage mêlant à la fois la métaréflexion et le langage associé au cinéma : « J'ai presque fini, je n'ai presque plus rien à raconter. C'est une des dernières scènes, après ce sera l'oubli. » (*TP*, 49)

Si ce qui se rappelle à nous avec le plus de vivacité sont les souvenirs de la violence et la trainée de honte qu'elle laisse derrière elle, la « scène originelle²⁷⁹ » qui a déclenché chez Édouard Louis le refus de l'écriture fictionnelle, est une scène télévisuelle :

Un soir, on regardait les informations avec mes parents et il y avait une petite interview de Le Clézio. Il parlait de la manière dont il construisait ses personnages, ses intrigues, et je me rappelle avoir pensé : « Mais pourquoi il ne parle pas de nous ? » J'ai eu un sentiment d'injustice tellement fort, je me disais : On est là, on souffre, mon père a le dos paralysé à cause d'un accident à l'usine et les gens s'amuse à inventer des personnages plutôt que de parler de nous. Je ressentais du dégoût. C'était une manière un peu naïve de formuler les choses évidemment, j'étais enfant, mais c'est ce que j'ai pensé ce jour-là et ça ne m'a jamais quitté²⁸⁰.

Ce qui est en jeu, ici, c'est la question de la visibilité, que l'auteur assimile à un enjeu de vérité : comment dire les vies invisibles mais néanmoins réelles ? Qu'est-ce que le fait d'en refuser la représentation biographique en littérature dit de la bourgeoisie culturelle, de sa volonté de ne pas se confronter à la réalité ? Ce que le champ littéraire « constitue comme positif²⁸¹ » représente un brouillage partiel ou total des notions de vérité et de fiction, perçu comme un signe de clairvoyance, de maturité auctoriale. Puisqu'elle consiste à mettre son imagination à profit, l'écriture de fiction est présentée comme la quintessence de l'écriture littéraire, comme si l'écriture non-fictionnelle n'était qu'un compte-rendu de la vie courante, ce qui explique le reproche adressé à Édouard Louis par des écrivain·es des classes dominantes : « Quand est-ce que tu vas te mettre au travail, plutôt que de raconter ce que tu as vu²⁸² ? »

²⁷⁹ C. Devarrieux. *Op.cit.*

²⁸⁰ *Ibid.*

²⁸¹ J. Salingue. *Op. cit.*

²⁸² F. Ouassak. (2018, 27 novembre). « Youcef Brakni et Édouard Louis » [Vidéo en ligne]. Récupéré de <https://www.youtube.com/watch?v=lfRIMIPGCY0>

Pour renverser la valeur négative attachée à l'écriture autobiographique, Édouard Louis trace une ligne entre vérité et fausseté pour estomper celle qui existe entre vérité subjective et vérité sociologique, ce qu'il appelle une vérité objective :

Combien de fois j'ai entendu « La littérature, ce n'est pas la vérité ». Ah bon ? Pour moi la vérité objective existe. Un noir qui se fait insulter, ou agresser, une femme qui se fait violer, un homme des classes populaires qui a le corps détruit à 50 ans par son travail... ce sont des vérités objectives²⁸³.

Là où il faut ajouter une nuance, c'est que la vérité comme elle est entendue ici pointe toujours vers une violence, vers cette mémoire qui en porte les traces indélébiles, et que la question de la vérité n'encadre donc pas, dans le projet louisien, tout processus mémoriel et tout souvenir, ce qui explique encore une fois comment la forme fragmentaire déployée dans *Qui a tué mon père* permet à l'auteur de se prémunir d'une « manière en littérature de parfois vouloir construire trop de cohérence qui finit par vous faire dire des choses fausses dans le seul but de construire cette totalité²⁸⁴ », parce qu'il faut parfois « laisser plus de place aux silences, aux ellipses, aux non-dits²⁸⁵ » qu'au remplissage narratif. « Linéarité » n'égale pas nécessairement « vérité », pas plus que « construction » n'égale « fiction », si on entend le mot « fiction » dans son sens étymologique, du latin *fictus* signifiant « feint ». La critique de la fiction selon Édouard Louis doit donc être entendue comme une critique de la feinte littéraire opérée par la bourgeoisie culturelle. La feinte, « l'action de dissimuler la réalité », est une « astuce destinée à détourner l'attention d'un·e individu·e ou d'une foule pour permettre à un illusionniste de réussir son tour ».

C'est dans ce paradigme, celui de la mystification de la violence et de la dénégation, qu'est compris l'impératif de la fiction en littérature. Si « capter les îlots de vérité objective²⁸⁶ » est l'épicentre du travail littéraire louisien, c'est parce que « ces éléments d'objectivité [...] sont confrontationnels²⁸⁷. » C'est parce que la communion entre ces deux aspects est jugée contradictoire par le champ littéraire, et parce qu'il y a résistance et opposition de la part des dominant·es que Louis pousse le brouillage toujours plus loin. Ainsi, si *En finir avec Eddy*

²⁸³ J. Salingue. *Op. cit.*

²⁸⁴ C. Devarrieux. *Op. cit.*

²⁸⁵ *Ibid.*

²⁸⁶ J. Salingue. *Op. cit.*

²⁸⁷ *Ibid.*

Bellegueule et *Histoire de la violence* portaient la mention « roman », il n'en est rien avec *Qui a tué mon père*, où nulle part dans le paratexte il n'y a mention de genre. Or, si ce dernier titre a plus à voir avec une hybridation entre le récit et le manifeste, la mention « roman », de fait, ne serait pas nécessairement assimilable à une écriture fictionnelle : « Le roman est un travail de construction littéraire qui permet justement d'approcher la vérité²⁸⁸ » en révélant « ce que le langage spontané ne parvient pas à dire²⁸⁹. » Le roman louisien, comme les livres d'Annie Ernaux, ne répond pas non plus au genre de l'autofiction, un genre de plus en plus prisé et étudié dans les universités, surtout depuis le tournant du 21^e siècle. Si l'autofiction peut être éminemment politique, elle n'est pas non plus assimilable à chaque œuvre littéraire écrite au « je ». L'autofiction prend comme point de départ des expériences subjectives. Elle a « pour principe, partant d'une histoire personnelle, de brouiller la frontière entre littérature et vérité²⁹⁰ », entre le soi et ses représentations et ses transformations; entre le récit de soi et l'invention fictionnelle. C'est cette frontière entre « construction littéraire » et « vérité » qu'Édouard Louis tente au contraire d'éclaircir. C'est également ce qu'Annie Ernaux signifie lorsqu'elle mentionne l'écriture transpersonnelle pour décrire son projet littéraire :

Je me suis toujours révoltée contre l'assimilation de ma démarche d'écriture à l'autofiction parce que dans le terme même il y a quelque chose de replié sur soi, de fermé au monde. Je n'ai jamais eu envie que le livre soit une chose personnelle. Ce n'est pas parce que les choses me sont arrivées à moi que je les écris, c'est parce qu'elles sont arrivées, qu'elles ne sont donc pas uniques. Dans [mes livres], ce n'est pas la particularité d'une expérience que j'ai voulu saisir mais sa généralité indicible.

Une démarche semblable se retrouve chez Didier Eribon. Il s'agit, au fond, d'appréhender le *je* comme un produit du déterminisme social : non pas associer son expérience vécue à des spécificités mouvantes qui se rattachent à une singularité individuelle, mais plutôt de comprendre « les clés de la singularité individuelle dans ce qu'il y a de plus impersonnel et de plus collectif, de plus ancré dans les profondeurs du temps historique, dans les distributions de l'espace géographique et du monde social²⁹¹. » Il me semble que la démarche d'Édouard Louis appartient donc plus à ce qu'Annie Ernaux appelle l'écriture « auto-socio-biographique » :

²⁸⁸ M. Abescat. *Op. cit.*

²⁸⁹ *Ibid.*

²⁹⁰ *Ibid.*

²⁹¹ Didier Eribon, *La société comme verdict*, *op. cit.*, p. 246.

inclure au cœur du soi, du récit de sa personne, l'explication sociologique. Inclure également, dans le récit qu'on fait de communautés dominées auxquelles on appartient, à la fois une critique de la violence et une indulgence sociologique, c'est-à-dire une compréhension sensible des causes qui engendrent la violence de ces mêmes communautés.

Tenter la mise en relation de l'expérience vécue avec l'analyse sociologique, afin que de la première jaillisse une vérité sur l'autre et vice-versa, c'est aussi tenter d'échapper aux fausses binarités que la pensée dominante nous impose, et auxquelles le champ littéraire n'échappe pas. Cet assortiment éclectique se retrouve dans le travail sur la langue, plus particulièrement dans une contiguïté des types de langage. Dans une analyse d'*En finir avec Eddy Bellegueule*, la chercheuse Hélène Palardy remarque que « les difficultés ou les violences quotidiennes sont exprimées par la classe sociale dans sa langue, quitte à réitérer le propos : “La honte de vivre dans une maison qui semblait s'écrouler un peu plus chaque jour *C'est pas une baraque c'est une ruine*”²⁹². » La répétition du même énoncé à deux niveaux de langage veut, au moyen de la proximité, « montrer comment les deux s'affrontent, se télescopent, comment la langue des dominants exclut celle des dominés²⁹³. » Cette confrontation dés euphémise la violence du propos; elle révèle la violence d'un type de langage sur un autre, mais surtout ce que cette violence culturelle cache d'exclusion sociale et économique. S'il est souhaitable de « lutter contre une certaine idéologie de la littérature et de l'art, qui consiste [...] à valoriser le fait de ne pas dire²⁹⁴ », lutter contre « l'euphémisme dans ses formes les moins visibles²⁹⁵ » implique de faire doublement pression sur des forces sociales qui se présentent à nous comme indépendantes l'une de l'autre, alors qu'elles forment une chaîne bien huilée de reproduction de la violence.

C'est ce désir de faire pression qui détermine l'emploi d'un procédé discursif central dans l'écriture louisienne : la répétition. Ce procédé illustre d'abord la mémoire qui rejoue en boucle des souvenirs douloureux, associés à la morsure terrible de la honte, et qui se traduit

²⁹² Hélène Palardy, *Édouard Louis, « En finir avec Eddy Bellegueule »: une littérature ensauvagée de l'exclusion*, 19 octobre 2017, Université du Québec à Montréal. Récupéré de <http://oic.uqam.ca/en/carnets/ensauvagement-du-personnage-et-ecriture-ensauvagee/edouard-louis-en-finir-avec-eddy>

²⁹³ M. Abescat. *Op. cit.*

²⁹⁴ J. Salingue. *Op. cit.*

²⁹⁵ *Ibid.*

dans *Qui a tué mon père* par un retour cyclique au « soir du faux concert » – ce soir où le père, embarrassé par le fils imitant devant leurs invité·es une chanteuse d'un groupe pop, détourne le regard. Louis fait référence six fois à cette soirée. À chaque fois, le nouvel ajout permet de préciser des détails, d'éclaircir l'événement, d'y ajouter des couches de sens, autant sociologique que sensible, pour avancer l'interrogation taboue : « Le soir du faux concert, est-ce que je t'ai blessé parce que j'avais choisi de faire la chanteuse – la fille ? » (*TP*, 33) Si « la honte n'est que répétition et accumulation²⁹⁶ », les reprises de la scène, pour la plupart très courtes, cherchent obsessionnellement à donner au fils « une réponse qu'il n'obtiendra jamais. » (*TP*, 10), et qui lui permettrait de briser le cycle de l'humiliation. Sur le principe de répétition, la chercheuse Marie-Laure Bardèche avance l'idée que « la volonté explicite de répétition révèle [...] cette valeur en soi du discours, mais elle fait plus encore, puisqu'elle la lui octroie en vue de la persuasion²⁹⁷. » L'usage du procédé répétitif veut convaincre; il exige qu'on s'arrête au propos, qu'on le scrute, qu'on en comprenne « la nécessité et [...] l'urgence » (*TP*, 23). La répétition, lorsqu'elle s'attarde à rejouer un événement violent avec toujours plus de précision, avec toujours plus de force et de justesse, demande justice et cherche à obtenir réparation. Si, dans la honte, il y a « l'impression que tout maintenant peut vous arriver, qu'il n'y aura jamais d'arrêt²⁹⁸ », chez Louis, la répétition cherche à stopper la violence en ravivant des rapports humains : « Loin de marquer par un redoublement intempestif un arrêt de la communication, [la répétition] en garantit la vivacité²⁹⁹. » La répétition veut (r)accrocher le regard des dominé·es, les amener à se voir l'un·e l'autre : « Je voulais que tu me regardes » (*TP*, 25) écrit Édouard Louis au père. Elle veut surtout donner à voir les personnes invisibilisées dans la littérature.

Dans *Qui a tué mon père*, le procédé de répétition se joint à celui de la métaréflexion au moment où Louis narre le passé traumatique de son père :

Ton père buvait beaucoup d'alcool et certains soirs, à cause de l'alcool, il frappait ta mère. [...] Ça aussi je l'ai déjà raconté – mais est-ce qu'il ne faudrait pas se répéter quand je parle de ta vie, puisque des vies comme la tienne personne n'a envie de les entendre? Est-ce qu'il ne faudrait pas se répéter

²⁹⁶ Annie Ernaux, *La honte*, *op. cit.*

²⁹⁷ Marie-Laure Bardèche, *Le principe de répétition : littérature et modernité*, Paris : Éditions L'Harmattan, p. 56.

²⁹⁸ Annie Ernaux, *op. cit.*

²⁹⁹ Marie-Laure Bardèche, *op.cit.*, p. 56.

jusqu'à ce qu'ils nous écoutent ? [...] Je n'ai pas peur de me répéter parce que ce que j'écris, ce que je dis ne répond pas aux exigences de la littérature [...].
(*TP*, 22-23)

La vraie répétition, selon Bardèche, implique toujours « de signifier la répétition au moment même de son accomplissement³⁰⁰. » En explicitant ce qu'il cherche à produire par ce martèlement, Édouard Louis enjoint les lecteur·ices, mais plus spécialement les élites, à se confronter à la souffrance véritable de son père. Par refus de l'oubli, de l'indifférence, du regard qui glisse sur la violence sans vouloir s'en saisir, il faut insister, quitte à déroger des règles que la littérature canonique s'est imposée. La répétition devient alors performative. Elle réitère une proposition littéraire jusqu'à ce que cette proposition devienne une affirmation qu'on peut exemplifier dans le réel. À chaque (ré)actualisation, le discours répété se gonfle d'une agentivité énonciatrice. En répétant à trois reprises « Ce genre d'humiliation venue des dominants te fait ployer le dos encore plus » (*TP*, 76, 80, 81-82), l'énonciation s'empare de l'énoncé répété compulsivement par le père « Je ne suis pas un fainéant » (*TP*, 81), cette « insulte [qui] planait au-dessus de [lui], comme un spectre [qu'il voulait] exorciser » (*TP*, 81), pour le renvoyer aux politicien·nes. Le discours qui se répète prend ainsi en assurance. Il devient consistant. Il devient matériau, un outil, une arme, comme la honte peut l'être, comme nous pouvons nous-mêmes le devenir en tant que caisses de résonance pour cette parole renforcée. Si aujourd'hui nous sommes « des instruments de honte, [...] des outils de honte³⁰¹ », c'est qu'il existe en nous un potentiel : celui de « mettre la honte à ces gens-là qui essaient de nous mettre la honte à nous³⁰². »

3.4 Un *nous* révolté : « pas de vérité sans colère³⁰³»

Activer cette puissance de révolte, c'est réussir à percevoir les potentialités de transformation, de création et de réinvention, là où le monde social ne dépeint que du négatif. La révolte naît alors de cet espace délaissé où on essaie de contenir le sentiment de colère. En ne pouvant « s'empêcher d'exclure les gens nouveaux qui arrivent³⁰⁴ » dans leur communauté,

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 55.

³⁰¹ F. Ouassak, F. *Op.cit.*

³⁰² *Ibid.*

³⁰³ E. Richeux. *Op. cit.*

³⁰⁴ *Ibid.*

les dominant·es finissent par construire « des armes contre eux³⁰⁵ ». Ainsi, Édouard Louis n'a pas commencé à écrire pour s'inclure dans une hiérarchie socioculturelle, mais plutôt « dans un geste de colère contre le champ littéraire³⁰⁶ ». L'autodétermination symbolique m'apparaît être une de ces armes façonnées à partir de la colère et du rejet : refuser l'image d'une communauté imposée par le regard dominant; refuser la perception stérile de la bourgeoisie culturelle sur les transclasses : « Souvent, on pense les transfuges dans ce qu'ils recèlent de négatif : la dépossession, la honte, les traumatismes, mais il y a aussi un foyer de chamboulement de beaucoup de choses, dont la littérature³⁰⁷. » Avec ce mouvement des transclasses dans les universités et les milieux culturels légitimés, c'est l'arrivée « des langages nouveaux³⁰⁸. » Il s'agit bien d'un mouvement, c'est-à-dire d'un changement radical de position dans l'espace. Quand ce changement se fait de manière collective, et qu'il s'effectue d'un lieu physique et symbolique excentré à un lieu dominé par une élite, on peut alors parler d'un mouvement social, qui est « un moment de subversion du langage, un moment où les vieux langages peuvent vaciller³⁰⁹. »

Les vieux langages fonctionnent selon la binarisation de la pensée. Imaginer un langage nouveau, c'est oser la sortie des binarismes, c'est brouiller les frontières entre les genres, qu'ils soient sexués ou littéraires : « faire disparaître la frontière entre littérature et sociologie³¹⁰ », mais aussi « entre le collectif et l'individuel, [...] entre le conscient et l'inconscient, entre le corporel et l'intellectuel, entre la compréhension et la sensibilité [...]³¹¹. » Si « toutes les lois sociales [...] peuvent être contrecarrées par une action armée de la connaissance de cette loi³¹² », peut-être faut-il en conclure que cette connaissance ne s'est jamais tenue d'un côté ou de l'autre, mais plutôt dans un point de jonction, dans un intervalle qu'on a voulu protéger de remparts, qu'on a voulu camoufler. Pas d'opposition entre affects et connaissance, donc, mais plutôt un travail conjoint, pour que l'apprentissage des mécanismes sociaux qui permettent la

³⁰⁵ *Ibid.*

³⁰⁶ C. Devarrieux. *Op.cit.*

³⁰⁷ Ballast. *Op.cit.*

³⁰⁸ *Ibid.*

³⁰⁹ Édouard Louis. (2018, 4 décembre). Quelques réflexions sur le mouvement des gilets jaunes, sur son importance, et sur le mépris et l'extrême violence à laquelle on assiste aujourd'hui à l'égard des classes populaires [Message sur Facebook]. Récupéré de <https://www.facebook.com/edouard.bellegueule>

³¹⁰ C. Devarrieux. *Op.cit.*

³¹¹ Annie Ernaux, « La distinction, œuvre totale et révolutionnaire », *op. cit.*, p. 41.

³¹² Pierre Bourdieu, *Sociologie et démocratie, op. cit.*

reproduction de tous les types d'oppression pousse la compréhension de la souffrance socio-identitaire « à son niveau d'exigence le plus haut³¹³. » L'atteinte de ce lieu intermédiaire incarne peut-être ce « quelque chose [qui] se craquèle³¹⁴ » et ouvre à la parole.

La circulation libre des nouveaux langages appelle ainsi « à la révolte contre les normes sociales qui nous enserrent, qui nous assignent à des places prédéterminées dans l'espace social³¹⁵. » C'est en sortant de la honte qui paralyse, en la secouant suffisamment pour qu'elle se transforme en « énergie transformatrice³¹⁶ », en lui enlevant son caractère tabou et en la resignifiant positivement, qu'un *nous* agissant peut se constituer. Resignifier la honte, c'est accepter qu'elle « peut être quelque chose de très bien³¹⁷ » si elle sert à orienter l'action, à « informer la pratique³¹⁸ » littéraire et politique pour éviter qu'elle serve à isoler l'Autre; pour qu'elle ne l'invisibilise plus, qu'elle ne se détourne plus de sa souffrance. Un *nous* peut alors se constituer sur la base de la reconnaissance du malheur comme étant tout autant structuré et structurant que le bonheur; que « what happens to us might be connected in some way to what happens to others³¹⁹. » Cette connexion nous permet de comprendre que « nous sommes une population entière, une entité pleine de honte [...], un mouvement³²⁰. »

Ce *nous* peut représenter avant tout les potentialités qui nous habitent en tant qu'être humain, mais qui, lorsque nous sommes marginalisé·es, nous sont volées par la société. C'est pour cela que la compréhension des mécanismes de la violence constitue « le point de départ de l'invention de soi³²¹ », ou plutôt de la réinvention de soi : « Notre passé est encore notre présent. Par conséquent, on se reformule, on se recrée (comme une tâche à reprendre indéfiniment), mais on ne se formule pas, on ne se crée pas³²². » En ce sens, le *nous* existe au sein même du *je* parce qu'« à l'intérieur d'une personne, il y a toujours plusieurs personnes³²³. »

³¹³ Ballast. *Op. cit.*

³¹⁴ Didier Eribon, *Retours sur Retour à Reims*, *op.cit.*

³¹⁵ M. Voinchet. *Op.cit.*

³¹⁶ Eve Kosofsky Sedgwick cité par Didier Eribon, *Retour à Reims*, *op.cit.*, p. 229.

³¹⁷ C. Devarrieux. *Op.cit.*

³¹⁸ E. Richeux. *Op. cit.*

³¹⁹ Sara Ahmed, *The Promise of Happiness*, *op.cit.*, p. 87.

³²⁰ T. Siemsen. *Op. cit.*

³²¹ Ballast. *Op. cit.*

³²² Didier Eribon, *Retour à Reims*, *op.cit.*

³²³ F. Ouassak. *Op.cit.*

De l'union des affects et de la raison émerge ainsi « le sujet socio-historique³²⁴ » qui, en (re)rejetant le sentiment de honte « sur les oppresseurs, les exploités, les profiteurs, ceux qui sont responsables de l'ordre social³²⁵ », arrive à l'extérioriser, c'est-à-dire à le contextualiser socialement et historiquement, pour en venir à « déplacer la responsabilité du niveau individuel au niveau social : c'est la société qui est injuste, inégalitaire, ce ne sont pas les personnes qui sont mauvaises³²⁶. » Or, l'extériorisation de la honte ne peut s'effectuer que si l'on comprend, pour reprendre les paroles de la chanteuse Sevdaliza, que « shame invaded truth ». La honte envahit une vérité objective au cœur de la souffrance psychique et corporelle, vérité qui est la suivante : notre souffrance n'est pas causée par nos identités, issue du fait que nous serions individuellement, et donc intrinsèquement inadéquates, étranges, méprisables. Elle est produite par des agents sociaux qui, en nous mettant la honte, en nous gardant dans l'embarras et l'humiliation, cherchent à nous murer dans le silence du tabou et du désamour de soi pour mieux nous neutraliser. C'est en comprenant cette mécanique de reproduction de la violence que la personne honteuse peut se rendre compte à quel point elle est malheureuse, comme le suggère Sara Ahmed : « Opening up the world, or expanding one's horizons, can thus mean becoming more conscious of how much there is to be unhappy about³²⁷. »

Que faire de cette souffrance refoulée, qui, par une prise de conscience, rejaillit dans nos corps et nos psychés ? « J'ai souvent dit que la grandeur du féminisme, d'auteures comme Violette Leduc et Simone de Beauvoir, par exemple, était de nous avoir appris à souffrir³²⁸ », déclare Édouard Louis. Ces auteures, continue-t-il, « nous ont permis de percevoir une violence dont on ne souffrait pas toujours parce qu'elle se présentait avec l'apparence du toujours-ainsi, et cette souffrance qu'elles permettent, qu'elles rendent dicible peut constituer le point de départ de la révolte³²⁹. » Or la révolte, qui est un acte commun, un instant d'agentivité collective face à l'autorité politique et aux normes établies, ne peut avoir lieu sans agentivité individuelle, c'est-à-dire, sans colère. La colère se distingue de la révolte parce qu'elle est, par définition, un affect lié à une blessure ou à une frustration personnelle. C'est cette réalisation

³²⁴ Vincent de Gaujelac, *op.cit.*

³²⁵ *Ibid.*

³²⁶ *Ibid.*

³²⁷ Sara Ahmed, *op.cit.*, p. 70.

³²⁸ J. Faerber. *Op. cit.*

³²⁹ *Ibid.*

émotionnelle, viscérale de la violence, qui peut apporter « un supplément de conscience susceptible d'accompagner un mouvement de transformation sociale³³⁰. » Avant d'en arriver à la révolte, l'individu·e doit donc laisser sa colère émerger, puisqu'« il faut au moins un sentiment aussi puissant que la colère pour s'arracher [...] à tout ce qui est tellement intégré, tellement inscrit dans nos corps qu'on ne le voit plus, qu'on n'en parle plus, qu'on ne le dit plus³³¹. » C'est après qu'il peut se solidariser avec les autres dominé·es, puisque, pour le dire avec Ahmed, « there is solidarity in recognizing our alienation from happiness, even if we do not inhabit the same place (as we do not)³³². »

« Révolution, colère; colère, vérité : c'est une sorte d'équation³³³ », propose Édouard Louis. Il faudrait donc apprendre à souffrir mieux. Souffrir plus consciemment, souffrir sans en avoir honte, souffrir ensemble, pour écouter et comprendre ce que cette souffrance dit sur la violence du monde; sur la possibilité de dénoncer et renverser cette violence, surtout, dans l'espoir de vivre une vie vivable, une vie meilleure, une vie réellement heureuse.

³³⁰ L. Casagrande. *Op. cit.*

³³¹ E. Richeux. *Op. cit.*

³³² Sara Ahmed, *op.cit.*, p. 87.

³³³ E. Richeux. *Op. cit.*

CONCLUSION

*Apprendre, comprendre, entreprendre, même si on a mal
S'élever, progresser, lutter, même quand on a mal*
– Kery James

Au moment où je rédige mon troisième et dernier chapitre, une polémique fait rage dans le milieu littéraire québécois : le premier ministre du Québec, François Legault (reconnu entre autres pour son refus de reconnaître l'existence du racisme systémique, ainsi que pour ses positions contre le port de signes religieux chez les employé·es de l'état, et qui vise particulièrement l'interdiction du port du voile chez les enseignantes musulmanes du réseau scolaire public; pour avoir demandé au gouvernement canadien d'abaisser le seuil de migrant·es syrien·nes accueilli·es au pays; enfin, pour avoir placé à la tête des affaires autochtones Ian Lafrenière, un policier et ancien porte-parole du Service de Police de la Ville de Montréal) prend part à des prescriptions littéraires organisées par l'Association des libraires du Québec. Lors de sa participation à cette initiative appelée *Lire en chœur*, Legault suggère aux citoyen·nes de lire deux chroniqueur·es de droite, Denise Bombardier et Mathieu Bock-Côté, reconnu·es pour leurs propos transphobes, racistes, antiféministes et homophobes au sein de leurs ouvrages respectifs, ainsi qu'à l'intérieur du Journal de Montréal. Des voix s'élèveront pour souligner la dangerosité d'accorder une telle tribune à François Legault, qui a profité de cette plateforme pour véhiculer des idées politiques s'inscrivant dans le programme de son parti de droite, la Coalition Avenir Québec. Dans un communiqué de la Coopérative des Librairies indépendantes du Québec, coécrit par le président et le directeur général, deux hommes d'affaires blancs, on postule qu'il faut célébrer « le fait que le premier ministre François Legault ait partagé son amour de la lecture³³⁴. Ce discours sera véhiculé par différentes

³³⁴ A. Bergeron, J.-B. Dumais, « La liberté d'expression et le rôle essentiel des livres », *Les libraires*, 30 novembre 2020. Récupéré de <https://revue.leslibraires.ca/actualites/le-monde-du-livre/la-liberte-dexpression-et-le-role-essentiel-des-livres/>

instances littéraires, accordant à l'objet livresque et au geste de lecture des vertus pures, immatérielles, délestées de toute « souillure » sociale. Cet épisode récent dans l'histoire culturelle du Québec m'amène, pour conclure ce mémoire, à une réflexion sur le rôle politique de la culture, et sur la valeur que l'on accorde à l'art et à la littérature. Comme le souligne Édouard Louis, « pour beaucoup la pureté littéraire [équivaux] ces dernières années à ne pas parler du monde, ne pas parler de la violence, de la pauvreté, des classe sociales, à ne pas paraître trop politique³³⁵ ». Cette opération d'épuration aura pour conséquence de dépolitiser la figure la plus politique de la province québécoise : son premier ministre. S'il n'y a pas de valeur immédiate de l'art, c'est que, pour Édouard Louis, il n'est pas suffisant d'appartenir à la culture ou à un milieu éduqué pour résister; pour faire preuve d'*engagement*, c'est-à-dire pour donner une partie de soi-même – de son temps, de son énergie, de sa pensée, de sa pratique créatrice – en gage à une lutte qui nous dépasse en tant qu'individu·e. Pour que l'amour des livres ne suffise plus à supplanter l'amour des droits humains, il faudrait « de ne pas trop croire en la littérature, de ne pas trop croire en l'art³³⁶ », ce qui veut dire renverser les valeurs positives associées à la culture, comme on retourne une pierre pour voir ce qui se cache dessous.

« Les livres permettent de nous évader³³⁷ », peut-on lire dans le communiqué de la LIQ. Il me semble d'abord crucial de circonscrire ce « nous » auquel on fait référence. Je pose l'hypothèse du groupe majoritaire; celui qu'on ne ressent pas le besoin de nommer parce qu'il représente la norme : blanche, de classe moyenne ou aisée, cismasculine et hétérosexuelle. Une fois ce référent ciblé, les énoncés fonctionnant comme des vérités, rattachées aux groupes et aux idéologies qu'elles défendent, apparaissent comme des principes qui ne peuvent fonctionner que dans un certain type de régime symbolique, celui d'un imaginaire hégémonique rattaché à la réalité dominante. Or, lorsqu'on s'attarde au paradigme du *particulier*, les affirmations universelles ne sont plus que des discours « dans l'espace de la politique, dans l'espace des médias, [...] recouverts de faussetés³³⁸ ». L'évasion évoquée par les LIQ ne concernerait que ceux qui peuvent échapper au monde social, le temps d'une lecture. Pour le dire avec Édouard Louis, « c'est quand vous avez des privilèges que vous

³³⁵ J. Salingue. (2018, 5 novembre). *Op. cit.*

³³⁶ E. Richeux. *Op. cit.*

³³⁷ A. Bergeron, J.-B. Dumais, *op. cit.*

³³⁸ F. Ouassak, F. *Op.cit.*

pouvez rêver. Que vous pouvez vous détacher de la réalité³³⁹. » Ces privilèges découlent aussi bien de conditions matérielles que de faits socio-identitaires. Se draper de papier imprimé n'empêche pas un corps violenté – un corps de femme, un corps racisé, un corps queer, un corps pauvre – de souffrir.

Il y aurait donc une vision de la littérature – et de la lecture – qui sert à nier la violence du monde, plutôt qu'à la mettre en lumière afin d'y mettre fin. Il est prestigieux de lire et d'écrire, quand les productions culturelles et intellectuelles sont présentées comme des objets de culte à idolâtrer. Le livre élevée en idole (du latin *idolum* : « image; forme ») s'apparente alors à un veau d'or : on le célèbre pour ses contours, pour l'étincellement symbolique qu'il projette; son existence extrinsèque est prise pour sa valeur totale et matérielle. Puisque le symbole justifie le contenu, les gestes d'écriture et de lecture peuvent se détourner plus aisément de l'interpellation éthique et pragmatique : « qu'est-ce qu'on fait³⁴⁰ ? » Ignore-t-on le contexte social dans lequel nous évoluons en tant qu'écrivain·e et lecteur·ice, ou accepte-t-on d'en tenir compte lorsqu'on crée et entre en relation avec un objet culturel? L'évasion devient-elle une fuite des problèmes que l'on subit, ou plutôt des problèmes que l'on reproduit ? Est-ce qu'on « [mesure] la valeur de la littérature à sa capacité à nier le monde³⁴¹ » ?

Lors de la polémique entourant le passage de François Legault à *Lire en chœur*, le chroniqueur et avocat caucasien Frédéric Bérard qualifie les femmes racisées qui ont dénoncé l'initiative de l'ALQ de « terroristes intellectuel[les]³⁴². Il retourne ainsi l'infamie et renvoie ces femmes à la honte et à l'humiliation, qui est « toujours un moyen de renforcer l'autorité³⁴³. » Ce sont ces femmes qui causeraient la peur et la violence, au lieu de la subir. Qui plus est, en renvoyant à l'intellectualisme, le chroniqueur limite le message véhiculé par ces femmes à une prise de position abstraite et théorique. Ce qui est pourtant décrié, c'est la banalisation du

³³⁹ F. Ouassak. *Op.cit.*

³⁴⁰ E. Richeux. *Op.cit.*

³⁴¹ J. Salingue. *Op. cit.*

³⁴² F. Bérard. (2020, 29 novembre). Néo-délire, cette fois de la part de l'Association des libraires du Québec. Gênant, inquiétant et sidérant, surtout vu le rôle sociétal qu'elle exerce. Avoir peur des terroristes, même intellectuels, c'est leur donner raison. Basta. [Gazouillis sur Twitter]. Récupéré de https://twitter.com/F_Berard/status/1333224958424715264

³⁴³ Vincent de Gaujelac, *op. cit.*, p. 82.

racisme par le premier ministre, et les conséquences concrètes d'un tel discours sur les vies et les corps minorisés.

François Legault et les autrices racisées sont séparées par des mondes sociaux qui, telles des barrières, empêchent leurs trajectoires de s'entrecroiser; lorsque ces femmes réussissent à enjamber les frontières pour parvenir jusqu'au premier ministre, la collision s'avère d'autant plus violente qu'elles demandent à un homme de pouvoir de se responsabiliser et d'entrer en dialogue avec elles, c'est-à-dire de reconnaître qu'elles existent et qu'elles parlent, alors qu'elles auraient dû rester à leur place, loin de lui, dans l'ombre. En choisissant de se rapprocher du pouvoir politique pour *dire* la violence sociale, elles opèrent ce qu'Édouard Louis s'attache à produire en écrivant *Qui a tué mon père*, et que Geoffroy de Lagasnerie nomme le « principe de nomination³⁴⁴ » : « Soit nommer des idées, soit nommer des gens, des personnes³⁴⁵ » afin de « ramener la réalité à ce qu'elle est³⁴⁶ », celle-ci étant « des rapports humains³⁴⁷ », et non pas des structures qui flottent au-dessus de nos têtes.

Faut-il alors faire le choix d'une culture qui fait taire, ou qui donne envie de parler ? D'une littérature qui efface en prétendant universaliser, ou qui pluralise les voix et les représentations qui la constituent ? Chez Édouard Louis, si un *nous* émerge du réel, comme nous l'avons vu, il prend aussi forme grâce à un registre symbolique. C'est un *nous* qui s'appuie sur des filiations auctoriales ayant en commun la recherche d'« une forme littéraire qui produit un désir irréprouvable de parler³⁴⁸. » L'auteur affirme que « les livres d'Annie Ernaux ont été ça pour [lui]³⁴⁹. » Contrecarrer l'isolement que provoque la hiérarchie des oppressions et l'intégration de la honte, et se réinventer pour se révolter contre les discours normatifs, implique d'établir de nouvelles solidarités, de nouvelles relations humaines.

Il est vrai que j'ai moi-même voulu échapper aux discours sexiste, raciste et grossophobe de mon milieu d'origine en m'intégrant à de nouvelles communautés, culturelles, militantes et universitaires. Pourtant, j'ai toujours senti que ces discours traversaient ma famille

³⁴⁴ J. Colin. (2018, 3 octobre). « Édouard Louis et Geoffroy de Lagasnerie », *Entrez sans frapper*. Récupéré de https://www.rtb.be/auvio/detail_edouard-louis-et-geoffroy-de-lagasnerie?id=2404549

³⁴⁵ *Ibid.*

³⁴⁶ *Ibid.*

³⁴⁷ *Ibid.*

³⁴⁸ E. Richeux. *Op. cit.*

³⁴⁹ *Ibid.*

et mes ami·es malgré elleux, qu'iels n'étaient donc pas des personnes insensibles, mais plutôt qu'iels reproduisaient à leur corps défendant la pensée dominante et en étaient donc victimes. Tel un serpent qui se mord la queue, la reproduction de la violence provoque « un questionnement autour du fait que l'on n'est pas seulement victime de la violence que l'on reçoit, mais aussi de la violence que l'on exerce³⁵⁰. »

Or la pensée dominante populaire n'est pas celle de la bourgeoisie culturelle, mais celle des positions politiques centre-droites et de la droite économique québécoise et canadienne. D'une part, il y a donc cette soumission inconsciente à la droite économique. D'autre part, il y a, au sein de ma famille, une méfiance immense envers les dominant·es culturel·les qui, s'iels sont souvent pauvres, semblent évoluer dans un paradigme symbolique encore plus inaccessible que celui des riches. C'est ce qu'Édouard Louis appelle « la force excluante de la culture³⁵¹ », exclusion qui fait qu'aux yeux de ma tante, un homme comme Jeff Bezos est un homme d'affaires admirable, alors qu'un intellectuel travaillant à déconstruire la violence économique, s'il s'exprime dans un langage châtié, est un snob, et donc un ennemi. C'est l'illusion méritocratique provoquée par une manipulation populiste. La question est alors de savoir comment unir les savoirs sur les oppressions socio-identitaires et la compréhension de la violence culturelle.

Mon parcours académique, puisqu'il s'ancre dans les années 2010, est marqué par l'enseignement de connaissances liées aux *cultural studies*, aux *gender studies*, à la sociologie du racisme, bref, à l'étude des politiques identitaires. Or, la question de la domination culturelle m'est souvent apparue comme la grande oubliée des savoirs progressistes enseignés, puisqu'elle s'oppose justement à la hiérarchisation institutionnalisée des savoirs et à leur reproduction. C'est pour cela que j'écrivais de manière anecdotique et ironique, dans le cadre d'une suite poétique publiée en revue :

lors d'un séminaire sur l'altérité / j'ai récité le refrain appris à quatre ans
pendant une épluchette de blé d'inde / a l'enlève sa brassière, maudit qu'y'a
d'la poussière / a l'enlève ses bas, maudit qu'ça sent l'tabac / l'herbe fluo, le

³⁵⁰ J. Salingue. *Op. cit.*

³⁵¹ A. Charron. (2017, 20 février). « Numéro 26 : une histoire de la violence avec Édouard Louis », *France Culture*. Récupéré de <https://www.franceculture.fr/emissions/une-vie-d-artiste/numero-26-une-histoire-de-la-violence-avec-edouard-louis>

mais sucré, le tartre / sur les gencives de mes oncles chansonniers / n'étaient
 nullement distinction / digne d'une prise de notes sérieuse / et méthodique³⁵²

Selon moi, s'il faut s'intéresser davantage à la vie des personnes des classes populaires; surtout, il faut travailler à leur inclusion, et non à leur assimilation, dans les milieux culturels et universitaires. Or, pour le dire avec Édouard Louis,

On ne peut pas parler des classes populaires comme on en parlait dans les années 1940, comme si entre les deux il n'y avait pas eu le mouvement féministe, le mouvement LGBT, le mouvement noir. On doit développer une vision plus complexe, et cela ne signifie pas stigmatiser, mais intégrer au mot « classes populaires » des vies qui auparavant en étaient exclues³⁵³.

La non-viabilité de la pensée intersectionnelle face à la lutte des classes est un débat qui revient de manière cyclique au sein de la gauche québécoise. J'y vois une énième binarité à déconstruire. Faut-il espérer avancer sans s'approcher l'un·e de l'autre ? Ne serait-il pas préférable d'« interroger chacune de ces luttes à la lumière des autres pour penser les combinaisons³⁵⁴ » ? Sans vouloir « rassembler toutes ces luttes au sein d'une grande lutte³⁵⁵ », au risque de retomber « dans une forme d'universel abstrait³⁵⁶ », peut-on raviver une empathie transversale qui, sans servir à nier les spécificités de chaque lutte, permet d'en comprendre les racines et d'être solidaires le temps d'une convergence intermittente, mais également de façon durable ? Ce mouvement est encore à fomentier, à imaginer; un mouvement qui, alimenté par le sentiment de honte, sait dire dans un pluriel à l'unisson, tel le père d'Édouard dans cette formule qui conclut *Qui a tué mon père* : « Tu as raison, je crois qu'il faudrait une bonne révolution. » (*TP*, 85).

³⁵² Mélodie Drouin, « Nos savoirs (à bâtons rompus) », *Mœbius* n° 166, « Mais il ne suffit pas de se tenir debout sur l'autre rive du fleuve », automne 2020, p. 69.

³⁵³ J. Salingue. *Op. cit.*

³⁵⁴ *Ibid.*

³⁵⁵ *Ibid.*

³⁵⁶ *Ibid.*

BIBLIOGRAPHIE

Corpus étudié

Louis, Édouard. *En finir avec Eddy Bellegueule*, Paris : Éditions du Seuil, 2014.

_____. *Histoire de la violence*, Paris : Éditions du Seuil, 2016.

_____. *Qui a tué mon père*, Paris : Éditions du Seuil, 2018.

Corpus théorique

Abescat, M. (2014, 18 juillet). « Édouard Louis : “J’ai deux langages en moi, celui de mon enfance et celui de la culture” », *Télérama*. Récupéré de <https://www.telerama.fr/livre/edouard-louis-j-ai-deux-langages-en-moi-celui-de-mon-enfance-et-celui-de-la-culture,114836.php>

Alloncle, Anne-Laure. *Michel Foucault et la grande histoire de l'exclusion : du monstre à l'anormal*. Récupéré de https://www.academia.edu/3022391/Michel_Foucault_et_la_grande_histoire_de_lexclusion_du_monstre_%C3%A0_lanormal

Ahmed, Sara. *Living a Feminist Life*, Durham and London : Duke University Press, 2017.

_____. *The Promise of Happiness*, Durham and London : Duke University Press, 2010.

Austin, John Langshaw. *Quand dire, c'est faire*, Paris : Éditions du Seuil, 1970.

Ballast. (2015, 22 janvier). « Édouard Louis : “Mon livre a été écrit pour rendre justice aux dominés” ». Récupéré de <https://www.revue-ballast.fr/edouard-louis/>

Bardèche, Marie-Laure. *Le principe de répétition : littérature et modernité*, Paris : Éditions L’Harmattan.

Beauvoir, Simone de. *Le deuxième sexe I : les faits et les mythes*, Paris : Éditions Gallimard, 2015 (1949).

Benjamin, Walter. *Œuvres III*, Paris : Gallimard, 2000.

- Bérard, F. (2020, 29 novembre). Néo-délire, cette fois de la part de l'Association des libraires du Québec. Gênant, inquiétant et sidérant, surtout vu le rôle sociétal qu'elle exerce. Avoir peur des terroristes, même intellectuels, c'est leur donner raison. Basta. [Gazouillis sur Twitter]. Récupéré de https://twitter.com/F_Berard/status/1333224958424715264
- Bergeron, A., Dumais, J.-B. (2020, 30 novembre). « La liberté d'expression et le rôle essentiel des livres », *Les libraires*. Récupéré de <https://revue.leslibraires.ca/actualites/le-monde-du-livre/la-liberte-d-expression-et-le-role-essentiel-des-livres/>
- Bergounioux, Pierre. « Esquisse d'un idéal-type transversal : le bon garçon » dans Édouard Louis (dir.), *Pierre Bourdieu : L'insoumission en héritage*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013.
- _____. *Exister par deux fois*, Paris : Éditions Fayard, 2014.
- Birnbaum, J. (2016, 17 septembre). *Le Monde festival : conversation avec Édouard Louis*. Récupéré de <https://www.dailymotion.com/video/x4trge2>
- Bossart, Y. (2019, 26 février). Édouard Louis: « C'est le system [sic], qui est responsable! », *SRF Kultur*. Récupéré de https://www.youtube.com/watch?v=hpJ4J_j8i5k
- Bouchard, S., Pleau, J.-P. (2018, 3 juin). « Édouard Louis dénonce la violence politique dans *Qui a tué mon père* », *C'est fou...* Récupéré de <https://ici.radio-canada.ca/premiere/emissions/c-est-fou/segments/entrevue/74735/edouard-louis-qui-a-tue-mon-pere-roman-violence-politique-france>
- Bourdieu, Pierre. *La distinction : critique sociale du jugement*, Paris : Éditions de Minuit, 1979.
- _____. *La domination masculine*, Paris : Éditions du Seuil, 1999.
- _____. Passeron, Jean-Pierre, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris : Éditions de Minuit, 1970.
- _____. *Le sens pratique*, Paris : Éditions de Minuit, 1980.
- _____. « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 62-63, juin 1986, p. 69-72. Récupéré de https://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1986_num_62_1_2317
- _____. « L'ontologie politique de Martin Heidegger », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 1, n° 5-6, 1975, p. 109-156.
- _____. « L'ordre des choses : entretien avec deux jeunes gens du Nord de la France », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 90, p. 7-19.
- _____. *Sociologie et démocratie*, Tribune libre, Zellige n° 3, 1996.

- _____. *Sociologie générale volume 1. Cours au Collège de France (1981-1983)*, Paris : Raisons d’agir, 2015.
- Busnel, F. (2016, 12 janvier). « Édouard Louis raconte l'histoire d'une nuit de plaisir et de terreur », *La grande librairie* [Vidéo en ligne]. Récupéré de <https://www.youtube.com/watch?v=ItuiRfW1490&t=379s>
- Casagrande, L. (2018, 27 novembre). « La mystification et le mensonge sont les principes essentiels du fonctionnement de l’ordre social », *Les Inrocks*. Récupéré de <https://www.lesinrocks.com/2018/11/27/idees/idees/la-mystification-et-le-mensonge-sont-les-principes-essentiels-du-fonctionnement-de-lordre-social/>
- Charon, A. (2017, 20 février). « Numéro 26 : une histoire de la violence avec Édouard Louis », *France Culture*. Récupéré de <https://www.franceculture.fr/emissions/une-vie-dartiste/numero-26-une-histoire-de-la-violence-avec-edouard-louis>
- Colin, J. (2018, 3 octobre). « Édouard Louis et Geoffroy de Lagasnerie », *Entrez sans frapper*. Récupéré de https://www.rtf.be/auvio/detail_edouard-louis-et-geoffroy-de-lagasnerie?id=2404549
- Confavreux, J., Wajeman, L. (2018, 16 mai). « Édouard Louis: “On propose deux choses aux classes populaires: mourir ou mourir” », *Médiapart*. Récupéré de <https://www.youtube.com/watch?v=he6CWAHa278&list=ULKgqkofPDBho&index=694>
- Connell, Raewyn. *Masculinités : enjeux sociaux de l’hégémonie*, Paris : Éditions Amsterdam, 2014.
- Coulmont, B. (2011, 7 juin). La mention du prénom. [Billet de blogue]. Récupéré de <http://coulmont.com/blog/2011/07/18/prenoms-et-mentions-au-bac/>
- Crenshaw, Kimberlé. « *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color* », *Stanford Law Review*, vol. 43, n° 6, p. 1241-1299.
- Daudey, J. (2016, 14 novembre). « Entretien avec Édouard Louis : Dès qu’il y a violence, il y a silence », *Un philosophe*. Récupéré de <https://unphilosophe.com/2016/11/14/entretien-avec-edouard-louis-des-quil-y-a-violence-il-y-a-silence/>
- Devarrieux, C. (2018, 4 mai). « Ma vie d’écrivain est une vie de honte », *Libération*. Récupéré de https://next.liberation.fr/livres/2018/05/04/edouard-louis-ma-vie-d-ecrivain-est-une-vie-de-honte_1647852
- Drouin, Mélodie. « Nos savoirs (à bâtons rompus) », *Mæbius*, n° 166, « Mais il ne suffit pas de se tenir debout sur l’autre rive du fleuve », automne 2020, p. 67-74.
- Duras, Marguerite. *Le ravissement de Lol. V. Stein*, Paris : Éditions Gallimard, 1964.
- Eribon, Didier. *La société comme verdict : classes, identités, trajectoires*, Paris : Éditions Fayard, 2013.

- _____. *Retour à Reims*, Paris : Éditions Flammarion, 2010 [2009].
- _____. *Retours sur Retour à Reims*, Paris : Éditions Cartouche, 2014.
- _____. *Théories de la littérature : système du genre et verdicts sexuels*, Paris : Presses Universitaires de France, 2015.
- _____. *Une morale du minoritaire. Variations sur un thème de Jean Genet*, Paris : Éditions Fayard, 2001.
- Ernaux, Annie. « La distinction, œuvre totale et révolutionnaire », dans Édouard Louis (dir.), *Pierre Bourdieu : L'insoumission en héritage*, Paris : Presses Universitaires de France, 2013.
- _____. *La honte*, Paris : Gallimard, 2017 [1997].
- _____. *La place*, Paris : Gallimard, 2016 [1983].
- _____. *Le vrai lieu : entretiens avec Michelle Porte*, Paris : Gallimard, 2018 [2014].
- _____. Annie Ernaux, *L'écriture comme un couteau*, Paris : Éditions Gallimard, 2011.
- Faerber, J. (2017, 5 juin). « Édouard Louis : « La littérature est un grand art de la cause » », *Diacritik*. Récupéré de <https://diacritik.com/2016/02/03/le-grand-entretien-edouard-louis-la-litterature-est-un-grand-art-de-la-cause/>
- Foucault, Michel. *Les anormaux : cours au Collège de France. 1974-1975*, Paris : Seuil/Gallimard, 1999.
- _____. *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris : Éditions Gallimard, 1975.
- Frye, Marilyn. *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*, New York : Crossing Press, 1983.
- Gaujelac, Vincent de. *Les sources de la honte*, Paris : Éditions Points, 2015.
- Gay, Roxane (dir.). *Not That Bad: Dispatches from Rape Culture*, New York : HarperCollins, 2018.
- Genet, Jean. *Journal du voleur*, Paris : Éditions Gallimard, 2007 [1949].
- Harding, Sandra. « Rethinking Standpoint Epistemology: What is “Strong Objectivity?” », *The Centennial Review*, vol. 36, n° 3, p. 437-470. Récupéré de <https://www.jstor.org/stable/23739232?seq=1>
- Hill Collins, Patricia, Bilge, Sirma. *Intersectionality*, Malden : Polity Press, 2016.
- Hochschild, Arlie Russell. *Le prix des sentiments : au coeur du travail émotionnel*, Paris : Éditions La découverte, (S. Fournet-Fayas et C. Thomé, trad.), 2017 [2004].

- Kery James. Banlieusards. (2008). Dans *À l'ombre du show business* [Disque compact audio]. Langres : Warner Music France.
- Lagasnerie, Geoffroy de. « Exister socialement : la vie au-delà de la reconnaissance », dans Édouard Louis (dir.), *Pierre Bourdieu : L'insoumission en héritage*, Paris : Presses Universitaires de France, 2013, p. 55-73.
- _____. *Juger : l'État pénal face à la sociologie*, Paris : Éditions Fayard, 2016.
- _____. (2017, 22 juin). « “La vérité est un concept oppositionnel” ». Entretien sur l'art et la politique avec Thomas Ostermeier et Florian Borchmeyer ». *Schaubühne*. Récupéré de <https://geoffroydelagasnerie.com/2017/06/26/la-verite-est-un-concept-oppositionnel-entretien-sur-lart-et-la-politique-avec-thomas-ostermeier-et-florian-borchmeyer/>
- _____. *Penser dans un monde mauvais*, Paris : Presses Universitaires de France, 2017.
- Laurin, D. (2014, 26 avril). « Édouard Louis : fuir pour se réinventer », *Le Devoir*. Récupéré de <https://www.ledevoir.com/lire/406467/edouard-louis-fuir-pour-se-reinventer>
- Legrand, Stéphane. *Les normes chez Foucault*, Paris : Presses Universitaires de France, 2007.
- Librairie Mollat. (2014, 3 décembre). *Édouard Louis - En finir avec Eddy Bellegueule*. Récupéré de <https://www.youtube.com/watch?v=RsJznxDpCLA>
- Louis, Édouard. « Ce que fait la vie à la politique », É. Louis (dir.), *Pierre Bourdieu : L'insoumission en héritage*, Paris : Presses Universitaires de France, 2013.
- _____. (dir.). *Pierre Bourdieu : L'insoumission en héritage*, Paris : Presses Universitaires de France, 2013.
- _____. (2018, 4 décembre). Quelques réflexions sur le mouvement des gilets jaunes, sur son importance, et sur le mépris et l'extrême violence à laquelle on assiste aujourd'hui à l'égard des classes populaires [Message sur Facebook]. Récupéré de <https://www.facebook.com/edouard.bellegueule>
- Lordon, Frédéric. « La servitude volontaire n'existe pas. Consentement et domination, entre Spinoza et Bourdieu », dans Édouard Louis (dir.), *Pierre Bourdieu : L'insoumission en héritage*, Paris : Presses Universitaires de France, 2013.
- Maréchal, Mariève. « (Re)-faire l'Histoire : Agentivité et démocratisation du passé dans *Cette fille-là* et *Surtout ne te retourne pas* de Maïssa Bey », mémoire de maîtrise en études littéraires, Département des arts, Université du Québec à Montréal, 2011.
- Marx, Karl. *Les Luttes de classes en France (1848-1850)*, Paris : Éditions sociales, 1967.
- Montandon, Cléopâtre. « Un mécanisme de contrôle social : la honte. Analyse d'un concept négligé », *Revue Européenne des Sciences Sociales*, tome XX, n°62, 1982, p. 23-61.

- Müller, L. (2019, 27 juin). « Édouard Louis – Changing : on Self-Reinvention and Self-Fashioning », *Mosse-Lectures*. Récupéré de <https://www.youtube.com/watch?v=1MZIR9Gy-F8&t=3s>
- Ouassak, F. (2018, 27 novembre). « Youcef Brakni et Édouard Louis » [Vidéo en ligne]. Récupéré de <https://www.youtube.com/watch?v=1fRIMIPGCY0>
- Palardy, Hélène. *Édouard Louis, « En finir avec Eddy Bellegueule »: une littérature ensauvagée de l'exclusion*, 19 octobre 2017, Université du Québec à Montréal. Récupéré de <http://oic.uqam.ca/en/carnets/ensauvagement-du-personnage-et-ecriture-ensauvagee/edouard-louis-en-finir-avec-eddy>
- Rangel Vicente, Montserrat. « Le nom propre en discours : statut et fonctionnement des informations référentielles », dans F. Dufour, É. Dutilleul-Guerroudj et B. Laurent (dir.), *La nomination : quelles problématiques, quelles orientations, quelles applications ?*, Montpellier, Publication du Montpellier III, 2005, p. 129-139.
- Richeux, E. (2018, 29 juin). « Édouard Louis : “Avec mon père, j'ai surtout des souvenirs de ce qui n'a pas eu lieu” », *France Culture*. Récupéré de <https://www.franceculture.fr/emissions/par-les-temps-qui-courent/edouard-louis>
- Salingue, J. (2018, 5 novembre). « “Ce que la bourgeoisie n’a pas supporté, c’est que je refuse d’être leur pauvre”. Entretien avec Édouard Louis », *Contretemps*. Récupéré de <https://www.contretemps.eu/entretien-edouard-louis/>
- Sapiro, G. (2018, 5 février). Édouard Louis à l'IPW - 12.12.2017 [Vidéo en ligne]. Récupéré de <https://www.youtube.com/watch?v=FXhxsJVxRmo&t=806s>
- Sarraria, Géraldine. (2018, 3 juin). « Numéro 28 : Dans le Genre d'Edouard Louis », *Radio Nova*. Récupéré de <http://www.nova.fr/podcast/dans-le-genre/28-dans-le-genre-dedouard-louis>
- Schweikert, Ruth. *Viceversa*, no. 12, *Pas de honte à ça*, 2018.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*, Durham : Duke University Press, 2003.
- Sevdaliza, Joanna. (2020). Dans *Shabrang*. [Disque compact audio]. Langres : Twisted Elegance.
- Siemsen, Thora. (2019, 13 août). « Les garçons ne pleurent jamais : le corps politique d'Édouard Louis », *Ssense*. Récupéré de <https://www.ssense.com/fr-fr/editorial/culture-fr/boys-dont-cry-author-edouard-louis-body-politics?lang=fr>
- Sohn, Anne-Marie. *«Sois un Homme!» La construction de la masculinité au XIXe siècle*, Paris : Éditions du Seuil, 2009.
- Voinchet, Marc. (2014, 31 janvier). « Quand l’écriture de soi devient un acte de révolte avec Édouard Louis, auteur de “En finir avec Eddy Bellegueule” », *France Culture*. Récupéré de <https://www.franceculture.fr/emissions/les-matins/quand-lecriture-de-soi-devient-un-acte-de-revolte-avec-edouard-louis-auteur-de>

Woolf, Virginia. *Les vagues*, Paris : Éditions Le livre de poche, 1974 [1931].

_____. *Trois Guinées*, (trad. Viviane Forrester), Paris : Éditions Des femmes, 1977.

Zizek, Slavoj. *Violence : six réflexions transversales*, Vauvert : Au diable vauvert, 2012.